

اسلامی جمع

تذکره حکمت

شماره پنجم ۱۳۹۴

دستاوردهای علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در سال ۱۳۹۴

صاحب امتیاز:

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

مدیر مسؤل:

عبدالحسین خسروپناه

(رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

سر دبیر:

شهین اعوانی

(معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی مؤسسه)

مدیر داخلی و سر ویراستار:

فرشته کاظم پور

ویراستاران

مدیر گروه ویراستاران: کاظم افشین پور

ویراستاران مجموعه فلسفه و حکمت اسلامی: مصطفی سوری، سپهر فرزانه، آزاده لواسانی، بهاره اکبری

ویراستاران مجموعه فلسفه غرب و مطالعات علم: کاظم افشین پور، شهاب شاکری، حامد قزوینی،

غلامرضا اکبری، مهدی طهماسبی، مصطفی رضایی

صفحه آرایی: سعید صحابی

همکاران این شماره: سید علی حسینی، نوید عابدینی، مهدی عاشوری

پایگاه خبری مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

www.irip.ir

آدرس:

تهران، خ نوفل لوشاتو، خ شهید آراکلیان، شماره ۴،

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



فهرست مطالب

۷ یادداشت سردبیر

۱۱ روز جهانی فلسفه «حکمت و معنویت»

۱۳ حکمت و معنویت ◀ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

۱۸ حکمت در عصر حاضر ◀ دکتر رضا داوری اردکانی

۲۲ مبانی حکمی معنویت از منظر ملاصدرا ◀ حجت الاسلام والمسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه

۲۶ حکمت و معنویت ◀ آیت الله حسن رضائی

۳۰ جایگاه معنویت در الهیات اسلامی ◀ آیت الله دکتر مصطفی محقق داماد

۳۳ عشق، نقطه تلاقی حکمت و عرفان ◀ دکتر حسین غفاری

۳۹ حکمت و معرفت در هنر اسلامی ◀ دکتر شهرام پازوکی

۴۵ سپاه خرد از دیدگاه فردوسی ◀ دکتر سید حسن شهرستانی

۴۹ نشست پیش همایش فلسفه و علوم انسانی

۵۱ ظرفیت‌های حکمت متعالیه در تحول علوم اجتماعی ◀ دکتر عبدالحسین خسروپناه

۵۹ از فلسفه به «علوم انسانی»؛ پرسش از یک حلقه مفقوده ◀ دکتر غلامعلی حداد عادل

۶۵ علوم انسانی و اقتضائات فلسفی ◀ دکتر سید حمید طالب زاده

۷۰ ملاحظاتی نقادانه در باب طبقه‌بندی علوم انسانی - اسلامی ◀ دکتر سید محمد تقی موحد ابطیعی

۷۵ سازه‌ها و ناسازه‌ها در رابطه فلسفه و علوم انسانی ◀ دکتر محمد امین قانع‌راد

۸۳ همایش بزرگداشت خواجه نصیر

۸۵ خواجه نصیر الدین طوسی و ریاضیات ◀ حجت الاسلام محمد حسین نائیجی

۸۹ خواجه نصیر تجسم عقلانیت و فیلسوف گفتگوست ◀ استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی

۹۳ نسبت اصول اقلیدس با فلسفه یونان باستان ◀ ابوالقاسم رحمانی

۹۸ نفس و واقع‌گرایی اخلاقی از منظر خواجه نصیرالدین طوسی ◀ استاد محمد حسین حشمت پور

۱۰۲ نوآوری‌های خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب تجرید العقاید ◀ حجت الاسلام والمسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه

۱۰۷ فلسفه معاصر در ایران و ترکیه

۱۰۸ اعلام برنامه ◀ دکتر شهین اعوانی

۱۰۹ سخنرانی افتتاحیه ◀ حجت الاسلام والمسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه

۱۱۲ سخنرانی آغازین ◀ دکتر شامیل اوچال

۱۱۴ سخنرانی آغازین ◀ دکتر احمد اینام

۱۱۵ بستر و امکان فلسفه ◀ دکتر احمد اینام

۱۱۷ فلسفه اسلامی در ایران معاصر ◀ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

۱۲۱	پرسش و پاسخ ◀ دکتر احمد اینام و دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
۱۲۴	فلسفه مقایسه‌ای در ایران معاصر ◀ دکتر کریم مجتهدی
۱۲۸	فلسفه مقایسه‌ای در ترکیه معاصر ◀ دکتر کنعان گورسوی
۱۳۱	وضع منطق در ایران معاصر ◀ دکتر سید ضیاء موحد
۱۳۳	فلسفه غرب در ترکیه معاصر ◀ دکتر علی اوتکو
۱۳۶	فلسفه غرب در ایران معاصر ◀ دکتر علی اصغر مصلح
۱۴۰	فلسفه اسلامی در ترکیه معاصر ◀ دکتر شامل اوچال

۱۴۵ کارگاه ژورنالیزم علمی

۱۵۱	سخنرانی‌های اعضای هیأت علمی
۱۵۳	مواجهه تجربه‌گرایان با مفهوم بی‌نهایت ◀ دکتر امیراحسان کرباسی‌زاده
۱۶۳	ارزش معرفت‌شناختی دلیل نقلی ◀ حجت‌الاسلام دکتر عبدالله محمدی
۱۷۷	«موجود» و «وجود» در «کتاب الحروف» فارابی ◀ دکتر فاطمه شهیدی
۱۸۸	در دفاع از استدلال دور و تسلسل بر مبنای گروهی ◀ حجت‌الاسلام دکتر مهدی عبداللهی
۲۰۳	فروتنی فکری و باور دینی ◀ دکتر امیرحسین خداپرست
۲۱۷	موجوبیت تکنولوژیک ◀ دکتر حسین شیخ‌رضایی
۲۳۷	حدوث زمانی از دیدگاه ریاضی و فیزیک ◀ دکتر میثم توکلی‌بنا
۲۵۲	گزارشی از درس‌گفتارهای اولیه هیدگر ◀ دکتر بهمن پازوکی
۲۶۱	از خود گذشتگی تکاملی در سایه خودخواهی تکاملی ◀ دکتر حسن میاننداری
۲۷۳	دایره‌ای کوچک، سرمشقی بزرگ ◀ دکتر رضا کوهکن
۲۸۱	رساله‌های تعلیمی سهروردی ◀ دکتر بابک عالیخانی

۲۸۷ نشست‌ها و سخنرانی‌ها

	نشست الهیات سلیمی و ایجابی ◀ دکتر علی افضلی، دکتر شهرام پازوکی، حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر اسماعیل علیخانی، حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر رضا برنجکار
۲۸۹	نشست نظریه «الگوی حکمی - اجتهادی اسلامی شدن علوم اجتماعی» (۳ جلسه) ◀ دکتر عبدالحسین خسروپناه
۳۱۹	نشست نقد و بررسی نظریه «الگوی حکمی - اجتهادی علوم انسانی اسلامی» ◀ دکتر خسرو باقری و حجت‌الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه
۳۵۷	نشست «تبیین و نقد دیدگاه زگزیسکی در توجیه باور دینی» ◀ حجت‌الاسلام دکتر مهدی شکری
۳۶۹	وضعیت نقد فلسفه غرب در ایران ◀ دکتر شهین اعوانی
۳۷۸	مناسبات هنر و اخلاق در نقد قوه حکم ◀ دکتر شهین اعوانی
۳۸۳	نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی فرهنگی ◀ دکتر شهین اعوانی
۳۸۷	«نشست نقد و بررسی انسجام‌گروی کیت لِر» ◀ دکتر مهدی عبداللهی
۳۹۲	نقش سکوت ◀ استاد مجید کیانی
۴۰۸	
۴۱۸	Mohammad Azadpur ◀ Intentionality and the Natural Sciences

۴۲۳ معرفی و نقد کتاب
۴۲۵ رونمایی از کتاب «از محسوس تا معقول» ◀ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
۴۳۲ نقد و بررسی کتاب «همه را دوست بداریم» ◀ مهندس علیرضا برازش
۴۴۶ «الوامع الأسرار فی شرح مطالع الأنوار» قطب‌الدین رازی ◀ ابوالقاسم رحمانی
۴۶۲ نقد و بررسی کتاب «سهروردی و افکار او» ◀ دکتر منصور هاشمی، دکتر رضا کوهکن، دکتر شهین اعوانی، دکتر کریم مجتهدی
۴۷۸ رونمایی از کتاب «من و جز من» ◀ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
۴۸۲ تشرف به کیمیا ◀ دکتر رضا کوهکن

۴۸۵ انجمن منطق
۴۸۷ سمنتیکس رواداری بر پایه نظریه مدل ◀ دکتر داود حسینی
۴۹۵ قضیه Lindstrom برای منطق مرتبه اول موجهات ◀ دکتر مسعود پورمهدیان
۵۰۲ فلسفه ریاضیات افلاطون ◀ دکتر کامران قیوم زاده
۵۱۳ تعبیر اثبات‌پذیری برای منطق موجهات ◀ دکتر سیدمجتبی مجتهدی

۵۱۹ نشست‌های فلسفه و فیزیک
۵۲۱ جسم از دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق ◀ حجت الاسلام والمسلمین دکتر سید احمد غفاری
۵۳۹ جسم طبیعی و ماهیت آن از نظر فلاسفه و متکلمین ◀ دکتر مجید حمیدزاده
۵۵۶ پیدایش و تحول کیهان ◀ دکتر نعمت‌الله ریاضی

۵۷۱ دیدارهای بین‌المللی
۵۷۳ مفهوم صلح در اندیشه مسیحی توماس آکوئینی ◀ دکتر گریگوری رایشرگ
۵۷۴ Gregory M. Reichberg ◀ Peace in the Christian Thought of Thomas Aquinas
۵۸۰ صلح و عدالت از یک منظر اسلامی ◀ دکتر غلامرضا اعوانی
۵۸۱ دیدار سر اسقف نارگ سراسقف کلیسای ارمنه قبرس با اعضای هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
۵۸۴ حضور دکتر خسروپناه در دور ششم گفت‌وگوی دینی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی با کلیسای کاتولیک اتریش در وین
۵۸۶ حضور دکتر خسروپناه در همایش بین‌المللی «رحمت در سنن دینی مسیحی و اسلامی» در رم
۵۸۹ آیین بزرگداشت حافظ در پاریس با حضور دکتر ابراهیمی دینانی
۵۹۰ حضور دکتر اسماعیلی در همایش بین‌المللی ابن سینا با عنوان “A Crossroad between East and West: The Latin Medieval Translations of the <i>Kitāb al-Šifā’</i> (Book of the Cure) of Ibn Sīnā (Avicenna)”

۵۹۵ شب علوم انسانی
-----	----------------------

۶۰۷	انتشارات مؤسسه در سال ۱۳۹۴
۶۰۸	سنجش و اکتشاف ◀ آیت‌الله علی عابدی شاهرودی
۶۰۸	روش‌شناسی علوم اجتماعی ◀ حجت‌الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه
۶۰۸	رنالیسم معرفتی ◀ حجت‌الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه، مهدی عاشوری
۶۰۹	از محسوس تا معقول ◀ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
۶۰۹	حکمت سیاسی اسلامی (مفاهیم بنیادین) ◀ دکتر علی‌اکبر علیخانی و همکاران
۶۱۰	کاوش‌های عقل نظری ◀ مهدی حائری یزدی
۶۱۰	کاوش‌های عقل عملی ◀ مهدی حائری یزدی
۶۱۰	علم کلی ◀ مهدی حائری یزدی
۶۱۱	اسلام در سرزمین ایران ◀ دکتر رضا کوهکن
۶۱۱	من و جز من ◀ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
۶۱۱	فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه (فلسفه اخلاق) ◀ دکتر محمدرضا حسینی بهشتی، دکتر بهمن پازوکی
۶۱۲	هایدگر در ایران ◀ دکتر بیژن عبدالکریمی
۶۱۲	دگرگونی بنیادی فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی ◀ عبدالجواد فلاطوری
۶۱۳	شماره‌های بیست و هفتم و بیست و هشتم دو فصلنامه جاویدان خرد

۶۱۴	برنامه دوره‌های آزاد آموزشی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (نیمسال اول سال تحصیلی ۹۵-۱۳۹۴)
۶۱۵	برنامه دوره‌های آزاد آموزشی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (نیمسال دوم سال تحصیلی ۹۵-۱۳۹۴)
۶۱۶	برنامه دوره‌های آزاد آموزشی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران - شعبه قم (نیمسال اول سال تحصیلی ۹۵-۱۳۹۴)
۶۱۶	برنامه دوره‌های آزاد آموزشی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران - شعبه قم (نیمسال دوم سال تحصیلی ۹۵-۱۳۹۴)

یادداشت سردبیر



بسم الله الرحمن الرحيم

بحمدالله؛ آنچه پیش رو دارید پنجمین شماره سالنامه «ترنم حکمت» است که گزارش تفصیلی منتخباتی از فعالیت‌های مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در سال ۱۳۹۴ هجری است. هدف از انتشار با تیراژ محدود سالنامه، مستند کردن این فعالیت‌ها برای فلسفه‌پژوهان و دانشجویان تحصیلات تکمیلی است که می‌خواهند بعدها از میان موضوعاتی که در مؤسسه، در قالب سخنرانی‌ها، همایش‌ها، همکاری‌های بین‌المللی و نیز انتشارات و... صورت گرفته، برای تحقیق، مقاله، یا رساله خود موضوعاتی بیابند و یا به شنیده‌های خود در جلسات علمی- پژوهشی مؤسسه ارجاع بدهند. در برگزاری همایش‌های ملی، دو همایش به صورت سالانه جزو فعالیت‌های تخصصی و دائمی مؤسسه محسوب می‌شود:

اول؛ همایش روز جهانی فلسفه که مطابق عرف بین‌الملل، معادل تاریخ ما در آخرین هفته ماه آذر برگزار می‌شود و هر سال به یک موضوع خاص اختصاص می‌یابد که در سال ۱۳۹۴ با عنوان «حکمت و معنویت» برگزار شد. و دوم؛ برگزاری همایش ملی بزرگداشت خواجه نصیرالدین طوسی (زاده ۵ اسفند ۵۷۹ در توس) معروف به «استاد البشر»، حکیم، فیلسوف، فقیه، متکلم، ریاضی‌دان و منجم و محی علوم اسلامی- ایرانی در دوران مغول). این همایش فلسفی، علمی و اخلاقی در سطح ملی، هر سال با یک عنوان تخصصی روز پنجم اسفند برگزار می‌شود. پنجمین همایش خواجه‌نصیر در سال ۱۳۹۴ برگزار شد و به عون و قوه الهی در سال‌های بعد نیز ادامه خواهد یافت. از دیگر فعالیت‌های مستمر و سالانه مؤسسه، برگزاری سخنرانی‌های اعضای هیأت علمی هر دو هفته یک بار

است. معمولاً موضوع این نشست‌های درون مؤسسه‌ای حول محور عنوان طرح‌های پژوهشی موظف هر یک از اعضاست. در عین حال چنانچه در خصوص همان موضوع یا بخشی از آن، یک دانشجوی دکتری مشغول نوشتن رساله باشد یا محققى در همان زمینه کار تحقیقی انجام دهد، از ایشان نیز جهت شرکت در جلسه دعوت می‌شود.

از جمله کارهای مداوم و مستمر مؤسسه، برگزاری کلاس‌های آزاد در سطح کارشناسی ارشد است که در کشور نظیر آن در جایی دیده نمی‌شود. پاره‌ای از این کلاس‌ها (بخشی که روزهای سه شنبه برگزار می‌شود) همکاری انجمن حکمت و فلسفه ایران را نیز به همراه دارد و برای شرکت در آن وجهی دریافت نمی‌شود ولی در هر سال، دو ترم و هر ترم مراحل ثبت‌نام دارد.

ما معتقدیم تحصیلات تکمیلی در واقع همین کلاس‌هاست که مکمل کلاس‌های دانشگاهی در رشته فلسفه اسلامی، فلسفه و سایر رشته‌های مربوط به فلسفه نظیر کلام و فلسفه اخلاق و... محسوب می‌شود. در طول سال تحصیلی ۱۳۹۴ مؤسسه بیش از ۱۷ عنوان کلاس آزاد داشت. برنامه کلاس‌های آزاد در انتهای ترم حکمت آمده است.

هر عضو هیأت علمی اجرای یک طرح پژوهشی را در قالب کار موظف در دستور کار خود دارد. در صورت انجام کار موظف، می‌تواند در قالب طرح غیرموظف نیز با مؤسسه طبق ضوابط با مؤسسه قرارداد منعقد نماید. همه طرح‌نامه‌های طرح‌ها خواه موظف و یا غیرموظف قبل از اجرا می‌باید در دو مرحله طرح‌نامه اجمالی و تفصیلی در شورای پژوهشی، تصویب شود.

در طول سال هر یک از اعضای هیأت علمی میزبان دانشجویان دکتری فلسفه‌اند که برای موضوع رساله خود نیازمند معرفی منابع طبقه‌بندی شده هستند، یا بدون اینکه استاد راهنما یا استاد مشاور رساله باشند، بهترین راهنمایی‌ها را به دانشجو ارائه می‌دهند و بدین ترتیب در ارتقاء سطح کیفی دانشجویان رشته فلسفه در دانشگاه‌های کشور تأثیرگذارند.

از ویژگی‌های این شماره از ترم حکمت، فعالیت‌های بخش بین‌الملل است که نسبت به سال‌های پیش گسترده‌تر بوده است. در پنجم مهرماه ۹۴ با همکاری مؤسسه فرهنگی یونس امره ترکیه «همایش فلسفه معاصر در ایران و ترکیه» برگزار شد که استقبال فلسفه‌پژوهان و دانشجویان دکتری از آن چشمگیر بود و ان‌شاءالله مقالات ارائه شده در این همایش

در سال ۹۵ به دو زبان فارسی و ترکی انتشار خواهد یافت. حضور ریچارد استون دبیر بخش بین‌الملل مجله ساینس در مؤسسه و برگزاری کارگاه سه روزه ژورنالیسم علمی برای حدود پنجاه دانشجوی منتخب، از دیگر فعالیت‌های بین‌المللی مؤسسه است. در ترم حکمت دیدارهایی که متفکران و صاحب‌نظران از مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران داشته‌اند و نیز دیدارهایی که اعضای هیأت علمی مؤسسه از مراکز علمی دنیا و گفتگوهایی که با صاحب‌نظران جهان داشته‌اند، به اجمال گزارش شده است.

بخش دانشجویان دکتری نیز یکی از بخش‌های فعال مؤسسه است. این مؤسسه طبق روال همیشگی نگاهش به دانشجو اصلاً کمی نیست و همه هم خود را صرف ارتقاء کیفی دانشجویان خود می‌کند. در حال حاضر تعداد دانشجویان مؤسسه بدین شرح است: فلسفه و کلام اسلامی (۵ دانشجو)، فلسفه غرب (۵ دانشجو)، فلسفه علم (۵ دانشجو)، کلام (۱ دانشجو)، حکمت متعالیه (۲ دانشجو).

بر خود وظیفه می‌دانم که از جناب دکتر خسروپناه که امکان جمع‌آوری و چاپ فعالیت‌های مؤسسه را به صورت سالانه در یک مجلد به ما داده‌اند، سپاسگزاری کنم. همچنین از آقای دکتر حمیدزاده معاون اداری-مالی مؤسسه متشکرم که با مساعدت تمام، زمینه انجام این کار را فراهم کردند. بديهی است برای تحقق صورت‌نهایی این مجموعه که به صورت مجلد پیش رو دارید، گروهی دست به دست هم داده و تلاش مستمر داشته‌اند. در رأس همه سرکار خانم کاظم‌پور هستند که در کنار سایر کارها، از جمله دفتر نشریه جاویدان‌خرد (نشریه تخصصی حکمت، که یازده سال از فعالیت خود را پشت سر گذاشته است) آن را در برنامه کار خود گذاشتند. از همه کسانی که در به ثمر نشستن این شماره نقش داشته‌اند، صمیمانه تشکر می‌کنم و برای همه آرزوی توفیق افزون دارم. والحمدلله اولاً و آخراً.

شهین اعوانی

معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی



نجوای سَرّی حق با بنده خاص خود
صورت نگیرد مگر پس از صَعْق و اندکاک
جَبَل هستی خود، رَزَقْنَا اللهُ وَ اَبَاکِ.

(ره عشق، نامه عرفانی امام خمینی به خانم
فاطمه طباطبایی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار
امام، تهران، ۱۳۸۷)



در فرض تساوی افراد از جهت
تقوا یا از جهت عمل یا از جهات
اخلاقی دیگر، آن وقت آن کسی
ارزشش بالاتر است که دانش
بیشتری دارد.

(شرح حدیث، از: پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و
نشر آثار حضرت آیتالله العظمی خامنه‌ای)

روز جهانی فلسفه «حکمت و معنویت»

دبیر علمی: دکتر شهین اعوانی

رسم همه ساله این شده که به مناسبت روز جهانی فلسفه، همایشی در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شود. یکی از اهداف این همایش‌های سالانه، بهره‌گیری از آراء و نظرات اساتید فلسفه در واکاوی یکی از موضوعات مهم روز جهان معاصر با نگاهی فلسفی است. همایش سال ۱۳۹۴ با عنوان «حکمت و معنویت»، در راستای همین هدف روز دوشنبه ۲۵ / ۸ / ۹۴ در محل مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد.

حکمت و معنویت	دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
حکمت در عصر حاضر	دکتر رضا داوری اردکانی
مبانی حکمی معنویت از منظر ملاصدرا	حجت الاسلام والمسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه
حکمت و معنویت	آیت‌الله حسن رمضانی
جایگاه معنویت در الهیات اسلامی	آیت‌الله دکتر مصطفی محقق داماد
عشق، نقطه تلاقی حکمت و عرفان	دکتر حسین غفاری
حکمت و معرفت در هنر اسلامی	دکتر شهرام پازوکی
سپاه خرد از دیدگاه فردوسی	دکتر سید حسن شهرستانی



مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران با همکاری
انجمن حکمت و فلسفه ایران به مناسبت

روز جهانی فلسفه

برگزار می‌کند:



با سخنرانان:

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، دکتر شهرام یازوکی، دکتر عبدالحسین خسروپناه، دکتر رضا داوری اردکانی،
آیت‌الله حسن رمضانی، دکتر سید حسن شهرستانی، دکتر سید مصطفی محقق داماد

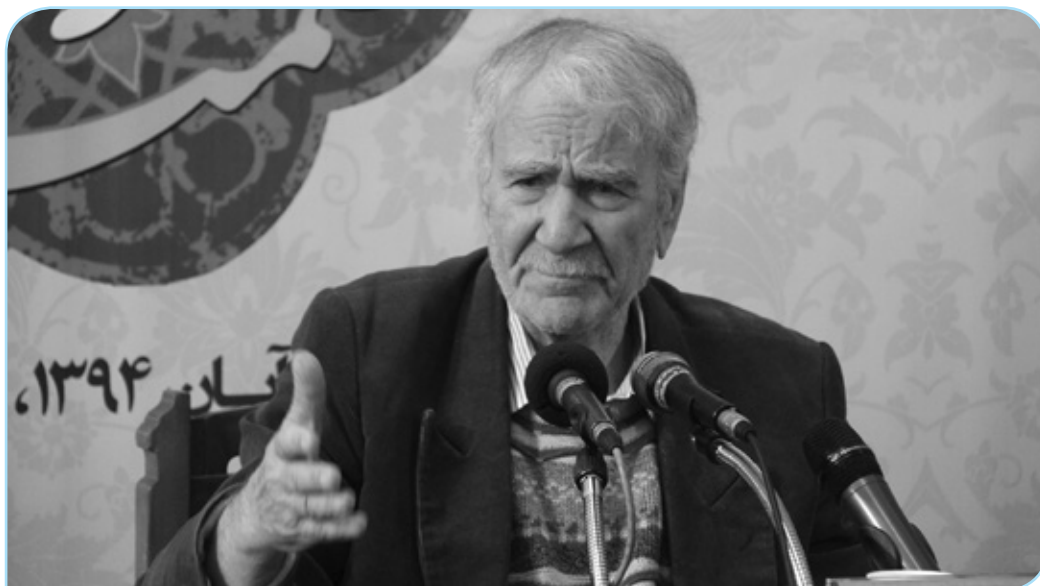
دبیر علمی: دکتر شهین اعوانی

دوشنبه ۲۵ آبان ۱۳۹۴، ۱۶ نوامبر ۲۰۱۵ ساعت ۱۳
خیابان ولیعصر (عج)، خیابان نوفل لوشاتو، خیابان آراکلیان، شماره ۴

حکمت و معنویت

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

استاد فلسفه و رئیس پژوهشکده فلسفه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



مقدمه

تو طبع دقیقه‌دان نداری، ورنه

در هر کلمه هزار معنی درج است

مناسبت این مجلس، روز جهانی فلسفه است که الحاق باید جهان، یک روزی را به جهان فلسفه، اختصاص بدهد و عنوان مجلس هم حکمت و معنویت است که می‌توان فلسفه و معنویت هم گفت. البته حکمت و فلسفه، تفاوت‌هایی دارند که جای بحث آن، اینجا نیست. هر حکیمی، فیلسوف است ولی ممکن است یک فیلسوف، حکیم نباشد اما در اصول و مبنا یکی هستند. حال فرض می‌کنیم که حکمت و فلسفه یکی هستند. البته واژه حکمت، عربی و اسلامی و قرآنی است و واژه فلسفه، یونانی است. اصل آن فیلسوفیا به معنای دوستدار حکمت

بوده است که به فلسفه تبدیل شده است. دوست داشتن مهم‌تر از دانستن است. ممکن است کسی خیلی بداند اما اگر دوست نداشته باشد، فیلسوف نیست، ولی اگر کسی کم بداند و دوست داشته باشد فیلسوف است. فیلو یعنی دوستدار و سوفیا یعنی حکمت. این واژه یونانی است و از سقراط تا الآن مانده و بسیار قدیمی است. حکمت هم واژه قرآنی است که از استحکام می‌آید و حکیم کارش استحکام عقلانی دارد. سؤال این است که استحکام در عقل است یا در عمل؟ اگر در عقل استحکام نباشد، در عمل هم استحکام نیست. البته ما با حکمت و فلسفه کاری نداریم و عنوان این جلسه، حکمت و معنویت است. سؤال دیگر این است که معنویت چیست؟ همه شما خواهران و برادران، مؤمنین و مؤمنات با کلمه معنویت آشنایی دارید و شک

می‌شود تا بگوید که یک نقطه در عالم هستی از ملک تا ملکوت، از هیولی تا واجب الوجود پیدا می‌کنم که معنی در آنجا نباشد؟ گمان نمی‌کنم که چنین شیرمرد و یا شیرزنی پیدا بشود.

قدری بالاتر برویم. حتی بی‌معنایی یک معنی است. خوب گوش بدهید! وقتی می‌گوییم، چیزی بی‌معنی است از بی‌معنی بودن چیزی می‌فهمیم یا نه؟ حتماً می‌فهمید که می‌گویید، بی‌معنی است پس این هم خودش معنی است. حال اگر بی‌معنی بودن خودش یک معنی است، شما چگونه می‌توانید از معنی فرار کنید؟ کجا می‌روید که معنی نباشد؟ اگر می‌توانید یک جایی بروید که معنی نباشد. زود باشید! یک ظلمت‌کده‌ای، یک چاهی، یک کوهی، یک جنگلی پیدا کنید! هر جا بروید معنی هست. اگر به رأس کوه بروید معنی هست، اگر در اعماق دریا بروید معنی هست، اگر در جنگل بروید معنی هست، اگر در بهشت بروید معنی هست و حتی در جهنم هم معنی هست.

معنی و شرایط ظهور آن

اگر معنی، همه‌جا حضور دارد پس چرا دنبال آن می‌گردیم؟ و چرا اینقدر برای معنی‌داری کوشش می‌کنیم؟ معنی‌ای که همه جا حضور دارد به حکم همه جا حضور داشتن، مگر در یک شرایطی ظاهر نمی‌شود و چهره اصلی خود را نشان نمی‌دهد. معنی همیشه خود را نشان می‌دهد ولی در شرایطی، معنی جنگل غیر از معنی کوهستان است. وقتی در جنگل باشی، معنی، معنی جنگل است. در کوه، معنی، معنی کوه است و در دریا، معنی، معنی دریاست. هر کجا و هر شرایطی، معنای آنجا را دارد. معنی خودش را به صورتی که در آنجا ظاهر می‌شود، در می‌آورد. الآن این میکروفون در جلوی من، معنی این میکروفون است. یا این میز در جلوی من، معنی این میز است. آن صندلی، معنی آن صندلی است. معنی در شرایط، ظهور پیدا می‌کند و بسته به این است که شرایط چه باشد. اگر بگویید من مطلقاً هیچ شرطی ندارم نه مکان، نه زمان و نه هیچ شرط دیگری، در این صورت هیچ معنی‌ای نمی‌توانید بسازید. پس معنی همیشه در همه جا حاضر است و در شرایط ظاهر می‌شود. این هم مورد بعدی بود. قدم به قدم و کم‌کم پیش می‌رویم.

اگر بی‌معنی بودن خودش یک معنی است، شما چگونه می‌توانید از معنی فرار کنید؟ کجا می‌روید که معنی نباشد؟

ندارم که از معنوی بودن خوشتان می‌آید و طالب معنویت هستید. همه طالب معنویت هستند و فکر نمی‌کنم که کسی در عالم پیدا بشود که بگوید من معنویت را دوست ندارم. اما معنویت چیست؟ فرض کنید که الآن کسی از شما بپرسد که معنویت چیست؟ یقین دارم که همه شما یکسان پاسخ نخواهید داد. هر کدام از شما در پاسخ یک کلماتی خواهید گفت که چه بسا بعضی از کلمات آن خیلی هم روشن نباشد. حال ما از نظر واژه‌شناسی به این موضوع رسیدگی می‌کنیم تا برسیم به اینکه معنای خودش چیست؟ معنویت با معنی هم‌ریشه هستند. معنویت یعنی معنی‌دوستی و در واقع به این معناست که کسی معنی را دوست دارد و آن را می‌شناسد و طالب معنی است. غالباً در لغات فرنگی این لغت خوب معنی نشده است و آن را اسپریچوالیتی^۱ معنا می‌کنند. یعنی در انگلیسی و فرانسه معنویت را «روحانی» معنا می‌کنند و ظاهراً لغتی برای آن ندارند که کاملاً اشتباه است و معنویت معادل روحانیت نیست. البته روحانیت، معنوی است ولی معنویت لزوماً معادل روحانیت نیست و عمیق‌تر، وسیع‌تر و گسترده‌تر از روحانیت است. اسپریچوال یعنی روحانی ولی معنویت با روحانیت کمی فرق دارد که همین را می‌خواهم توضیح بدهم.

معنی؛ رسیدن، کشف یا اختراع

همه شما معنویت را دوست دارید. شکی نیست. حالا می‌خواهید به معنویت برسید یا آن را کشف کنید یا معنی را بسازید؟ سه گزینه است. یا معنی را اختراع می‌کنید و می‌سازید یا به معنی می‌رسید و یا معنی را کشف می‌کنید. البته این سه، به هم نزدیک‌اند ولی قدری تفاوت دارند. رسیدن، کشف و ساختن معنی؟ ما چه به معنی برسیم چه کشف کنیم و چه آن را بسازیم، باید بدانیم معنی به چه معناست؟ مادامی که ندانیم، هر سه گزینه بی‌ربط هستند. حال اگر از شما بپرسیم معنی یعنی چه؟ خواهید گفت معنی، معنی است؛ ولی این جواب نمی‌شود. همه افراد می‌دانند معنی، معنی است. باید توضیح بیشتری بدهید و جنس و فصلی برای آن بیاورید و تعریفی ارائه بدهید. فکر نمی‌کنم کسی بتواند به آسانی معنی را تعریف کند. معنی همه جا وجود دارد. خوب گوش بدهید! حالا می‌خواهید این را تعریف حساب کنید یا نکنید! من جنس و فصل نگفتم. معنی، همه جا حضور دارد. اگر می‌توانید یک نقطه در عالم هستی پیدا کنید که معنی حضور نداشته باشد. آیا کسی پیدا

همراهی معنی با تفسیر

در اینجا دوباره یک بحث مهمی پیش می‌آید. همیشه معنی با یک تفسیر آشکار می‌شود. ممکن است بگویید: «تفسیر چیست ما که مفسر نیستیم». باید بگویم که همه شما مفسرید. همه شما که اینجا نشست‌اید و همه افراد کره زمین مفسر هستند. مثلاً می‌گویید: «این میکروفون است». می‌گوییم: چرا این میکروفون است؟ می‌گویید: خاصیت صوتی دارد و صدا را بلند می‌کند. این، همان تفسیر است. همین که توضیح می‌دهید، این تفسیر است. فقط مفسران قرآن، مفسر نیستند. شما فکر می‌کنید، مفسرین فقط همان چند نفرند که تفسیر قرآن نوشته‌اند؟ البته آنها هم مفسرند و خدا پدرشان را بیامرزد. مثلاً علامه طباطبایی یک مفسر قرآن است که المیزان را نوشته است و خیلی از کسان دیگر مفسر هستند. هر کتاب و رمانی که می‌خوانید، در حال تفسیر هستید. همین که صحبت‌های مرا گوش می‌دهید در حال تفسیر آن هستید. هر کلامی، تفسیر است و هر تفسیری، کلام است. حال اینجا نقش سخن ظاهر می‌شود. ما با سخن، تفسیر می‌کنیم.

حیوانات تفسیر نمی‌کنند. گربه، گرگ و شیر تفسیر نمی‌کنند. شیر فقط می‌خورد!

اگر از او در مورد خوردن پرسید، توضیحی برای آن ندارد و فقط

می‌خورد! گربه هم وقتی موش را

می‌بیند، حمله می‌کند و می‌خورد و اگر از

او پرسید که این چه کاری بود که کردی؟

می‌گوید خوردم دیگر! تفسیری برای آن ندارد. پس

حیوانات و جمادات و نباتات تفسیر ندارند. ولی انسان‌ها

هم درخت و هم میوه‌اش را تفسیر می‌کنند.

حال چیز دیگری برایتان بگویم. یک سیب از یک درخت

افتاد و نیوتن هم زیر آن خوابیده بود. نیوتن این را تفسیر

کرد و گفت: «چرا افتاد؟ مگر خودبخود می‌افتد، حتماً یک

چیزی مانند جاذبه باید آن را کشیده باشد. یعنی لابد یک

چیزی آن را کشیده است تا پایین افتاده والا یک طرف

دیگر می‌رفت و پایین نمی‌افتاد». می‌دانید که کشف جاذبه

در پیشرفت علم اثر زیادی داشته است و هنوز آثار زیادی

دارد. حال اگر به جای نیوتن یک فرد کم‌شعوری بود که

خیلی تفسیرش خوب نبود و وقتی از او می‌پرسیدی که چرا

این سیب افتاد؟ می‌گفت: «اگر نیفتاده بود که من آن را

نمی‌خوردم و اصلاً افتاد که من آن را بخورم»، باید بگویم

که او هم راست می‌گوید!

پس در مورد سببی که افتاد، هم کسی که می‌گوید:

«افتاد برای اینکه من بخورم»، درست می‌گوید: و هم

نیوتن درست گفت که به دلیل جاذبه بوده است. هر دو تفسیر است و به وجهی درست است. حال ممکن است اگر کس دیگری هم بود طور دیگری تفسیر می‌کرد. حال سؤال این است که این افتادن سیب چند جور قابل تفسیر است؟ بی‌نهایت. به این بستگی دارد که آن فردی که زیر درخت نشسته است، چطور فکر کند. افراد مختلفی که در خیابان یک منظره خاص را می‌بینند، آیا یک جور تفسیر می‌کنند؟ آیا اگر دو ماشین در خیابان به هم بزنند، دو راننده که به هم زده‌اند یک جور تفسیر می‌کنند؟ همچنین آیا آدم‌هایی هم که سر صحنه تصادف می‌آیند، یک جور تفسیر می‌کنند؟ یکی می‌گوید تقصیر این راننده است و دیگری می‌گوید تقصیر راننده دیگر است. باید کارشناس بیاید و روی موازین راهنمایی و رانندگی یک چیزی بگوید که آن هم یک تفسیر و البته بهترین تفسیر است.

وقایع عالم را ما تفسیر می‌کنیم و می‌گوییم و می‌نویسیم. هر نویسنده‌ای تفسیر خود را می‌نویسد. حال کسی که

تفسیر نویسنده را می‌خواند، چطور؟ آیا درست مثل

نویسنده فکر می‌کند؟ طلاب علوم دینی بحثی را

در علم اصول می‌خوانند که آیا دلالت لفظ

بر معنی، تابع قصد متکلم است یا نه؟

بحث خیلی مهمی است و ماه‌ها

وقت طلبه‌ها را می‌گیرد. برای

فهم دلالت یک لغتی که کسی

می‌گوید یا در کتاب نوشته شده است،

باید ببینیم قصد نویسنده یا گوینده چیست یا

باید دید که خود آن لغت چه معنایی دارد؟ بعضی

افراد می‌گویند باید ببینیم که قصد متکلم چه بوده است

ولی بعضی دیگر می‌گویند شما چه کار به قصد متکلم

دارید، شما باید ببینید که این لغت چه معنایی می‌تواند

داشته باشد؟ اختلافات زیادی در این مسأله وجود دارد که

آیا دلالت لفظ تابع قصد متکلم است یا نه؟

حال یک مثال زنده برایتان می‌زنم. قرآن کریم را شما

همه می‌خوانید. الفاظ قرآن بر معانی خود دلالت دارند. حالا

دلالت الفاظ قرآن بر معانی‌ای که شما می‌فهمید، دلالت

بر معانی‌ای است که ظاهر است و عرف و شما می‌فهمید

یا می‌خواهید بفهمید که قصد خدا چه بوده است؟ بالأخره

خدا قصدی داشته است یا نه؟ شما می‌خواهید قصد خدا

را کشف کنید یا می‌خواهید بفهمید که عرف از این لغت

چه می‌فهمد؟ سؤال این است که اگر بخواهید قصد خدا

را کشف کنید، چه کار می‌کنید؟ به قصد خداوند جز این

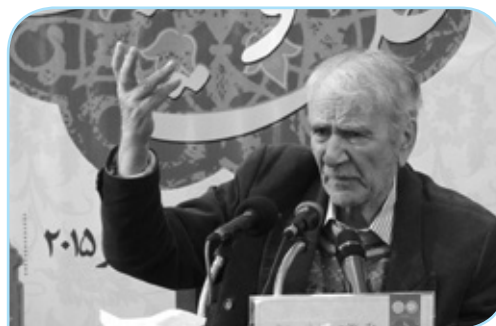
کلامی که می‌خوانید، راهی دارید؟ جز این کلام و یا اینکه

اِثمه‌(ع) تفسیر کنند راهی دارید؟ اگر خودتان بخواهید

تفسیر کنید، از کجا می‌فهمید که قصد خدا چه بوده است؟ این بحث دامنه درازی دارد و من نمی‌خواهم خیلی وارد بشوم و فقط مثال زدم. پس ما هستیم و تفسیر. هر کتابی که می‌خوانیم، تفسیر می‌کنیم. با قصد نویسنده کاری نداریم. کلیله و دمنه یا گلستان سعدی که می‌خوانیم، کاری نداریم که نویسنده چه قصدی داشته است. ما می‌خوانیم و معنی می‌کنیم برای اینکه بفهمیم. هر چه فرهنگمان بالاتر باشد، بهتر می‌فهمیم. پس تفسیر برای رسیدن به معنی است.

Meaning؛ مشکل امروز در فلسفه غرب

سؤال ابتدای بحث را تکرار می‌کنم، به معنی می‌رسیم یا می‌سازیم یا آن را کشف می‌کنیم؟ امروز مهم‌ترین مسأله



مغرب‌زمین این است. الان مهم‌ترین مسأله فلسفه جدید آمریکا و اروپا، همین است که Meaning گفته می‌شود. معنی چیست؟ آیا معنی در لغت است؟ آیا معنی در متن است؟ آیا معنی را فرد در متن می‌گذارد؟ معنی از کجا می‌آید که ما کشف می‌کنیم؟ اگر بخواهیم این‌طور صحبت کنیم، باید یک‌سال حرف بزنیم. فیلسوفان بزرگ قدیم می‌گویند در دلالت، در عمل و در به کار بردن لفظ است که معنی پیدا می‌شود. «در به کار بردن لفظ معنی پیدا می‌شود» یعنی چه؟ شما قصدی دارید و بعد لفظ را به کار می‌برید یا بعد از اینکه لفظ را به کار بردید، معنی پیدا می‌شود؟ یعنی اول می‌دانید که معنی لفظ چیست و بعد لفظ را به کار می‌برید یا وقتی به کار بردید، معنی پیدا می‌شود؟ این سؤال است. ویتگنشتاین می‌گوید که از مصداق معنی پیدا می‌شود. یعنی

معنی چیست؟ آیا معنی در لغت است؟ آیا معنی در متن است؟ آیا معنی را فرد در متن می‌گذارد؟ معنی از کجا می‌آید که ما کشف می‌کنیم؟

می‌گوید مصداق را نگاه کنید و بعد معنا پیدا می‌شود. حال سؤال این است که چگونه بدون معنی، سراغ مصداق برویم؟ آقای ویتگنشتاین! فیلسوف بزرگ و اعظم! من چگونه سراغ مصداق بروم تا بعد معنی را کشف کنم؟ می‌گویند استادی در حال تدریس این اندیشه ویتگنشتاین بود که ما از مصداق، معنی را می‌فهمیم. یک شاگرد رندی داشت. وقتی استاد می‌خواست روی تخته تئوری ویتگنشتاین را بنویسد گفت: بچه‌ها! تخته را نگاه کنید، آن شاگرد رند بلافاصله گفت: استاد! کجا را نگاه کنیم؟ اینجا بود که گج از دست استاد افتاد! این سؤال خیلی معنا دار است. «نگاه کنید» یعنی چه؟ من باید بدانم که به کجا نگاه کنم و یا اینکه باید نگاه کنم تا بعد بفهمم؟ در واقع سؤال این است که باید بدانید که به کجا نگاه کنید یا همین‌طور نگاه می‌کنید و بعد می‌فهمید؟

ساختار یکسان تمام زبان‌ها

معنی در همه جا حضور دارد و با تفسیر باید به آن برسیم و معنی را در زبان کشف کنیم. زبان خیلی مهم است. هستی، بدون انسان و زبان انسان، خاموش است. خوب گوش کنید! زبان هم متعلق به انسان است. حال سؤال این است که آیا زبان در شماست یا شما در زبان هستید؟ ما در زبان هستیم یا زبان در ماست؟ هر دو به یک وجهی درست است. هم ما در زبانیم و هم زبان در ما. حال زبان چیست؟ زبان، جمع الفاظ نیست. زبان، یک ساختار است. این هم یک مسأله روز است که زبان الفاظ است یا یک ساختار؟ کاری به ترکی، انگلیسی و فارسی نداریم. هر زبانی، ساختار است و ساختار تمام زبان‌ها یکسان است و لغات و الفاظ فرق دارند. ساختار زبان چیست؟ تمام زبان‌های عالم یک ساختار دارند که آن ساختار، انسان است. لغات با هم فرق دارند که هیچ اشکالی هم ندارد. اگر شما آن ساختار را نداشته باشید و لایتناهی لغات را کنار هم بگذارید، هیچ چیز نخواهید فهمید. مثال ساده‌تری بزنم. کتاب دیکشنری را جلوی‌تان

معنی در همه جا حضور دارد و با تفسیر باید به آن برسیم و معنی را در زبان کشف کنیم.

بگذارید آیا انگلیسی‌دان می‌شوید؟ همه لغات

در دیکشنری هست. لغات حرف نمی‌زنند. این لغات در ساختار معنی پیدا می‌کنند. هر لغتی جا دارد و باید در جای خود و در ساختار قرار بگیرد تا معنا پیدا کنید. ساختار هم، مبتدا و خبر، فاعل و مفعول، مضاف و مضاف الیه و ... است که همان دستور زبان

است که این را هم ایرانی‌ها برای عرب‌ها ساختند و اگر سیبویه شیرازی نبود آنها دستور

زبان نداشتند. حال اگر زبان نبود که گفتیم زبان در انسان است، هستی خاموش بود. اصل هستی سخن می‌گوید یا نه؟ بله! اگر بخواهد سخن بگوید با چه زبانی حرف می‌زند؟ زبان انسان. زبان هستی، زبان انسان است. به فارسی و ترکی آن کار نداریم. منظوم ساختار زبان است. هستی به زبان شما سخن می‌گوید و شما، هم به زبان هستی سخن می‌گویید و صدای هستی را می‌شنوید و مخاطب سخن هستی هستید. وقتی هستی حرف می‌زند، انسان است که گوش می‌کند. ما هم به زبان هستی سخن می‌گوییم و هم ندای هستی را گوش می‌دهیم.

همین زبان فارسی که برای شما خیلی ساده است اگر یک انگلیسی یا فرانسوی بخواهد یاد بگیرد باید چند سال زحمت بکشد تا یاد بگیرد. ولی بچه دو ساله در خانه ما صحبت می‌کند! اگر پدر و مادر یک‌بار در حرف زدن اشتباه کنند، آن بچه می‌گوید که اشتباه گفتید! مادر کافی است مبتدا و خبر را اشتباه بگوید، بچه خواهد گفت که مادر اشتباه گفتی! بچه دوساله به

زودی زبان را یاد می‌گیرد ولی یک فرد فرنگی فرهیخته باید چندین سال زحمت بکشد و آخرش هم آن‌طور که باید یاد نمی‌گیرد. چطور می‌شود که اینگونه می‌شود؟ دلیلش این است که ذات این بچه زبان است و ساختار زبان در ذاتش هست و فقط باید طرز استفاده از لغات را یاد بگیرد و قشنگ مانند بلبل صحبت می‌کند. پس معنی در زبان ظاهر می‌شود و در حکمت. اگر زبان درست بود آن وقت حکیمانه صحبت می‌کنیم.

تمام زبان‌های عالم
یک ساختار دارند که آن
ساختار، انسان است.

گرفتاری علم امروز در مسأله معنا

گفتیم فلسفه و حکمت خیلی تفاوت ندارند و فلسفه همان حکمت است. مرتب نپرسیم که کار فلسفه چیست؟ فلسفه یعنی حکمت. فلسفه معنی را آشکار می‌کند. فلسفه فکر را از اسطوره جدا می‌کند. بشر اولیه به زبان اسطوره سخن می‌گفته است. اسطوره و افسانه تفاوت کمی دارند که البته نظرات مختلفی هست. بشر اولیه اسطوره‌ها، قصه‌ها و حکایات زیادی دارد و زبان شعر هم داشته است. البته زبان شعر، لزوماً خیلی منطقی نیست ولی قوی است. زبان اولیه بشر اسطوره و شعر بوده است. فلسفه می‌خواهد اسطوره را از غیراسطوره جدا کند و بگوید این معنی درست است و معنی دیگر درست نیست. کار علم این است که بگوید این هست و آن نیست. فلسفه می‌گوید: این چیز، حالا که هست، چه معنایی دارد! علم امروز می‌گوید ما فلان چیز را کشف کرده‌ایم و فلسفه می‌گوید معنی آن چیست؟ علم دیگر کاری به معنای آن ندارد. ۲۵۰۰ سال پیش ارسطو فرمود: «ما هو»، «هل هو» و «لم هو». حال با سومی کار ندارم. اولی یعنی اینکه «آن چیست؟» یا «ماهیت آن چیست؟»، حال وقتی فهمیدید که ماهیت آن چیست آن وقت می‌پرسید که «هل هو» یعنی اینکه «آیا هست؟». علم چه می‌گوید؟ می‌گوید هست یا نه. علم وقتی که می‌فهمد چیزی هست، نمی‌گوید که معنی‌اش چیست؟ ببینید چه گرفتاری‌ای دارد! ولی فلسفه اول می‌گوید: «ما هو» و بعد که معنی آن را می‌فهمد می‌پرسد: هست یا نه؟ و اگر برهان آمد، می‌پذیرد. مثلاً سیمرغ. معنی سیمرغ را می‌دانیم. پرنده‌ای است که در قلعه کوه قرار دارد و ... حال می‌پرسیم که آیا چنین چیزی هست یا نه؟ فلسفه پاسخ می‌دهد که وجود خارجی ندارد. پس اول «ما هو» است و بعد «هل هو». علم امروز می‌گوید که چیزی هست یا نیست، ولی حالا به اینکه معنایش چیست؟، کاری ندارد.

پی‌نوشت‌ها:

1. spirituality
2. meaning

حکمت در عصر حاضر

دکتر رضا داوری اردکانی
استاد فلسفه و رئیس فرهنگستان علوم کشور



مقدمه

سرکار خانم دکتر اعوانی پیشنهاد دادند که در مورد حکمت در عصر حاضر صحبت کنم. حقیقتش این است که حکیمی در عصر حاضر نمی‌شناسم. البته معتقد نیستم که حکیم در عصر حاضر نیست. من ارادت به شیخ شهید سهروردی دارم و مثل او معتقد به حکمت جاویدان هستم و معتقدم که هیچ وقت زمین خالی از حجت و خالی از حکیم نخواهد بود. بنابراین من نمی‌گویم، نیست ولی من نمی‌شناسم و چون نمی‌شناسم، به بیان مختصری در مورد معنی حکمت در حد فهم اندک خود اکتفا می‌کنم. در کشور ما رسم

من ارادت به شیخ شهید سهروردی دارم و مثل او معتقد به حکمت جاویدان هستم و معتقدم که هیچ وقت زمین خالی از حجت و خالی از حکیم نخواهد بود.

این است که حکیم و فیلسوف را یکی بدانند. در معنایی که فیلسوفان ما مانند سهروردی فهمیده‌اند، این دو یکی هستند. یعنی اگر قرار است که فیلسوف جامع نظر و عمل باشد، حکیم است. اما ضرورتاً هر فیلسوفی، حکیم نیست. ما وقتی که به زندگی فیلسوفان نگاه می‌کنیم کاری به رفتار و کردار آنها نداریم و فقط نظر آنها را می‌بینیم و فلسفه را نظر صرف می‌دانیم. اما فلاسفه ما از کندی که به نظر من مؤسس نیست، تا برسیم به عصر حاضر و علامه طباطبایی و شاگردانش، عمل را شرط درک دانسته‌اند. حکمت را که توضیح می‌دهند الهی بودن را هم

ذکر می‌کنند. حکمت وقتی الهی باشد، آموخته خداست. مگر سهرودی همین را تعلیم نمی‌کند؟ البته خیال نکنید که ارسطو این معنا را تصریح نکرده است، او گاهی به تلویح نزدیک به تصریح، این را گفته است. او هم معتقد است که ما علم را از بالا می‌گیریم. همه فیلسوفان تصدیق می‌کنند که علم، افاضه عقل فعال است. عقل فعال مگر چیست و در کجا قرار دارد؟ اینکه ما مستقیماً از خدا می‌گیریم، یک حرف دیگری است که فیلسوفان ما از ابن‌سینا- اگر فارابی این را نگفته باشد- همه معترف به این معنا هستند. توجه کنید که در قرآن لفظ حکیم قریب ۲۰ بار آمده است و همه جا لفظ محمود است. همه پیامبران حکیم‌اند اما حکمت، خاص پیامبران و اولیای خاص الهی نیست. لقمان هم در قرآن، حکیم خوانده شده است. بنابراین حکیم غیرنی هم هست. آیا سزاوار است که اینها را فیلسوف بگوییم؟ به معنایی که از سهروردی گفتیم، بله! اینها فیلسوف‌اند. اما ضرورتاً اینطور نیست. ما لائوتسه، کنفوسیوس، بوذرجمهر و ... را فیلسوف به معنای خاص لفظ نمی‌دانیم. درست است که اینها کلمات زیبا و دلنشینی گفته‌اند، ولی فیلسوف ضرورتاً باید بحث و اهل بحث باشد. حکمت یک اختلاف بزرگی با فلسفه دارد. نمی‌شود نظر را از فلسفه گرفت. فلسفه، نظر است؛ یعنی قابل چون و چرا و قابل رد و اثبات است.

مردم؛ مخاطب حکیم

نظر را از فیلسوف نمی‌توان گرفت حال سؤال این است که آیا از حکیم می‌توان نظر را گرفت یا نه؟ بله! بحث را می‌توان از او گرفت. همچنین سؤال این است که حکیم چه می‌داند و چه درک کرده است که کلماتی می‌گوید که همه مردم می‌فهمند و مخاطب او همه مردم هستند؟ سعدی می‌گوید بر مجلسی در فضائل بوذرجمهر سخن می‌گفتند و جز این عیبش ندانستند که در سخن گفتن بطیء است. بوذرجمهر شنید و گفت: اندیشه کردن که چه گویم، به از پشیمانی خوردن که چرا گفتیم؟ حکمت دیگر تعقید و پیچیدگی ندارد و بحث و چون و چرا

ندارد. بیشتر آنچه به نام حکمت، ثبت و ضبط و نقل شده است حتی اگر سخن کسانی مانند هراکلیتوس، پارمنیدس و اینها باشد، برای مردم، مفهوم است و راحت فهمیده می‌شود و گاهی حتی ممکن است به حرف عوامانه شبیه باشد. هراکلیتوس می‌گفت که خران کاه را از طلا بیشتر دوست دارند. در این عبارت کلماتی مانند خر و کاه آمده است ولی شما نمی‌توانید بگویید که در آن حکمت وجود ندارد! حکمت مال مردم است و حکیمان دوستان مردم‌اند. ولی از آغاز فلسفه و از زمان افلاطون، همواره بین فلسفه و سوفوس اختلاف بوده است. افلاطون گفته است که شاید اولین کسی که خود را فیلسوف دانست، فیثاغورث بوده است. البته شاید کس دیگری بوده باشد که این حرف را گفته باشد ولی به هر حال معروف این است که سقراط اولین کسی بوده است که خود را فیلسوف دانسته است. فیلسوف با سوفوس تفاوت دارد. سؤال این است که آیا سوفوس همان حکیم است که ما می‌گوییم؟ در اینکه سوفوس معنای دانایی را در برمی‌گیرد، شکی نیست. فیلسوفیا به معنای دوستدار دانایی است نه به این معنا که علاقه و رغبت دارد و در کتابخانه می‌نشیند، بلکه به این معنا که گوشش به سخن دانایی است و این دو با هم متفاوت‌اند. عارف می‌گوید که علم شنیدنی است و علم، فراگرفته گوش است و حکمت کار فهم است. بنابراین وقتی فیلسوفوس گفته می‌شود، فکر نکنید که هر کس تفنی کند و دوست داشته باشد و ذوقی داشته باشد و چند کتاب فلسفه بخواند، او فیلسوف است. فیلسوف، وجودش حب دانایی است. از این جهت خیلی مشکل است که ما حکم کنیم که یونانیان حکیم نبوده‌اند و حکمت را نمی‌شناخته‌اند یا افلاطون حکمت را نمی‌شناخته است.

من در جوانی چون و چرا می‌کردم که آیا فارابی حق داشته است که کتاب «جمع بین رأی حکیمین» نوشته است و آیا حق داشته است که با این معنایی که من گفتیم، افلاطون و ارسطو را حکیم بخواند؟- صرف نظر از احترامی که باید به فارابی کرد و حرف او را همین‌طوری و بیخودی نباید رد کرد.

همه فیلسوفان تصدیق می‌کنند که علم، افاضه عقل فعال است.

نمی‌شود نظر را از فلسفه گرفت. فلسفه، نظر است؛ یعنی قابل چون و چرا و قابل رد و اثبات است.

سؤال این است که حکیم چه می‌داند و چه درک کرده است که کلماتی می‌گوید که همه مردم می‌فهمند و مخاطب او همه مردم هستند؟

سبزواری، به او حکیم گفته می‌شود ولی به فیلسوفان بزرگ دیگری مانند ملاصدرا که به هر حال از اسلاف ملاحادی و استاد او بوده است، به ندرت حکیم می‌گوییم؟ ولی «حکیم سبزواری» کم‌وبیش شایع است. البته همه جا نمی‌گویند ولی کم‌وبیش شایع است. به آقای طباطبایی هم که حکیم گفته نمی‌شود. البته در زمان ما بعضی معاصران به لقب حکیم ملقب شده‌اند که استاد فلسفه بوده‌اند. یکی از آنها همشهری بزرگوار من مرحوم

چون حق داریم بپرسیم ولی حق نداریم که رد کنیم. پرسیدن به قصد دانستن، یک چیز است و رد کردن و انکار چیز دیگری - فارابی آنها را حکیم می‌داند و فقط فارابی نیست که این کار را می‌کند. ناصر خسرو هم کتاب جامع‌الحکمتین نوشته است. منظور وی از حکمتین، حکمت اسماعیلی و حکمت یونانی است. پیداست که منظورش از حکمت یونانی، حکمت افلاطون و ارسطو و افلوطین است. گمان من این است که مترجمان ما لفظ



آقای حکیمی است که ۷۰ یا ۸۰ سال پیش استاد فلسفه و معاصر زنوزی بوده و به ملاعلی‌اکبر حکیم معروف بوده است. همچنین کسان دیگری مانند آقا شیخ محمد خراسانی که شاید در اصفهان بزرگ‌ترین شاگرد جهانگیرخان و آخوند کاشی بود، با نام حکیم از وی یاد می‌شده و معروف به شیخ محمد حکیم بوده است. البته این سؤال، سؤال فلسفی مهمی نیست و از روی کنجکاوای است.

ما حکیم ابوالقاسم فردوسی را داریم و من قبول دارم که شاهنامه سراسر حکمت است. همچنین حکیم سنایی غزنوی داریم. کس دیگری را نیز داریم که اگر قرار باشد یک شاعر را در تاریخ ما حکیم بخوانند، باید او را حکیم بخوانند و او حکیم ناصر خسرو قبادیانی است. نمی‌دانم که شما چقدر

سؤالی در تاریخ فلسفه هست که می‌پرسند چگونه است که وقتی می‌رسیم به مرحوم حاج ملاحادی سبزواری، به او حکیم گفته می‌شود ولی به فیلسوفان بزرگ دیگری مانند ملاصدرا که به هر حال از اسلاف ملاحادی و استاد او بوده است، به ندرت حکیم می‌گوییم؟

خوبی به جای سوفوس یونانی انتخاب کرده‌اند و رعایت کردند که لفظی را به جای فلسفه بگذارند که لفظ قرآنی هم هست. حکیم اسم خداست و حکمت، خدایی است. از همان زمان فارابی یا حدائق ابن سینا لفظ حکیم به کار رفته است اما به فیلسوفان ما حکیم نمی‌گفتند. من سخن سهروردی را نقل کردم. همه فیلسوفان دیگر هم فلسفه و حکمت را در جایی یکی گرفته‌اند مع هذا ما به شاعر بزرگمان ابوالقاسم فردوسی معاصر ابن سینا، حکیم می‌گوییم ولی به ابن سینا، حکیم نمی‌گوییم.

سؤال از معیارهای اسناد لقب «حکیم»

سؤالی در تاریخ فلسفه هست که می‌پرسند چگونه است که وقتی می‌رسیم به مرحوم حاج ملاحادی

به نظامی گنجوی علاقه دارید ولی من از ارادتمندان نظامی گنجوی هستم و خیلی خوشحال هستم که او، حکیم نظامی گنجوی است و در شعرش سراسر حکمت وجود دارد. اما چرا عطار که صاحب مصیبت‌نامه است، حکیم نباشد؟ چطور سنایی حکیم است - که البته هست - ولی عطار حکیم نیست؟ سعدی را شوخی نگیرید! همه مجموعه‌های حکمت زبان فارسی را جمع کنید با حکمت گلستان و بوستان برابری نمی‌کند! چرا سعدی حکیم نیست! یا چرا حافظ حکیم نیست؟ مشکل من وقتی بزرگ می‌شود که می‌گویند حکیم خاقانی؟ نه اینکه قصد تحقیر خاقانی را داشته باشیم، اما خاقانی که سعدی و

حافظ نیست؟ این سؤالی بود که در پرائنتر گفتم و فکر کرده‌ام ولی جوابی برای آن پیدا نکرده‌ام! نمی‌دانم اتفاقی بوده است یا نه؟ تاریخ، اتفاقات دارد ولی اینکه ۵ شاعر بشوند حکیم و ۵ شاعر دیگر نظیر آنها، حکیم نباشند، مشخص نیست. اگر اختیار با من بود من شمس الدین تبریزی را هم حکیم می‌گفتم. حال چرا به مولوی که شخصی مانند شمس الدین تبریزی که اهل تعارف نیست، درباره او می‌گوید: «شرمم می‌آید که کسی که در تفسیر، فقه، منطق و فلسفه نظیر

ندارد، در مجلس درس من می‌نشیند و به سخنان من گوش می‌کند» حکیم گفته نمی‌شود؟ می‌دانید که وقتی مولانا از دنیا رفت صدرالدین قونوی تب داشت و بیمار بود و از او دعوت کردند که بر جنازه نماز بخواند. صدرالدین، بیمار رسید و مکبر به او ادای احترام کرد و تعارفات معمول به جا آمد. صدرالدین اشاره کرد که آنچه مکبر گفت در حق این جنازه صادق است. چرا مولوی حکیم نباشد؟ اگر به فلسفه نظر دارید آن وقت شاعران

دیگر مانند سنایی را هم نباید حکیم بدانید. سنایی که فیلسوف نبوده است، او مانند مولوی بعضی مخالفت‌ها با فلسفه دارد.

سابقه یکی شدن حکمت و فلسفه در یونان

زمینه یکی شدن حکمت و فلسفه، از زمان یونانیان وجود داشته است. ارسطو فضائل را به چهار قسم تقسیم

می‌کند. ارسطو دوبار فضائل را تقسیم می‌کند که هر دو بار به چهار قسم تقسیم می‌کند. او یک‌بار فضائل را به فضائل نظری، عقلی، اخلاقی و عملی تقسیم کرده است. آن وقت فضائل اخلاقی را به عفت، شجاعت، عدالت و حکمت تقسیم کرده

است. حکمت در اینجا فضیلت اخلاقی است. به قول هاروی ' فکر نکنیم که اجزاء فلسفه در قوطی‌های جداگانه است. می‌تواند این فضیلت اخلاقی جزئی از فضیلت عقلی در تقسیم دوم هم باشد. خیلی مته روی خشخاش نگذاریم که این فضیلت اخلاقی است و فضیلت اخلاقی از فضیلت عقلی مدد می‌گیرد و چون از آن مدد می‌گیرد، فضیلت عقلی مقدم است و چون

فضیلت عقلی از فضیلت نظری مدد می‌گیرد، بنابراین نظر مقدم بر همه است و حکمت فرع فرع فرعی می‌شود. نه! اینها را نباید از هم جدا کرد. درست است که فضیلت نظری، عقلی و اخلاقی و عملی داریم اما مراتب آنها این‌طور نیست که یکی در جای خودش باشد و دیگری نباشد، یا پایینی باشد و بالایی نباشد. یعنی نمی‌شود دنیابییبر از فضیلت نظری باشد و نه تشخیص خیر و شر باشد و نه فضیلت عملی و اخلاق باشد. دکتر دینانی به درستی گفتند که فلسفه و زبان متعلق به ماست و هستی با ما حرف می‌زند و ماییم که زبان هستی را می‌فهمیم و اگر موجودات دیگری هم هستند، ما نمی‌دانیم.

اجمالاً بین دو قول جمع می‌کنم. قول اول اینکه حکیم اهل عمل است و خرد او خرد عملی است و دیگر اینکه بعضی افراد، صرف «نظر» را هم حکمت می‌دانند. اما حقیقت این است که در فلسفه ما قضیه به نحوی حل شده است و حکمت جمع نظر و عمل است و همان چیزی است که سهروردی گفته است. یعنی حکیم کار درست، محکم و بجا می‌کند و خردمندان عمل می‌کند و این خردمندان عمل کردن، مطابق با فضیلت عقلی است که ارسطو گفته است.

نمی‌دانم که شما چقدر به نظامی گنجوی علاقه دارید ولی من از ارادتمندان نظامی گنجوی هستم و خیلی خوشحال هستم که او، حکیم نظامی گنجوی است.

چرا مولوی حکیم نباشد؟ اگر به فلسفه نظر دارید آن وقت شاعران دیگر مانند سنایی را هم نباید حکیم بدانید. سنایی که فیلسوف نبوده است، او مانند مولوی بعضی مخالفت‌ها با فلسفه دارد.

پی‌نوشت‌ها:

مبانی حکمی معنویت از منظر ملاصدرا

حجت الاسلام والمسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه
استاد فلسفه و رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



همه موجودات از یک معنویت برخوردارند. معنویت اگر به معنای روحانیت در برابر مادیت گرفته شود که بعضی هم به این معنا گرفته‌اند، ساخت‌های مختلفی دارد؛ احساس معنوی، کلام معنوی، علوم معنوی، معارف معنوی، رفتار معنوی و حتی از حیات معنوی هم سخن به میان آمده است. حیات معنوی یکی از کلیدواژه‌هایی است که در حکمت اسلامی از آن یاد شده و برای آن مراتبی را هم قائل شده‌اند. این بحثی که تحت عنوان مقامات معنوی در عرفان مطرح می‌شود ناظر به حیات معنوی است. البته این معانی و معنویت گاهی اوقات به لفظ و بیان در نمی‌آیند. اهل عرفان از تنگنای زبانی نالیده‌اند، به قول شبستری که می‌گوید:

معانی هرگز اندر حرف ناید
که بحر قلزم اندر ظرف ناید

«قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»^۱

واژه معنویت امروزه در جامعه آن قدر مطرح شده است که گمان می‌کنیم این واژه، واژه نوظهوری است درحالی که اگر یک جستجوی سطحی در آثار علما، ادبا، فلاسفه و بزرگان اخلاق کنیم، می‌بینیم که واژه معنوی، معنویت و معنا در آثارشان فراوان یافت می‌شود. واژه معنا و معنویت، گاهی در مقابل صورت و صوری و گاهی در مقابل لفظ و لفظی و گاهی هم در مقابل ماده و مادی است. اما واژه معنویت در آثار حکما و عرفا مکرر به کار رفته است و حتی اهل حکمت بحثی به عنوان «در مقام معنویتِ جمیع موجودات» دارند که نشان می‌دهد برای معنویت یک سریانی قائل هستند و

نمی‌شود این حقایق معنوی را در قالب الفاظ جای داد هر چند الفاظ در حد ظرفیت خود می‌توانند از معنا و معنویت، سخن بگویند. به نظر بنده در حکمت اسلامی عالی‌ترین مرتبه معنویت، عشق حقیقی است. مولوی می‌گوید:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل گردم از آن گرچه تفسیر زبان روشن‌گر است لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت حقیقت عشق و معنویت را نمی‌توان در این قالب‌ها ذکر کرد و بیشتر یافتنی است تا بیان‌کردنی باشد. عشق با جان آدمی پیوند دارد آنجا که عطار می‌گوید:

عشق گفتا من به تو ایمان دهم
بعد از آنی در معانی جان دهم

بین معنا و جان یک پیوند وثیقی است لذا انسان با نسبتی که با معنا و معنویت پیدا می‌کند جان و روحی تازه پیدا می‌کند. یعنی حقیقت آدمی به جان اوست و جان آدمی با معنا، معنا پیدا می‌کند. هر چه معنا و معنویت با جان آدمی پیوند پیدا کند، انسان از روح تازه‌ای برخوردار خواهد بود.

اما وقتی معنویت را در دوران مدرن بررسی می‌کنیم می‌بینیم با عقلانیت خودبنیاد پیوند دارد و معنویت با سوبجکتیویته ارتباط پیدا می‌کند. یعنی در روزگار معاصر، معنویت

منهای دین و معنویت منهای شریعت و حتی معنویت منهای خدا را مطرح می‌کنند. حال اگر مقداری ایدئالیزم مدرن را هم غلیظ کنیم سر از پست‌مدرن در می‌آورد که کثرت‌گرایی معنوی به میدان می‌آید. ما معتقدیم در حکمت اسلامی، معنویت در سرشت آدمی وجود دارد و گرایش به معنویت یک امر فطری است و لازم نیست که کسی سخنرانی کند و به مردم بگوید که ای مردم! اهل معنا باشید. همه اهل معنا هستند و بلکه از نظر حکمت اسلامی همه عالم اهل معناست و همه با معنا و معنویت پیوند دارند و معنویت در سرشت انسان نهفته است.

مبنای معنویت در حکمت ملاصدرا

کار جالبی که ملاصدرا کرده و من می‌خواهم در مورد آن

بیشتر صحبت کنم این است که - البته من تا به حال جایی ندیده‌ام که کسی تحقیقی در مورد معنویت در حکمت صدرا انجام داده باشد - ساحت‌های مختلف برای معنویت قائل است. ملاصدرا عوالم معنوی و نسبی که معنویت با عوالم مختلف دارد مانند نسبتی که با انسان، حیات و مقامات سلوکی دارد را مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه کرده است. من به چند مبانی حکمت متعالیه اشاره می‌کنم و ربط آنها با معنویت را توضیح می‌دهم تا معنویت صدرا را بهتر خودش را نشان بدهد.

حقیقت عشق و معنویت را نمی‌توان در این قالب‌ها ذکر کرد و بیشتر یافتنی است تا بیان‌کردنی باشد. عشق با جان آدمی پیوند دارد.

مبنای اول؛ تلقی ملاصدرا از حکمت

اولین مبنا تلقی است که ملاصدرا از حکمت دارد. ملاصدرا در مفاتیح الغیب صفحه ۴۱ می‌فرماید: «حقیقه الحکمه انما تنال من العلم اللدنی» یعنی حکمت از علم لدنی به دست می‌آید. وی ادامه می‌دهد: «ما لم یبلیق النفس هذه المرتبه لا تكون حکیم» یعنی کسی را حکیم می‌گوییم که نفسش بالا برود و از علم لدنی بهره‌مند شود. معنویت منهای عوالم ملکوتی از نظر ملاصدرا پارادوکسیکال است. در نظر ملاصدرا حکیم، وقتی حکیم است که با جهان معنا ارتباط پیدا کند و علم لدنی را کسب کند و البته هنوز فیلسوف نیست. او وقتی فیلسوف می‌شود که بتواند یافته‌های خود را که از علم لدنی دریافت کرده است، مبرهن کند. لذا در اسفار جلد ششم صفحه ۲۶۳ می‌فرماید: «نحن قد جعلنا مکاشفاتهم ذوقیه مطابقه للقوانین البرهانیه» یعنی هر کس با آن عوالم ارتباط پیدا کند و بیابد، حکیم است مانند لقمان حکیم، اما وقتی فیلسوف می‌شود که بتواند یافته‌های خود را مبرهن کند.

اینکه چرا به بعضی از عرفا، فیلسوف گفته نمی‌شد و یا به بعضی از عرفا، حکیم گفته نمی‌شد نیاز به تحلیل تاریخی دارد. به نظرم در یک دوره‌ای عرفان با فلسفه یک سر ناسازگاری داشت و چون از زمان کندی حکمت و فلسفه هم مترادف با هم ذکر می‌شد بعضی از عرفان تمایل نداشتند که به آنها حکیم گفته شود با اینکه معتقد به حکمت بودند ولی به لحاظ تبادری که در ذهن در آن موقع

در نظر ملاصدرا حکیم، وقتی حکیم است که با جهان معنا ارتباط پیدا کند و علم لدنی را کسب کند و البته هنوز فیلسوف نیست. او وقتی فیلسوف می‌شود که بتواند یافته‌های خود را که از علم لدنی دریافت کرده است، مبرهن کند.

عقلیه: که مرتبه بعدی است ۴. وجوداً الهیه: که بالاترین مرتبه است.

مبنای چهارم: امکان فقری

مبنای بعدی، مناط احتیاج موجودات به علت می‌باشد که امکان فقری است و نه امکان ماهوی. ماسوی الله، عین فقر الی الله است. یعنی هر موجودی که به خدا نزدیک‌تر بشود فقیرتر است و فقر وجودی‌اش بیشتر است. یعنی شدت و ضعف، در شدت و ضعف فقر و وابستگی، معنا پیدا می‌کند. لذا ملاصدرا در جلد اول اسفار، صفحه ۸۶ می‌فرماید: «ان مناط امکان وجوده لیس الا کون ذلک الوجود متعلق بالغير مفتقر الیه» بعد توضیح می‌دهد که مناط واجبیت جز بی‌نیازی از ماسوی الله نیست. یعنی یک بی‌نیاز محض هست و آن حق است و از حق تعالی پایین‌تر، هر چه هست عین نیازمندی است و عین فقر و حاجت و عین نداری است. هر چه به او نزدیک‌تر باشد نداری‌اش بیشتر است و حاجت‌مندی‌اش بیشتر است.

مبنای پنجم: حرکت جوهری طبیعت

مبنای پنجم حرکت جوهری طبیعت و ارتباطی که با مبدأ دارد، می‌باشد. یعنی این عالم طبیعت که ما با آن در ارتباطیم یک سیر جوهری دارد. تحول و تغییر فقط عرضی نیست و تغییر جوهری هم دارد و این تغییر جوهری، یک تغییر تکاملی است و ارتباط با مبدأ است چون همه در اراده تکوینی خدا قرار دارند. یعنی حرکات تنزلی هم در دل یک حرکت تکاملی معنا پیدا می‌کند و ارتباط با مبدأ ثابت پیدا می‌کند. سؤال این است که این عالم متغیر که حرکت جوهری دارد، ربطش با ثابت چگونه است؟ ملاصدرا در صفحه ۶۸ جلد سوم اسفار می‌فرماید: «الطبیعه بماهی ثابتة مرتبطة الی المبدأ ثابت و بماهی متجدده مرتبط الی تجدد متجددات». این طبیعت یک حیث ثابت و یک حیث تجدد دارد. از این جهت که تجدد دارد به تجدد متجددات مرتبط می‌شود و از آن جهت که حیث ثابت دارد ربط به مبدأ ثابت دارد چون آن هم عین فقر الی الله است. البته فقیر نیستند بلکه فقر هستند چون فقیر چیزی است که شیئیتی برایش ثابت می‌کنید و بعد می‌گویید که فقر دارد. یک شیء است که چیزی ندارد و شیئیتش هم عین نداری است.



ایجاد می‌شد، خیلی مایل به آن نبودند.

مبنای دوم: اصالت وجود

مبنای دوم ملاصدرا اصالت وجود است. یعنی آنچه در عالم هست وجود است نه ماهیت. ماهیت یک امر انتزاعی و ذهنی است و معقول ثانی است. اینکه گفته‌اند ماهیات معقولات اولی هستند و وجودات معقول ثانی هستند، این‌طور نیست و برعکس است. مفهوم وجود، معقول اول است چون ماب‌ازای خارجی دارد و منشأ انتزاع خارجی هم دارد. اما ماهیات معقول ثانی فلسفی هستند چون منشأ انتزاع خارجی دارد ولی ماب‌ازای خارجی ندارند. ملاصدرا در صفحه ۴۴ کتاب مشاعر می‌فرماید: ان الواقع فی العین و الموجود بالحقیقه لیست الا الوجودات دون الماهیات.

مبنای سوم: تشکیک وجود

مبنای سوم تشکیک وجود است و در واقع «وجود حقیقه واحده مشککه» و وجود، مراتب دارد. از نازل‌ترین مرتبه که وجود مادی است شروع می‌شود و تا عالی‌ترین مراتب که وجود الهی است، ادامه دارد. در شرح اصول کافی در صفحه ۲۷۵ می‌فرماید: «ان للاشیاء وجودات مختلفه و نشئات متعدده و ان لها وجوداً» یعنی برای اشیاء، وجودات مختلفی داریم، که عبارت‌است از:

۱. وجوداً کونیه: که وجود مادی و طبیعی است ۲. وجوداً نفسانیه: که وجود مثالی است و مرتبه بالاتر است ۳. وجوداً

اینکه گفته‌اند ماهیات معقولات اولی هستند و وجودات معقول ثانی هستند، این‌طور نیست و برعکس است. مفهوم وجود، معقول اول است چون ماب‌ازای خارجی دارد و منشأ انتزاع خارجی هم دارد.

مبنای ششم؛ علم گسترده و

پیشین الهی

آخرین مبنا علم گسترده و پیشین الهی است که یکی از جنجالی‌ترین مباحث فلسفی، علم پیشین خداوند به ماسوی الله است. چون علم خداوند به ذات خود روشن است. اما علم ذات خداوند به ماسوی الله چطور است؟ مثلاً آیا خداوند علم پیشینی به این جلسه‌ای که الآن ما داریم، قبل از اینکه ما باشیم و جلسه‌ای باشد، دارد؟ ملاصدرا می‌گوید: بله! خدا علم پیشین به

ماسوی الله قبل از اینکه ماسوی الله باشد، دارد. همچنین این علم، علم ذاتی است و عین ذات اوست و مبدأ صدور عالم این علم پیشینی است که ذاتی هم هست. در کتاب مبدأ و معاد، جلد ۱، در صفحه ۱۸۴ می‌فرماید: «إن الواجب تعالی لما كان عالم بذاته و كان ذاته مبدأ لصدور الاشياء». یعنی خداوند به ماسوی الله علم ذاتی دارد و این علم هم مبدأ صدور اشياء است. سپس وی می‌گوید خداوند علم به ذاتش دارد و این ذاتش هم مبدأ صدور اشياء است بنابراین علم ذاتی‌اش مبدأ صدور اشياء است. بعد می‌فرماید: «فیجد ان یکون عالماً بجمیعها علماً متحققاً فی مرتبه ذاته مقدماً علی صدور الاشياء لا فی مرتبه صدورها». نکته خیلی ظریفی در اینجا نهفته است.

وی اشاره دارد که چون خداوند علم به ذات دارد و ذاتش مبدأ صدور اشياء است، پس خدای سبحان علم به جمیع اشياء دارد و علمش هم در ذاتش تحقق دارد. حتی علم ذاتی خدا به اشياء قبل از صدور اشياء است نه اینکه در لحظه‌ای که می‌خواهد صادر کند، علم داشته باشد و اصلاً قبل از صدور اشياء علم به همه چیز دارد.

جمع‌بندی:

بعد از این مبادی و مقدمات، حال سؤال اینجاست که آیا می‌توان جهان را بی‌معنا دانست؟ اصلاً بی‌معنایی جهان با این مبادی پارادوکس است، مگر می‌شود از معنویت منهای خدا سخن گفت؟ این ادعای لغوی است. نه فقط انسان بلکه همه موجودات عالم، معنا دارند چون همه موجودات عین ربط الی‌الله هستند. حال اگر ما انسان‌ها، این نگرش را پیدا کنیم و نگاه‌مان به عالم و آدم، عین ربط بودن‌شان به حق تعالی باشد، معتقدم چنین شخصی، حکیم است. این

علم ذاتی خدا به اشياء
قبل از صدور اشياء است
نه اینکه در لحظه‌ای که
می‌خواهد صادر کند، علم
داشته باشد

نگرش از آن علم لدنی می‌آید. کسی که چنین نگرشی پیدا کند حکیم است و نگاه حکیمانه و شناخت آیه‌ای به جهان و طبیعت دارد و آن وقت است که جهان برای او نشانه حق تعالی است. این حالت نه فقط وقتی که شهود پیدا می‌کند، وجود دارد بلکه در ادراکات حسی و جزئی هم شناخت آیه‌ای دارد. یعنی لازم نیست که شخص حتماً همه آن مقامات را طی کند و به شهود عرفانی برسد تا بگوئیم این فرد شناخت آیه‌ای پیدا کرده است، حتی اگر شناخت حسی پیدا کند، چون آن نگرش را دارد شناخت حسی‌اش هم شناخت آیه‌ای است و همچنین شناخت خیالی، وهمی، عقلی و شهودی‌اش هم شناخت آیه‌ای است. وقتی کسی چنین نگرش و شناختی پیدا کرد، رفتارش نسبت به طبیعت و ماوراء طبیعت معنادار می‌شود و دیگر محیط زیست از دست او در امان است و سیاستش با معنویت گره می‌خورد و سیاست توحیدی او با معنویت توحیدی‌اش پیوند می‌خورد. این انسان حکیم، نه مثل شخص سکولار است که بگوید من از سیاست توحیدی فاصله می‌گیرم و نه مثل سلفی‌هاست که از معنویت توحیدی دور بشود. مشکل امروز ما این است که عده‌ای یا سکولارند و از سیاست توحیدی به دورند و یا سلفی‌اند که از معنویت توحیدی به دور است. کسی که از سیاست توحیدی سخن می‌گوید با سلفی‌ها فرق دارد چون معنویت توحیدی را هم قبول دارد چرا که حکمت، سیاست و معنویت را هم به هم پیوند می‌زند. پس انسان حکیم با این مبانی ذکر شده، بی‌معنایی برایش بی‌معناست. زیست عقلانی، زیست اعتقادی و زیست نگرشی، منشی و کنشی او همیشه معنادار است. طبق آیه ۱۱۹ سوره مائده که در اول بحث قرائت نمودم، انسان در این مرحله به مقام رضایت می‌رسد. هم از خدایش راضی است و هم خدا از او راضی است. به قول ملای رومی که می‌گوید:

تفرقه برخیزد و شرک و دویی
وحدت است اندر وجود معنوی
چون شناسد جان من جان تو را
یاد آرند اتحاد ماجری

پی‌نوشت‌ها:

۱. سوره مائده/ آیه ۱۱۹

نه فقط انسان بلکه همه
موجودات عالم، معنا دارند
چون همه موجودات عین
ربط الی‌الله هستند.

حکمت و معنویت

آیت‌الله حسن رمضانی
استاد حوزه علمیه قم و عضو هیأت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی



آگاهی دقیق، مفصل و جزئی جزئی، اگر بود و خالی از هر گونه ابهام و اجمال و دقیق بود، آنگاه از واژه معرفت استفاده می‌کنند. عالم بالله یک معنا دارد و عارف بالله یک معنای دیگری دارد. در همه اینها بحث از آگاهی به صورت دقیق، مبهم، کلی، جزئی، مفصل، مجمل و ... است اما حکمت، صرف آگاهی نیست. حکمت، آگاهی از حقایق اشیاء و عمل کردن به اقتضای آن آگاهی است. جناب آخوند ملاصدرا در اواخر جلد سوم اسفار که بحث عقل، عاقل و معقول را به میان آورده است، فرق بین اینها را بیان نموده است که عمده فرق حکمت با بقیه این واژه‌ها این است که در حکمت صرف آگاهی مورد توجه نیست

**عالم بالله یک معنا دارد
و عارف بالله یک معنای
دیگری دارد.**

«و من یؤت الحکمه فقد اوتی خیراً کثیراً». حکمت در کنار علم و معرفت و خبرویت، شاید معانی نزدیک به هم داشته باشند ولی هر کدام از آنها می‌تواند معنای خاص خود را داشته باشد. علم، مطلق آگاهی است که ما در زبان فارسی از آن به دانستن به صورت مصدر و دانایی به صورت اسم مصدر تعبیر می‌کنیم. هر طور و به هر صورتی باشد مانند اجمالی، تفصیلی، دقیق، مبهم، کلی، جزئی، محسوس، معقول و ... ما می‌توانیم تحت عنوان معرفت از آن یاد کنیم. اما معرفت، اینگونه نیست. معرفت که از آن به شناخت به صورت اسم مصدر و شناختن به صورت مصدر تعبیر می‌شود، مطلق آگاهی نیست. بلکه

و در قدم نخست شخص باید به حقایق آشنا باشد و آگاهی داشته باشد و بعد به اقتضای این آگاهی ملتزم باشد. به چنین شخصی حکیم گفته می‌شود. کسی که نمی‌داند و یا کسی که به اقتضای علم و معرفت خود پایبند نیست فقط مجموعه‌ای از اطلاعات را جمع کرده و به قول حضرت امام(ره) ابلیس مجلس‌آرا شده است، لایق عنوان حکیم نیست.

تنقیه قلب انسان حکیم

خدا جناب آقای شیخ ذبیح الله قوچانی را که از متخلقیان و بزرگان مشهد بود، رحمت کند. گهگاهی توفیق پیدا می‌کردیم و به محضر ایشان می‌رفتیم و از نفس گرم ایشان بهره می‌بردیم. خداوند همه این بزرگان را رحمت کند و در جوار رحمت خودش مهمان بدارد و از خیر و برکاتی که برای آنها نازل کرده است ما را هم بهره‌مند کند. یادم هست جناب آقای شیخ ذبیح الله قوچانی می‌فرمود که آقا با ده برهان اثبات می‌کند که خدا هست؛ برهان نظم، برهان حدوث، برهان صدیقین و ... ولی یک ذره از این خدایی که اثبات کرده است پروا نمی‌کند و برای او رضای خدا مطرح نیست. ایشان می‌فرمود چنین فردی حکیم نیست و خدایی را اثبات کرده است که برای او حساب باز نمی‌کند. او می‌گوید خدا در همه جا هست اما اصلاً حضور او را محترم نمی‌شمارد. اگر شخص دقیقاً به این حقایق

اطلاع پیدا کرد و ملتزم بود، او را می‌شود حکیم نامید و معنای حکمت این است. یادم

هست که یک جلسه‌ای خدمت ایشان بودیم. ایشان برای پذیرایی هندوانه آورده بود. خیلی معمولی و خاکی خاکی، چنگال، قاشق و سینی آورد و دیگر پیش‌دستی و کاردهای کذایی نیاورده بود. در جلوی ما، قاچ کرد و بعد گفت بفرمایید. ما با قاشق می‌کنیدیم و می‌خوردیم. بعد فرمود: «نق او بق» فهمیدیم که منظور ایشان این است که یا خوب تمام کنید و بخورید که چیزی باقی نماند و یا اگر چیزی بخواهید باقی بگذارید، طوری بخورید که دیگری هم بتواند استفاده کند. بعد سؤال فرمود: نق، چه صیغه‌ای است؟ عرض کردم: امر است. از ریشه نقی، ینقی، تنقیه. فرمود: می‌دانید تنقیه چیست؟ عرض کردم: یک آلتی در طب قدیم بود که برای کسانی که

مبتلای به بیبوست بودند، توصیه به استفاده می‌کردند تا شکم‌شان روان شده و بیبوست برطرف شود. فرمود: «بله! ولی یک مصداقش، این است و تنقیه به معنای لایروبی هم هست.» می‌دانید که چاه نیازمند لایروبی است تا جاهایی که سو دارد و گرفته است را لایروبی کنند. معمولاً چاه‌ها از جاهای مختلف چهار سو یا پنج سو، کمتر یا بیشتر دارند که آب را می‌کشد و در وسط جمع می‌کند تا بکشند و از آن استفاده کنند. گاهی اوقات این سوها می‌گیرد که فرد منقی را می‌آورند تا آن را درست کند که حالا به اشتباه منقی می‌گویند. منقی را می‌آورند تا چاه را تنقیه و لایروبی کند تا دومرتبه به آب بیاید. ایشان بعد فرمودند: «قلب انسان حکیم تنقیه شده و لایروبی شده است. یعنی مذهب است و دقت می‌کند و حساس است.» این علم باید لایروبی شود و بعد با حقایق عالم آشنا می‌شود و طبق همین آشنایی، عمل می‌کند. این معنای حکیم و حکمت است.

جناب آقای شیخ ذبیح الله قوچانی می‌فرمود که آقا با ده برهان اثبات می‌کند که خدا هست؛ برهان نظم، برهان حدوث، برهان صدیقین و ... ولی یک ذره از این خدایی که اثبات کرده است پروا نمی‌کند.

حجاب اصطلاحات و اهمیت نورانی شدن دل

به بحث معنویت می‌رسیم. معنا گاهی اوقات در برابر لفظ است، گاهی اوقات در برابر صورت است و گاهی اوقات در برابر چیزی که مقصود نیست. هر کدام از اینها را در نظر بگیریم می‌توانیم بگوییم معنا یعنی اصل و باطن. یعنی آن که بالذات مورد توجه است و بقیه، هرچه هست به خاطر آن است و طفیلی آن است. معنوی هم یعنی منسوب به معنا و معنویت مصدر جعلی از معنوی است. ارتباط بین معنویت و حکمت، این‌طور قابل بیان است که شخص با توجه به حکمت و با توجه به آشنایی به حقایق و التزام به این آشنایی، تمام حدود و مرزهای ظاهری را پشت سر گذاشته و فتح کرده و جلو رفته است و به اصل هدف و به آن باطن دست یافته است. اصلاً نمی‌شود حکمت را از معنویت، منفصل فرض کرد که بعد بخواهیم اینها را به هم پیوند بزنیم. شما بحمدالله در مسیر علم و معرفت و حکمت و فلسفه هستید. باید خودمان را در این راستا قرار بدهیم که با این فن و تخصص و اصطلاحات و با این نشست و برخاست‌ها مرزهای بین خودمان و اصل و قبله و باطن را برطرف کنیم و قدم به قدم و ورق به ورق که پیش می‌رویم به

روحانی و... در حالی که هیچ وجهی ندارد و به جا نیست چون تفاوت فقط در نوع اصطلاحات است. ما هم الفاظ آنها را نمی‌فهمیم و آنها هم الفاظ ما را نمی‌فهمند. چند وقت پیش مغازه عینک‌سازی رفته بودم. یک اصطلاحاتی را ایشان به کار برد که ما نمی‌فهمیدیم. گفتم من هم یک اصطلاحاتی را می‌توانم به کار ببرم که شما نمی‌دانید. گفت: بگویید. گفتم: فیض اقدس، فیض مقدس، مرتبه احدیت، وجود منبسط و خنده‌اش گرفت و گفت فارسی حرف می‌زنید یا عربی! بنابراین چه فرقی دارد آنها می‌گویند ژینگرول، پیستون، سوپاپ، رینگ و ... ما هم از این اصطلاحات خودمان بلدیم. هنر این است که چقدر دل نورانی شده و پذیرای فیض شده و فاصله برداشته شده است.

از جمع کتب تو را نشد رفع حجب

در رفع حجب کوش نه در جمع کتب

باید این مرزها و حجاب‌ها برداشته شود و انسان احساس قرب و نزدیکی به ملکوت بکند و انس بگیرد. این یعنی حکیم معنوی و معنویت همراه حکمت. انسان چقدر خودش از این نورانیت و قرب لذت می‌برد. باور بفرمایید که دورانی که انسان با یک انسان آشنای با انس، گذرانده است لحظه به لحظه برای او خاطره است و لحظه لحظه‌اش برای او شیرین است و یاد آنها مایه حیات قلب است. خدا حضرت آیت‌الله بهاء‌الدینی را رحمت کند. ایشان با اینکه فلسفه به آن صورت نخوانده بود و با اصطلاحات فلسفی آن‌طور آشنا نبود، اما لبّ حکمت را داشت که به خاطر همان تقیه و لایروبی و التزام به آنچه که می‌داند، بود. عجیب بود. ما از سال ۶۱ تا ۷۶ که ایشان به رحمت خدا رفت -حال اگر مداوم نگوییم- شاید حدود ۱۰ یا ۱۲ سال را خدمت ایشان، نشست و برخاست داشتیم. به نماز ایشان می‌رفتیم و از محضرشان استفاده می‌کردیم. ایشان به طور عجیبی نفوذ بصیرت داشت. خاطراتی را من از ایشان در ذهن دارم که فرصت بازگویی آن نیست و بعضی از آنها را به عنوان نمونه خدمت شما عرض می‌کنم.



آن اصل و قبله نزدیک و نزدیک‌تر بشویم. یادم هست یک روز سر درس *اشارات*، حضرت استاد حسن‌زاده آملی عبارت کتاب را خواندند و کتاب را بستند. به جمع حاضر رو کردند و فرمودند: « آقایان و سروران من! فکر کنید امروز ما اصلاً صفحه آخر *اشارات* را خواندیم و تمام شد. بعد چی؟ هدف همین بود که ما ورق بزنیم، کتاب بخوانیم و عبارت معنا کنیم؟ فرض کنید که همین الان این معنا حاصل شد. بعد چی؟ این همه بیا، برو، بنشین، بخوان، بنویس، مرجع ضمیر پیدا کردن، بیداری کشیدن و ... برای همین چند اصطلاح و ورق زدن بود؟ اینکه چیزی نبود و

مهم نبود.» بعضی از این کارگاه‌های فنی را بروید سر بزنید. هزار و یک اصطلاح بلد هستند که ما اصلاً آشنا نیستیم. در تعمیرگاه‌های لوازم منزل و ماشین هم اصطلاحاتی که تعمیرکاران بلدند، زیاد است مانند ژینگرول، سوپاپ و اگر تحصیل فلسفه ما به همین خلاصه بشود که با اصطلاحات آشنا شویم و مرز بین خودمان و خدا را و حجاب‌های بین خودمان و خدا را برطرف نکنیم و با هر ورقی که می‌زنیم یک حجاب را کنار نزنیم، فرق ما با آنها در چیست؟ هیچ فرقی ندارد! از آن بندگان خدا به عنوان کارگر، بازاری و افراد معمولی یاد می‌شود ولی از ما حکیم، فیلسوف،

یک روز سر درس *اشارات*، حضرت استاد حسن‌زاده آملی عبارت کتاب را خواندند و کتاب را بستند. به جمع حاضر رو کردند و فرمودند: « آقایان و سروران من! فکر کنید امروز ما اصلاً صفحه آخر *اشارات* را خواندیم و تمام شد. بعد چی؟ هدف همین بود که ما ورق بزنیم، کتاب بخوانیم و عبارت معنا کنیم؟

خاطره‌ای عرفانی از حضرت آیت‌الله بهاء‌الدینی

در خدمت یکی از اساتید از بزرگان حوزه بودیم که یادم هست که او این جمله را به کار برد که اصل اسلام یعنی درستی و راستی و طبق اقتضا عمل کردن و به قول ایشان طبق نفس‌الامر و شایسته عمل کردن که ما این را در غرب می‌بینیم که خوب عمل می‌کنند. لذا کالاهایی که غربی‌ها تولید و عرضه می‌کنند در مقایسه با تولیدات داخل، کیفیت و فواید بالاتر و بهتری دارد. ایشان می‌گفت اسلام یعنی همین، اصل اسلام آنجاست و اسمش اینجاست. من به ایشان عرض کردم که آقا! همه چیز که خلاصه در این نمی‌شود، بخشی از کار و بُعدی از کار همین است که می‌فرمایید. یعنی درست کار کنیم، طبق نفس‌الامر کار کنیم و «علی ما

ینبعی» کار کنیم. اگر لیوان تولید می‌کنیم درست تولید کنیم، یا اگر میز و میکروفون تولید می‌کنیم درست تولید کنیم، و همچنین اگر انسان تربیت می‌کنیم، درست تربیت کنیم و... . همچنین عرض کردم که قبول است ولی همه چیز در این خلاصه نمی‌شود که شما با این ادبیات بگویید که حقیقت اسلام آن طرف است و ما ادعایش را داریم. جزّ و بحث زیاد شد و ایشان نتوانست مرا قانع کند و بالعکس. همان شب نماز را خدمت آیت‌الله بهاء‌الدینی، بودیم. نماز تمام شد و درس خدمت ایشان بودیم. وقتی ایستاده بودم و می‌خواستم خداحافظی کنم و بیایم،

ایشان همان‌طور که نشسته بود به طرف بالا نگاه کرد و به من خندید و گفت: آقا! بعضی از ما آخوندها خیلی ساده‌ایم. گفتم خدایا ایشان چه می‌خواهد بگوید؟ فرمود: «می‌گویند اصل اسلام آن طرف است و اسمش اینجاست، حقیقتش آنجاست و ادعایش اینجاست. آقا! اینها که به این دزدی‌های کوچک و حقیر که قانع نیستند اینها مملکت می‌دزدند، اینها ملت و فرهنگ می‌دزدند! دزدی‌های آنها اینگونه است. کالای خوبی هم که اینها تولید می‌کنند، به این دلیل نیست که کالای خوب، خوب است و کار خوب، خوب است، این برای این است که دل من و شما را ببرند و خودشان و فرهنگ و سیاست و مقصد خود را جا بیندازند و این بهترین راه برای آنهاست. حسن فعلی در کنار حسن فاعلی است که ارزش است و این اسلام

است. یعنی کار خوب را برای خود کار خوب انجام بدهید، نه اینکه بخواهید برای معرفی و حاکمیت خود و قبضه کردن دیگران، خود را معرفی کنید. درست است که حسن فعلی دارد اما حسن فاعلی ندارد.» حالا ما قبل از ظهر خدمت آن آقا روی آن موضوع جزّ و بحث را کرده بودیم و آیت‌الله بهاء‌الدینی در آخر شب، درست با تمام آن ادبیات و خصوصیات، به آن موضوع اشاره کرد و راهنمایی فرمود. مرزها برای ایشان درهم نوردیده شده بود و برداشته شده بود. خود ایشان می‌فرمود یک وقت انسان در یک گوشه‌ای نشسته است و از تمام عالم، چه مادیات آن و چه ماورای ماده باخبر است. این آدم حیاتش برکت و خودش نورانیت است و کسی هم که با اینگونه افراد نشست و برخاست داشته باشد اگر لایق باشد از او بهره می‌گیرد و برای او مایه حیات است.

فلسفه و حکمت را اینگونه باید فراگرفت که بماند و جاودان باشد و آباد کننده دنیا و آخرت باشد. این‌طور نباشد که تا وقتی که در این دنیا هستیم حکیم و فیلسوف و کذا باشیم و وقتی هم که ناگهان بانگی برآمد و خواجه مرد، همه چیز تمام شود و وزر و وبال آن باقی بماند.

خود حضرت استاد حسن‌زاده آملی گهگاهی یک تلنگرهایی می‌زد. می‌فرمود این خواندن‌ها و درس‌ها اگر در راستای آن هدف قرار بگیرد مایه خیر و برکت است و الا همه‌اش مایه وزر و وبال است. این چند بیت را هم به عنوان حسن ختام از مثنوی خدمت شما تقدیم کنم

جانور فربه شود از راه نوش
آدمی فربه شود از راه گوش
جانور فربه شود لیک از علف
آدمی فربه ز عزت و شرف
علم گر بر دل زند باری بود
علم گر بر تن زند باری بود
علم‌های اهل دل حملشان
علم‌های اهل تن حملشان

ما قبل از ظهر خدمت آن آقا
روی آن موضوع جزّ و بحث
را کرده بودیم و آیت‌الله
بهاء‌الدینی در آخر شب،
درست با تمام آن ادبیات و
خصوصیات، به آن موضوع
اشاره کرد و راهنمایی
فرمود.

جایگاه معنویت در الهیات اسلامی

آیت‌الله دکتر سید مصطفی محقق داماد
استاد حقوق و عضو فرهنگستان علوم



مقدمه

در سوره ماعون داریم: «أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْذِّينِ (۱) فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ (۲) وَ لَا يُحِضُّ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ (۳) فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ (۴) الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (۵) الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ (۶) وَ يَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ (۷)» یعنی کسانی که به شکل نماز توجه دارند ولی به راز نماز توجه ندارند، ساهی هستند. اینها خوب نماز می‌خوانند ولی آن معرفت را ندارند. سوره مبارکه فرقان در صفت عباد الرحمان می‌گوید: «وَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَ عُمِيَانًا» یعنی بندگان رحمان کسانی هستند که وقتی آیات خدا را متذکر می‌شوند، خروبر بر زمین یعنی عبادت را کورانه و کرانه انجام نمی‌دهند. حال باید ببینیم عبادت کورانه و کرانه چیست و عبادت غیر کورانه و کرانه کدام است؟ باید این را پیدا کنیم. عنصری در اینجا وجود دارد که در فقدان آن، عبادت، کورانه و کرانه می‌شود.

خطر دینداری کج‌اندیشانه

به نظر بنده آن عنصر معنویت، راز و رمز و گوهر اصلی دینداری است. فقدان آن، تأثیراتی دارد که دو گونه می‌توان

من در این فرصت کوتاه به دو سؤال پاسخ می‌دهم. سؤال اول این است که آیا از نظر الهیات اسلامی، مراد از معنویت صرفاً تقید به احکام شریعت است؟ بدین معنا که چنان که کسی به تمام احکام عبادی عمل کند و رفتار اجتماعی خود را منطبق بر قوانین شریعت قرار بدهد، آیا مصداق یک شخص معنوی است؟ سؤال دوم این است که آیا مراد از معنویت همان اخلاق است؟ یعنی اگر کسی متخلق به اخلاق باشد، معنوی است؟ مطالعه و امان نظر در ادبیات الهیات اسلامی، نشان می‌دهد که پاسخ هر دو سؤال منفی است. به نظر قاصر حقیر در الهیات اسلامی چنین است که معنویت چیزی است که ما می‌توانیم آن را عنصر اصلی دینداری قرار بدهیم. از نظر الهیات اسلامی، هدف اساسی برای بعثت انبیاء الهی اصولاً همین است. حال توضیح می‌دهم که این نه عمل به شریعت و نه عمل به اخلاق است. در قرآن مجید و سایر منابع اسلامی ما تعبیرات خیلی زیادی داریم که افرادی را که عامل به شریعت و فاقد آن عنصر اصلی هستند، مورد نکوهش قرار داده است. مثلاً

تفسیر کرد. یکی اینکه انسان آثار دینداری را پیدا نمی‌کند. ولی این نیست و بالاتر از آن است. اگر آن عنصر اصلی را پیدا نکردیم و دین‌دار شدیم خطر آن از بی‌دینی، خیلی بیشتر است. قرآن مجید این را گفته است و من نگفته‌ام. قرآن مجید به صراحت فرموده است: «وَنُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا»^۱ یعنی قرآن موجب شفا و رحمت برای مؤمنین است ولی اگر کسی بدون آن گوهر باشد - که قرآن از او به ظالم و تاریک تعبیر کرده است - و وارد دین بشود روز به روز خسارتش بیشتر می‌شود. به صراحت این آیه، دین دقیقاً چاقوی دوبر می‌شود. اگر درست درک بشود آدمی را به اعلیٰ علیین می‌رساند و اگر کج، اندیشیده شود نه تنها بی‌اثر نیست بلکه آدمی را در سیر نزول به طور بسیار مؤثری به اسفل سافلین می‌رساند. در جامعه بی‌دین‌ها خیلی خصلت‌های خوبی وجود دارد و آن‌طور فکر نکنید که همه بی‌دین‌ها بد هستند!

در جامعه‌های بی‌دین یک شوالیه‌ها و لوتی‌هایی هستند که چنان جوانمردی و مردانگی‌هایی دارند که قابل مقایسه با یک دیندار کج‌اندیش دگم نیست که مانند یک ببر، رحم و مهربانی ندارد و خیال می‌کند که الآن در جوار رحمت حق است و روز به روز خسارتش بیشتر می‌شود.

جناب امام فخر رازی در تفسیر کبیر که نام دیگرش مفاتیح الغیب است در ذیل آیات «وَالْعَصْر»، «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ» می‌گوید سال‌ها در معنی خسر مانده بودم که به چه معناست؟ یک روزی از بازار رد می‌شدم که دیدم یک یخ‌فروش داد می‌زند که آی مردم بیایید یخ مرا بخرید، اگر نخرید من در خسر قرار می‌گیرم. وی می‌گوید در آنجا بود که فهمیدم خسر یعنی اینکه انسان از مایه بدهد و

در واقع روز به روز از مایه‌اش کم شود. حال معجزه قرآن از نظر ادبی و هنرش این است که قسم به تاریخ می‌خورد و دنبالش این را می‌گوید که من در آن وارد نمی‌شوم. به هر حال خسران یعنی عقبگرد روز به روز. از قرآن تعابیر زیادی در مورد خسران جمع کرده‌ام که دیگر به علت کمبود وقت نمی‌پردازم.

قرآن تعبیر دیگری دارد به نام مرض. قرآن می‌فرماید: «وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ»، یعنی فردی که در جامعه دینی با قلب مریض می‌آید و آن گوهر دینداری را نداشته باشد روز

به روز برای او، رجس روی رجس می‌آید. جالب است که خود قرآن با کمال صراحت می‌گوید: فزادتهم الله مرضاً، یعنی خدا خودش مرض را زیاد می‌کند. یعنی دین احمقانه و کج‌اندیشانه مرض را زیاد می‌کند. ما باید از خدا بخواهیم که خدایا اگر دین درست را به ما نمی‌رسانی و ما دین را درست نمی‌فهمیم، کاری کن که ما بی‌دین بشویم. این‌طور خیلی راحت‌تر خواهیم بود. از نظر قرآن فضیلت بی‌دینی در این جهت، بسیار بیشتر از دین‌داری است که فاقد راز دین‌داری باشد. مولوی هم این را خوب فهمید است:

زانکه از قرآن بسی گمره شدند
زین رسن قومی درون چه شدند
این رسن را نیست جرمی ای عنود
چون ترا سودای سربالا نبود
از خدا می‌خواه تا زین نکته‌ها
در نلغزی ور رسی در منتها

یک رازی دارد که مولوی می‌گوید آن راز همین «سودای سر بالا بودن» است. به عقیده من مولوی بهترین درک را در اینجا داشته است که آن را توضیح خواهیم داد. آن رازی که من می‌گویم قرآن از آن به حبل الله تعبیر کرده که به معنی ریسمان خداست. تعبیر دیگر عروة الوثقی است. عروه به دستگیره می‌گویند. عروة الوثقی، دستگیره محکم است. چیزی که عرض کردم در تاریخ هم تجربه شده است. جنایاتی در تاریخ ادیان اتفاق افتاده است که قبل از دین ابدأ سابقه نداشته است. در خود اسلام جنایاتی اتفاق افتاده است که در جاهلیت سابقه نداشته است. مثلاً فاجعه کربلا را مورخین می‌گویند که قبلاً سابقه نداشته است.

جنایاتی در تاریخ ادیان اتفاق افتاده است که قبل از دین ابدأ سابقه نداشته است. در خود اسلام جنایاتی اتفاق افتاده است که در جاهلیت سابقه نداشته است. مثلاً فاجعه کربلا را مورخین می‌گویند که قبلاً سابقه نداشته است.

اتصال به عالم غیب؛ گوهر اصلی دینداری

در خود قرآن واژه معنویت اصلاً نیامده است ولی چیزهایی جای آن آمده که به نظر من، آن را عنصر اصلی دینداری می‌داند. قرآن راز اصلی دینداری را معرفت و ایمان به غیب دانسته است. یک انسان وقتی خود را به ساحت مقدس متافیزیک و به ساحت قدسی یک منبع می‌بیند، این معنویت است. وقتی او قبول می‌کند که این جهان یک جهان دیگری دارد و آن، عالم غیب این جهان است و این جهان، جهان شهود آن عالم غیب است و خودش را در مقابل آن ساحت و متصل به آن ساحت می‌بیند، این

راز دینداری است. اگر او تمام اعمال را انجام بدهد و این معرفت را نداشته باشد، راز دینداری را گم کرده است. لذا قرآن مجید در آغاز می‌فرماید: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»^۱. منظور از ایمان به غیب، فقط یک امر قلبی نیست بلکه باید این اتصال را علی‌الدوام احساس کند و تجربه کند. تجربه اتصال به عالم غیب به نظر بنده آن مفهوم معنویت در الهیات اسلامی است.

راز و تفاوت بین یک دیندار و غیردیندار هم همین است. کسی که بگوید این جهان فقط همین عالم محسوس است و به قول ابن‌سینا وجود را در محسوس خلاصه کند، متصل به غیب نیست. فرق بین دیندار و غیر دیندار هم همین است. مؤمن به غیب، دیندار است و غیرمؤمن به غیب، دیندار نیست. قرآن می‌فرماید: «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ»^۲. یعنی این اتصال که در قیام، قعود،

خوابیدن، بیداری و هنگام کار و ... دارد و علی‌الدوام خود را متصل به یک عالم غیبی می‌بیند، راز دینداری است. عنصر معنویت هم همین است. یک حدیث عجیبی برایتان بخوابم. این حدیث را مجلسی نقل از کافی نقل کرده است. سند آن هم از اهل بیت (ع) است. خداوند فیض کاشانی را غریق رحمت کند که روایات اعیان‌العلوم غزالی را به احادیث اهل بیت (ع) مزین کرد و این کتاب

«محجة البیضاء» که یک منبع غنی‌ای برای شیعه است را گرد آورده است. فیض کاشانی هم

این حدیث را آورده است. کسی پیش رسول الله آمد و گفت کسی را سراغ دارم که بیشتر روزها روزه می‌گیرد، بیشتر شبها عبادت می‌کند، حج‌اش را هم انجام می‌دهد، عمره می‌رود، دست به جیب می‌کند و صدقه هم می‌دهد، عبادت مریض می‌رود، علی‌الدوام هم به تشییع جنازه کسانی که فوت می‌کنند می‌رود و سراغ فقرا هم می‌رود ولی نمی‌داند وضعیت آینده‌اش در قیامت چیست؟ پیامبر (ص) در جواب فرمود: «مزدی که خدا به انسان می‌دهد به اندازه معرفت، درک و شعورش است. بهشت جای بی‌شعورها نیست و تمام اعمالی که گفته شد رازش تعقل و معرفت است.

در روایت دیگری از مولا امیرالمؤمنین (ع) که در کتاب احتجاج طبرسی آمده است، ایشان می‌فرماید: «المتعبد علی غیر فقه کحمار الطاحونه». یعنی کسی که عبادت می‌کند ولی معرفت ندارد که چه کسی را عبادت می‌کند، مانند

حیوانی است که دور می‌زند ولی پیشرفتی ندارد. می‌دانید که در سابق چشمان یابوهای عصاره را می‌بستند و او مرتب دور آسیاب دور می‌زد تا روغن کنجد گرفته شود. او خیال می‌کرد که خیلی راه رفته است ولی شب که چشمانش را باز می‌کردند می‌دید که در همان جای قبلی ایستاده است. تعبیرهای مختلف دیگری در ادبیات اسلامی هست و ممکن است معنویت نباشد. مثلاً در ادبیات اسلامی، بصیرت آمده است. در سوره یوسف آیه ۱۰۸ آمده است: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَ سُبْحَانَ اللَّهِ وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ». یعنی ای پیامبر به مردم بگو این راه من است و زور هم نیست و راهی است که من تجربه و سلوک کرده‌ام. من افرادی را که دنبال من می‌خواهند ببینند و این تجربه را بکنند، دعوت می‌کنم که با معرفت یعنی با آن راز معنویت راه بیفتند. غیر از این هم فایده ندارد.

اگر بخواهیم برای فهم معنویت، تشبیه معقول به محسوس بکنیم، می‌توان پرسید که یک فردی که اهل ذوق هنری است وقتی در مقابل یک تابلوی زیبای نقاشی که پر از هنر است قرار بگیرد، خود را در چه حالتی می‌بیند؟ انسانی که خود را در مقابل ساحت قدسی یک مبدأ و متصل به آن می‌بیند، اهل معناست و معنویت دارد.

ایمان به غیب هم همین است. عبادت و بقیه اعمالش هم باید مبتنی بر این باشد و گرنه خیلی از افراد را می‌بینیم که به فقرا کمک می‌کنند. قرآن مجید در

سوره هل اتی گفته است: «يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مَشْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أُسِيرًا» و در آیه بعد می‌فرماید: «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَ لَا شُكْرًا»، «علی‌حبه» را بعضی مترجمین بزرگوار اشتباه ترجمه کرده‌اند. یعنی «علی‌حبه» را به اینکه «علی‌رغم اینکه آن طعام را دوست دارند»، ترجمه کرده‌اند؟! ولی معنای آن این است که دادن طعام، مبتنی بر عشق به خداست و به خاطر آن اتصال به حق است که این طعام را می‌دهند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. سوره اسراء/ آیه ۸۲
۲. سوره عصر/ آیات ۱ و ۲
۳. سوره توبه/ آیه ۱۲۵
۴. سوره بقره/ آیه ۲
۵. سوره آل عمران/ آیه ۱۹۱

منظور از ایمان به غیب، فقط یک امر قلبی نیست بلکه باید این اتصال را علی‌الدوام احساس کند و تجربه کند. نظر بنده آن مفهوم معنویت در الهیات اسلامی است.

عشق، نقطه تلاقی حکمت و عرفان

دکتر حسین غفاری
عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه تهران



مقدمه

قبل از ورود به مقدمه باید بگوییم دو موضوع هست که قریب‌الافق هستند ولی من با عنوان «عشق، نقطه تلاقی حکمت و عرفان» بیان کرده‌ام. موضوع این بوده است که بنده مبانی حکمی امکان نظریه عرفانی یا به تعبیر دیگر نظریه ولایت یا انسان کامل که جامع حکمت و عرفان است، را بیان کنم. اینها دو موضوع اصلی است که من به عنوان ایده فکری در اینجا دارم و در حد وقتی که هست اصولی را ذکر می‌کنم. ولی اینکه چرا بحث را با این عنوان و با واژه عشق بیان کردم، در یک مقدمه کوتاهی توضیح می‌دهم.

بنده عادت بدی دارم که گاهی اوقات وقتی یک کتاب خوبی را در جایی مانند کتابفروشی می‌بینم که حالا یا به موضوع و یا به نویسنده آن علاقه دارم، کتاب را از آخر

می‌خوانم. در واقع می‌خواهم زودتر ببینم که این مؤلف چه گفته است؟ آخرش را شروع می‌کنم و یک صفحه می‌خوانم و همین‌طور صفحه قبلی و ... یکبار می‌بینم که نیم ساعت است که دارم این کار را می‌کنم و بعد به خود می‌گویم خب از همان اول از اول می‌خواندی! ولی چه کنم که عادت است دیگر! بنده خلاف عادت معمول به دلیل ضیق وقت و ... این عادت بد را در عنوان این سخنرانی پیاده کردم. آنچه که بنده به عنوان «عشق، نقطه تلاقی حکمت و معرفت» می‌گویم نتیجه سخنانم است نه موضوع بحث من. من اول نتیجه را گفتم به این دلیل که اگر بیانم قاصر بود و یا وقت ناکافی بود و یا چیزی از ذهنم رفت، نتیجه را اول گفته باشم. این است که سخنرانی را در واقع از آخر قرائت کرده‌ام. این مقدمه اول بنده بود.

ناتوانی اخلاق کانتی

حکمت فی الجمله مفهوم روشنی است و خیلی در آن بحث زیادی نداریم. ببینیم این مسأله معنویت به چه معناست؟ اصطلاحی که ما در زبان فارسی از معنویت می‌فهمیم معادل اسپریچوالیتی^۱ یا دیوانیتی^۲ است. یعنی وقتی می‌گوییم معنویت، اصلاً به بحث کلام و معنا و... کاری نداریم و منظور از معنویت، نقطه مقابل مادیت است. شروع می‌کنیم و با همین تحلیل کار را پیش می‌بریم. انسان یک وقتی خود را یک موجود مادی تصور می‌کند و بر اساس این تلقی همه کارهای خود را سامان می‌دهد. این یک مدل از زندگی و یک مدل از تفکر است. یک وقتی هم است که می‌گوید: نه! ما دارای معنویت هم هستیم. آن وقتی که می‌گوییم معنویت، باید ببینیم چه معانی‌ای می‌تواند متضمن معنویت باشد؟ سؤال این است که اگر ما دین داشته باشیم، دارای معنویت هستیم؟ یا اگر اخلاق داشته باشیم، دارای معنویت هستیم؟ همچنین آیا اگر عرفان داشته باشیم، دارای معنویت هستیم؟ اجمالاً ما می‌خواهیم پاسخ اینها را به صورت منطقی بیان کنیم. عرض کردم موضوع اصلی این است که مبادی حکمی معنویت را بیان کنیم، یعنی بگوییم اگر ما منطقاً بخواهیم معنویت داشته باشیم به عنوان عرفانی که مؤدی به معنویت بشود، باید چه راه‌هایی را طی کنیم؟ و همچنین در چه راه‌هایی نمی‌توانیم این را داشته باشیم؟ چون ممکن است که بعضی افراد بگویند که ما احساس معنوی داریم ولی ما الآن با احساس معنوی کار نداریم و می‌گوییم که منطقاً چه وقت می‌توان معنوی بود؟ یعنی چگونه انسان سیر بکند تا بتواند به معنویت متصل بشود؟ ممکن است یک اشکال اولیه به نظر برسد که انسان اگر یک موجود اخلاقی باشد، معنوی است و اخلاق ما را به معنویت می‌رساند. سنبل این موضوع در دوران جدید کانت است. یعنی در واقع ما همه حقایق معنوی را به اخلاق فروبکاهیم.^۳ حال سؤال این است که اخلاق کانتی، چگونه اخلاقی است؟ هر وقت بگوییم معنویت، یعنی مقابل مادیت و مادیت یعنی اینکه اعمال و رفتار انسان بر اساس منافع و خودخواهی باشد. یعنی فرد فقط می‌گوید: پول من، زن من، کار من، خانه من، علم من و... یعنی اگر شما ببینید یک نفر در ایران تمام مردم تهران را خرج می‌دهد و تغذیه می‌کند و متوجه بشوید که او همه این کارها را برای اینکه رئیس

جمهور شود می‌کند، در آن صورت تمام کارهای او برای ما هیچ ارزشی ندارد در صورتی که ماهیت کار وی همان کار خیر و کار خوب است. ولی ما می‌گوییم که وی برای منافع خود این کار را می‌کند و از یک منفعت کوتاه مدت می‌گذرد تا به یک منفعت بالاتر برسد. حال یک دانشمندی را فرض کنید که کتاب‌های زیادی می‌نویسد و روشنگری می‌کند و مردم را هدایت می‌کند ولی در انتها تمام این کارها را برای شهرت می‌کند. باز تمام کارهای او برای ما بی ارزش می‌شود. وقتی ما می‌گوییم معنویت، یعنی اینکه از مادیت که چیزی محسوس و مشهود بوده و به ما برمی‌گردد، عبور کنیم. بنابراین اگر شما صحبت از اخلاق می‌کنید و بعد می‌گویید این اخلاق، منشأش من استعلایی است که در پس همه کارهای من مثل تکلیف، آزادی و... هست، می‌گوییم که شما به چه دلیلی به اخلاق قائل می‌شوید؟ و آخر همه حرف‌های شما چیست؟ آیا این معانی‌ای که شما می‌فرمایید این معانی یک مطلبی است که شما به این دعوت می‌کنید که انسان‌ها از خود مادی‌شان فراتر بروند؟ البته کیفیت بیان گزاره‌ها مهم نیست! فرم قاعده اخلاقی و اینکه بگویید که قاعده این است که همه افراد دیگر هم مثل من عمل کنند و کلیت پیدا کند را کار نداریم. آخر کار شما بالأخره چه می‌گویید؟ آخر کار، شما می‌گویید یک کاری بکن که از این منافع و وجود شخصی و مادی فراتر برویم؟ آن وقت سؤال می‌کنیم که چرا باید این کار را بکنیم؟ ممکن است که کسی فلسفه نفهمد ولی بالأخره انسان محسوسات خود را درک می‌کند! اگر شما معتقدین به اخلاق کانتی، به من بگویید که باید از منافع خود بگذرید و خود را به زحمت بیندازید و من ببرسم چرا؟ و آنگاه شما پاسخ دهید: برای اینکه شما انسان شوید؛ بنده هم خواهیم گفت که اگر انسان شدم، چه می‌شود؟ با لفظ که نمی‌شود افراد را فریب داد! انسان بودن به چه معناست؟ اصلاً من می‌خواهم خانه‌ام خیلی وسیع باشد، شما انسان باش! انسانیت مال شما و خانه خوب مال من! انسانیت مال شما و زن و بچه خوب مال من! یعنی شما باید این حرف‌ها را از قالب الفاظ بیرون بیاورید. این دعوتی که شما می‌کنید، دعوت خروج از منافع است یا باقی ماندن در حد منافع؟ اگر شما دعوت به خروج از منافع می‌کنید من می‌گویم چرا؟ به

اخلاق کانت در عالم
هیچ اثری نکرد. البته
کانت مباحث زیادی طرح
کرده است ولی اخلاق او
نمی‌تواند ملت‌ها را اخلاقی
کند.

چه دلیل باید این کار را بکنم؟ من نمی‌کنم! شما می‌گویید که تو انسان نیستی، من می‌گویم: نباشم! می‌گویید که شما مطابق قاعده تکلیف انسانی عمل نمی‌کنی، من می‌گویم؛ نکنم! باید ببینیم به خاطر این موضوع چه مشکلی برای من پیش می‌آید و در عمل چه چیزی برای من حاصل می‌شود؟ این است که اخلاق کانت در عالم هیچ اثری نکرد. البته کانت مباحث زیادی طرح کرده است ولی اخلاق او نمی‌تواند ملت‌ها را اخلاقی کند. به قول آیت‌الله حسن زاده ریسمان بازی آخوندی است. یعنی ما در کلام یک ترندهای فنی می‌زنیم، ولی مردم را نمی‌تواند جذب کند! با این اخلاق که می‌گوید: باید به تکلیف خود عمل کنیم، فرد می‌گوید: که من چرا باید به تکلیف خود عمل کنم؟ یعنی باید الزام وجودی برای ما داشته باشد. با حرف که نمی‌شود سر مردم را کلاه گذاشت! اینها کلاه گذاشتن‌های عالمانه است. کلاه گذاشتن، حتماً این نیست که چک بی محل بکشید.

از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که اگر شما در وجود، به امر و رای ماده قائل نباشید توجهی برای این مسأله وجود ندارد که چرا ما باید به ورای منافع مادی خود عمل کنیم! جمله «اگر خدا نباشد، هیچ چیز نیست» که از داستایوفسکی نقل می‌کند، حرف درستی است. یعنی اگر کسی قائل به خدا به عنوان یک مبدأ متعالی مطلق نباشد آن وقت اگر به وی بگوییم که بیا از منافع خود بگذر، خواهد گفت که برای چه بگذرم!

پس در بخش اول خواستیم بگوییم که اخلاق بدون پشتوانه متافیزیکی و تفسیر آنتولوژیک، جواب منطقی نمی‌دهد. باید مبنای آنتولوژیک داشته باشد که آن مبنا ما را به ورای محسوس ببرد. اگر شما آخر حرفت، محسوس بود، نمی‌توانید اخلاق را توجیه کنید! اگر هم بگویید که یک من استعلائی و ... داریم، می‌گوییم که این حرف‌ها را بگذارید کنار و آخرش به ما بگویید که حقیقتی جز منافع من هست یا نیست؟ اگر هست شاید من به آن معتقد شوم و از منافع خود بگذرم، وگرنه نمی‌گذرم.

محدودیت تصور خدای متباین با عالم

سؤال بعدی این است که اگر مانند متدینین گفتیم که خدا هست، آیا صرف وجود خداوند برای زندگی معنوی کافی است؟ باز می‌خواهیم بگوییم: نه! شاید اینجا کمی مشکل ایجاد شود. می‌گوییم وقتی خداوند باشد، دو مدل ما

می‌توانیم تصور کنیم. اول اینکه این خدا که یک واقعیت متعالی است، به لحاظ وجودی یک ربطی به ما دارد و دوم اینکه هیچ ربطی ندارد. یعنی یک تصور از خدا این است که خداوند یک موجود متباین با همه عالم است و در یک گوشه ای از عالم قرار دارد. مثلاً بتوان گفت که خدا مانند یک کهکشان یا سیاره ای که در فاصله ۳۰۰ میلیون سال نوری با ما قرار دارد، در یک گوشه ای از عالم قرار گرفته است. اگر شما الآن قائل به چنین کهکشانی بشوید و بگویند که بسیار قوی است و اصلاً همه انرژی عالم از اوست، خواهید گفت که به من چه ربطی دارد و باید ببینم این خدا با من چه ارتباطی دارد و چرا باید به خاطر این خدا کاری انجام بدهم؟ یک تفسیر، تفسیر قشری در دین است که می‌گوید: گذشتن از مادیت برای این است که شما بعد از این دنیا باز هم باقی هستی و خدا بر اساس آن دستوراتی که به شما داده است، به شما پاداش می‌دهد. باز هم خواهیم گفت که بعدش چه می‌شود؟

اینجا یک درجه منطقی عقلائی به دیندار شدن ما کمک می‌کند. می‌گوییم درست است! الآن یک مقدار کمتر مشتبهات خود را برآورده می‌کنم و کمتر می‌خورم و به دیگران کمک می‌کنم ولی بعداً در یک حیات ابدی باقی می‌مانم و هرچه که در اینجا بود هزار برابر خدا پاداش می‌دهد. منطقی عقلائی و کاسبکارانه می‌گوید: که این حرف درست است. این روایت را از نهج البلاغه امیرالمؤمنین شنیده‌اید که عباد و متدینین سه دسته‌اند؛ یک عده خدا را بر اساس منافع و مصالح عبادت می‌کنند که این عبادت تجار است. بعضی نیز از ترس عبادت می‌کنند و از عذاب آخرت می‌ترسند. این عبادت عبید یا عبادت بردگان است. گروه سوم نیز به این دلیل خدا را عبادت می‌کنند که او لایق و سزاوار عبادت است که عبادت احرار است. بدون اینکه بخواهیم در شأن متدینین گروه اول و دوم تخفیف قائل بشویم چرا که بالأخره یک درجه از ایمان به غیب را پیدا کرده و باورشان شده است که بالأخره یک چیزی ورای موجود مادی وجود دارد، باید بگوییم این سنخ از رویکرد به دین، ماهیتاً معنویت نیست. معنویت، عبور از خود و منافع خود است. همان‌طور که وقتی یک نفر شهر تهران را دائماً به خاطر رئیس جمهور شدن، رزق و روزی دهد، می‌گویید که به خاطر خودش کرده است و در واقع منافع کم را داده و منافع زیاد گرفته است، در اینجا هم همان‌طور است. فقط به جای دنیا، آخرت قرار گرفته است. یعنی شما به



و ... دارد به این دلیل که ما این چیزها را داریم، نمی‌تواند باما ارتباط وجودی پیدا کند! حالا فرض کنید به آخرت رفتیم، چه فرقی می‌کند؟ قبول داریم که خداوند می‌تواند برای ما در آنجا یک قصری درست کند و خیلی کارهای دیگر، ولی اینها همه همان چیزهای مادی است که در آنجا دائمی شده است ولی شما می‌گویید که بیش از این چیزی نیست! اگر خداوند بخواهد یک چیزی باشد که با من ارتباط برقرار کند، این ارتباط باید یک نوع ارتباط وجودی باشد.

به صراحت عرض می‌کنم که همه این تفکراتی که فکر می‌کنند توحیدی است ولی خداوند را مبین عالم می‌دانند، خداوند را از حقیقت خدایی سلب کرده‌اند! این خدا در آن آخرت چه علوی به ما می‌دهد؟ درست است که ما به آخرت رفته‌ایم، ولی علو آن کجاست که شما می‌گویید معنویت؟ اینکه همان مادیت است! فقط زمانش زیاد و مکانش وسیع تر از این دنیاست. خداوند باید در همه عالم باشد و همه کمالاتی که در این عالم هست را به طور اتمّ درجه داشته باشد. یعنی «و لله اسماء الحسنی» باشد. این خداوند باید با من ارتباط وجودی داشته باشد. چون شما می‌گویید باید به طرف خدا رفت و به او تقرب پیدا کرد، این را چگونه باید معنی کرد؟ خداوند اگر یک موجود مکانی باشد آنگاه تقرب به او معنا پیدا می‌کند. یعنی ما جایمان

را یک متر تغییر می‌دهیم و به او نزدیک تر می‌شویم. ولی برای کسانی که معتقدند خداوند یک موجود غیر مادی است، تقرب به خداوند به چه معناست؟ یعنی من وقتی وارد بهشت می‌شوم چگونه به خداوند نزدیک می‌شوم؟ تقرب به هر چیز از سنخ آن است. شما اگر می‌گویید که من می‌خواهم به قم بروم و می‌روم میدان شوش تا به قم نزدیک‌تر می‌شوم، به این خاطر است که فاصله را کم کرده‌اید. چون این فاصله، از سنخ همان فاصله تا قم است و چند کیلومتر را جلوتر رفته‌اید. اگر انسان با خداوند رابطه وجودی نداشته باشد تقرب به خداوند معنی ندارد. تقرب به خداوند یعنی سیر در مسیری که حقیقت خداوند در آن است. عرض بنده این است که تنها راه سیر و نزدیکی به خداوند این است که بپذیریم از خداوند در ما چیزی هست.

قول حافظ، فقط وعده نسیه را باور کرده اید و البته از این جهت، مسلم و مؤمن هستید و به آن حقایق می‌رسید ولی صحبت ما بحث معنویت است. یعنی این فرد، یک انسان معنوی نیست هرچند متدین هم هست. متدینی است که با خدا در حال تجارت است و بده بستان می‌کند. البته مبارکش هم باشد و معامله خوبی است و در قرآن هم به رسمیت شناخته شده است. بالأخره در آخرت پاداش می‌گیرید اگر درست عمل کنید ولی این هدف نهایی قرآن کریم نیست و آن «رضوان الله اکبر» نیست. «بَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنِّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» نیست. یعنی اینکه خداوند از تو راضی

باشد و تو هم از خداوند راضی باشی. این هدف با هدف بهشت، جهنم و حورالعین و ... خیلی فاصله دارد. بنابراین ما اگر تفکرمان اینطور باشد، یک تفکر دینی هست ولی هنوز تفکر معنوی نیست. ما اگر بخواهیم که تفکر معنوی داشته باشیم بدون اینکه این قسمت را نفی کنیم که البته لازمه آن تفکر معنوی است، باید از سنخی ورای آب و نان و دوغ و دوشاب به دین نگاه کنیم. دیدگاه کاسبکارانه به دین نداشته باشیم و تاجرانه و برده وار به دین نگاه نکنیم.

خدایی که با من هیچ رابطه وجودی نداشته باشد و رابطه متباین با عالم دارد به غیر از این جواب نمی‌دهد. این خدایی است که قشری از محدثین ما و یاغالب

اهل سنت مانند تفکر اشعری و حنبلی که به شکل سخت‌تری به آن معتقدند، می‌گویند. حال ببینیم متباین به چه معناست؟ من و شما گوشت، پوست و استخوانی هستیم که جسم ماست و بعد عدالت، علم و تقوا هستیم. اینها فوق جسم ما هستند. اینها می‌گویند هرچه که ما هستیم، خدا نیست که همان معنای متباین بودن است. بعضی از اینها کار را به جایی رسانده‌اند که می‌گویند به خدا نمی‌توان موجود یا وجود، گفت. در تاریخ کلام اسلام و مسیحیت این گرفتاری وجود دارد. یعنی از اطلاق لفظ وجود هم جلوگیری می‌کنند و می‌گویند که بین خدا و اشیاء، اشتراک به وجود می‌آید. ما اصلاً به درستی یا غلطی آن کار نداریم ولی می‌گوییم اگر اینطور شود، چه می‌شود؟ به نتیجه‌اش نگاه کنید؛ خدایی که نه علم دارد، نه قدرت دارد، نه زیبایی دارد و نه حلم، بخشش

خدایی که نه علم دارد، نه قدرت دارد، نه زیبایی دارد و نه حلم، بخشش و ... دارد به این دلیل که ما این چیزها را داریم، نمی‌تواند باما ارتباط وجودی پیدا کند! حالا فرض کنید به آخرت رفتیم، چه فرقی می‌کند؟ قبول داریم که خداوند می‌تواند برای ما در آنجا یک قصری درست کند و خیلی کارهای دیگر، ولی اینها همه همان چیزهای مادی است.

مبادی قرآنی و روایی ارتباط وجودی خداوند با عالم

همه اینها که عرض می‌کنم محکم بوده و به اندازه کافی در قرآن و روایات ما دلیل برای آنها هست. یعنی فکر نکنید که من فقط دارم فلسفه می‌گویم. درست است که فلسفه می‌گویم اما این فلسفه با معارف اسلامی کاملاً منطبق است. عرض بنده این است که ما تا قائل نباشیم که خداوند یک حقیقت است و این حقیقت از آن درجه اعلی و اتم آن تا خود وجود ما کشیده شده است، معنویت معنا ندارد. خداوند می‌فرماید: «و نفخت فیهِ من روحی» یعنی من در انسان از روح خود دمیدم. خداوند دیگر چگونه باید این حرف را بزند؟ یا می‌فرماید: «و نحن اقرب الیه من حبل الورد»^۵ یعنی ما از رگ گردن به انسان نزدیک‌تریم. همچنین می‌فرماید «واعلم ان اللله یحول بین المرء و قلبه»^۶ یعنی بین انسان و حقیقت وجودش، خداست. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرمود: «داخل فی الاشیاء لا بالممازجه و خارج عن الاشیاء لا بالمباینه» یعنی خدا داخل در عالم است ولی نه اینکه ترکیب باشد. یک نوع دخول غیر ترکیبی است.

بنابراین شما نه تنها باید به خدا قائل باشید بلکه باید قائل باشید که از آن حقیقت الهی در انسان هم هست و او می‌تواند سیر بکند تا به آن حقیقت

برسد. در قرآن کریم و در روایات و ادعیه اشارات زیادی به این مسأله وجود دارد. قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ»^۷ یعنی ای انسان تو به سمت خدای خود می‌روی و چه رفتن سختی و او را ملاقات می‌کنی. اتفاقاً ما می‌خواهیم بگوییم که ظاهر الفاظ قرآن کریم همه‌اش توحید است. در معاد شاید یک جاهایی تأویل بخواید. در قرآن کریم، به اعلی‌النداء، تفکر عرفانی وجود دارد. مثلاً می‌فرماید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»^۸ اگر کسی سواد فلسفی هم نداشته باشد این آیه به صورت ساده و مستقیم این حقیقت را بیان کرده است. یعنی او ظاهر و باطن و اول و آخر عالم است. این در روایات و ادعیه ما الی ماشاء الله وجود دارد. مثلاً در مفاتیح الجنان داریم: «یا باطناً فی ظهوره یا ظاهراً فی بطونه...» در مفاتیح به اندازه ۱۰ کتاب عرفان، مطلب هست. تفکر عرفانی و وحدت وجود، معنایش این است که حقیقت عالم یکی است. چون اگر قرار باشد که هرکس یک طرف برود و به یک موجود برسد این شرک، است. یعنی

همه حقایقی که در خداوند هست می‌تواند در انسان به ظهور برسد.

باید همه وجود و همه کمالات در یک‌جا جمع شود و همان‌طور تا انسان کشیده شده باشد. امام سجاده (ع) می‌فرماید: «ان الراحل الیک، قریب المسافه» یعنی راه کسی که به سمت تو می‌خواهد برود، راه نزدیکی است. یا در مناجات خمس عشر می‌فرماید: «ان کان قل زادی فی مسیر الیک...» یعنی «اگر در سیری که می‌خواهم به طرف تو بکنم، توشه من کم است...» که نشان می‌دهد مرتب صحبت از یک راه به سمت خدا است.

ما باید بفهمیم که اینکه خداوند می‌فرماید «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» به چه معناست؟ شما باید خدا را طوری تصور کنید که بتواند با شما معیت داشته باشد. خدا مکان ندارد! باید او را طوری تصور کنید که «والله علی کل شیء محیط» و «والله علی کل شیء شهید» باشد. باید بگوییم که این حرف‌ها را که ما در نیابوردریم یا افلوپین نگفته است، بلکه قرآن فرموده است. اگر ما این تصور را داشته باشیم، آن وقت سیر به سمت خدا معنی دارد و می‌توان گفت که ما در وجود خود می‌توانیم یک وجود

معنوی پیدا کنیم و الا حتی اگر شما به روح و خدا قائل باشید، ولی ارتباطی بین این دو قائل نباشید، باز این سیرهای معنوی و اخلاقی ما بی‌نتیجه می‌ماند و رها خواهیم شد. یعنی اگر ما به یک مبدأ نرسیم، حتی اگر یک روحی هم داشته باشیم و سیر هم بکنیم، می‌میریم و تمام می‌شود و مانند خیلی از موجودات دیگر یک روح پراکنده‌ای در عالم خواهیم بود. اگر شما بدانید که به آن مبدأ کمال می‌رسید برایتان ارزش دارد که کاری بکنید و حرکت و معنویت معنا پیدا می‌کند.

حالا فرض کنید که تفکر عرفانی هم داشته باشیم یعنی شما فرض کنید که خدا هست و این عالم هم ظهور اوست. در واقع هم اوست و هم او نیست. «اوست» یعنی ظهور اوست، «او نیست» یعنی ظهور است و نه حقیقت ذات او. یک حقیقت متعالی واحد با همه اسماء حسنی است که در عالم خود را ظاهر کرده است. حال اگر اینها را هم در نظر گرفتیم آیا باز هم برای تفکر معنوی کافی است؟ خیر! حتی اگر شما این را هم قائل باشید، خوب باشید! خیلی‌ها قائل‌اند. ابن عربی هم به عرفان قائل است، ما هم قائلیم. اما سیر لازم است. دروغ که نمی‌توان به خود گفت! چطور ما زندگی معنوی داشته باشیم؟ چه چیزی ما را مقتضی این قرار می‌دهد که واقعاً راه معنویت را طی کنیم؟

انسان قابلیت این را دارد که همه کمالات الهیه را دارا شود و بالقوه مظهر تام و تمام همه اسماء حسنی خداست-البته همه عالم مظاهر اسماء الهی هستند، حتی سنگ، چوب و ... هم مظاهر او هستند. هیچ چیز وجود خود را از جای دیگری نیاورده است. - یعنی همه حقایقی که در خداوند هست می تواند در انسان به ظهور برسد. اگر من پشتوانه قرآن را نداشتم، غلط می کردم که جرأت کنم این حرفها را بزنم. یعنی انسان جرأت نمی کند حداقل در این کشور و بین متدینین، فقط با فلسفه این حرفها را بزند. خود خداوند در قرآن می فرماید که «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»^۱ ما همه اسماء وجودی را به انسان آموختیم. خداوند ما را این طور معرفی کرده است ولی ما خودمان نمی خواهیم قبول کنیم. این شأن، شأن نوعی انسان است. اگر این شأن در عالم محقق نشود چه فایده‌ای

دارد؟ این طور نیست که خداوند در عالم مثال یا در عالم عقول برای یک انسان مثالی و نوری، این شأن را قرار داده است! اگر این طور باشد این به من و شما که در زمین هستیم چه ربطی دارد و چه فایده‌ای برای ما دارد؟ این شأن انسان است و انسان باید به آن برسد. خداوند در قرآن کریم انسان‌هایی را هم معرفی می کند که رسیده اند. حضرت ابراهیم(ع) بعد از اینکه همه امتحانات را پس داد خداوند فرمود «انی جاعلک للناس اماماً» یعنی ما تو را پیشوای همه این عالم قرار دادیم. یعنی دیدگاه قرآن درباره انسان این است و این دیدگاه در حکمت متعالیه و عرفان متعارف اسلامی هم اثبات شده است.

عشق و نظریه انسان کامل

اگر شما چنین عقایدی را در مورد انسان و عالم داشته باشید و بعد فکر بکنید که این انسان الگو هم دارد و شما پیامبر(ص) و امیرالمؤمنین(ع) را الگوی این انسان کامل بدانید، اینجاست که انسان حب پیدا می کند. عشق یعنی چیزی که انسان بتواند به دست بیاورد. هیچ عاشقی، عاشق مجهول نمی شود. عاشقی که معشوقش، اساساً از سنخ وجود عاشق نباشد و نتواند به آن دست پیدا کند نداریم. مثلاً شما عاشق جن نمی شوید! اگر در عشق زمینی، انسان بخواهد عاشق شود باید معشوقش در سطح خودش باشد.

حالا وقتی در عشق الهی انسان می خواهد عاشق بشود، معشوق باید دست یافتنی باشد. امیرالمؤمنین خدای مجسم است. در همه عرفان ها حتی عرفان بودایی و مسیحی، می گویند عاشق خدا بشوید، ولی سؤال این است که عاشق خدا شدن به چه معناست؟ خدا چیست که من عاشق آن شوم؟ شما در نظریه انسان کامل می گوید که انسان مظهر تمام خداست. حال انسان چرا عاشق امیرالمؤمنین(ع) و اباعبدالله(ع) می شود؟ چون می بینیم آنها تمام امکاناتی که ممکن است به فعلیت برسد را به فعلیت رسانده اند. ما عاشق حقیقت نوعی خودمان هستیم و می خواهیم آن را به دست بیاوریم. تا نظریه ولایت نباشد، عشق به خدا معنا ندارد. حرفهای افراد اهل ظاهر ما، در باب عشق خدا بی

معناست و اگر از آنها در مورد معنای عشق به خدا و تقرب به او بپرسید، تبیین منطقی نمی توانند داشته باشند.

بنده می خواهم بگویم که عشق امری است که از معرفت به معشوق پیدا می شود و انسان باید بداند که معشوقش کیست و او برایش قابل حصول باشد. مجموعه اینها در نظریه انسان کامل و نظریه ولایت برای ما پیدا می شود و ما می فهمیم که می توانیم مثل اباعبدالله(ع) و امیرالمؤمنین(ع) بشویم. وقتی که عشق پیدا شد، زندگی انسان را معنوی می کند و انسان از افق ماده حرکت می کند و بالا می رود.

انسان چرا عاشق امیرالمؤمنین(ع) و اباعبدالله(ع) می شود؟ چون می بینیم آنها تمام امکاناتی که ممکن است به فعلیت برسد را به فعلیت رسانده اند. ما عاشق حقیقت نوعی خودمان هستیم و می خواهیم آن را به دست بیاوریم. تا نظریه ولایت نباشد، عشق به خدا معنا ندارد.

پی نوشت‌ها:

1. spirituality
2. divinity
3. reduction

۴. سوره فجر / آیه ۲۷ و ۲۸
۵. سوره ق / آیه ۱۶
۶. سوره انفال / آیه ۲۴
۷. سوره انشقاق / آیه ۶
۸. سوره حدید / آیه ۳
۹. سوره بقره / آیه ۳۱

حکمت و معرفت در هنر اسلامی

دکتر شهرام پازوکی
مدیر گروه ادیان و عرفان
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



و آن اینکه اصولاً در اسلام چیزی به نام حکمت یا فهم یا معرفت هنری وجود دارد؟ تحقیق و بررسی این سؤال و پاسخ به آن موضوع این نوشته است، اما پیش از آن، مقدماتی تاریخی درباره نسبت میان معرفت و هنر ذکر می‌شود تا مشخص شود که اصولاً طرح این مسأله فقط در دوره مدرن ممکن بوده است و دیگر این که در طرح این مسأله چه نگرش‌ها و منظرهایی وجود دارد و پاسخ به این سؤال برحسب نوع وجهه نظر مأخوذ چگونه خواهد بود. مسأله را از ذکر اهم آرای مختلف درباره ربط هنر با دین آغاز می‌کنیم.

اکنون حدود چند دهه است که مسأله هنر اسلامی و امکان یا امتناع آن در ایران طرح شده است. در اینکه آثار بزرگ بسیاری در تاریخ تمدن و فرهنگ اسلامی پدید آمده‌اند که امروزه ما آنها را هنری می‌دانیم، تردیدی نیست و بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که بنا بر شواهد تاریخی، آثار هنری در عالم اسلامی موجودند، ولی آیا می‌توان گفت که این آثار برخاسته از اصول و منابع اندیشه اسلامی هستند؟ به عبارت دیگر آیا اصولاً تفکر اسلامی می‌توانسته این آثار را ایجاد کند؟ پاسخ به این پرسش موکول به طرح سؤالی دیگر می‌شود

اصولاً در اسلام چیزی
به نام حکمت یا فهم یا
معرفت هنری وجود دارد؟

درباره نسبت میان دین و هنر متفکران بزرگ غربی آرای مختلفی اظهار کرده‌اند: کسانی هستند که به‌طور کلی و مطلق قائل به ارتباط میان این دو هستند. کسانی — مثل سنت‌گرایان — که می‌گویند اصولاً هیچ‌گاه هنر از دین جدا نبوده و هنر از جلوه‌های حقیقت قدسی است و این جدایی در عالم مدرن و به اقتضای عالم مدرن پیدا شده است. از منظری دیگر فیلسوفانی هم هستند مثل هگل که دین، هنر و فلسفه را سه جلوه اصلی از جلوات حقیقت یا امر مطلق (the Absolute) می‌داند.

پاسخ به این پرسش را اگر بخواهیم با قول به نسبیت و اعتباریت امور (relativism) چنان‌که در پژوهش‌ها و نقدهای تاریخی مرسوم است، بدهیم قطعاً منفی است. بدین لحاظ مورخان تاریخ هنر که به اقتضای طریق مأخوذ پژوهش علمی قائل به معرفت هنری در دین نیستند، همین حکم را درباره هنر مسیحی می‌کنند. حال اگر با توجه به ماهیت دین و هنر بخواهیم پاسخ دهیم، در هر صورت مقدّماتاً باید سؤالات دیگری را مطرح کنیم: آیا اصولاً هنر صرفاً بیان احساسات و اذواق است یا تابع معرفت و تفکر و نظر (theoria) است؟ در دین نیز مشابه همین سؤال مطرح است؟ آیا دین نیز منحصرراً مجموعه‌ای از احکام، یا اوامر و نواهی شرعی است که متدین، مکلف به انجام آن است یا صرف اقرار و قبول مجموعه اصول عقایدی (dogmas) است؟ یا آن نیز مقرون به معرفتی است که متدین را به تدریج از متشرّع و مقلد صرف به مقام تحقیق و عرفان می‌رساند. برای پاسخ به این سؤالات، مقدّماتی تاریخی را بیان می‌کنم.

هنر (art) به معنایی که امروزه به کار می‌رود — و این معنا کاملاً مدرن است — سابقه‌ای به بلندای تاریخ عالم مدرن دارد و لذا واژه‌ای که این معنا را برساند تا پیش از دو سه قرن اخیر در هیچ زبانی به کار نرفته است؛ چون مسمای این اسم در همین قرون پیدا شده است. با در نظر داشتن این واقعیت، به مسامحه می‌توان گفت که اولین واژه‌ای که در تاریخ تفکر در غرب معادل هنر به کار برده شده، techne یونانی است. اما خود این واژه در اصل و در ابتدا به معنای صرف ساختن و ابداع

نبوده بلکه دلالت داشته به نوعی دانش و معرفت که موجب پدیدآوردن و فرا رو آوردن کار یا مصنوعی انسانی می‌شده است. در قرون وسطی نیز هیچ‌گاه هنر (ars) را از عاری معرفت نمی‌دانستند و بر آن بودند که هنر نوعی معرفت یا علم (scientia) است؛ چون مبتنی بر اصول و قواعد کلی است. ولی با این‌همه تأکید بر وجود معرفت هنری در هیچ‌یک از این ادوار تاریخی هیچ‌گاه علمی مشابه «زیبایی‌شناسی» یا «مطالعات هنری» دیده نمی‌شود.

در دوره جدید و با تأسیس علم زیبایی‌شناسی (aesthetics) است که سخن از شناخت زیبایی مطرح می‌شود. این درحالی است که مؤسسان علم زیبایی‌شناسی برآن‌اند که اصولاً هنر اگر مقرون به علم و معرفت باشد، هنر نیست. پس معلوم می‌شود که شناختن در اینجا همانی نیست که قبلاً معنی می‌داده است. این است که کانت در کتاب نقد قوه حکم، آنجا که می‌خواهد موضوعیت هنر را در علم زیبایی‌شناسی جدید نشان دهد و بدین طریق آن را مستقل و تثبیت کند، می‌گوید: «هنر به مثابه مهارت انسانی از دانش نیز متمایز است (همان‌طور که توانستن از دانستن)، و همان‌طور که یک قوه عملی از قوه نظری... بدین سبب نیز کاری که بتوانیم انجام دهیم به محض اینکه فقط بدانیم چه کاری باید انجام داد، و بنابراین به همین حد که نتیجه مطلوب را به قدر کافی بشناسیم، دیگر هنر نادیده نمی‌شود».

کانت در واقع برای اینکه هنر و زیبایی را مستقل و برای آنها مبانی‌ای قائم به سوژه (subject)، یعنی انسانی که در فلسفه خود بنیاداندیش دکارت تعریف شده، وضع کند از آنها معرفت‌زدایی می‌کند؛ همان‌طور که از دین نیز معرفت‌زدایی می‌کند. با این مقدّمات می‌توان دید که یکی از میراث‌های فکری کانت این است که نه در دین و نه در هنر، معرفت و نظر وجود ندارد. نتیجه آن که اصولاً چیزی به نام معرفت هنری نداریم، چه رسد به معرفت هنری در دین.

طرح نوبی را که کانت به تأسی از دکارت در انداخت، نه تنها در فلسفه بلکه در کل تفکر مدرن بسط پیدا کرد، از جمله منجر به فهم و تعریف جدیدی از هنر و دین و معرفت شد که در اینجا اجمالاً، تا آنجا

کسانی - مثل
سنت‌گرایان - می‌گویند
اصولاً هیچ‌گاه هنر از دین
جدا نبوده و هنر از جلوه
های حقیقت قدسی است
و این جدایی در عالم مدرن
و به اقتضای عالم مدرن پیدا
شده است.

به مسامحه می‌توان گفت
که اولین واژه‌ای که در
تاریخ تفکر در غرب معادل
هنر به کار برده شده،
techne یونانی است.

که به موضوع این مقال مربوط می‌شود، به آن می‌پردازیم.

از هنر آغاز می‌کنیم. در دوره جدید، هنر در محدوده علم تازه تأسیس زیباشناسی (aesthetics) تعریف شد. اگرچه عنوان

استتیک را نخستین بار فیلسوف سلف کانت، یعنی الکساندر بومگارتن، در قرن هیجدهم وضع کرد ولی این کانت بود که آن را به صورت یک نظام فکری برای هنر و زیبایی تأسیس کرد و اصولاً مفهوم مدرن هنر نیز در این قلمرو موجودیت و هویت پیدا کرد.

کانت در سه نقد مشهور خویش اساس تفکر مدرن را پایه‌گذاری کرد. همان‌طور که قبلاً گفته شد در این سه کتاب است که معرفت‌شناسی مدرن، اخلاق مدرن، و هنر و زیبایی‌شناسی مدرن موضوع، مبادی، مسائل و روش تحقیق خود را هر یک به‌عنوان یک علم مستقل پیدا می‌کند. مبانی، احکام و قواعد زیباشناسی به معنای مدرنش در کتاب نقد قوه حکم (critique of judgement) تأسیس شد. تلاش او در این کتاب این است که زیبایی را نه به‌عنوان یک امر وجودی که تحقق خارجی دارد بلکه امری صرفاً تابع احساس (aisthesis) و ذوق و سلیقه آدمی (taste) که متکی و قائم به ذهن انسان به عنوان سوژه — یعنی فاعل شناسا به معنای دکارتی آن — است، نشان دهد. این درحالی است که پیش از این در سیر تفکر فلسفی در غرب، ابتدا در یونان باستان می‌گفتند همه موجودات از آن جهت که موجودند زیبا هستند (pankallia) چون مظهر خیر و زیبایی مطلق (agathon) هستند، و سپس در قرون وسطی می‌گفتند که زیبایی و وجود از مفاهیمی متعالی (transcendentals) — و به اصطلاح فلاسفه مسلمان از امور عامه — هستند که مساوق یکدیگرند و می‌توان یکی را به‌جای دیگری به‌کار برد. یا اینکه در عرفان اسلامی گفته می‌شد همه موجودات زیبا هستند چون مظهر جمال خداوند، یعنی تجلی جمالی او، هستند.

یکی از نتایج آرای کانت در علوم انسانی این بود که «معرفت» کنار گذاشته شد و مفهوم «نقد» جایگزین آن شد و بعداً موضوعی به نام نقد (critique)، یعنی بررسی و پژوهش، اعم از نقد هنری، نقد ادبی، نقد تاریخی و... پیدا شد و منتقدان هنری و ادبی و تاریخی و دینی، یعنی پژوهشگران در هنر، ادبیات، تاریخ و دین جایگزین اهل نظر یعنی حکیمان و عارفان و عالمان گذشته شدند. اینکه مبادی این نقدها چه می‌تواند باشد، میان منتقدان تفاوت بسیار است اما اینکه همه آنها خود را مقید و

ملتزم به نقد می‌دانند، تفاوتی نیست. سلطه مفهوم نقد به عنوان امری علمی (scien-tific) در حوزه علوم انسانی، از جمله در مورد هنرها، بدانجا رسید که پس از چند دهه در قرن بیستم در مسأله کارآیی نقد در درک هنر و زیبایی شک و شبهه ایجاد شد که در اینجا به یکی از مهم‌ترین این تشکیک‌ها اشاره می‌کنیم.

رولان بارت، منتقد ادبی مشهور فرانسوی، در سال ۱۹۶۳ مقاله‌ای نوشت با عنوان «دو نقد». وی در آنجا می‌گوید که ما اکنون در فرانسه دو سبک نقد به موازات هم داریم که یکی از آنها را وی نقد دانشگاهی (universitaire) یا آکادمیک و دیگری را نقد تفسیری (interpretative) می‌خواند. وی نقد دوم را به دلیل استفاده از یکی از ایدئولوژی‌های موجود «نقد ایدئولوژیک» نیز می‌نامد. با استفاده از آرای بارت درباره دو نقد موجود آثار ادبی در آن زمان، باتوجه به این که آثار هنری نیز مشمول این دو نقد قرار گرفته‌اند، هنوز می‌توان گفت هم‌اکنون دو نوع مختلف پژوهش و بررسی یا درک آثار هنری وجود دارد.

یکی آن است که معروف به نقد یا پژوهش علمی (research) است. این نوع پژوهش همان است که بارت آن را دانشگاهی می‌خواند و اصحاب آن معتقدند که شیوه کارشان عینی (objective) و علمی است. مبانی اصلی نقد و بررسی دانشگاهی همان مبانی علوم جدید است که در فلسفه تحلیلی (پوزیتیویسم) صورت منظم و مدونی از آن را اگوست کنت در قرن نوزدهم بیان کرده است.

یکی از مشکلاتی که نقد علمی یا دانشگاهی (آکادمیک) در پژوهش در علوم انسانی و هنرها دارد این است که تنها خودش را به دلیل روشش، علمی (scientific) می‌خواند و مدعی است شیوه‌اش عینی (objective) است. چون «علمی بودن» را به معنایی مفروض می‌گیرد که خودش آن را تعریف می‌کند. به عبارت دیگر چون موضوع پژوهش را قبلاً ابژه (object) علمی خود کرده، شیوه‌اش را عینی (objective) می‌داند. این نقد چون خود را جزئی از مجموعه علوم مدرن، مثل فیزیک و شیمی و... و تابع اصول و روش آنها می‌داند مدعی است که به همان دلیل که آنها به صفت «علمی» بودن مشهور هستند، و از این رو اعتبار و دقت و صحت لازم علمی را دارند، نقد هنری دانشگاهی نیز علمی است و لذا غیرقابل چون و چرا. در واقع نقد علمی غافل است یا اینکه تغافل می‌کند به اینکه خودش مبتنی بر فلسفه‌ای است مدرن به نام پوزیتیویسم و از این حیث تابع



علمی و روش این فلسفه، یعنی نظام فکری آن است. در نقد آکادمیک هنری، مثل دیگر رشته‌های علوم انسانی، منابع و مأخذ موجود درباره موضوع پژوهش، حیطة و قلمرو پژوهش را تعیین و مقید می‌کنند. در اینجا حوزه پژوهش‌ها تا آنجا علمی خوانده می‌شود که منابع آن را تأیید می‌کنند. در پژوهش علمی، آثار هنری از یک طرف مبدل به ابژه‌های پژوهشی هنری می‌شوند که فقط در قلمرو علم جدید زیبایی‌شناسی (استتیک) می‌توانند معنی داشته باشند و از طرف دیگر مبدل به کالاهای فرهنگی می‌شوند. به همین منوال اشعار شاعران نیز مبدل به آثار ادبی می‌شوند که در علوم ادبی یعنی ادبیات و زبان‌شناسی (philology) فقط معنی می‌یابند.

در پژوهش علمی در علوم انسانی و هنرها، نقد تاریخی (historical criticism) یعنی مطالعه و بررسی منابع تاریخی آثار نویسندگان، شاعران و هنرمندان بسیار مهم است. چون خود اثر هویت و شخصیت مستقلی ندارد و در واقع برخاسته از مجموعه عواملی تاریخی است. این است که می‌بینیم در قرن نوزدهم معرفت هنری به مطالعات تاریخی درباره هنر تبدیل می‌شود. در اینجا وقایع هنری نقش مهمی دارند. آنچه عمومی است و در طرح ریخته‌شده فهمیده می‌شود، علمی است و گرنه به عنوان غیر علمی بودن کنار نهاده می‌شود و امور غیرقابل تبیین علمی (explanation)، به عنوان این که خلاف قاعده علمی و لذا استثناء هستند، طرد می‌شوند. در پژوهش علمی، اثر هنری باطن و معنا و لذا تأویل ندارد. شیوه دوم پژوهش و بررسی در آثار هنری شیوه‌ای است که بارت آن را «نقد تفسیری» یا «ایدئولوژیک» خوانده است. در این شیوه که مدعیان شیوه دانشگاهی به شدت مخالف آن هستند، یکی از علوم انسانی مثل جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد... یا ایدئولوژی‌های موجود مثل مارکسیسم، فمینیسم، مبنای پژوهش در اثر یعنی تفسیر اثر در چهارچوب آن قرار می‌گیرد. در اینجا دیگر ثبت و ضبط و ربط علمی وقایع و حوادث تاریخی درباره اثر چنان که در شیوه اول دیدیم مورد نظر نیست، بلکه تفسیر اثر بر مبنای یک رأی و یک علم از علوم انسانی مورد اهتمام است. این است که برحسب آن علم یا ایدئولوژی مقبول، اثر هنری مثلاً تفسیری مارکسیستی می‌شود، یا اینکه تقلیل می‌یابد صرفاً به یک امر اجتماعی (sociological) که باید در جامعه‌شناسی مورد تفسیر و نقد قرار گیرد یا امری نفسانی (psychological) که باید در روان‌شناسی خصوصاً روان‌کاوی بررسی شود. تأثیری که جامعه‌شناسی و روان‌کاوی در نقدهای معاصر هنری دارند، حاکی از صدق این مدعاست که چگونه موجودیت اثر هنری به اموری عَرَضی تفسیر و تبیین می‌شود.

نکته جالب توجه و مهم این است که با وجود مخالفت‌های این دو شیوه درک هنر با یکدیگر، این دو، هم در اصل و

ریشه و هم به جهت استفاده متقابل، با هم ارتباط دارند. چون نقد علمی یا دانشگاهی را هم به جهت اتکاء به فلسفه خاصی به نام پوزیتیویسم می‌توان نقد ایدئولوژیک دانست. ماهیت ایدئولوژیک نقد علمی آنجا آشکار می‌شود که آن با محدود کردن عمدی تحقیقات خود به «وقایع» مربوط به اثر، نه خود اثر، ولو اینکه این وقایع درونی باشد، درباره موجودیت اثر سخنی نمی‌گوید. این که خود اثر چیست ساکت است. خود این سکوت حاکی از تفسیر

و درک اثر به گونه‌ای خاص است. اینجاست که می‌بینیم در نقد دانشگاهی نیز در تبیین اثر همانند نقد ایدئولوژیک از علوم انسانی مختلف مثل جامعه‌شناسی، روان‌کاوی، و... استفاده می‌شود.

حال با این مقدمات به سؤال اولیه این مقال می‌پردازیم. پرسش این بود که آیا چیزی به نام نظر یا معرفت هنری در اسلام داریم که بتوانیم براساس آن، به امکان یا امتناع هنر اسلامی رأی دهیم؟ پاسخ به این سؤال برحسب اینکه از چه منظری به هنر و دین اسلام بنگریم متفاوت خواهد بود ولی اعم از اینکه قائل به امکان هنر اسلامی باشیم یا نباشیم در یک واقعیت تاریخی نمی‌توانیم تردید کنیم و آن وجود آثار بزرگ هنری در تمدن و فرهنگ اسلامی از معماری مساجد تا خوشنویسی انواع زیبای خطوط قرآنی است. اگر تفکر یا نظر خاصی درباره هنر وجود نداشت و هنرمندان مسلمان هیچ‌گونه معرفتی نسبت به آثار هنری خویش نداشتند، این آثار چگونه پیدا شده است؟ از سر خام‌اندیشی و ساده‌دلی؟

اگر با رویکرد نقد علمی درباره هنر اسلامی، قضاوت کنیم می‌بینیم که یکی از دلایل اصلی مخالفان هنر اسلامی این است که در منابع اصلی دینی ما — قرآن مجید و جوامع روایی و متون حدیثی — هیچ‌جا سخنی از هنر و تأیید آن نیامده است؛ پس چگونه می‌توان گفت تعالیم اسلام منشأ و راه‌گشای هنرها و کسب معرفت هنری بوده است؟ این تفسیر مبتنی بر نوع همان نگاه پوزیتیویستی به دین است. در این نگرش فقط به ظواهر نص کتاب و آنچه به اصطلاح محصل (positive) یعنی قابل مشاهده و آزمون علمی است، توجه می‌شود و اعتقاد آن است که کتاب قابل تأویل نیست. باطنی

اگر تفکر یا نظر خاصی درباره هنر وجود نداشت و هنرمندان مسلمان هیچ‌گونه معرفتی نسبت به آثار هنری خویش نداشتند، این آثار چگونه پیدا شده است؟

برای ظاهر وجود ندارد که بتوان قائل به سیر تفکر از ظاهر به باطن شد. مخالفان مسلمان هنر اسلامی که قشریون علما — اعم از شیعه و سنی — گروه اعظم آنها را تشکیل می‌دهند، نیز عمدتاً با همین نگاه وجود هنر اسلامی را منتعن و حتی به لحاظ شرعی گاه در مورد بعضی هنرها — مثل نقاشی یا موسیقی — حرام می‌دانند. با این حال برخی از متخصصان آنها به هنرهای اسلامی به عنوان آثار فرهنگی متأثر از فرهنگ‌های دیگر معتقدند.

اما اگر از منظر تفسیر ایدئولوژیک به اسلام بنگریم، می‌بینیم که پیروان این تفسیر یا اصولاً در مقام بی‌اعتنایی یا تحقیر، در حد یک سرگرمی و ذوقیات تفننی، به هنر می‌نگرند و اگر هم آن را می‌پذیرند، تعریف‌شان از هنر، هنر ایدئولوژیک و تابع تحقق اهداف ایدئولوژیک اسلامی است.

در تفسیر ایدئولوژیک از دین، دین مبدل به یک ایدئولوژی هم‌عرض دیگر ایدئولوژی‌های انسانی موجود می‌شود. آنگاه هنرها هم ایدئولوژیک و تابع اهداف ایدئولوژیک می‌شوند. میان ایدئولوژی‌های گوناگون از آن جهت که ایدئولوژی هستند — چه دینی باشند چه نباشند — ماهیتاً تفاوتی نیست. ایدئولوژی‌ها تابع اهدافی هستند که خود تعریف می‌کنند. در ایدئولوژی فکر نیست، نظر نیست، معرفت نیست. اگر حکمت در جستجوی کشف حقیقت است، ایدئولوژی در جستجوی کسب قدرت است. حال آن که از منظر اسلامی، ایمان معرفت‌زا است. ایمان امری قلبی و فوق اسلام ظاهری است و باید به یقین معرفتی ختم شود. در واقع با همان مبانی فکری که زیبایی مبدل به استتیک یعنی زیبایی در محدوده ظاهری حسیات و عاری از معرفت حقیقی می‌شود، دین هم مبدل به ایدئولوژی می‌شود. زیبایی در تعریف استتیک معادل دین در تعریف ایدئولوژیک آن است.

اما اگر معرفت یا نظر یا تفکر هنری در اسلام داریم، جایگاه آن در کدامیک از معارف و علوم اسلامی است؟ در فقه و کلام، به دلیل ماهیت آنها، که اجتهاد یا پژوهش در احکام شرعی در فقه، یا اثبات و شرح اعتقادات (dogmas) در علم کلام است، تفکر به معنای سیر فکری،

از منظر اسلامی، ایمان معرفت‌زا است. ایمان امری قلبی و فوق اسلام ظاهری است و باید به یقین معرفتی ختم شود.

فکری که طی مراتب حقیقت می‌کند، مطرح نمی‌شود؛ چنان‌که در علوم مدرن هم متخصص آن علم، صرفاً پژوهشگری (researcher) است که در قلمرو خاصی که آن علم برایش تعریف کرده، پژوهش می‌کند. در اینجا دیگر فرقی میان علوم دینی، علوم انسانی، هنرها و علوم طبیعی نیست. پژوهشگر دین و پژوهشگر هنر با پژوهشگر فیزیک فقط از حیث موضوع پژوهش تفاوت دارند ولی نحوه کارشان یکی است. همان‌قدر

یک زمین‌شناس از موضوع پژوهش خود، یعنی زمین از آنجا که موضوع پژوهش اوست، فاصله می‌گیرد که یک متخصص نقاشی از تابلوی نقاشی و یک استاد ادبیات فارسی از شعر مولانا و یک متکلم از دین.



اصولاً لازمه پژوهش علمی همین است. در میان معارف اسلامی فقط در عرفان و حکمت عرفانی است که تفکر به معنای گفته شده، دیده می‌شود. در تعریف تفکر در عرفان گفته‌اند:

تفکر رفتن از باطل سوی حق
به جزو اندر بدیدن کل مطلق

این سیر فکری در سلوک عرفانی میسر می‌شود. این است که هنرها در ادیان — مثل اسلام — عموماً در ساخت عرفان و معنویت آن دین رشد کرده‌اند؛ در تاریخ اسلام نیز می‌بینیم جایگاه هنرها و ادبیات در تصوف و عرفان اسلامی بوده است.

این تفکر مسبوق به تذکر است. اگر

تفکر مسبوق به تذکر
است. اگر تذکر و به یاد
آوردن آن مبدأ اصلی که
خاطره خانه هنرمند است،
در میان نباشد، فکر هنری
راه به‌جایی نمی‌برد.

تذکر و به یاد آوردن آن مبدأ اصلی که خاطره خانه هنرمند است، در میان نباشد، فکر هنری راه به‌جایی نمی‌برد. به قول عطار: راهرو را سالک ره فکر اوست
فکرتی کان مستفاد از ذکر اوست
ذکر باید گفت تا فکر آورد
صد هزاران معنی بگر آورد
با شرح و تفصیلی که داده شد، حال می‌توان پرسش اصلی و اولی را طرح کرد: آیا حکمت و معرفت هنری در اسلام داریم؟ پاسخ این است که:

۱. اگر معرفت دینی را به صرف علم فقه و کلام تقلیل ندهیم و اگر دین را در حد نازل ایدئولوژی نگاهیم و در حد شعارهای حزبی سیاسی فهم نکنیم و تحقیق در آن را با پژوهش علمی یکی نگیریم که در محدوده و روش خاص آن محصور شویم.

۲. اگر درک هنر و زیبایی را به آنچه در علم زیبایی‌شناسی مدرن (aesthetics) تعریف می‌شود محدود نکنیم که مجبور شویم آن را در حد ذوق و سلیقه شخصی پایین بیاوریم و به جای نقد هنر به فهم هنر بپردازیم و پژوهش علمی هنری را جایگزین تحقیق هنری نکنیم و به موجودیت و هویت اثر هنری توجه کنیم، آن وقت زمینه‌ای آماده می‌شود برای اینکه ببینیم و بدانیم که معرفت یا حکمت هنری در اسلام داریم.

برای رسیدن به این مقصود هیچ‌گاه نباید از این نکته مهم غافل بود که همان‌طور که گفته شد

اکنون معرفت هنری جای خود را به نقد هنری، چه دانشگاهی و چه ایدئولوژیک، داده است و بنابراین پژوهشگر و منتقد هنری یا اصحاب ایدئولوژی، یعنی ایدئولوگ‌ها، جایگاه عالم و اهل نظر به معنای حکیم و عارف را گرفته‌اند و خود را صاحب‌نظر می‌نمایند و در این باب اظهارنظر می‌کنند. حال آن‌که «صاحب‌نظر» و «صاحب‌خبر» شدن به قول حافظ که می‌گوید: «ای بی‌خبر بکوش که صاحب‌خبر شوی» مجاهده و کوشش و راهنمایی می‌خواهد، این نظر محصول معرفت قلبی یا به تعبیر مولانا «عقل عقل» است.

«صاحب‌نظر» و
«صاحب‌خبر» شدن به
قول حافظ که می‌گوید:
«ای بی‌خبر بکوش که
صاحب‌خبر شوی» مجاهده
و کوشش و راهنمایی
می‌خواهد، این نظر محصول
معرفت قلبی یا به تعبیر
مولانا «عقل عقل» است.

سپاه خرد از دیدگاه فردوسی

دکتر سید حسن شهرستانی
عضو هیأت علمی دانشگاه هنر



مقدمه

شاهنامه فردوسی، حماسی‌ترین مجموعه حکمت‌آمیز و حکیمانه‌ترین متن حماسی ادبیات فارسی است. حکیم توس به یاری آفریننده خرد، با زبان فاخر و استوار و بیانی حکیمانه در قالبی از داستان‌های جذاب و غرورانگیز، اثری جاودانه پدید آورده است، «که از باد و باران نیابد گزند». دوستان پیشنهاد کرده بودند به موضوع «معنویت از دیدگاه فردوسی» بپردازم و در همایش «حکمت و معنویت» در روز جهانی فلسفه عرضه نمایم؛ اما بعد از بررسی و احصاء شواهد بسیار به این نتیجه رسیدم که این بحث آنقدر گسترده است که نه تنها در یک سخنرانی و مقاله نمی‌گنجد، بلکه می‌تواند موضوع یک

کتاب مستقل می‌باشد. به همین دلیل در این مقاله دامنه سخن را به موضوع خرد و سپاه آن در شاهنامه محدود کردم و به مقایسه‌ای بین آنچه در روایات اسلامی به عنوان «جنود عقل» و نقطه مقابل آن «جنود جهل» وجود دارد، پرداختم.

بخش اول: ویژگی‌ها و معانی خرد در شاهنامه ۱. فراوانی واژه خرد

در یک بررسی نسبتاً دقیق می‌توان دریافت که بیش از سیصد بار واژه «خرد» در شاهنامه آمده است که عمدتاً به مفاهیمی چون حکمت، معنویت و اخلاق می‌پردازد؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت: گستره مفهومی خرد، علاوه بر

که فرهنگ آرایش جان بود
ز گوهر سخن گفتن آسان بود

پنجم: دامنه خرد گسترده و نام‌های آن بسیار است.

نام‌هایی چون مهر، وفا، راستی، زیرکی و ...
خرد دارد ای دوست بسیار نام
رساند خرد پادشه را به کام
یکی مهر خوانند و دیگر وفا
خرد دور شد درد ماند و جفا
زبان آوری راستی خواندش
بلند اختری زیرکی دانش
پراکنده این است نام خرد
از اندازه‌ها نام او بگذرد

ششم: خرد دستاورد وحی الهی و بهترین وسیله

دعوت پیامبران است.

به تعبیر شاهنامه، وقتی زرتشت به پیامبری
مبعوث شد، ابتدا وارد دربار شاه کیانی
شده، و وی را مخاطب خود قرار
می‌دهد:
به شاه کیان گفت پیغمبرم
سوی تو خرد رهنمون آورم
می‌دانیم که قرآن کریم پیامبر را فرمان
می‌دهد که مردم را به وسیله حکمت و
موعظه نیکو به راه خدای یگانه دعوت
کند.^۴

هفتم: خرد مهم‌ترین ابزار شناخت درست و

نادرست و نیک و بد است. فردوسی در داستان کیخسرو
از سه عنصر مهم در وجود آدمی برای حکومت یاد می‌کند
که عبارت‌اند از: هنر، نژاد و گوهر. پس از آن می‌گوید:
چو هر سه بیابی خرد بایدت
شناسانده نیک و بد بایدت

* * *

بخش دوم: تطبیق سپاه خرد با جنود عقل

مقدمتا باید عرض کنم که به نظر می‌رسد خرد در بیان
فردوسی بیشتر مترادف لب، حکمت و عقل در قرآن
کریم و روایات اسلامی است. بخصوص به معنی لب به
مفهوم عقل ناب و بدون ناخالصی است و در قرآن کریم
در مواردی که تمیز و تشخیص مسائل حساس عقلی و
معنوی چون حق از باطل، درست از نادرست و ... مطرح
است از واژه «لب» یا خرد ناب استفاده می‌شود و از

حکمت نظری، دانش و فلسفه؛ بر اخلاق و فضایل انسانی
نیز نظر دارد.^۲

۲. معانی مختلف خرد

نگارنده این سطور ابیات مربوط به خرد را به بیست و
پنج گروه معنایی تقسیم کرده است که به برخی از آنها و
شواهدش در شاهنامه می‌پردازد:

اول: خرد نخستین آفریده خداوند است:

نخست آفرینش، خرد را شناس
نگهبان جان است و آن را سه پاس
ملاحظه می‌کنید که گویی ترجمه صریح «أَوَّلُ مَا
خَلَقَ اللهُ الْعَقْلُ» ست.^۳ سه پاس یا نگهبان و دیدبان خرد
چنانچه در ابیات دیگر، فردوسی بیان کرده، چشم و گوش
و زبان است.

دوم: خرد بهترین هدیه پروردگار جهان

به انسان است.

خرد بهتر از هر چه ایزد بداد
ستایش خرد را به از راه داد
سوم: خرد علاوه بر دنیا (این جهان)،
آخرت (آن جهان) انسان را مدیریت
می‌کند و یا به تعبیری جامع «عقل
معاش» و «عقل معاد» است.
خرد مرد را خلعت ایزدی است
زاندیشه دور است و دور از بدی است
و یا

خردمند دانا و روشن روان

تنش زین جهان است و جان زان جهان
و یا

خرد رهنمای و خرد دلگشای

خرد دست‌گیرد به هر دو سرای

و این خرد است که موجب کامیابی و ارجمندی انسان
در هر دو جهان خواهد شد:

از او بی به هر دو جهان ارجمند

گسسته خرد پای دارد به بند

چهارم: خرد در نگاه فردوسی «چشم جان» یا

دیدهبان روح انسان است.

خرد چشم جان است چون بنگری

تو بی چشم شادان جهان نسپری

همچنان که «فرهنگ» را فردوسی «آرایش جان»
می‌داند که خود تعریفی زیبا برای مفهوم فرهنگ است:

ستایش خرد را به از راه داد

۳. رجاء (امید) در مقابل قنوط (ناامیدی):

نبیند جز از شادی روزگار
همیشه خردمند و امیدوار

۴. صبر در مقابل جزع (ناشکیبایی):

خردمند باید که باشد دبیر

کسانی که به این مرتبه رسیده‌اند نه به تعبیر «بعقلون» بلکه «أولو الألباب» یا «صاحبان لب» یاد می‌کند.^۵

فردوسی خرد را چنانکه گفتیم «شناسنده نیک و بد» معرفی می‌کند. برای معرفی سپاهیان خرد و بیان پیوند حکمت و معنویت، فردوسی با احادیث و روایات معتبر اسلامی، عناوین و مضامین حدیث «جنود عقل و جهل» را که در اصول کافی^۶ از امام صادق(ع) نقل شده است، مبنای بحث قرار داده و در عین حال تقابل این دو سپاه را در شاهنامه بررسی کرده‌ایم.

اما موارد منتخب از حدیث «جنود عقل و جهل»:

۱. خیر در مقابل شر: خرد نزد فردوسی به منزله



همان بردبار و سخن یادگیر

دبیر در متون کهن حکم وزیر را دارد. کسی که عقل منفصل حاکم است و همه امور علمی و فکری کشور در دست اوست. بنابراین چنین کسی باید صبور، بردبار و آگاه باشد.

۵. وفا در مقابل قدر (بی‌وفایی و نیرنگ):

چنانچه پیش از این گفته شد از جمله معانی خرد در شاهنامه وفاست.

یکی مهر خوانند و دیگر وفا

خرد دور شد درد ماند و جفا

۶. رفق در مقابل خرق و یا در ادامه حدیث، مدارا در

مقابل مکاشفه:

مدارا و رفق تقریباً مترادف و به مفهوم رفاقت، همراهی و گذشت است که ضد آنها «خرق» به معنی شکافتن و مفهومی نزدیک به «پرده‌دری» است که با مکاشفه

پادشاهی است که همه خیرها و نیکویی‌ها سپاه اویند.

تو چیزی میدان کز خرد برتر است

خرد بر همه نیکویی‌ها سر است

نقطه مقابل خیر در شاهنامه در هیأت دیو تجلی می‌کند

که نماد پلیدی و شر و بی‌خردی است.

دگر دیو بی‌دانش ناسپاس

نباشد خردمند و نیکی شناس

و یا

تو مر دیو را مردم بد شناس

کسی کو ندارد به یزدان سپاس

۲. عدل در مقابل جور:

ستون خرد داد و بخشایش است

در بخشش او را چو آرایش است

و یا

خرد بهتر از هرچه ایزد بداد

معنایی نزدیک دارد. این مکاشفه و پرده‌داری منفی را نباید با مکاشفه مثبت که شکافتن و برانداختن پرده‌ها و حجاب مادی است، اشتباه کرد.

فردوسی مدارا و رفق را همشین و برادر خرد می‌داند مدارا خرد را برادر بود خرد بر سر دانش افسر بود در عین حال بر اساس مصرع دوم بیت، خرد را تاج سر دانش می‌داند.

۷. علم در مقابل جهل:

چنین داد پاسخ که راه خرد
ز هر دانشی بی گمان بگذرد

و یا:

سر راستی دانش ایزدی است
خنک آنکه با دانش و بخردی است

۸. طاعت در مقابل معصیت

هر آنکس که از دادگر یک خدای
بپیچد نیارد خرد را بجای
فردوسی سرپیچی از فرمان خدای دادگر را خلاف
خردمندی می‌داند.

۹. رَهَبِت (ترس) در مقابل جرأت:

رهبت به معنی ترس از گناه و بدی است و جرأت به
معنای جسارت و بی‌پروایی در مقابل پلیدی‌هاست. ترس
از گناه، نشانه خردمندی است.

نخستین نشان خرد آن بود
که از بد همه ساله ترسان بود

۱۰. حکمت در مقابل هوی (هوس):

کسی را بود بر خرد پادشا
روان را ندارد به راه هوا

و یا:

اگر بر خرد چیره گردد هوا
نیاید ز چنگ هوا کس رها

۱۱. نشاط در مقابل کسل (کسالت و ضعف):

خرد رهنمای و خرد دلگشای
خرد دست گیرد به هر دو سرای
از نظر فردوسی خرد عامل دلگشایی و نشاط حقیقی است.

۱۲. سخا در مقابل بخل:

کسی کو به بخشش توانا بود
خردمند و بیدار و دانا بود

۱۳. فرح در مقابل حزن:

هر آنکس که او شاد شد از خرد
جهان را به کردار بد نسپرد

۱۴. شکر در مقابل کفران:

خردمند و بینادل، آن را شناس
که دارد ز دادار کیهان، سپاس

و در مقابل:

تو مر دیو را مردم بد شناس
کسی کو ندارد ز یزدان سپاس
طبیعی است کسی که خدا را اطاعت نکند و سپاس‌گزار
نعمت‌های او نباشد، به بندگان خدا هم اهمیتی نمی‌دهد
و شکرگزار خدمات آنان نیست.

۱۵. فهم در مقابل حُمق:

هر آنکس که جانش ندارد خرد
کم و بیشی کارها ننگرد

۱۶. توبه در مقابل اصرار:

اصرار به گناه در مقابل بازگشت به سوی خدا مقصود
حدیث است.

هر آنکس که دارد روانش خرد
گناه آن سگالده که پوزش برد

۱۷. رحمت در مقابل غضب:

خردمند باش و بی‌آزار باش
همیشه روان را نگهدار باش

سخن را با توصیه‌هایی خردمندانه از حکیم توس به پایان
می‌برم. فردوسی این ابیات را از هنگام وصیت بهرام
اورمزد به بهرام دوم نقل می‌کند.

سراینده باش و فزاینده باش
شب و روز با رامش و خنده باش
چنان رو که پرسند روز شمار
نییچی سر از شرم پروردگار
به داد و دهش نیکی آباد دار
دل زبردستان خود شاد دار
که برکس نماند جهان جاودان
نه بر تاجدار و نه بر موبدان

* * *

پی‌نوشت‌ها:

۱. بناهای آباد گردد خراب/ زباران و از تابش آفتاب
پی افکندم از نظم کاخی بلند/ که از باد و باران نیاید گزند
۲. برای نمونه بنگرید به کتاب جاذبه‌های فکری فردوسی تألیف
دکتر احمد رنجبر، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
۳. اصول کافی، ج اول (کتاب العقل و الجهل).
۴. «ادع إلی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنه» بخشی از آیه
۱۲۵ سوره نحل.
۵. در قرآن کریم شانزده بار ترکیب «اولی الالباب» به کار رفته که
در تمامی موارد به نوعی تشخیص و تمیز خردمندانه توجه می‌دهد.
ع ج اول.

نشست پیش‌همایش فلسفه و علوم انسانی

دبیر علمی: دکتر مالک شجاعی جشقانی

به منظور بررسی موضوعات پیشنهادی اساتید و انتخاب موضوعی متناسب با همایش فلسفه و علوم انسانی، نشست پیش‌همایش فلسفه و علوم انسانی در روز یکشنبه ۱۳۹۴/۳/۱۰ در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد.

دکتر عبدالحسین خسروپناه

ظرفیت‌های حکمت متعالیه در تحول علوم اجتماعی

دکتر غلامعلی حداد عادل

از فلسفه به «علوم انسانی»: پرسش از یک حلقه مفقوده

دکتر سید حمید طالب زاده

علوم انسانی و اقتضائات فلسفی

دکتر سید محمد تقی موحد ابطحی

ملاحظات نقادانه در باب طبقه‌بندی علوم انسانی - اسلامی

دکتر محمد امین قانع‌راد

سازه‌ها و ناسازه‌ها در رابطه فلسفه و علوم انسانی



مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار می کند:

نشست پیش همایش

علوم انسان و فلسفه

با حضور:

دکتر غلامعلی حداد عادل

دکتر عبدالحسین خسروپناه

دکتر سید حمید طالب زاده

دکتر محمد امین قانع ری

دکتر سید محمد تقی موحد ابطحی

دبیر علمی نشست: دکتر مالک شجاعی جشوقانی

زمان: یکشنبه ۱۰ خرداد ۱۳۹۴ ساعت ۱۴

مکان: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

تهران، خیابان ولیعصر (عج)، خیابان نوفل لوشاتو، خیابان شهید آراکلیان، پلاک ۶

www.irip.ir

ظرفیت‌های حکمت متعالیه در تحول علوم اجتماعی

دکتر عبدالحسین خسروپناه

استاد فلسفه و کلام اسلامی و رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



۵۱

است که با روش استدلالی به اثبات ادعاهای فلسفی در حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و دین‌شناسی می‌پردازد. یعنی اولاً روش آن استدلالی-عقلی است و ثانیاً گستره آن، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و دین‌شناسی است. البته منظورم از دین‌شناسی یعنی الهیات بالمعنی الاخص که در مقام کشف ادعا از قرآن و عرفان هم بهره می‌برد. اینکه به تعبیر استاد آیت‌الله جوادی آملی گفته می‌شود قرآن، عرفان و برهان در حکمت متعالیه از هم جدایی

بنده هم اعیاد شعبانیه را تبریک می‌گویم و از عزیزانی که با حوصله مباحث امروز را پیگیری و در آن مشارکت نمودند، تشکر می‌کنم. موضوع بحث بنده کاربرت حکمت متعالیه در علوم اجتماعی است. بحث بنده سه مقدمه دارد و دو نوع کاربرت را توضیح خواهم داد و یک توصیه.

مقدمه اول؛ روش حکمت متعالیه

حکمت متعالیه، یکی از گرایش‌های حکمت اسلامی

ندارند، به این معنا نیست که در جایی ادّعی حکمت متعالیه عرفانی است. خیر! از عرفان بهره می‌گیرد و از قرآن هم بهره می‌گیرد ولی برای هر ادّعی خود استدلال عقلی دارد. به همین خاطر توجه داشته باشید که وحی و کشف را در عرض عقل قرار می‌دهد؛ اما هر ادّعی وحیانی و عرفانی را با روش عقلی مدلل می‌کند. مثلاً ممکن است بگوید از آیه «وتری الجبال تحسبها جامده و هی تمر مرّ السحاب» حرکت جوهری را فهمیدم. ملاصدرا برای حرکت جوهری حدود نه استدلال می‌آورد. در جلد سه اسفار، سه استدلال آورده، ولی در کل مباحث حدود نه استدلال آورده‌است. این مقدمه اول.

مقدمه دوم؛ گستره علوم اجتماعی مدرن

علوم اجتماعی مدرن به طور کلی چهار کار انجام می‌دهد. توصیف انسان مطلوب، توصیف انسان محقق، نقد انسان محقق و تغییر انسان محقق به انسان مطلوب. این چهار فعالیت را بر اساس یک مبنای مهم معرفت‌شناختی دنبال می‌کند که عبارت است از "عقلانیت خود بنیاد یا اصالت فاعل شناسای انسانی". این مینا از سوبجکتیویسم شروع شد و تاریخی بودن ابژه را پذیرفت و بعد به تاریخ‌مند بودن سوژه رسید و کم‌کم به تعامل و تلاقی سوژه و ابژه رسید و در نهایت به پست‌مدرنیسم

رسید. علوم اجتماعی مدرن، با این فرآیند سوبجکتیویته‌ای که اشاره کردم، از دکارت شروع شد و تا پست‌مدرن‌هایی مانند دریدا، لیوتار و دیگران ادامه پیدا کرد. علوم اجتماعی مدرن در واقع گستره این چهار حوزه است. معرفت‌شناختی سوبجکتیویته، مبنایی شد برای تحقق اینچنین علوم اجتماعی‌ای. این هم مقدمه دوم.

مقدمه سوم، کاربری حکمت متعالیه در علوم اجتماعی

وقتی از کاربری حکمت متعالیه در علوم اجتماعی صحبت می‌کنم، مقصودم کاربری حکمت متعالیه در

علوم اجتماعی مدرن نیست. نمی‌خواهم بگویم که با استفاده از حکمت متعالیه چه اتفاقی در علوم اجتماعی رخ خواهد داد. البته به این نتیجه می‌رسیم که می‌توان به یک علوم اجتماعی دیگری رسید؛ اما نمی‌گویم با این مبانی حکمت متعالیه، چگونه علوم اجتماعی موجود را تغییر دهیم یا اصلاح کنیم؟ بحث من در حوزه علوم اجتماعی مدرن تحقق یافته نیست. می‌خواهم نشان دهم که اگر این مبانی را بپذیریم، چه بسا نتیجه‌ای که خواهیم گرفت، با بعضی از نتایج علوم انسانی مدرن، تفاوت خواهد داشت.

همین‌جا به این نکته اشاره کنم که بنده اگر از غرب ستیزی یا غرب‌گرایی صحبت می‌کنم منظورم غرب مدرن است. یک

عده از هایدگر استفاده می‌کنند؛ ولی چون هایدگر منتقد مدرنیته است، من او را در حوزه غرب‌ستیزی یا مدرنیته‌ستیزی یا انتقاد نسبت به مدرنیته قرار می‌دهم. توجه داشته باشید که ما نقد یک جامعه‌شناس غربی را به نظریه یک جامعه‌شناس غربی دیگر تحمل می‌کنیم، اما اگر با مبانی حکمت اسلامی به تعریفی از جامعه و عدالت برسیم که با تعریف هایدگر از عدالت سازگار نباشد؛ اینجا مقایسه ما بی‌وجه می‌شود. به نظرم یک مقدار باید انصاف داشته باشیم. یک وقت ما می‌گوییم نظریه‌ای را که مدل شده‌است، قبول نداریم و نمی‌توانیم رد کنیم؛ یک وقت هم می‌گوییم این نظریه

مبتنی بر یک سری مبانی انسان‌شناختی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است و ما هم یک مبانی در حکمت اسلامی داریم. حال آیا با این مبانی می‌توانیم به آن نظریه برسیم یا نه؟ اگر نرسیدیم معنایش این نیست که می‌خواهیم آن نظریه غربی را محو کنیم و بگوییم ارزشی ندارد. بحث سلبی نیست.

نکته‌ای که در علوم اجتماعی مدرن وجود دارد که خود غربی‌ها قبول دارند ولی متفکران ما کمتر به آن توجه می‌کنند، این است که نظریه‌ها مبتنی بر یک سری مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی است. سؤال این است که آیا تغییر

علوم اجتماعی مدرن به طور کلی چهار کار انجام می‌دهد. توصیف انسان مطلوب، نقد انسان محقق و تغییر انسان محقق به انسان مطلوب. این چهار فعالیت را بر اساس یک مبنای مهم معرفت‌شناختی دنبال می‌کند که عبارت است از عقلانیت خود بنیاد یا اصالت فاعل شناسای انسانی.

این مبانی می‌تواند منشأ تغییر نظریه‌ها بشود یا نه؟ این سؤال معناداری است که باید درباره آن بحث کرد.

کاربست‌های حکمت متعالیه در علوم اجتماعی

کاربست اول؛ کاربرت هستی‌شناختی و انسان‌شناختی

حکمت متعالیه معتقد به اصالت وجود و تشکیک وجود است و از این طریق هم به حرکت جوهری رسیده است. این سه مبنای اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری را از باب نمونه ذکر می‌کنم که قطعاً بر انسان‌شناسی حکمت متعالیه اثر گذاشته است. یعنی انسان‌شناسی حکمت متعالیه متأثر از هستی‌شناسی حکمت متعالیه است.

حال انسانی که حکمت متعالیه معرفی می‌کند، چه انسانی است؟ آیا انسان دکارتی است؟ آیا انسان کانتی است؟ آیا انسان هایدگری است؟ هیچ‌کدام نیست. حتی انسان سینوی هم نیست. حتی انسان در حکمت سهروردی هم نیست؛ حکمت متعالیه از مبانی همه اینها استفاده کرده است، اما انسان حکمت متعالیه با انسان فلسفه‌های دیگر متفاوت است. انسانی است که به تعبیر ملاصدرا، ساحت‌های مختلف دارد، اما این ساحت‌های مختلف به یک وحدت دست پیدا می‌کنند. "النفس فی وحدتها کل القوی". این ساحت‌های مختلف یک حقیقت است، یک من است. اصلاً با تفسیر دوگانه انگاری نفس - بدن که دکارت دارد، متفاوت است. حرف ملاصدرا این نیست که در کنار بدن، نفسی هم داریم. ملاصدرا می‌گوید موجود "جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء" یک من است، اما این من، ساحت‌های مختلفی دارد. یک ساحت او ساحت مُلکی است؛ یک ساحت، ساحت ملکوتی است و... این مُلک و ملکوت را دیگران هم قبول دارند، اما وقتی در تفکر ملاصدرا بررسی می‌کنیم، کثرت در عین وحدت است و وحدت در عین کثرت است. بعد هم ملاصدرا می‌گوید این کثرت تناهی ندارد و ادامه دارد.

اینکه فلاسفه گفته‌اند انسان حیوان ناطق است، صدرا می‌گوید: ناطق، فصل متوسط است، نه فصل اخیر.

حیوان ناطقی که حرکت جوهری دارد، می‌تواند حیوان ناطق سُبُعی باشد یا حیوان ناطق بَهِیمی یا حیوان ناطق ملکی. بعد هم این ملکیت، سبعیت و بهیمیت مراتب دارد. البته ملاصدرا در عین اینکه این ادعا را مدلل کرده، از آیات قرآن هم بهره برده است (وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ) (سوره مبارکه یوسف، آیه شریفه ۵۳) یک مرتبه است. (وَلَا أَسْمُ بِالنَّفْسِ الْيَوْمَامَةِ) (سوره مبارکه قیامت، آیه شریفه ۲) یک مرتبه دیگر. (فَالْهَمُّهَا فُجُورُهَا وَتَقْوَاهَا) (سوره مبارکه شمس، آیه شریفه ۸) یک مرتبه. (يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً) (سوره مبارکه فجر، آیات ۲۷-۲۸) یک مرتبه دیگر. اینها مراتب انسان‌اند. اگر پذیرفتیم یکی از وظایف علوم اجتماعی مدرن، توصیف انسان مطلوب است، حال هر توصیفی که دارد، انسان اقتصاد کلاسیک یک توصیف دارد و انسان اقتصادی نئوکلاسیک یک توصیف دیگر دارد.

سؤال این است که آیا می‌توانیم از یک انسان مطلوب مبتنی بر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی حکمت متعالیه سخن بگوییم؟ انسان مطلوب در حکمت متعالیه، آیا انسان نفس‌آماره است یا نفس‌لوامه یا نفس مطمئنه؟ در حکمت متعالیه، انسان نفس مطمئنه و انسان عقل سلیم است؛ انسانی که دنبال حیات طیبه است. این یک تعریف از انسان مطلوب است.

پس در ساحت انسان مطلوب، حکمت متعالیه می‌تواند کمک کند. حتی من می‌خواهم بگویم در انسان محقق نیز حکمت متعالیه به ما کمک می‌کند. علوم اجتماعی مدرن انسان محقق را دنبال می‌کند. مثلاً می‌خواهند یک سازمان را بررسی کنند و بشناسند؛ می‌خواهند وضعیت طلاق، خودکشی یا معنویت و شرکت در مراسم اعتکاف را بررسی کنند و درباره آن نظریه بدهند. این می‌شود انسان محقق که در جامعه ایران زندگی می‌کند. اما یک انسان محقق داریم که انسان محقق نوعی است و غیر از انسان مطلوب است.

حکمت متعالیه می‌تواند در توصیف انسان محقق نوعی به ما کمک کند. مخصوصاً بحث مراتب تشکیک خیلی نقش کلیدی دارد. این کاربرت اول که کاربرت هستی‌شناختی و به تبع آن انسان‌شناختی حکمت متعالیه در علوم اجتماعی است. اما اینجا می‌شود یک علوم اجتماعی دیگر، غیر از آن علوم اجتماعی مدرن.

نظریه‌ها مبتنی بر یک سری مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی است. سؤال این است که آیا تغییر این مبانی می‌تواند منشأ تغییر نظریه‌ها بشود یا نه؟

کار بست دوم، کار بست مبانی معرفت‌شناختی حکمت متعالیه

آیا ما تفکر رئالیستی را قبول داریم یا نه؟ آیا رئالیسم را می‌پذیریم یا ایدئالیسم را؟ حال این ایدئالیسم کانتی باشد یا هگلیا هر طور دیگر. آیا ما برای کشف توسط معرفت، ارزش معرفتی قائل هستیم یا نه؟ ملاصدرا معتقد به صدق است، یعنی صدق را مطابقت با واقع می‌داند اما کشف واقع را هم دشوار می‌داند. جالب است بدانید که ملاصدرا ذهن را در کشف واقع

فعال می‌داند نه منفعل. یعنی این اعتقاد که قبل از ملاصدرا گفته می‌شد که «بدان آدمی را قوه‌ای است دراک که در آن منقش گردد صور اشیاء، چنانکه در آئینه منقش گردد»، ملاصدرا قبول ندارد. ذهن را مانند آئینه نمی‌داند و نمی‌گوید که ذهن یک لوح سفیدی است که خارج را کشف می‌کند؛ بلکه ملاصدرا معتقد است که ذهن فعال است؛ لذا معتقد است که ذهن معقولات ثانی فلسفی را می‌سازد؛ اما این معقولات ثانی فلسفی مابه‌ازاء خارجی ندارند ولی منشأ انتزاع خارجی دارند، در کشف ساحت‌ها و لایه‌هایی از واقع می‌توانند نقش داشته باشند، مثلاً علیت. طبق نظر ملاصدرا علیت مابه‌ازاء خارجی ندارد. یعنی ما به غیر از آب در خارج، یک حقیقت دیگری به نام معلول یا علت نداریم. ما از رابطه حرارت و آتش، معقول ثانی فلسفی علت و معلول را انتزاع می‌کنیم. این ذهن است که معقولات را می‌آفریند، اما این معقولات کمک می‌کنند تا ما بتوانیم واقعیاتی را کشف کنیم بدون آنکه دچار تفکیک نومن از فنومن شویم. حال اگر ما صدق را مطابقت

با واقع بدانیم و رئالیسم را هم به تعبیر بنده رئالیسم شبکه‌ای در نظر بگیریم، که هر ساحتی از معرفت یک ساحت از عین را به ما نشان می‌دهد و بعد ذهن را هم در کشف ساحت‌های ذهن فعال بدانیم، نه منفعل و تفکیک نومن از فنومن را هم نپذیریم؛ آیا این نگاه معرفت‌شناختی تأثیری در شناخت انسان و جامعه می‌گذارد یا نه؟ به هرحال بر اساس معرفت‌شناسی مبتنی بر اصالت فاعل شناسا یا مبتنی بر تعامل سوژه و ابژه، یک شناختی از جامعه پیدا

کرده‌ایم. فوکو بر اساس تلاقی سوژه و ابژه یک روش گفتمانی پیشنهاد داده است و نسبت قدرت و اندیشه را از ناحیه تأثیر قدرت بر اندیشه توضیح داده است و حتی انقلاب‌ها را بر اساس آن تبیین کرده است. ما نمی‌توانیم بر اساس نگاه معرفت‌شناختی حکمت متعالیه، تبیین دیگری از جامعه بدهیم؟ کسی ممکن است بگوید: چرا نشود! نکته اینجاست که به محض اینکه بخواهید تبیین دیگری بدهید، این تبیین با فوکو تعارض پیدا می‌کند؛ یا یک

تعارضی با گیدنز یا پارسونز پیدا می‌کند. بعد می‌گویید چرا غرب را نفی می‌کنید؟ ما در مقام نفی نیستیم. در مقام کار ایجابی هستیم که می‌توانیم با معرفت‌شناسی حکمت‌صدرا یکی تبیین دیگری از جامعه و انسان ارائه بدهیم. حال اگر در معرفت‌شناسی ابزار معرفت را حس، عقل و قلب دانستید و منابع معرفت را هم عالم ملک و ملکوت و عقل و وحی؛ یعنی دیگر در آنجا روش شما فقط تجربی - آزمایشگاهی نخواهد بود. این روش یکی از روش‌هاست که قطعاً کاربرد دارد و باید از آن استفاده کرد، ولی روش وحیانی هم یک روش است. دیگر نمی‌توانید بگویید که چون فلان تئوری پرداز بر اساس روش خاص خود، مثلاً با روش گفتمانی، تفسیری و یا تبیینی به یک نظریه رسیده و جایزه نوبل هم گرفته است؛ حال اگر کسی با روش اجتهادی به یک نظریه رسید و نظریه‌های این دو با هم تعارض پیدا کرد، نمی‌توانید با اولی، دومی را رد کنید. بحث رد نیست، بحث این است که با مبانی حکمت اسلامی می‌توان یک معرفت‌شناسی و یک انسان‌شناسی داشت که نگاه ما را به جامعه و انسان عوض کند. کسی که پیش‌فرضش این است که انسان ساحت ملکی و ملکوتی دارد و این ساحت‌ها در هم تنیده‌اند، نگاهش به انسان نگاه دیگری است. او این انسان عینی را طور دیگری تفسیر می‌کند. اما اگر نگاهش فقط ماتریالیستی باشد به گونه‌ای دیگر تفسیر خواهد کرد. اگر کسی نگاه دئیستی داشته باشد - دئیسم غیر از انکار خداست - یعنی خالقیت خدا را بپذیرد ولی ربوبیت خدا را انکار کند، نگاه دیگری خواهد داشت. البته

ملاصدرا معتقد به صدق است، یعنی صدق را مطابقت با واقع می‌داند اما کشف واقع را هم دشوار می‌داند. جالب است بدانید که ملاصدرا ذهن را در کشف واقع فعال می‌داند نه منفعل.

این ذهن است که معقولات را می‌آفریند، اما این معقولات کمک می‌کنند تا ما بتوانیم واقعیاتی را کشف کنیم بدون آنکه دچار تفکیک نومن از فنومن شویم.

من معتقد نیستم اگر میانی تغییر کند در همه جا نتایجی گرفته خواهد شد که با نتایج علوم اجتماعی مدرن متعارض خواهد بود. یک جاهایی تعارض نخواهد داشت، یک جاهایی ممکن است مکمل باشد و یک جاهایی ممکن است متعارض باشد. من اصلاً معتقد به تعارض در همه موارد نیستم. این هم کاربست دوم.

کاربست سوم، عقل نظری و عملی در حکمت نظری ملاصدرا

عباراتی از ملاصدرا را یادداشت کرده‌ام که فرصت نیست. ملاصدرا هم عقل عملی را قبول دارد و هم عقل نظری را. در اسفار بیشتر بر عقل نظری تأکید دارد و در شرح اصول کافی و مفاتیح الغیب، به عقل عملی تأکید کرده است. لذا کاربست عقل نظری و عملی در حکمت نظری ملاصدرا، می‌تواند نوع نگاه معرفت‌شناختی ما را تغییر دهد. درباره انسان، عباراتی از ملاصدرا آورده‌ام که وقت نیست بخوانم و به همین مقدار اکتفا می‌کنم و می‌روم سراغ توصیه.

راه‌های تحول در علوم انسانی

سه مقدمه را عرض کردم و دو کاربست را توضیح دادم و می‌روم سراغ توصیه. من معتقدم اگر بخواهیم تحولی در علوم انسانی ایجاد کنیم اول باید تحول در حکمت متعالیه ایجاد شود. من خاص حکمت می‌کنم. به عبارت دیگر این حکمت متعالیه موجود با این دیسپلینی که دارد برای تحول علوم انسانی کافی نیست. هرچند من کاربست معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی آن را عرض کردم و بحث ایجابی آن را گفتم؛ اما یک خلأیی وجود دارد و آن این است که به همه فلسفه‌های مضاف به امور نپرداخته است. یعنی حکمت متعالیه چهار امر را فیلسوفانه بررسی کرده است؛ ۱. اصل هستی یا اصل الواقعیه ۲. نفس ۳. معرفت ۴. خدا. یعنی حکمت متعالیه درباره چهار واقعیت بحث کرده است. حال سؤال این است: ما واقعیات دیگری هم داریم؛ زبان، رسانه، تکنولوژی و... حکمت متعالیه باید به این واقعیتهای هستی‌شناسانه بپردازد. یعنی فلسفه جامعه درست

تحول در علوم انسانی خود، مبتنی بر تحول در فلسفه است. همان‌طور که در غرب هم تحول فلسفی منشأ تحول در علوم انسانی شد.

شود نه فلسفه جامعه‌شناسی؛ فلسفه زبان نه فلسفه زبان‌شناسی. بنده معتقدم با کمک اصالت وجود و تشکیک وجود، ما می‌توانیم تفسیری از اصالت فرد و جامعه ارائه دهیم. یعنی جامعه و فرد هر دو مابه‌ازاء خارجی دارند. اصالت به معنای ما به‌ازاء خارجی داشتن و جهان را پر کردن است، نه به معنای حقوقی و روانشناسی اجتماعی به معنای دقیق فلسفی. جامعه هم مابه‌ازاء خارجی دارد اما در مرتبه تشکیکی وجود. یک مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی وجود است. یعنی فرد و جامعه دو ساحت هستی‌اند. من معتقدم تاریخ هم یک مرتبه‌ای از هستی است. وجود، جامعه و تاریخ سه ساحت و سه مرتبه از هستی‌اند. اگر ما یک نگاه هستی‌شناسانه داشته باشیم بر اساس اصالت وجود و تشکیک وجود می‌توانیم به این نتایج برسیم. بنابراین آخرین عرضم یک توصیه روش‌شناختی است که تحول در علوم انسانی خود، مبتنی بر تحول در فلسفه است. همان‌طور که در غرب هم تحول فلسفی منشأ تحول در علوم انسانی شد؛ منطقیاً هم همین‌طور است. با یک فلسفه را کد نمی‌توان انتظار تحول در علوم انسانی داشت، هر چند همین حکمت متعالیه موجود می‌تواند کاربست معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی داشته باشد. ولی این بخشی از نیاز ما را تأمین می‌کند و بخش دیگر را تأمین نخواهد کرد، جز اینکه تحولی در فلسفه و حکمت متعالیه صورت بگیرد و فلسفه‌های مضاف به امور شکل گیرد.

پرسش و پاسخ

دکتر موحد ابطحی: در بخشی که جنابعالی درباره تقسیم‌بندی غرب‌گرا، غرب‌گریز، غرب‌ستیز و غرب‌گزین مطرح نمودید فرمودید که مراد من تفکر مدرن است. من دست‌کم دو مصداق پوپر و کوهن را که در مقاله خود به آن اشاره کردم، هر دو مصداق از تفکرات مدرن به حساب می‌آیند. اگر ما پوپر را ناقد پوزیتیویست بدانیم و کوهن را ناقد ابطال‌گرایی پوپری بدانیم، هر دو تفکر مدرن غرب‌اند. هایدگر را هم که شما می‌گویید اگر کسی از تفکر هایدگر استفاده کرد من او را در جریان غرب‌ستیز قرار



مباشر مادی می‌خواهد و اگر ما بگوییم علوم طبیعی مادی که جنبه ماتریالیستی آنها بسیار زیاد است خودش متولبیافتن علل مادی است، به راحتی می‌توانیم طبیعیات و فیزیک جدید و همچنین بسیاری از شاخه‌های علوم انسانی را به کمک همین قاعده بپذیریم.

پاسخ دکتر خسرو پناه: من بسیار کوتاه جواب شما را می‌دهم. من دیدگاهم را در بحث علم دینی یک جا نیاورده‌ام. شما ظاهراً فقط همین کتاب در جستجوی علوم انسانی اسلامی بنده را دیده‌اید. اگر این کتاب اخیر که روش‌شناسی علوم اجتماعی هست را ببینید و همچنین بحث اسلام و مدرنیسم را که در جلد سوم کتاب کلام نوین اسلامی گنجانده شده است را ببینید، فکر می‌کنم قدری تفاهم ما بیشتر شود. من به هر حال تفسیر خاصی از مدرنیته دارم. به یک معنا اگر مدرنیته را در معنای عام بگیری، پست‌مدرن هم در دل آن می‌گنجد، اما اگر به یک معنای خاص بگیری دیگر کوهن و هایدگر خارج می‌شود. در بحث الگوی «حکمی-اجتهادی» هم باز اگر کتاب روش‌شناسی علوم اجتماعی را ببینید در آنجا توضیح داده‌ام که سه قسم اجتهاد داریم. اجتهاد قسم سوم روشی است برای توصیف انسان محقق. همان دغدغه‌ای که علوم اجتماعی دارند. نکته بعدی اینکه انسان نوعی که عرض کردم، انسان نوعی محقق است و غیر از انسان مطلوب است. انسان نوعی محقق نفس‌آماره‌اش هم آماره‌بالسوء است اما انسان مطلوب دیگر نیست لذا بین این دو باید فرق گذاشت.

در بحث علوم انسانی طبیعی که نگاه ماتریالیستی دارند ولی چون دنبال علل مادی مباشر هستند و به درد ما می‌خورند، عرض کردم که در علوم انسانی هم می‌توانیم

می‌دهم، هایدگر هم جزء سنت غرب است هر چند که با یک جریان در غرب مخالفت می‌کند. به همین دلیل تلقی بنده این است که تعریف غرب با تفکر مدرن، باز هم مشکل تقسیم‌بندی شما را حل نمی‌کند.

نکته دوم این است که من احساس می‌کنم در مقاله شما در الگوی حکمی-اجتهادی، کماکان کاربرد این الگو در انسان مطلوب است، در حالی که علوم انسانی موجود به کار توصیف و تبیین انسان محقق می‌پردازد. در پاسخی هم که مجدداً در این جلسه مطرح کردید، اینکه انسان نوعی را مطرح می‌کنید باز هم انسان مطلوب خواهد بود. اینکه اگر اقتصاد تعریف خاصی از انسان را مطرح می‌کند و ما هم می‌توانیم تعریفی را جایگزین کنیم، آن هم مجدداً در حوزه فلسفه حقوق و فلسفه اقتصاد است. بعد به استناد تلقی‌ای که از انسان اقتصادی در علم اقتصاد نئوکلاسیک مطرح می‌شود فرمولاً: بیسیون در مورد رفتار و پدیده‌های انسانی صورت می‌گیرد. در این قسمت من تصور می‌کنم مدل شما قابلیت توصیف و تبیین انسان محقق خارجی را مد نظر قرار نداده است.

نکته دیگر اینکه اشکالی که در این کتاب وجود دارد و آقای دکتر قانعی به آن اشاره کردند من احساسم این است که این اشکال در مورد علوم طبیعی به طور اولی وجود دارد. یعنی علوم طبیعی ما هم ماتریالیستی است اگر ما بخواهیم به این صورت نظریات غربی را طرد کنیم. من تصورم این است که ما در همین چارچوب جهان بینی اسلامی و فلسفه اسلامی، این ظرفیت را داریم که علوم طبیعی را که جنبه ماتریالیستی آن بسیار پررنگ است قرار بدهیم. شما در این زمینه استاد ما هستید. اصلی داریم که می‌گوید معلول مادی علت

استفاده کنیم ولی نکته اینجاست که در علوم طبیعی و علوم انسانی، یک ادعای متافیزیکی شده است به نام فیزیک. آنجا دیگر نمی‌توانید بگویید چرا فیزیکدان حرف زده است، به نام فیزیک حرف زده است و بر اساس آن علل غیرمادی را انکار می‌کند؛ مانند بحث‌هایی که هاوکینگ دارد حال چه در فیزیک و چه در زیست‌شناسی.

دکتر سید احمد غفاری: نکته اول اینکه استفاده از واژه حکمت متعالیه در آن اصطلاح‌شناسی خاص خودش است، که ما دیدگاه‌های صدرا را به عنوان یکی از دیدگاه‌های حکمت متعالیه معرفی می‌کنیم. در واقع حکمت متعالیه یک بستر و رویکرد است و در این رویکرد گاهی اوقات دیدگاه‌های متناقضی می‌گنجد. به عنوان مثال فیلسوفی در حکمت متعالیه داریم که به ضرورت علی- معلولی اعتقاد ندارد و بر خلاف رویه رایج در فلسفه حکمت متعالیه اظهار نظر کرده است.

آیا شما هر دیدگاهی را در حکمت متعالیه

برای اسلامی شدن علوم انسانی مفید

می‌دانید؟ این سؤال اول. البته

مثال‌های مختلفی دارد. اتفاقاً در

همین موردی که من عرض کردم

پذیرش ضرورت علی-معلولی در

مقایسه با نپذیرفتن آن، به نظر

بنده برای اسلامی شدن علوم

انسانی دورتر است. درباره مباحث

انسان‌شناختی، آقای دکتر حداد هم به

تعبیر خودشان یک فهرست بازی را دادند

اما به نظر می‌رسد در چنین مباحثی ذهن‌ها متمرکز در

همان مباحثی است که در فلسفه بحث شده است و

حالا به تعبیر بنده کمالات اولیه انسان. مباحث به سمت

مباحث ارتباطی نرفته است. مثلاً انسان مرتبط با صنعت،

انسان مرتبط با فرهنگ. حضرت‌عالی فرمودید که فرهنگ

به عنوان واقعیت است. اما در بحث‌های انسان‌شناختی

فلسفی روابطی که انسان با این واقعیات به عنوان

کمالات ثانیه دارد من فکر می‌کنم اینها دخیل‌تر است

در مباحث علوم انسانی. تا اینکه ما برویم اثبات خدا

بکنیم. مثال عرض می‌کنم اینکه ما برویم ببینیم رابطه

انسان با بدن چگونه است خیلی از بحث ما دور است تا

اینکه بخواهیم رابطه انسان و صنعت را بررسی کنیم.

پرسش شخص دیگر: من در مورد کلام آخر آقای دکتر

غفاری می‌خواهم صحبت کنم که این بحث ارتباطی

خیلی جدی تلقی نمی‌شود. اول اینکه در اسلامی

بودن فلسفه اسلامی، بنده یک شبهه جدی دارم که نمی‌خواهم وارد آن بشوم. می‌خواهم یک نقد هم‌دلانه را دنبال کنم. اینکه فرمودید که اگر مبانی تغییر کنند علوم تغییر می‌کنند شکی در آن نیست، اما واقعیت امر بر اساس همان بحث ارتباطی که دوستان عرض کردند، ۵۰ سال پیش هم برای ما روشن بود که مثلاً اقتصاد لیبرالی مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی‌اش با آن چیزی که ما می‌فهمیم یا با اقتصاد مارکسیستی، هر دوی آنها متفاوت‌اند. اما از این تفاوت به این نرسیدیم که بتوانیم اقتصاد اسلامی ارائه بکنیم و الآن هم ۵۰ سال گذشته است و هنوز هم نرسیدیم. اشکال در این نیست که ما این مبانی را درست نمی‌دانیم، این مبانی را درست می‌دانیم. این تفاوت را بین علوم جدید و نگاه خودمان می‌دانستیم و هنوز هم همین است و در همین حد مانده‌ایم. مشکل جای دیگر است. به نظرم مشکل در روش است. یعنی ما در مسیری که طی کردیم یک اشتباه بزرگ در برخورد با علوم انجام دادیم

و آن این بود که این علوم با علوم قبل

از خود بر اساس غایت و روش فرق

داشتند. غایت‌شان بسط و گسترش

قدرت بود و روش تجربی هم

به علوم قبلی اضافه شد و این

دو منجر به علوم جدید شد. ما

آمده‌ایم به جای اینکه غایت را

مورد هجوم قرار بدهیم و نقد کنیم

و از روش آن در تکمیل روش خود در

فلسفه اسلامی استفاده کنیم، عکس آن عمل

کرده‌ایم. یعنی غایت آنها را فراموش کردیم و به روش

آنها حمله کردیم. این روش جوابگو نیست و این منجر

به این شد که هنوز هم در این وادی سیر می‌کنیم و اگر

بخواهد تغییر کند، فیلسوف تا به صورت عملی و تجربی

با مسأله درگیر نشود و کاستی‌های آن را از جنبه عملی

بررسی نکند راه به جایی نمی‌برد چه حکمت متعالیه

باشد و چه قبل از آن.

پاسخ دکتر خسروپناه: خیلی ممنون. اینکه حکمت

متعالیه یک بستر است و متفکران مختلفی در این بستر

زیست می‌کنند و می‌اندیشند، جای شک نیست و اگر

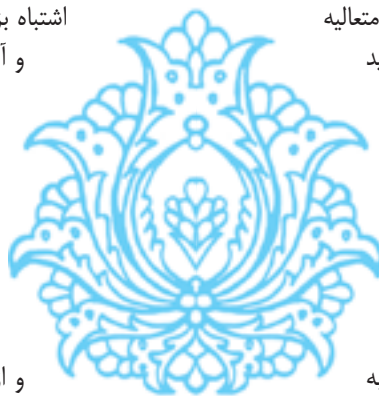
دیدگاه‌های متفاوتی در آن باشد می‌شود دیدگاه‌های

متفاوت و نظریه‌های متفاوتی را در چارچوب حکمت

متعالیه ایجاد کند. مثل اینکه فرض کنید هابک یک

نظریه در عدالت دارد و رالز هم یک نظریه در عدالت

دارد. دو نظریه متفاوت در عدالت، ولی هر دو در



چارچوب فکری لیبرالیستی می‌اندیشند ولی دو نظریه متفاوت‌اند. چون به هر حال در این چارچوب لیبرالیستی یکی از آنها توجهی به منافع جمعی هم دارد ولو هر دو معتقد به اصالت فرد هستند. چه اشکالی دارد که همین بحث را ما در حکمت متعالیه هم داشته باشیم؟ البته اینکه فرمودید که کسانی در حکمت متعالیه هستند که ضرورت علی- معلولی را قبول ندارند، من چنین فردی را در چارچوب حکمت متعالیه نمی‌گنجانم، او تفکر کلامی دارد. بعضی‌ها هستند که استاد حکمت متعالیه هستند و حکمت متعالیه تدریس می‌کنند و واقعاً حکمت متعالیه را خوب فهمیده‌اند اما آبخور آنها در داوری بعضی از مسائل فلسفی، کلام است. این را دیگر نمی‌توان گفت چون استاد مسلم حکمت متعالیه است در تفکر حکمت متعالیه می‌اندیشد و ضرورت علی- معلولی را نفی می‌کند. با مبانی حکمت متعالیه امکان ندارد ضرورت علی- معلولی را نفی کند. بنابراین از این جهت که حکمت متعالیه تدریس می‌کند، در فضای حکمت متعالیه تنفس می‌کند. من کاملاً این فرد را می‌شناسم و قاطعانه عرض می‌کنم چون یک نفر است که این دیدگاه را دارد. مثلاً وقتی من تناسخی که در فلسفه است را ممکن می‌دانم ایشان می‌گویند من این دلایل را تمام نمی‌دانم ولی براساس ادله نقلی‌ای که موجود است من تناسخ را به این شکل می‌پذیرم. ببینید خیلی از اوقات متأثر از دلایل نقلی خاصی است. اگر می‌آمد دلایل نقلی را با همین روش قیاسی استدلالی مبرهن می‌کرد، بله می‌شد بگوییم که در تفکر حکمت متعالیه می‌اندیشد. اما اینکه گفته شد رابطه‌ها را باید کاربردی بحث کرد که در سؤال دوستان هم بود. رابطه انسان با صنعت و ... اینها قطعاً لازم است و من معتقدم حکمت متعالیه این ظرفیت را دارد که سیر شدن را طی کند و به این مراحل بپردازد. بحثی را من دو هفته پیش در دانشکده صدا و سیما داشتم تحت عنوان «نقش حکمت صدرایی در دانش ارتباطات». آنجا نشان دادم که چگونه از مباحث حکمت متعالیه می‌توانیم تلقی خاصی از ارتباطات بدهیم حال اینکه از این ارتباطات چه مباحث دانشی باید آورد، دیگر در حوزه من نیست و به عنوان یک طلبه فلسفه تا جایی که مربوط به حوزه فلسفه است، عرض کردم. قطعاً

رابطه نفس و بدن هم مهم است و باید آن را حل کرد ولی جزء مبادی دورتر است. باید به این مقدمات نزدیک‌تر هم پرداخت.

من فکر می‌کنم بحث غایت‌شناسی هم که ذکر شد، قطعاً باید توجه کرد و فیلسوف هم باید درگیری عملی پیدا کند. نکته آخری که عرض کنم و بحث را تمام کنم این است که بعضی از دوستان تلقی شان از علوم اجتماعی فقط توصیف انسان محقق است. علوم اجتماعی خیلی وسیع‌تر از این است. امروزه یکی از رشته‌های علوم اجتماعی دانش مدیریت استراتژیک است یا دانش حقوق است با گرایش‌های مختلف. اصلاً اینها در حوزه تغییر انسان محقق به انسان مطلوب هستند و می‌خواهند انسان محقق را تغییر بدهند و در اینجا نه تنها مبانی فلسفی حتی مکاتب سوسیالیستی و لیبرالیستی هم اثر می‌گذارد. من مثال ساده‌ای بزنم و بحث را تمام کنم. همه می‌دانید سوسیالیست‌ها قائل به اصالت عدالت هستند، لیبرالیست‌ها قائل به اصالت آزادی هستند و فاشیست‌ها،

نازیست‌ها و توتالریست‌ها قائل به اصالت امنیت هستند یعنی می‌گویند اگر آزادی، عدالت و امنیت تعارض پیدا کرد، امنیت مقدم است. این می‌گوید امنیت مقدم است و دیگری می‌گوید آزادی مقدم است. این دقیقاً در مدیریت استراتژیک اثر می‌گذارد که چه باید و نیایدی زایش پیدا کند. این در حوزه علوم اجتماعی است. علوم اجتماعی فقط این‌طور نیست که بگوییم یک آزمایشی انجام داده‌ایم و تکنیکی را تست کرده‌ایم و دیده‌ایم افرادی که خودکشی می‌کنند، چه باید کرد که خودکشی نکنند و کاربست آن را نشان بدهیم. علوم اجتماعی خیلی فراتر است. در حوزه علوم اجتماعی درباره انسان مطلوب حرف می‌زنند، درباره انسان محقق و تغییر انسان محقق به انسان مطلوب حرف می‌زنند و در همه اینها نظریه‌پردازی می‌کنند. من نمی‌خواهم بگویم هر عالم علوم اجتماعی در همه این حوزه‌ها نظر دارد اما مجموعه علوم اجتماعی را که نگاه می‌کنید می‌بیند به همه اینها می‌پردازد و بعضی از اینها باید و نیایدی است که اصلاً شما نمی‌توانید با تفکر مکتبی‌ای که دارید بپذیرید.



از فلسفه به «علوم انسانی»؛ پرسش از یک حلقه مفقوده

دکتر غلامعلی حداد عادل

عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه تهران و رئیس شورای تخصصی تحول و ارتقای علوم انسانی



۵۹

مقدمه

در مقدمه چند واقعیت را عرض می‌کنم. یک واقعیت این است که علم غربی که نخستین بار از دوران قاجار و به صورت رسمی در دارالفنون وارد نظام آموزشی کشور ما شد، در قالب و هیئت علوم تجربی و فنی-مهندسی وارد شد. یعنی اولین مواجهه ما با علم غربی، مواجهه ما با دستاوردهای غرب در ریاضیات، علوم نظامی و پزشکی بود. اگر برنامه‌های درسی دارالفنون را دیده باشید، این مطلب در آنجا روشن است. من هم مقاله‌ای در سال ۵۵ یا ۵۶ در این باب نوشتم.

سلام عرض می‌کنم خدمت حاضران در این جلسه و با تشکر از مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، به خصوص از مدیریت محترم مؤسسه برای برپایی این مجلس، عرایضی را تقدیم می‌کنم.

این جانب فکریایی به مناسبت مسؤلیتی که در شورای عالی تحول در علوم انسانی دارم، کرده‌ام و در فرصت پیشنهاد در این جلسه، بعضی از آنها را منظم کرده‌ام و البته ادعای نظریه‌پردازی ندارم. امیدوارم طرح آن در این دورانی که ما به سوی نوعی خودآگاهی می‌رویم، مفید باشد.

مطلب دوم این است که علم غربی اعم از علوم تجربی و انسانی، ریشه در فلسفه غربی دارد. بالاخره آبخشور این علوم چه تجربی و چه انسانی، فلسفه غرب است. مطلب سوم این است که ما در ارتباط با غرب، ابتدا با علم غرب آشنا شده‌ایم بعد با فلسفه غرب. یعنی آشنایی ما با علم غربی بر آشنایی ما با فلسفه غرب تقدم دارد. چهارمین واقعیتی که بنده اینها را مفروضات اولیه عرایض خود گرفته‌ام، این است که در کشور ما واقعیتی به نام فلسفه اسلامی وجود دارد. قطع نظر از اینکه این فلسفه را قبول کنیم یا رد کنیم، ما جامعه‌ای داریم که صاحب یک سنت فلسفی است که بیشتر اساتید و نمایندگان بارز آن ایرانی بوده‌اند و هم‌اکنون نیز شاید ده‌ها هزار نفر در این کشور در حوزه‌های علمیه، فلسفه اسلامی به درجات مختلف می‌خوانند و اکنون نیز در حوزه علمیه قم مدرسان حکمت اسلامی که انجمن و مجمعی دارند به چند صد نفر می‌رسند. این یک سنت دیرینه زنده‌ای است و آنچنان هم حفظ شده است که ما از امروز می‌توانیم شروع کنیم و تا هزار سال به عقب بازگردیم و این حلقه زنجیره استاد و شاگردی را بدون یک حلقه مفقوده ترسیم کنیم که استادان امروز چگونه سلسله آنها حتی به ابن سینا می‌رسد، این یک واقعیت در کشور ماست.

لازمه دست یافتن به علوم انسانی اسلامی

حال سؤال این است که آیا می‌توان بر پایه فلسفه اسلامی، علوم انسانی اسلامی داشت؟ در واقع می‌خواهم عرض کنم که اگر بخواهیم به این سؤال جواب بدهیم، چه کارهایی باید انجام داد؟ لازمه دست یافتن به علوم انسانی اسلامی چیست؟ نقشه راه کدام است؟ موفقیت در آن بحث دیگری است. انسان قبل از اینکه هر کاری را شروع کند، باید در عمل مشاهده کند، شدنی است یا نه؟ در ذهن خویش راه را تصور کند. من پیش‌اندیشی می‌کنم در مورد راهی که باید در عمل طی شود در کلی‌ترین شکل آن. یک نکته این است که فلسفه اسلامی عمدتاً حول محور «وجود بماهو وجود» شکل گرفته است. شما وقتی متون کلاسیک فلسفه اسلامی را مشاهده می‌کنید، اصل بحث، وجود است و بحث ماهیت به تبع وجود است. امور عامه، الهیات بالمعنی الاعم، شئون و اطوار وجود هستند، احکام وجود هستند.

در حالی که در فلسفه غربی از رنسانس به بعد، از دکارت تا امروز، می‌بینیم این فلسفه بر خلاف فلسفه توماسی قرون وسطی که با فلسفه اسلامی هم افق است، به جای محور قرار دادن وجود بماهو وجود، انسان بماهو انسان را محور تفکر فلسفی قرار داده است. یعنی گرایش فلسفه غربی در دوران جدید این است که این فلسفه هر چه بیشتر درباره انسان صحبت کند. اگر ما دکارت را مبدأ قرار دهیم تا به سوی کانت پیش برویم، نیچه و دیگران، می‌بینیم هر چه بیشتر جلو می‌رویم این گرایش قوت بیشتر می‌گیرد. اکنون با تذکر این نکته، من می‌خواهم بگویم اگر ما می‌خواهیم به علوم انسانی اسلامی دست پیدا کنیم، گام اول باید این باشد که ما یک انسان‌شناسی فلسفی بر پایه فلسفه اسلامی تدوین کنیم یعنی این فلسفه اسلامی را که زبانش زبان وجود است، ما به وجود خاص انسانی ترجمه کنیم. یعنی انسان را به عنوان یک موجود بماهو انسان در منظومه کلی وجود قرار دهیم و یک انسان‌شناسی فلسفی بر اساس فلسفه اسلامی تدوین کنیم.

اگر ما می‌خواهیم به علوم انسانی اسلامی دست پیدا کنیم، گام اول باید این باشد که ما یک انسان‌شناسی فلسفی بر پایه فلسفه اسلامی تدوین کنیم.

اهم بحث‌های انسان‌شناسی فلسفی

موضوعاتی که به نظر من می‌تواند در انسان‌شناسی فلسفی اسلامی که مقدمه دست‌یابی به علوم انسانی اسلامی است مورد بحث قرار گیرد، موضوعاتی نظیر اینهاست که عرض می‌کنم:

۱. نفس و حقیقت آن: یعنی این مطلب باید روشن شود و تکلیف آن معلوم شود و ما باید از نفس، حقیقت نفس بحث کنیم و هویت آدمی (identity) و رابطه نفس و بدن را بشناسیم، که بالاخره هر انسان‌شناسی فلسفی ناگزیر از تبیین این موضوع است و خلود نفس.
 ۲. مسأله دیگری که بسیار مهم است مسأله جبر و اختیار است. مختار بودن انسان باید تبیین شود.
 ۳. مسأله دیگر بحث فطرت و از قبیل اینها. من خیلی در صدد نبودم که یک فهرست بسته‌ای را عرض کنم. نوع این قبیل مسائل می‌تواند بحث‌های انسان‌شناسی فلسفی باشد.
- باز هم اینجا این نکته را عرض کنم که وقتی ما فلسفه اسلامی را ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم که مقصود اعلاّی فلسفه اسلامی حرکت به سمت اثبات حقایق متعالی است. متعالی از طبیعت، متعالی از ماده و اثبات وجود خدا. یعنی

شما همت اصلی فلاسفه اسلامی را این می‌بینید که آنها با طرح امور عامه، با طرح علم کلی و با طرح الهیات بالمعنی الاعم، به سمت اثبات موضوعات و مقاصد الهیات بالمعنی الاخص پیش بروند. فلسفه برای فلاسفه اسلامی یک نردبانی برای صعود به آسمان است نه یک نردبانی برای نزول به طبیعت. الهیات بالمعنی الاعم یعنی متافیزیک نزد فلاسفه اسلامی، متافیزیکی معطوف به طبیعت و به طریق اولی معطوف به علوم انسانی نیست که این نکته مهمی است. بنده تصور می‌کنم اگر فلسفه اسلامی بخواهد منتهی به علوم انسانی اسلامی بشود، این مسیر یک طرفه رو به بالا باید دو طرفه شود. یعنی متافیزیک اسلامی که یک متافیزیک مبتنی بر وجود و احکام وجود است، باید هم ناظر به اثبات خدا و حقایق علمی و ماوراء الطبیعه باشد که اسلامی بودنش در آن

است و هم باید ناظر به تأمین اصول و لوازم برای یک طبیعت‌شناسی و یک انسان‌شناسی و علوم انسانی باشد. ما وقتی مقالات، کتاب‌ها و اندیشه‌های فلاسفه اسلامی را در طول این ۱۱۰۰ سال فلسفه اسلامی مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم مسائل و مباحثی که به مبانی طبیعت‌شناسی مربوط می‌شود، فوق العاده اندک است در مقایسه با آن چیزی که به الهیات مربوط می‌شود، الهیات بالمعنی الاخص. مثلاً ما حجم مباحث مربوط به زمان و مکان را وقتی در فلسفه اسلامی و تنوع آراء آن را با زمان و مکان در فلسفه جدید غربی مقایسه می‌کنیم می‌بینیم که فلسفه اسلامی چقدر از مباحث معطوف به طبیعت‌شناسی و انسان‌شناسی منزوی و دور بوده است.

اینجا اشاره کنم که یک معرفت دیگری داشته‌ایم که یک مقداری خلأ مباحث انسان‌شناسی در فلسفه اسلامی را جبران می‌کرده است و آن عرفان بوده است. ما وقتی سراغ عرفان اسلامی می‌رویم، می‌بینیم عرفان اسلامی خیلی بیشتر از فلسفه اسلامی، انسانی‌تر است. یعنی عرفان موضوعش انسان است برخلاف فلسفه که موضوعش وجود است. منتها عرفان بیشتر به فرد توجه دارد و رابطه طولی فرد با خدا نه رابطه افقی یا عرضی فرد با جامعه یا تحول و تطور فرد در طول تاریخ. این مباحث در عرفان ما نوعاً مطرح نمی‌شود ولی قطع نظر از این تفاوت‌ها، تفاوت مهم عرفان با فلسفه این است که آن انسان غایب در

مباحث وجود، در عرفان جلوه می‌کند. شما همین مثنوی مولانا را ببینید، تمام جنبه‌های آن با شئون، احوال و اطوار آدمی و روان‌شناسی آدمی است و در واقع ما آن حال و هوایی را که در فلسفه‌های اگزیستانس در دو قرن اخیر غرب معاصر می‌بینیم، یک بویی از این نوع نگاه به انسان و توجه به انسان در عرفان خود می‌بینیم که به مراتب بیشتر از فلسفه اسلامی دیده می‌شود.

گام دوم بعد از رفتن به سراغ انسان‌شناسی فلسفه اسلامی، تدوین فلسفه‌هایی است که امروز فلسفه مضاف نامیده می‌شود. اگرچه من این نام را هماهنگ با سنت اصطلاح‌شناختی فلسفه اسلامی نمی‌بینم و اسمی دیگر ندیدم که جانشین آن باشد. اگر کسی رأی داشت که به جای فلسفه اخلاق، فلسفه هنر، فلسفه سیاست و ... جایگزینی کلی داشته باشیم، خوب است

آن را بدانیم. مثلاً وقتی ما صحبت از جامعه‌شناسی می‌کنیم، از انسان با شأن اجتماعی انسان صحبت می‌کنیم، در سیاست از انسان با شأن سیاسی انسان، در هنر از شأن هنری انسان، در حقوق با وظایف حقوقی‌اش، در فلسفه تاریخ از جایگاه انسان در تاریخ و رابطه انسان با تاریخ، در فلسفه اخلاق، علم اخلاق و انسان اخلاقی و در روان‌شناسی به اعتبار اینکه صاحب روان است. در اینجا ما باید یک گام از آن انسان‌شناسی فلسفی، تخصصی‌تر جلو برویم و در واقع این شئون خاصی که منجر به جامعه‌شناسی، تاریخ، سیاست، هنر، اخلاق و ... می‌شود، جایگاه این شأن خاص و ارزش آن و معنای آن را از نظر فلسفه اسلامی روشن کنیم. مثلاً اینکه آیا جامعه وجود حقیقی دارد، وجود اعتباری دارد؟ بالأخره رابطه فرد با جامعه چگونه ارتباطی است؟ این مسائل، مسائلی است که باید در فلسفه اسلامی علوم اجتماعی بحث شود. هر کدام از این مباحث می‌تواند در کنار انسان‌شناسی قرار گیرد و یک فلسفه جدیدی به دنباله یکی از علوم انسانی ایجاد کند. در واقع آن انسان‌شناسی اسلامی حکم جنس را پیدا می‌کند و فصل منوعی پیدا می‌کند و بر آن عارض می‌شود که آن را متناسب با روان‌شناسی و جامعه‌شناسی می‌کند. مثلاً اختصاصاً راجع به نفس و روان از حیث اینکه چگونه منتهی به روان‌شناسی اسلامی می‌شود.

گام سوم تأسیس علوم انسانی اسلامی است با استفاده

**فلسفه برای فلاسفه اسلامی
یک نردبانی برای صعود به
آسمان است نه یک نردبانی
برای نزول به طبیعت.
الهیات بالمعنی الاعم یعنی
متافیزیک نزد فلاسفه
اسلامی، متافیزیکی معطوف
به طبیعت و به طریق اولی
معطوف به علوم انسانی
نیست.**

از گام‌های قبلی. اکنون دیگر مجالی برای توضیح بیشتر علوم انسانی اسلامی نیست، تأکید پیش برای مقدمات لازم برای رسیدن به این مرحله بود. چند سؤال را اینجا مطرح می‌کنم.

مقصود از علوم انسانی اسلامی؛ وقتی می‌گوییم علوم انسانی اسلامی، ابتدا باید بگوییم منظور از علوم انسانی چیست تا بعد بدانیم اسلامی و غربی آن کدام است. یعنی توقع ما از علوم انسانی چیست؟ علم بودن علوم انسانی به چه معناست؟ به چه اعتبار اصلاً ما علوم انسانی را علم می‌دانیم؟ فرق علوم انسانی با غیر علوم انسانی و علوم انسانی‌نما چیست؟ باید معیار و ترازویی داشته باشیم که بگوییم اگر معرفتی این شرایط را داشت اسم آن را علم انسانی می‌گذاریم. اینجا من بحثی را مطرح می‌کنم. کانت که من با او بیشتر آشنا هستم یک شرطی را برای علم بودن گذاشته است و آن اینکه علم باید واجد احکام کلی و ضروری باشد و باید شامل قضایای تألیفی پیشینی باشد. ولی اگر یک معرفتی باشد که احکام کلی و ضروری نداشته باشد از نظر کانت علم نیست و تقریباً می‌توانیم بگوییم که خیلی‌ها بعد از کانت این را پذیرفته‌اند و کارآمدی علم نیز به این است که به ما امکان پیش‌بینی بدهد. منظورم از دادن امکان پیش‌بینی هم این است که احکام کلی و ضروری در علم داشته باشیم. اولاً سؤال این است که اگر ما یک علمی داشته باشیم که واجد احکام کلی و ضروری نباشد، چه فایده‌ای دارد؟ دوم اینکه اگر علوم انسانی اسلامی مثلاً روان‌شناسی اسلامی، جامعه‌شناسی اسلامی و ... بخواهد منتهی به احکام کلی و ضروری بشود، آن وقت ما چگونه می‌توانیم این جنبه را با شئون برتر و متعالی از طبیعت انسان سازگار کنیم. در واقع ما چگونه می‌توانیم در علوم انسانی اسلامی طبیعت و جامعه را با ماوراءالطبیعه و خدا سازگار کنیم و در کنار یکدیگر قرار دهیم؟ یا چگونه می‌توانیم در وجود انسان آن جنبه طبیعی ضرورت‌پذیر و کلیت‌پذیری که انسان را به طبیعت شبیه می‌کند، با جنبه اختیاری که به انسان یک هویت و مسئولیت خاص می‌دهد، اینها را با یکدیگر جمع کنیم؟ به نظر من اینها برخی از مسائلی است که ما در رسیدن به علوم انسانی اسلامی پیش روی داریم. بنده این نوع مباحث را یک طرح‌های اولیه‌ای می‌دانم که می‌تواند نقد شود و بررسی بهتر و بیشتر شود. به هر حال این یک نوع فکر است اگر افراد دیگری راه‌های دیگری می‌شناسند بهتر است مطرح شود و اینها با هم سنجیده و ترکیب شود. اگر روزی ما به عنوان کسانی که صاحب یک سنت

دیرینه‌ای از خود هستند، بخواهیم آزمایش کنیم، می‌توانیم از این ریشه به یک میوه علوم انسانی برسیم. ما باید یک سازوکار و یک نقشه راه داشته باشیم. اگر چیزهایی از قبیل عرایضی که من بیان کردم راه درستی نباشد شاید طرح آن این فایده را داشته باشد که یک انگیزشی ایجاد کند برای راه‌های دیگری که درست هستند و می‌تواند مطرح شود. من بیش از این عرضی ندارم و برای همه شما آرزوی توفیق می‌کنم و امیدوارم این تلاش‌ها ما را در رسیدن به یک خودآگاهی و انتخاب آگاهانه از علوم انسانی موفق کند.

پرسش و پاسخ:

دکتر شاپور اعتماد: با توجه به موقعیت و تعاملاتی که شما داشته‌اید نکته‌ای که وجود دارد این است که شما تأسیس فلسفه اسلامی را طوری تعریف می‌کنید که آن را به یک سیر تحقیقاتی، فکری یا نهضت فکری موکول می‌کنید که مایه آن به قول معروف top down است ولی اگر از نظر تاریخی در عرصه اسلام بنگریم اتفاقی که افتاده است bottom up است. این نحوه‌ای بوده است که فلسفه وارد مملکت شده است. چه الهیات آن، چه طبیعیات آن و چه تاریخ این خلدون. وقتی ما تاریخ فلسفه می‌خوانیم و به آنها مراجعه می‌کنیم، استنباط ما سیر از پایین به بالا است نه از بالا به پایین.

پاسخ دکتر حداد عادل: ممکن است یک مثال بیان کنید؟

دکتر شاپور اعتماد: ما زیر سایه دکتر معصومی در زمینه طبیعیات کار می‌کنیم و در آن زمینه سیر می‌کنیم، که یک جامعه وسیع فلسفی است و یک سری مسائلی وجود دارد که بعضی از آنها مطرح می‌شود و حل می‌شود و بعضی از آنها بی‌جواب باقی می‌مانند مثل مفهوم خلأ. این موضوع شش قرن ادامه داشته است و بعضاً متکلمین و فلاسفه نظرات مختلفی در این زمینه دارند و بالأخره بحث باز می‌ماند و بحث در دوران جدید هم با تأمل حل نمی‌شود؛ به دلیل اینکه مفهوم خلأ در یک نظام نظری فیزیک کلاسیک جذب می‌شود. وقتی به سیر تحول آن نگاه می‌کنید، یک سیر تحولی است که جوشش دارد. در حالی که اکنون نیز اینجانب و دکتر معصومی بعد از سی سال تدریس، هنگامی که می‌خواهیم با دانشجویان صحبت کنیم که چگونه خط مشی فلسفی را ادامه دهند یا سیر آن را در داخل کشور دنبال کنند به آنها می‌گوییم از تحصیل در دانشگاه صرف نظر کنید. اگر به دنبال فلسفه هستید، به حوزه بروید به دلیل اینکه حوزه مصون مانده

ولی دانشگاه در امان نمانده است.

سؤال من از شما این است که philosophi-cal anthropology ای که شما طرح می‌کنید، این باز همان توسل به علوم غربی است. وقتی شما از philosophical anthropology صحبت می‌کنید، عنصر anthropology را از کجا می‌خواهید اخذ کنید؟ این که خود قرار بوده است که خودش تأسیس شود. سپس ما شکل فلسفی آن را ارائه کنیم و به اصطلاح آن شرط امکان تأسیس علوم انسانی (condition of possibility) را فراهم کنیم. دوباره این موضوع، زمینه و شرط آن یک علم غربی شد! یک مبحث غربی! یا اینکه شما دوباره philosophical anthropology را به سبک کانتی تعریف می‌کنید که باز هم آن غربی است.

پاسخ دکتر حدادعادل: من سعی کردم در استدلال خود اصطلاح فرنگی خیلی به کار نبرم، نه به اعتبار کار فرهنگستانی بلکه برای اینکه چنین سوء تفاهمی به وجود نیاید. وقتی که من می‌گویم انسان‌شناسی فلسفی اسلامی، مراد من الگو گرفتن از آنتروپولوژی‌های مرسوم در غرب نیست. بنده می‌گویم ما فرض می‌کنیم چیزی از آنها نمی‌دانیم. بنده سؤال می‌کنم که آیا باید به این سؤال جواب بدهیم یا نه؟ آیا انسان صاحب یک نفس به عنوان جوهر نفسانی هست یا نه؟ بالاخره ما می‌توانیم یک علوم انسانی داشته باشیم بدون اینکه به این سؤال پاسخ بدهیم؟ حال کسی ممکن است بگوید ما وارد می‌شویم و آخر سر به این نتیجه می‌رسیم که ما چه پاسخ بدهیم و چه ندهیم، علوم انسانی این خواهد بود، ولی ما نمی‌توانیم بگوییم این مسأله، مسأله نیست. به طور مثال مسأله‌ای که الان وجود دارد این است که آیا چیزی به نام روح و به نام نفس در انسان داریم یا نه؟ این مسأله اختلاف اساسی علوم انسانی غرب و علوم انسانی اسلامی است که یک بحث فلسفی است. قصد من از انسان‌شناسی فلسفی بر پایه فلسفه اسلامی این است که مباحث مربوط به اثبات نفس، وجود نفس، جوهریت نفس، تجرد نفس و بساطت نفس که همه اینها را کانت تحت عنوان مغالطات عقل نظری انکار می‌کند، ما ابتدا بگوییم استدلال‌های فلسفه اسلامی در تجرد نفس اینگونه است. بعد سؤال شود که رابطه نفس و بدن چگونه است؟ این مسأله مهم دکارت است. همین مسأله نفس و بدن به اعتقاد من در کانت تکرار شده است منتهی نه در قالب رابطه ذهن و جسم، بلکه در قالب رابطه نومن و فنومن. یعنی این گرفتاری که کانت در پیوند دادن نومن و فنومن دارد،

همان تکرار دوآلیزم‌های دکارتی است منتهی در کانت این‌طور نیست. این موضوع را فلسفه اسلامی باید بحث کند. یعنی ما باید به سراغ فلسفه اسلامی برویم و ببینیم که چگونه این موضوع را به هم پیوند می‌دهید؟ یا مسأله ثبات هویت، اثبات هویت یا خلود نفس یا مسأله فطرت. ببینید وقتی من می‌گویم انسان‌شناسی اسلامی، پاسخ به آقای دکتر اعتماد این است: قصد من الگو گرفتن از یک الگوی موجود در غرب نیست که شما بفرمایید که بهتر است از تهران به قم رفت و مراد شما از این مطلب کنایه از حرکت به سمت خلوص است نه تقلید. بنده قصدم این نیست که ما برویم یک آنتروپولوژی قرن نوزدهمی را با عجله جایگزین مفاهیم اسلامی کنیم. من فکر می‌کنم درباره این مسأله توضیح دادم.

دکتر شیخ رضایی: بنده دو سؤال مشخص دارم. شما فرمودید که آیا می‌توان بر مبنای فلسفه اسلامی علوم انسانی تأسیس کرد یا نه؟ من فکر می‌کنم سؤال مقدم بر آن این است که چرا باید این کار را انجام داد؟ من متأسفانه در صحبت‌های شما پاسخ این سؤال را نیافتم. پاسخ این سؤال به ما کمک می‌کند که بدانیم واقعا ماهیت این پروژه اسلامی‌سازی چیست؟ آیا ما این قدر آزادی آکادمیک و منابع داریم که هر کسی طرحی را پیشنهاد کند، مورد قبول واقع شود؟ آقای ابطحی که پیش از شما صحبت می‌کردند می‌گفتند تقریباً چهل نهاد درگیر این پروژه هستند که قاعدتاً بحث پول و بودجه در میان است. مثلاً اگر کسی بخواهد پروژه دفع آفات نباتی بر اساس کیمیاگری را انتخاب کند و پیش ببرد ما به او بها می‌دهیم یا نه؟ بنابراین سؤال اول من این است که قاعدتاً ما از کسانی که با پیش‌زمینه فلسفی وارد این موضوع می‌شوند، انتظار داریم ابتدا به چرایی آن پاسخ دهند. آیا ما تکدر خاطری از علوم انسانی داریم؟ کمبودهایی می‌بینیم؟ یا اصولاً علوم انسانی در کشور ما به سطحی رسیده است که حال بخواهیم بدیل آن را ایجاد کنیم؟ یا مسأله از یک نوع هویت، تعریف کردن و متمایز شدن از جهان غرب نشأت می‌گیرد؟ به نظر من این چرایی خیلی مهم است. سؤال بعدی من درباره قسمت دوم سخنان شماست. قسمت دومی که شما طرح کردید جنبه تأسیس یک رشته دارد، الگوریتم است. ما ابتدا باید یک سری از کارها انجام دهیم. یکی از آنها این است که ما باید مسأله نفس و بدن را حل کنیم و پاسخ‌ها نیز از پیش معلوم است. یعنی ما باید ابتدا خلود نفس را ثابت کنیم و فطرت را ثابت کنیم. پاسخ‌ها معلوم است، دنبال راه حل هستیم. به نظر من این گفتمان اساساً و از بن مهندسی است نه فلسفی.

است کسی با بررسی دقیق به این سؤال پاسخ منفی دهد. به نظر من آن یک بحث دیگری است. جواب منفی داشتن سؤال غیر از غلط بودن خود سؤال است. بنده می‌گویم این سؤال شائیت و موضوعیت دارد. یا ما به یک علوم انسانی اسلامی می‌توانیم برسیم یا می‌گوییم با این مبنا غیر ممکن است.

دکتر شیخ رضایی: سؤال من این است که چرا از بین این همه سؤال نظری، این موضوع در دستور العمل سیاستگذاری قرار می‌گیرد؟ مثلاً چرا بودجه خرج نمی‌کنیم تا مسأله وجود و ماهیت حل شود؟

پاسخ دکتر حداد عادل: من حاضر بحث را ادامه بدهم اما جلسه اقتضاء نمی‌کند. چه معنایی دارد که ما برای مسأله وجود و ماهیت بودجه بگذاریم؟ وقتی که من به شما عرض می‌کنم که ما باید فلسفه اسلامی را جدی بگیریم، از فلسفه اسلامی شئون خاص انسانی را، تکلیف فلسفی آن را مشخص کنیم، اصلاً بحث بودجه نمی‌کنم. آخرین حرفی که من در این جا می‌خواهم بزنم، راجع به چیزی است که تحت عنوان شورای تحول علوم انسانی بر عهده دارم. این را می‌خواهم به شما اهل علم بگویم. گاهی وزارت علوم با عجله از ما درخواست می‌کند که شش ماهه تکلیف این موضوع را روشن کنیم.

گفت: «تو بفرما! که من سوخته خرمن چه کنم؟» گاهی اوقات که خود اینجانب فکر می‌کنم تصورم این است که حداقل سی سال کار مستمر فکری آکادمیک مدیریت شده و حساب شده لازم است تا ما منطقاً بتوانیم به این سؤالات جواب معقول بدهیم. حال با جواب مثبت است یا منفی. آن چیزی که بنده نگران آن هستم مهندسی کردن قضیه است که گاهی اوقات می‌گویند ما عجله داریم. سعی بنده این است که به کسانی که می‌گویند ما عجله داریم، بفهمانم لطفاً از ما کار شتاب‌زده نخواهید. این کار، کار عجولانه‌ای نیست و باید گام‌های مدت‌دار و طولانی مدتی برداشته شود ولی خوشحال می‌شوم که روزی در خدمت آقای شیخ رضایی باشم و با دقت بیشتری از صحبت‌های ایشان استفاده کنم.

یعنی این پروژه‌های است که تسلط گفت‌مان مهندسی صنایع و مدیریت در کشور ما تأسیس می‌کند به این معنا که فلوجارت رسم می‌کند. به این معنا که ابتدا مسأله نفس و بدن را حل کنیم و بعد کار دیگر را می‌کنیم و به همین ترتیب... اصولاً تعریف فلسفه یک تعریف فلسفی نیست. سؤال من مشخصاً این است که آیا ما یک نمونه عملی و موفق داریم که شخصی دستور تأسیس یک علمی را اول داده باشد و طبق آن، بلوک‌ها پر شود و علم تأسیس شود؟ یا ما به مقدار زیادی در مورد علوم پس‌نگری می‌کنیم؟

پاسخ دکتر حداد عادل: اجازه دهید از سؤال دوم شما شروع کنم. من به عنوان یک معلم فلسفه اینجا هستم نه به عنوان مسئول شورای تحول علوم انسانی. من به هیچ وجه دستوری صحبت نکردم و اعتقادی هم به آن ندارم. اینکه شما می‌گویید مهندسی است، دستوری است، تسلط یک گفت‌مان است، من می‌گویم چه باید کرد؟ بهتر است تا در یک

مجال موسعی با همدیگر بحث کنیم و شما به من توضیح دهید که اگر راه حل من مورد قبول نیست و با فرض اینکه سؤال اول شما را پاسخ داده‌ایم، چه راهی مورد قبول است؟ بالأخره چه کار باید کرد؟ بنده می‌گویم اصلاً فرض کنید انقلاب نشده است و حکومت اسلامی هم در کشور اجرا نشده است؛ مانند ۴۰ یا ۵۰ سال قبل کسی در دانشگاه‌ها صحبت از علوم انسانی اسلامی نمی‌کند. همان روزهایی که ما دانشجو بودیم و هیچ اراده حکومتی هم برای این کار وجود نداشت. آیا

صرف این موضوع ارزش فکر کردن را دارد یا نه؟ و آن این است که چیزی به نام فلسفه در این کشور وجود دارد. یک عده‌ای در طول تاریخ، ذهن و فکر خود را همانند غرب و یونان صرف یک انضباط فکری و معرفتی به نام فلسفه کرده‌اند که صدها کتاب فلسفی هم جزء میراث فلسفی ماست. حال کسی سؤال می‌کند که آیا از این همه کتب فلسفی درباره وجود، خدای ماوراء الطبیعه و جهان شناسی یک علوم انسانی بر پایه فلسفه اسلامی به دست می‌آید یا نه؟ ما بپرسیم که آیا همان‌طور که فلسفه غرب منتهی به علوم انسانی غرب شده است آیا ما نیز می‌توانیم علوم انسانی بر مبنای فلسفه اسلامی داشته باشیم؟ این سؤال به نظر من سؤال غلطی نیست. ممکن

آیا همان‌طور که فلسفه غرب منتهی به علوم انسانی غرب شده است آیا ما نیز می‌توانیم علوم انسانی بر مبنای فلسفه اسلامی داشته باشیم؟



علوم انسانی و اقتضات فلسفی

دکتر سید حمید طالب زاده
مدیر گروه فلسفه دانشگاه تهران



مقدمه

در این برهه از زمان که بحث از تحول علوم انسانی و بحران این علوم در کشور ما مطرح است و اهل نظر و اولیای امر به این نکته توجه کرده‌اند که باید علوم انسانی، متناسب با شرایط فرهنگی و سابقه فلسفی و دینی و تاریخی ما تغییر بکند و تناسبی با آنها پیدا کند، خیلی اندیشه‌ها مطرح شده است و گفتارهای زیادی مطرح و مباحث زیادی در جاهای مختلف به صورت مکتوب و شفاهی گفته می‌شود و سعی بر این است که طرح تازه‌ای برای علوم انسانی مطرح شود. اما آن چیزی که به نظر می‌آید در ابتدا مهم باشد این است که ما باید در وضعیت علوم انسانی موجود یعنی چیزی که امروزه به عنوان علوم انسانی شکل گرفته است و یک امر

تاریخی است، بیشتر دقت کنیم. ما باید ابتدا از نحوه تکوین علوم انسانی مدرن سؤال بکنیم و اقتضات فلسفی که منجر به این علوم انسانی شده است، در کانون توجه ما قرار بگیرد. یعنی اگر قصد اقدام هست، ابتدا باید از آن چیزی که امروز به نام علوم انسانی مطرح است پرسش کنیم.

انقلاب کپرنیکی کانت؛ اساس علوم انسانی مدرن

به طور کلی علوم انسانی مدرن اساساً با انقلاب کپرنیکی کانت صورت گرفت و بدون فهم انقلاب کپرنیکی کانت فهم علوم انسانی و اساساً فهم مدرنیته امکان‌پذیر نیست. مستحضرید که کانت صریحاً می‌گوید که تاکنون فرض

بر این بوده است که شناخت ما یک‌سره مبتنی بر اشیاء است و با اشیاء مطابقت می‌کند، اما این وضع به نتیجه‌ای نرسیده است و مساعی اندیشمندان به هدر رفته است و اکنون جای این است که فرض را عوض کنیم و بگوییم که اشیاء هستند که بر شناخت ما مبتنی و متکی هستند. به این انقلاب، انقلاب کپرنیکی کانت گفته می‌شود. این فرضی که با کانت شکل گرفته است به ایدئالیزم تعبیر شد و خود کانت آن را ایدئالیزم نامید اما ایدئالیزم نقادانه. اما وقتی با این موضوع مواجه می‌شویم، ممکن است بی‌درنگ آن را با سفسطه یگانه بگیریم و بگوییم این چیزی جز سفسطه نیست در حالی که میان ایدئالیزم و سفسطه تفاوت بنیادین است و ما بدون توجه

به این مسأله، متوجه نظام فکری کانت نمی‌شویم. ما نباید تصور کنیم که اگر کسی گفت که اندیشه، محور آگاهی است و اشیاء هستند که باید با اندیشه تطبیق کنند، حرفی شبیه آنچه که سوفسطائیان دوره باستان زدند، زده است. ما نباید تصور کنیم چیزی شبیه آنچه پروتاگوراس بیان کرده است، دوباره در حال بیان است. پروتاگوراس می‌گفت انسان مقیاس همه چیز است و بعد افلاطون در مقابل او موضع‌گیری کرد. آنچه که پروتاگوراس می‌گفت که انسان مقیاس همه چیز است با آنچه کانت می‌گفت که فهم و اندیشه ما محور همه چیز است با هم تفاوت دارد. چیزی که پروتاگوراس می‌گفت در واقع انکار ضرورت و کلیت است. پروتاگوراس

می‌گفت ضرورت و کلیتی وجود ندارد و چون ادراک ما منحل در جزئیات است و می‌دانیم

«جزئی لا کاسب و لا مکتسب»، بنابراین باب آگاهی مسدود می‌شود. افلاطون برای تقابل با پروتاگوراس، توجه به حقیقت کرد و مسأله حقیقت را به نحو تازه‌ای مطرح کرد اما وقتی کانت می‌گوید اشیاء بر فهم ما مطابقت می‌کنند انکار ضرورت و کلیت نمی‌کند بلکه مؤید ضرورت کلیت است. او در واقع در اندیشه خود در این انقلاب کپرنیکی، فهم انسان را مقوم ضرورت و کلیت می‌داند و آن را انکار نمی‌کند. بنابراین این مطلب همان‌طور که کانت می‌گوید در تاریخ فلسفه برای اولین بار است که مطرح می‌شود و او را نباید به مفاهیمی مانند سوفسطائی‌گرایی، نسبی‌گرایی و شک‌گرایی - که بعضی بلافاصله این کار را می‌کنند

- متهم کرد. به نظر کانت آنچه که ما بی‌واسطه با آن سروکار داریم، معقول بالذات و محسوس بالذات است و اگر چه معقول و معلوم بالعرض، مقصود بالذات است، ما به آن دسترسی پیدا نمی‌کنیم و صرفاً با معقول بالذات سروکار داریم و معقول بالذات متقوم به شرایط و امکانات فهم متناهی بشر است. بنابراین تناهی و فهم متناهی بشر در فهم و شناخت واقعیت مؤثر است. ما هرگز به واقعیت به نحو بی‌واسطه و عریان و یا به تعبیر حکما به واقعیت لیسیده سروکار پیدا نمی‌کنیم بلکه در واقعیت، عنصر فهم مؤثر است. این معنایی است که با دوره جدید یا مدرن شکل گرفته و تمام مباحث دوره مدرن حول این شکل گرفته است.



کانت صریحاً می‌گوید که تاکنون فرض بر این بوده است که شناخت ما یک‌سره مبتنی بر اشیاء است و با اشیاء مطابقت می‌کند، اما این وضع به نتیجه‌ای نرسیده است و مساعی اندیشمندان به هدر رفته است و اکنون جای این است که فرض را عوض کنیم و بگوییم که اشیاء هستند که بر شناخت ما مبتنی و متکی هستند.



بحران در مابعدالطبیعه هگل و تشکیل علوم انسانی

وقتی کانت انقلاب کپرنیکی خود را مطرح کرد مشکل شیء فی‌نفسه پدید آمد چون کانت با فهم متناهی قائل به شیء فی‌نفسه است. هنگامی که فیلسوفان بعد از کانت، شیء فی‌نفسه را منتفی کردند، حد آگاهی منتفی شد و آگاهی به نحو مطلق اعتبار شد. آگاهی مطلق با توجه به مطلق به عنوان مرکز آگاهی، کاری بود که هگل آن را شکل داد. کانت در کتاب نقد عقل محض به این مطلب توجه کرده بود که ابژه که متعلق آگاهی است، امری تاریخی است. یعنی کانت با تحلیل خاصی که از قضایای تحلیلی و تألیفی عرضه کرد به تاریخی بودن ابژه توجه کرد. متأسفانه در کلاس‌های فلسفی ما قضایای تحلیلی و تألیفی آن‌طور که کانت می‌گوید درست فهم نمی‌شود و قضایای تحلیلی کانت به قضایای حمل اولی ذاتی منحل می‌شود. فیلسوفی که نه به ذات قائل است و نه به ذاتیات، آن وقت ما می‌گوییم قضایای تحلیلی او همان حمل اولی ذاتی است. این‌طور نیست و این مباحث دقیق‌تر از اینهاست. به هر حال نسبت میان قضایای تحلیلی و تألیفی در کانت زمینه‌ای را فراهم می‌کند که کانت به تاریخی بودن ابژه قائل شود یعنی ابژه تدریجاً برای سوژه تعین پیدا می‌کند. ابژه تاریخی است اما با این حال کانت به تاریخی بودن سوژه قائل نیست. وی به طور عجیبی از اینکه سوژه تاریخی نشود مراقبت می‌کند و سوژه را در ظرف سرد و



می‌کند یعنی آن وجه هرم هگلی به ماتریالیسم مبدل شد. وقتی که علم انسان معادل کل فلسفه شد و فلسفه دیگر از احکام موجود بماهو موجود و پدیدارشناسی روح مطلق بحث نمی‌کند بلکه از شئون انسان به عنوان یک وجود اجتماعی بحث می‌کند، اینجاست که ما در علوم اجتماعی وارد می‌شویم. بعد از آن مارکس، پایه گذار علوم اجتماعی مدرن، می‌گوید تاکنون فیلسوفان در مقام وصف و توصیف جهان بودند و اکنون موقع تغییر جهان است. تغییر جهان یعنی اینکه تاکنون ما می‌خواستیم طبیعت را تغییر بدهیم اما اکنون در موضعی هستیم که انسان می‌خواهد انسان را تغییر بدهد که به این معناست که الآن با وضع تغییر انسان مواجه هستیم. اگر آگوست کنت بنیانگذار پوزیتیویست و جامعه‌شناسی پوزیتیویستی است، باید پرسید پوزیتیویست و پوزیتوی که آگوست کنت می‌گوید چیست و مراد از پوزیتوی چیست؟ پوزیتوی از نگاه آگوست کنت درست نقطه مقابل و عکس العمل نگاتیو است. سؤال این است که کدام فکر است که نگاتیو است و آگوست کنت در مقابل آن، پوزیتوی است؟ هگل است که نگاتیو است. هگل است

که نفی است و نفی اندر نفی می‌باشد. اندیشه هگل با نفی، شکل می‌گیرد. اندیشه کنت عکس العمل به اندیشه هگل است بنابراین حالا با آگوست کنت ما یک هویت اجتماعی-تاریخی داریم. او هویت اجتماعی-تاریخی هگلی را به سطحی‌ترین شکل کانتی تفسیر می‌کند و پوزیتیویسم شکل می‌گیرد و جامعه‌شناسی همان مقام عقل محضی را پیدا می‌کند که کانت می‌گفت. یعنی اگر عقل محض مشرف به جمیع علوم بود حال جامعه‌شناسی پوزیتیویستی به جمیع علوم مشرف می‌شود و انضمامی‌ترین

نقد استعلایی، لحاظ می‌کند. او در کتاب نقد عقل محض می‌گوید که اگر سوژه بخواند زمانی بشود، آگاهی مواجه با خطر می‌شود و آن جنبه ضروری و کلی آگاهی از بین می‌رود اما با نفی شیء فی‌نفسه و نفی سوژه استعلایی و در مرکز قرار گرفتن روح مطلق در کانون آگاهی، مسأله تاریخی بودن سوژه هم اثبات می‌شود. بنابراین هگل نه تنها ابژه بلکه تاریخی بودن سوژه را هم اثبات می‌کند. وقتی سوژه تاریخی شد و روح مطلق خودش را در جمیع مجاری و مظاهر، ادراک کرد و به خودآگاهی و آزادی مطلق رسید در این صورت جامعه دچار تحول می‌شود و هویت اجتماعی انسان به نحو تاریخی شکل می‌گیرد و انسان به یک هویت اجتماعی و تاریخی مبدل می‌شود. بعد از اینکه مابعدالطبیعه هگل به عنوان مابعدالطبیعه مدرن یا مابعدالطبیعه پساکانت، یعنی همان مابعدالطبیعه‌ای که کانت در تمهیدات در تیتیر فرعی «تمهید برای هر مابعدالطبیعه‌ای که بخواند در آینده بیاید» وعده آن را داده بود، شکل گرفت و هگل مسأله مابعدالطبیعه را در اوج خودش به نحو کامل مطرح کرد، با بحرانی که در اندیشه هگل

پدید آمد علوم انسانی ایجاد شد. یعنی اگر هگل زمینه تشکیل علوم انسانی را فراهم کرد بحران اندیشه هگل به طور قهری منجر به تحقق علوم انسانی شد یعنی بدون مابعدالطبیعه هگلی علوم انسانی به شکل مدرن نمی‌توانست شکل بگیرد. اولین برخورد جدی با اندیشه هگل در فوئرباخ است که او با واژگون کردن هرم هگل می‌گوید دیگر چیزی به نام روح مطلق وجود ندارد و اکنون فلسفه نوین یعنی علم انسان. مراد از انسان، همین انسانی است که دارای گوشت و پوست و استخوان است و در طبیعت زندگی

اگر هگل زمینه تشکیل علوم انسانی را فراهم کرد بحران اندیشه هگل به طور قهری منجر به تحقق علوم انسانی شد یعنی بدون مابعدالطبیعه هگلی علوم انسانی به شکل مدرن نمی‌توانست شکل بگیرد.

شکل علم می‌شود. دور کهیم هم همین‌طور است. اگر ديلتای بنيانگذار علوم انسانی است، کار او غير از اين نيست که اندیشه هگل را به شکل کانتی تفسير کند. برای ديلتای مقولات کانتی مقولات استعلايي است و مقولاتی نيستند که انضمامی يا تاريخی باشند.

حال با توجه به اندیشه هگل و تجربه حياتی که در متن روح آبجکتیو در اندیشه او مطرح می‌شود، امکان اين پديد می‌آيد که با تفسير هگل به نحو کانتی، مقولات کانتی از مقولات استعلايي دريابد و مبدل به مقولات تاريخی- حياتی و اجتماعی بشود. اين است که توسعه در مقولات کانتی پيدا می‌شود و

اين اندیشه ديلتای است. اگر ميشل فوکوبی پديد می‌آيد، اندیشه فوکو از طريق اندیشه نيچه، نقد هگل است. اگر نيچه هگل را نقد می‌کند و منهدم می‌کند و همچنين اگر ديالکتیک به هم پیوسته هگل به گسست تاريخی در نزد نيچه مبدل می‌شود، ميشل فوکو همين بحث را در علوم اجتماعی مطرح می‌کند و در رژيم علوم اجتماعی، بحث يکپارچگی و وحدت مابعدالطبيعه را به ديسکورس‌های مختلفی که در علوم انسانی هست، مبدل می‌کند مانند ديسکورس قدرت و دانش! همچنين اگر حلقه فرانکفورتی هست، همين‌طور بوده و همه علوم انسانی بدین نحو پديد می‌آيد.

جمع‌بندی:

علوم انسانی مدرن بر چند اصل استوار است: اصل اول اينکه متکی بر انقلاب کپرنیکی کانت است و دوم متکی بر هويت تاريخی و اجتماعی و گذران نوع بشر است. سوم متکی بر اندیشه پيشرفت است و اينکه انسان بايد با آرامش و آسایش و خوشبختی زندگی کند. علوم انسانی مدرن می‌کوشد که انسان در عالم تکنیک و تکنولوژی با سلامت و خوشی و بهروزی زندگی کند. فلسفه‌های کاربردی که امروز به اسم فلسفه‌های مضاف مطرح هستند بعد از تحقق علوم انسانی پديد آمده‌اند. يعنی بعد از شکست مابعدالطبيعه و انحلال علوم

انسانی، مجدداً فلسفه هر یک از علوم با نگاه درجه دوم شکل گرفته است. حال با توجه به اين مبانی ما سؤال‌هایی را بايد مطرح کنیم. اولاً فلسفه و حکمتی که مبتنی بر رئاليزم است يعنی واقع‌انگار است مانند حکمت ملاصدرا، حکمتی نيست که مانند اندیشه کانت، انقلاب کپرنیکی در آن رخ داده باشد. سؤال اين است که اگر بر اساس فلسفه و حکمت خودمان بخواهيم فلسفه‌های مضافی را شکل بدهيم، اين فلسفه‌های مضاف که برعکس فلسفه‌های مضاف غربی که با انحلال مابعدالطبيعه شکل گرفته‌اند، از مابعدالطبيعه به دست آمده‌اند، آیا

می‌توانند مبدأ تحول علوم انسانی بشوند؟

سؤال ديگر اين است که آیا می‌توان از انسانی که در فرهنگ دینی، هويت تاريخی- اجتماعی ندارد و یک هويت فطری الهی و ثابت دارد به علوم انسانی جديد که یک هويت تاريخی برای انسان می‌بيند و انسان را دائم در حالت گذر می‌بيند، پل زد؟ همچنين آیا می‌توان برای تأسيس علوم انسانی‌ای که مورد نظر ماست از مفاهيم و روش‌هایی که در علوم انسانی مدرن هست استفاده کرد؟ آیا می‌شود از توماس کوهن کمک گرفت برای اينکه فلسفه علوم انسانی خودمان را تأسيس کنیم؟ آیا از هسته سخت لاکاتوش می‌شود برای آن استفاده کرد؟ آیا آن چیزهایی که در آن اندیشه‌ها ذکر و تعريف شده است با اين مبانی و اندیشه‌ها و

سوابق فکری و فرهنگی که ما داريم قابل تطبيق است؟ آیا ما می‌توانيم به آسانی از مفهوم پارادایم استفاده کنیم؟ آیا ما می‌توانيم به آسانی اندیشه پارادایمیک داشته باشيم؟ اينها پرسش‌هایی است که با توجه به امکاناتی که ما داريم بايد مجدداً طرح بشود و بايد مجدداً به آنچه که داريم فکر بکنيم و ببينيم از آنچه که داريم چه چیزهایی می‌تواند منشعب و متفرع شود؟ اين سبب می‌شود که ما عمیق‌تر نگاه کنیم و خدای ناکرده دچار سوء تفاهم يا التقاط نشويم که کار به نتیجه نخواهد رسيد.

با آگوست کنت ما یک
هويت اجتماعی- تاريخی
داريم. او هويت اجتماعی-
تاريخی هگلی را به
سطحی‌ترين شکل کانتی
تفسير می‌کند و پوزيتیويسم
شکل می‌گيرد.

علوم انسانی مدرن بر چند
اصل استوار است: اصل
اول اينکه متکی بر انقلاب
کپرنیکی کانت است و دوم
متکی بر هويت تاريخی و
اجتماعی و گذران نوع بشر
است. سوم متکی بر اندیشه
پيشرفت است و اينکه
انسان بايد با آرامش و
آسایش و خوشبختی زندگی
کند.

پرسش و پاسخ:

دکتر مرادی: شما یک روایت آنگلو ساکسون از تاریخ ارائه می‌دهید. این روایت در سنت آلمانی هزاران ایراد دارد. مثلاً همین بحثی که در مورد متافیزیک کانت، هگل و فوثرباخ فرمودید. به نظرم می‌رسد باید طرح مسأله را تغییر بدهیم. مثلاً بنده دو مقاله نوشتم. اولی با این سؤال که «مهندس مسلمان چگونه ممکن است؟» و اینکه ما باید از مسائل زندگی خود شروع کنیم و فلسفه‌ورزی کنیم. شما یک حکومتی دارید که می‌گوید من اسلامی‌ام و همه پروژه‌های صنعتی‌اش به جز تحول در علوم انسانی پیش می‌رود. سؤال این است که آیا حوزه علمیه می‌تواند این را تئوریزه کند یا نه؟ در مورد مقاله دوم هم باید بگویم که یکبار در حوزه ما را دعوت کردند و این مسأله را مطرح کردم که اصلاً چگونه انقلاب ممکن است؟

دکتر طالب‌زاده: مهندس مسلمان که ممکن است. بفرمایید چگونه مهندسی اسلامی ممکن است!

دکتر مرادی: مهندس مسلمان که بنیادش روی چرخش کپلر و طوسی است و بعد شما با طبیعت درگیر می‌شوید و جهان را بر ساخت می‌کنید، بنیاد نظری ندارد. نظام حوزوی نظام احسن است و همان‌طور که خودتان می‌گویید بر مبنای فطرت است. در انقلابی که کانت می‌گوید، شما جهان را بر ساخت می‌کنید و آن را درگون می‌کنید و خودتان می‌سازید. این یک پرسش است که چگونه انقلاب اسلامی ممکن است؟ این را فلسفه باید پاسخ دهد که آیا اصلاً انقلاب اسلامی ممکن است یا نه؟ اینها سؤالاتی است که ما با آنها قوای تئوریک خود را تجهیز می‌کنیم تا بتوانیم به این سؤال پاسخ دهیم که آیا ما می‌توانیم بزرگ‌ترین کار اجتماعی خود را که مرتب هم به آن افتخار می‌کنیم، در نظام حوزوی خود تئوریزه کنیم؟ یا اینکه باید از تکنیک‌های غرب استفاده کنیم و برایش یک «وران یکاد» بگذارند و بگویند اینها اسلامی است!

پرسش: به نظرم در صحبت شما به دو نکته توجه نشد. یکی روش و دیگری هم غایت علم مدرن است. این دو مورد هم به هگل بر نمی‌گردد و شما باید به بیکن توجه کنید که اتفاقاً خیلی نقش تعیین‌کننده‌ای در تولید علوم انسانی دارد و بیش از مباحثی است که به هگل بر می‌گردد. اتفاقاً نسبت این دو موضوع هم با فلسفه‌ای که ما دنبال می‌کنیم، نسبت قابل فهمی نیست در عین اینکه فلاسفه ما می‌خواهند این دو را به هم تطبیق بدهند.

دکتر طالب‌زاده: اول اینکه ما نمی‌خواهیم چرخ را دوباره اختراع کنیم. نکاتی که آقای دکتر مرادی هم فرمودند ناظر به همین مطلب است. ما سعی‌مان باید این باشد که به امکانات فلسفه خودمان که به عنوان حکمت اسلامی مطرح است بیشتر بیندیشیم یعنی ببینیم واقعاً با اندیشه ما چه کاری می‌توان کرد؟ ما باید بر اساس فرهنگ خودمان عمل کنیم. قطعاً شما قبول دارید که ما نمی‌توانیم غربی بشویم و اصلاً نمی‌توانیم چنین مقولاتی را بپذیریم. ما به لحاظ تاریخی چنین امکانی را نداریم اما آنچه که در فرهنگ ما مطرح است باید به آن فکر کنیم و ببینیم از آنها چه چیزی در می‌آید؟ همچنین ببینیم چه تحولاتی می‌توانیم در آنها ایجاد کنیم و چگونه به شکل تازه‌ای از آنها استفاده کنیم؟ این کاری است که ما باید بکنیم و گرنه نمی‌توانیم چرخ را به نحو تازه اختراع می‌کنیم. در مورد نکته‌ای که درباره بیکن و مسأله روش فرمودید باید عرض کنم که در واقع بیکن برای ماقبل انقلاب کپرنیکی کانت است. یعنی اصلاً بحث بیکن دیگر بعد از کانت به آن شکل مطرح نیست یعنی ما دیگر بی‌واسطه سراغ اشیاء نمی‌رویم و اشیاء را جزء جزء بر هم انباشته نمی‌کنیم تا به نتیجه برسیم و روش بیکنی دیگر الآن در علم مطرح نیست. غایت علم هم قدرت است.

پرسش: غایت علم در فلسفه ما فضیلت است.

دکتر طالب‌زاده: بله! به این دلیل که ما رئالیست هستیم.

پرسش: اصلاً با هم قابل تطبیق نیست. ببینید ما از روانشناسی صحبت می‌کنیم و می‌خواهیم آن را با علم النفس تطبیق بدهیم. اصلاً این دو با هم تطبیق‌پذیر نیستند. فقط اشتراک لفظی است!

دکتر طالب‌زاده: همین! باید مراقب التقاط و سوء تفاهم باشیم. یعنی یک چیزهایی را که دیگران گفته‌اند بد نفهمیم. همچنین سعی کنیم چیزهایی را هم که خود داریم به نحو تازه بفهمیم تا یک امکانات تازه‌ای برایمان پدید بیاید. من همه حرفم این است که دچار التقاط نشویم و فکر نکنیم از چیزهایی که امروزه متداول است به آسانی می‌توانیم استفاده کنیم.

پی‌نوشت:

1. discourse

ملاحظاتى نقادانه در باب طبقه‌بندى علوم انسانى - اسلامى

دکتر سید محمد تقى موحد ابطحى
عضو هیأت علمى پژوهشگاه حوزه و دانشگاه



نظریه‌پردازان برجسته‌ای داشته، اگر بخواهیم علوم انسانى - اسلامى تولید شود حتماً باید نظریه‌پردازانى در آن حد و اندازه داشته باشیم که در این چهار دهه هنوز چنین نظریه‌پردازانى نداشته‌ایم. من در یک مقاله‌ای پاسخ دیگری به این سؤال دادم که چرا متأسفانه علیرغم اینکه در طی چهار دهه گذشته حدود ۳۰ یا ۴۰ نهاد آموزشى - پژوهشى، سیاست‌گذارى و برنامه‌ریزى تأسیس شده‌اند و بحث تحول علوم انسانى و تولید علوم انسانى-اسلامى را دنبال مى‌کنند، هر کدام با آسیب‌های جدی روبرو بوده‌اند و بی‌توجهی به این آسیب‌ها منتهی به این شده که ما نتوانیم این روند را خوب پیش ببریم. در اینجا من به دنبال پاسخ دیگری هستم و آن اینکه کثرت روز افزون و واگرایی نظریاتى که در باب علوم

مقدمه

پرسشى که درباره علوم انسانى اسلامى مرتب مطرح مى‌شود این است که چرا علی‌رغم حدود چهار دهه تلاش نظام‌مند در جمهوری اسلامى ایران در زمینه تحول علوم انسانى و تولید علوم انسانى-اسلامى هنوز توفیقات چشمگیرى به دست نیامده است. پاسخ‌های متعددى به این پرسش داده شده است. از جمله اینکه مفهوم علم دینى یا علوم انسانى-اسلامى به طور خاص مفهومی پارادوکسیکال است و به طبع نمى‌تواند مصداقى داشته باشد. دیدگاه دیگر این است که بحث تولید علوم انسانى-اسلامى یک روند زمان‌بر است و به این زودى نباید انتظار تحقق آن را داشت. پاسخ دیگر این است که همان‌طور که علوم انسانى غربى

انسانی-اسلامی در این چهار دهه مطرح شده به گونه‌ای بوده است که اصولاً زمینه‌ای را برای سیاست‌گذاری در این حوزه فراهم نکرده است. این کثرت هم در حوزه مخالفین است و هم در عرصه موافقین. از موافقین انتظار بیشتری می‌رفت که زمینه را برای همگرایی این دیدگاه فراهم کنند و این همگرایی که من دنبال آن هستم همگرایی‌ای است که حتی مخالفین علم دینی را هم پوشش می‌دهد. به عقیده من در بین افراد مشهوری که با علوم انسانی-اسلامی مخالفانند نمی‌توان کسی را پیدا کرد که با هر نوع تعبیری از علوم انسانی اسلامی مخالف باشد. من در مقاله‌ای توضیح دادم که در چارچوب فکری آقای دکتر علی پایا و دکتر عبدالکریم سروش هم می‌توانیم از امکان علم دینی دفاع کنیم و همچنین مبتنی بر نظریه‌های آنها راهکاری برای تولید علم دینی ارائه کنیم. ما این نگاه همگرایی را

باید به این سمت ببریم که این نگاه، حتی مخالفین علم دینی را هم پوشش بدهد. حال سؤال این است که این همگرایی را چگونه باید حاصل کنیم؟ به عقیده من اگر برای نظریه‌هایی که در باب علوم انسانی-اسلامی ارائه شده است، طبقه‌بندی داشته باشیم می‌توانیم برای این همگرایی تلاش کنیم.

با این نوع نگاه که بنده به بحث طبقه‌بندی دارم، از آنجایی که با یک مشکل آغاز می‌شود و همچنین از آنجایی که تلاش برای حل مشکل و رفع یک نیاز، بیش از اینکه جنبه علمی داشته باشد جنبه تکنیکی دارد؛ باید به اتقان نظری دیدگاه‌هایی که در عرصه طبقه‌بندی نظریات علم دینی مطرح شده است توجه کنیم و ببینیم کدام یکی از این طبقه‌بندی‌ها می‌توانند در راستای این هدفی که داریم کارآمد باشند. یعنی عنصر کارآمدی حتماً باید برایش لحاظ شود. تعداد زیادی از طبقه‌بندی‌ها که در بحث علم دینی ارائه شده است را خدمت‌تان عرض می‌کنم و بعد به نقد دو تا از آنها می‌پردازم و در نهایت موضع خودم را در بحث طبقه‌بندی نظریات علم دینی بیان می‌کنم. همچنین اشاره خواهم کرد که ذیل این طبقه‌بندی چه مسائل جدیدی به لحاظ نظری و چه راهبردهایی را به لحاظ سیاست‌گذاری و مدیریتی، می‌توان اتخاذ کرد.

اولین طبقه بندی که به صورت مکتوب و مدون ارائه

شده است مربوط به دیدگاه آقای دکتر خسرو باقری در کتاب هویت علم دینی در سال ۱۳۸۲ است. ایشان نگاه‌های علم دینی را به رویکردهای استنباطی، تهذیب و تکمیل علوم موجود و رویکرد تأسیسی تقسیم‌بندی می‌کند. آقای سوزنچی در کتاب خود رویکرد مبتنی بر معارف و روش نقلی، رویکرد مبتنی بر روش تجربی و رویکرد مبتنی بر روش‌های کسب معرفت به طور همزمان را بیان می‌کند. حجت الاسلام میرباقری در سال ۹۱ رویکرد تهذیبی، رویکرد فلسفه‌های مضاف و رویکرد روش‌های مضاف را بیان می‌کند که دیدگاه آخر، دیدگاه خودشان است. همچنین آقای علی محمدی مجدداً از وابستگان به فرهنگستان علوم اسلامی علاوه بر طبقه‌بندی آقای میرباقری، رویکردهای فرامنا را که رویکردهای فرهنگی هستند اضافه می‌کند. چند مدل دیگر از این طبقه‌بندی‌ها نیز وجود دارد.

در بین افراد مشهوری که با علوم انسانی-اسلامی مخالفانند نمی‌توان کسی را پیدا کرد که با هر نوع تعبیری از علوم انسانی اسلامی مخالف باشند.

نقد طبقه‌بندی خسرو باقری از دیدگاه‌های علم دینی

در ابتدا اشاره‌ای به طبقه‌بندی ارائه شده توسط آقای خسرو باقری و اشکالاتی که دیدگاه ایشان به لحاظ ابهام نظری دارد، می‌کنم. ایشان می‌گویند نگاه ما به دو معنا استنباطی است. یا ما دنبال این هستیم که جزئیات علوم را از آیات و روایات استفاده کنیم و مبتنی بر نگاه دایرة المعارفی به دین، کلیات را استخراج کنیم. در نگاه تهذیب و تکمیل علوم موجود، کار از علوم انسانی موجود آغاز می‌شود و تلاش می‌کنیم با استفاده از معارف اسلامی به نقادی نظریات موجود در حوزه علوم انسانی بپردازیم و احیاناً هم اگر مطلبی داشتیم به آن اضافه کنیم. ایشان نقدهای بسیار جدی بر این تقریر ارائه کرده‌اند. در نگاهی هم که رویکرد تأسیسی است و دیدگاه مختار آقای دکتر باقری است، ایشان بر این باور است که ابتدا با استفاده از آیات و روایات، دیدگاهی را در مورد سعادت انسان و مقولاتی از این دست به عنوان مبانی متافیزیکی علوم انسانی اختیار بکنیم و سپس به کمک خلاقیت خودمان، بکوشیم که بر این بنا علوم انسانی جدید را تأسیس کنیم. همان‌طور که علوم انسانی در غرب هم، همین روند را دنبال کرده است. این یک تقریر بسیار خلاصه از طبقه‌بندی آقای دکتر باقری بود. حال سؤال این است که این طبقه‌بندی چه اشکالی دارد؟ آنجایی که ما به دنبال

استخراج مبانی متافیزیکی علوم انسانی هستیم یا از روش استنباطی استفاده می‌کنیم یا به صورت غیر روشمند سراغ آیات و روایات می‌رویم؟ اگر به صورت غیر روشمند برویم انتساب‌مان به اسلام محل مناقشه خواهد بود و اگر به روش استنباطی برویم، مشکل این خواهد بود که ایشان روش استنباطی را منکر هستند. حال فرض کنید که ما از این مبانی متافیزیکی استفاده کردیم، سؤال این است که آیا فقط باید مبتنی بر این مبانی متافیزیکی، نظریه‌های جدید را

خلق کنیم؟ آقای دکتر باقری تصریح دارند که این مبانی به ما کمک می‌کند که برخی از نظریات علوم انسانی را طرد و برخی را اخذ کنیم. به طور مثال اگر ما با مراجعه به آیات و روایات به این رسیدیم که انسان موجودی صاحب اراده است، آن وقت دیگر نمی‌توانیم نظریات موجود در علوم انسانی را که انسان را مجبور قلمداد می‌کند بپذیریم و از طرف دیگر باید نگاه‌هایی را اخذ بکنیم که انسان را غایت‌گرایانه و موجودی مختار قلمداد می‌کند. یعنی علی‌رغم اینکه آقای دکتر باقری نگاه تهذیبی را نقد می‌کنند یک نوع نگاه تهذیبی در ادبیات ایشان استفاده شده است.

در نهایت، این سؤال مطرح می‌شود که وقتی که این مبانی را اخذ کردیم، چطور نظریه‌های علوم انسانی را از آن تولید کنیم؟ ایشان پاسخ می‌دهد با خلاقیت. ولی خلاقیت یک امر غیرروشمند است. دکتر خسرو باقری می‌خواهند مبتنی بر یک امر غیرروشمند، از مبانی اسلامی علم جدیدی تولید کنند. سؤال این است که دیگر چگونه می‌شود این را به اسلام منتسب کرد؟ این نوع طبقه‌بندی اشکالاتی دارد که خیلی نمی‌تواند به لحاظ اتقان نظری به ما کمک کند. مضاف بر اینکه ایشان در تقریر خودشان از این نگاه تهذیب و تکمیل علوم موجود، تقریر بسیار ضعیفی را ارائه می‌کنند که قبل از ایشان هم استاد ملکیان این تقریر بسیار ضعیف را ارائه کردند. به همین دلیل می‌شود گفت که در دهه هفتاد، رویکرد تهذیب

و تکمیل علوم موجود، به محاق رفت. در حالی که بنده معتقدم که این رویکرد ظرفیت‌های بسیاری بالایی دارد و ما را در استفاده از آن ناگزیر می‌کند که در ادامه توضیح خواهم داد.

دکتر خسرو باقری
می‌خواهند مبتنی بر یک امر غیرروشمند، از مبانی اسلامی علم جدیدی تولید کنند. سؤال این است که دیگر چگونه می‌شود این را به اسلام منتسب کرد؟

نقد طبقه‌بندی عبدالحسین خسروپناه

نگاه دیگری که به صورت مکتوب از طبقه‌بندی علوم انسانی اسلامی ارائه شده است دیدگاه آقای دکتر عبدالحسین خسروپناه در کتاب «در جستجوی علوم انسانی اسلامی» با نام «الگوی حکمی - اجتهادی در تولید علوم انسانی اسلامی» است. آقای دکتر خسروپناه در این کتاب دیدگاه‌های موجود در علم دینی را به دیدگاه‌های غرب‌گرایانه، غرب‌ستیزانه، غرب‌گریزانه و غرب‌گزیانه تقسیم کرده‌اند. ایشان مخالفین علم دینی را در جریان غرب‌گرا قرار می‌دهند و در تعریف جریان غرب‌گرا می‌گویند که جریان غرب‌گرایی بر این است که تمام دستاوردهای علمی غرب را بپذیرد. ایشان در کتاب‌شان یک تلقی عامی را از علم مطرح کرده‌اند که فلسفه را هم پوشش می‌دهد. به همین دلیل می‌خواهم از ایشان که در اینجا هم در خدمت‌شان هستیم بپرسم که آیا واقعاً آقایان سروش، ملکیان و پایا، تمامی دستاوردهای علمی غرب را قبول دارند که بگوییم غرب‌گرا هستند؟

اشکال دوم که بر طبقه‌بندی ایشان وارد است، این است که آقایان دکتر پایا و دکتر سروش به عنوان مخالفین مشهور علم دینی در کشور ما، مبتنی بر تفسیر خاصی از آراء پوپر بر این باورند که علم دینی ممکن نیست و در طبقه‌بندی غرب‌گرا قرار گرفته‌اند و آقای دکتر سعید زیباکلام مبتنی بر نگاه کوهنی، می‌گویند علم دینی ممکن است. دکتر خسروپناه، دکتر سعید زیباکلام را در گروه غرب‌ستیزان قرار داده‌اند. سؤال من از دکتر خسروپناه این است که چطور آقایان ملکیان و سروش که به استناد یک نظریه غربی یعنی نظریه پوپر، علم

سؤال من از دکتر خسروپناه این است که چطور آقایان ملکیان و سروش که به استناد یک نظریه غربی یعنی نظریه پوپر، علم دینی را غیر ممکن می‌دانند، می‌شوند غرب‌گرا و فیلسوف دیگری به نام سعید زیباکلام که به استناد یک نظریه غربی یعنی نظریه کوهن، علم دینی را ممکن می‌دانند، غرب‌ستیز محسوب می‌شود؟

دینی را غیر ممکن می‌دانند می‌شوند غرب‌گرا و فیلسوف دیگری به نام سعید زیباکلام که به استناد یک نظریه غربی یعنی نظریه کوهن، علم دینی را ممکن می‌داند، غرب ستیز محسوب می‌شود؟ این طبقه‌بندی به نظر من به لحاظ منطقی، اتقان ندارد و باید تقویت شود. حال من از این طبقه‌بندی‌ها و نقدهای وارد بر آنها می‌گذرم و طبقه‌بندی خود را ارائه و از آن دفاع می‌کنم.

مگر ما کاری کردیم که مواجهه ما با هستی عوض شد؟ یعنی در یک مقطعی مواجهه انسان با هستی عوض شد و تقدیر الهی بر این بوده است. همچنین ما هم الآن به دست خود کاری نمی‌توانیم بکنیم که مواجهه جدیدی با هستی پیدا کنیم. همان‌طور که هایدگر در مصاحبه با اشیگل که بعد از فوتش منتشر شد، گفت: مگر اینکه خدا کاری بکند! کاری که ما باید انجام دهیم فقط این است



طبقه‌بندی مختار مبتنی بر تیپ ایدئال وبر

طبقه‌بندی که بنده می‌خواهم دنبال کنم مبتنی بر تیپ ایدئال آقای وبر به نام نمونه‌های آرمانی است. بر این باورم که ممکن است در عالم خارج هیچ کس به تقریر من از این طبقه بندی، معتقد نباشد ولی به استناد این نمونه‌های آرمانی و تیپ‌های ایدئال، ما می‌توانیم واقعیت‌های بیرونی را تفسیر کنیم و بگوییم همه کسانی که در مورد علم دینی حرف می‌زنند حتی کسانی مانند سروش، پایا و ملکیان که در کشور ما به عنوان مخالف علم دینی شناخته می‌شوند، با تقریری از علم دینی همسو خواهند بود. بنده اعتقاد دارم که ما اصولاً کسی را که مخالف با معنای عام علم دینی باشد نداریم.

اولین نگاه، نگاهی است که بحث تحول علوم انسانی و تولید علوم انسانی اسلامی را مدیریت‌ناپذیر می‌داند. قرار بود که طبقه‌بندی ارائه کنیم که یک مقدار به درد سیاست‌گذاران تحول علوم انسانی هم بیاید و فقط بحث نظری نباشد. کسانی که یک نوع نگاه ذات‌گرایانه برای علم و تکنولوژی قائل‌اند و به طور مثال علم موجود را اصولاً تکنولوژیک می‌دانند، مانند هایدگر که می‌گفت که

که نسبت آزاد با علم و تکنولوژی جدید که علمش هم تکنولوژیک است، برقرار کنیم. این نوع نگاه اصولاً با نگاه مدیریت تحول علوم انسانی و مدیریت تولید علوم انسانی اسلامی مشکل دارد. از پارادوکس‌های نظام مدیریتی و سیاست‌گذاری ما این است که بعضاً کسانی که این نوع نگاه مدیریت‌ناپذیر نسبت به تحول علوم انسانی را دارند، در مسند سیاست‌گذاری علمی کشور قرار می‌گیرند. پس دسته اول کسانی‌اند که تحول و تولید علوم انسانی را مدیریت‌ناپذیر می‌دانند و به عبارتی تقدیرگرا هستند.

دسته دیگر که این تحول را مدیریت‌پذیر می‌دانند مجدداً به طبقات مختلف تقسیم می‌شوند. اول نگاه‌هایی که کار خود را با علوم موجود شروع می‌کنند و با نگاهی به ارزش‌ها و بینش‌های اسلامی به دنبال این هستند که حکم و اصلاح را نه آنگونه که دکتر باقری و استاد ملکیان به صورت خیلی روینایی تقریر کرده‌اند، بلکه در لایه‌های مختلف علم انجام دهند. من در یک مقاله‌ای در دفاع از رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود، اشاره کردم که این تهذیب و تکمیل چگونه می‌تواند انجام شود و چه تقریری ما می‌توانیم جدای از تقریر دکتر باقری و

استاد ملکبان از نظریه تهذیب ارائه کنیم که هیچ کدام از اشکالات وارد بر نظریه دکتر باقری و استاد ملکبان به آن وارد نباشد. پس اولاً می‌شود از آن، تقریر خوب ارائه کرد و در ثانی آنچه که در دوران تمدن اسلامی داشته‌ایم به باور من نگاه تهذیبی بوده است. یعنی مواجهه ما با علوم انسانی مانند فلسفه که نتیجه آن این بود که به چیزی به نام فلسفه اسلامی رسیدیم، این طور نبود که در وهله اول به محض اینکه تعارض‌هایی را مشاهده می‌کنیم، بگوییم آن را کنار می‌گذاریم و دنبال یک علوم اسلامی بگردیم؛ بلکه تلاش کردیم تا بفهمیم. این سینا می‌گوید چندین بار کتاب ارسطو را خواندم و نفهمیدم، بعد رفتم مسجد از خدا خواستم و فهمیدم. ما تا به حال

اینقدر تلاش برای فهم علوم انسانی موجود نکرده‌ایم که مانند ابن‌سینا بارها بخوانیم و نفهمیم و برویم مسجد و دعا کنیم و سپس شرح فارابی به دستمان برسد. حتی به لحاظ استراتژیک بر این باور هستیم که تا زمانی که رویکردهای تأسیسی در حوزه علوم انسانی هنوز به نتیجه نرسیده‌اند، ما ناگزیر از استفاده از رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود هستیم و به همین دلیل باید به دنبال قرائت‌های جدید از این رویکرد باشیم. پس نگاه اول نگاهی است که از علوم انسانی موجود آغاز می‌کند و می‌کوشد با استفاده از ارزش‌ها و بینش‌های اسلامی، حکم و اصلاح کند تا به یک علوم انسانی اسلامی دست پیدا کند.

نگاه دیگر کار خود را از علوم اسلامی آغاز می‌کند و به دنبال این است که مبتنی بر این نظریات، علم جدید ارائه کند. بنده در مقاله خود نگاه‌های استنباطی و رویکردهای فلسفه مضاف و رویکردهای فرهنگی را تقریر کرده‌ام و توضیح داده‌ام که چگونه هر کدام از آنها را ما می‌توانیم بگوییم که نگاه تأسیسی دارند و ذیل هر یک از آنها چه طبقه‌بندی‌های دیگری قابل ارائه است. حال سؤال این است که این طبقه‌بندی که ارائه شد برای پیشبرد بحث علوم انسانی اسلامی چه کمکی به ما می‌کند؟

مخالفین علم دینی مرتب می‌گویند این پروژه، یعنی برنامه پژوهشی علوم انسانی دینی، برنامه‌ای رو به زوال است و حرف دیگری ندارند و تکرار مکررات می‌شود. من در مقاله خود اشاره کرده‌ام که آیت‌الله‌جوادی‌آملی ذیل

چند گروه از این تیپ ایدئال‌ها قلم زده‌اند و همچنین در مورد آقایان دکتر خسروپناه، علی‌پور، حسنی و میرباقری هم همین‌طور عرض کرده‌ام. هر کدام از اینها ذیل برخی از این طبقه‌بندی‌هایی که از آنها یاد شد سخن گفته‌اند. یعنی هیچ‌یک مستقلاً ذیل یکی از این جریان‌ها نبودند ولی هر کدام از این جریان‌ها، نیازمند آن هستند که به طور منطقی پرسش‌های بسیار جدی را پاسخ دهند. به طور مثال کسانی که دنبال فلسفه‌های مضاف هستند باید به این پرسش پاسخ دهند که چرا حکمت متعالیه، اسلامی است؟ پاسخ به این پرسش می‌تواند به ما کمک کند که شاید به یک مبنای جدی‌تری برای تولید علوم انسانی دست پیدا کنیم. همچنین

کسانی که قائل به رویکرد استنباطی هستند باید به این پرسش پاسخ دهند که آیا آیات و روایات برای یک نظام علمی کفایت می‌کند؟ موارد دیگر هم همین‌طور هستند.

در عرصه مدیریت هم بنده کماکان اشاره می‌کنم که به لحاظ سیاست‌گذاری، بر این باور هستم که تا زمانی که عرصه‌های مختلف حیات بشری ما، عرصه اقتصاد، عرصه رسانه، عرصه خانواده و ... متأثر از نوع نگاه اسلامی، جهت‌گیری نشود ما نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که یک گوشه‌ای از جامعه که علوم انسانی دانشگاهی است، متحول بشود و اسلامی بشود. اگر ما علوم انسانی را

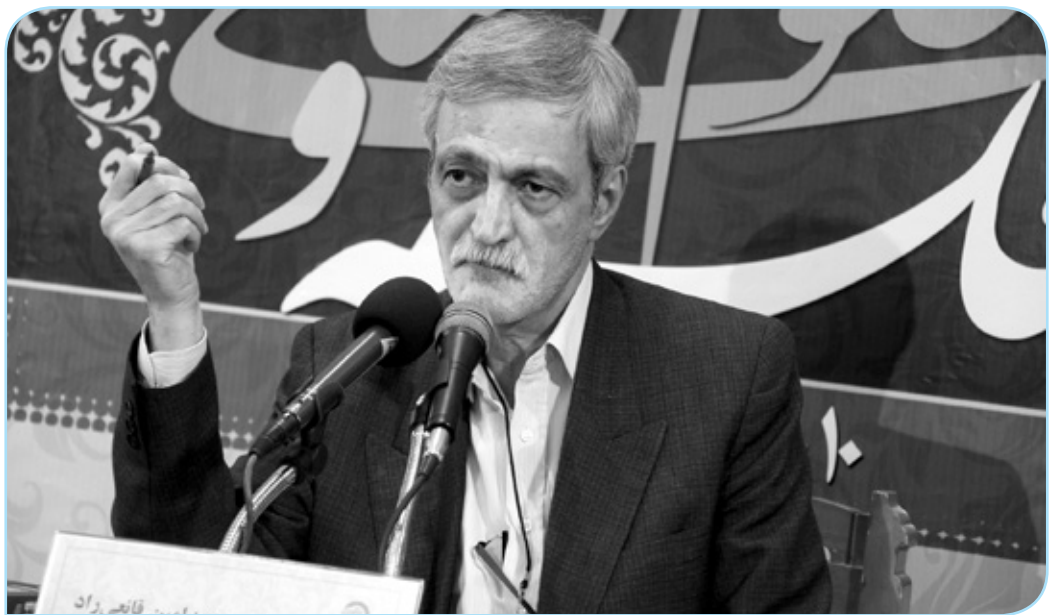
تعریف کنیم علوم حوزوی حتماً علوم انسانی خواهند بود و به اقتضای وحدت حوزه و دانشگاه و به اقتضای تمام مقولاتی که در این چهار دهه شعار داده شد حتماً علوم حوزوی هم باید تحول پیدا کنند و باید اسلامی بشوند، چون اسلامی شدن ذو مراتب است. فقه ما اسلامی است ولی می‌تواند اسلامی‌تر بشود و می‌تواند کارآمدتر و به‌روزتر بشود. تا زمانی که عرصه‌های مختلف حیات ما متأثر از ارزش‌ها و بینش‌های اسلامی تغییر نکنند یعنی نگاه فرهنگی حاکم نشود و بعد آن نگاه تهذیبی حاکم نشود، در عرصه تأسیس با آن سه رویکرد نگاه‌های استنباطی، رویکردهای فلسفه مضاف و رویکردهای فرهنگی راه به جایی نخواهیم برد و آن دو گام به لحاظ سیاست‌گذاری تقدم دارد.

تا زمانی که عرصه‌های مختلف حیات ما متأثر از ارزش‌ها و بینش‌های اسلامی تغییر نکند یعنی نگاه فرهنگی حاکم نشود و بعد آن نگاه تهذیبی حاکم نشود، در عرصه تأسیس با آن سه رویکرد نگاه‌های استنباطی، رویکردهای فلسفه مضاف و رویکردهای فرهنگی راه به جایی نخواهیم برد.

سازه‌ها و ناسازه‌ها در رابطه فلسفه و علوم انسانی

دکتر محمد امین قانع‌راد

عضو هیأت علمی مرکز مطالعات سیاست علمی کشور و رئیس انجمن جامعه‌شناسی ایران



مقدمه

معمولاً جهت‌گیری و هدف چنین همایش‌هایی را از ابتدا می‌توان پیش‌بینی کرد. خود من پیش‌بینی کردم که این همایش احتمالاً گامی در جهت توسعه مفهوم علم دینی یا بومی‌سازی علم در ایران خواهد بود. کم و بیش همین‌طور هم بود به دلیل اینکه مباحثی که توسط دو نفر از عزیزان مطرح شد به همین مقوله بومی‌سازی علم و یا شکل‌گیری علوم انسانی اسلامی یا چیزی شبیه این می‌پرداخت. بنده خودم به یک روایتی از بومی‌سازی و شکل‌گیری علوم انسانی به معنای شکل‌گیری علوم انسانی مستقل در کشور

با ویژگی‌های خاص خودش معتقدم که طبیعتاً در این فرصت، زمانی برای بیان آن دیدگاه نیست. باید شیوه خلاقیتی در استفاده از منابع معرفتی که در اختیارمان است، استفاده شود و بر مبنای آن این منابع به کار گرفته شود تا بر مبنای آن بتوانیم اندیشه‌ها و آراء متفاوتی را بنا کنیم. روی مسأله تفاوت هم تأکید می‌کنم چون لزوماً به دنبال ستیز و کنار زدن نباید باشیم. یعنی آلترناتیو را من به معنای جانشین ترجمه نمی‌کنم. در واقع لزوماً این‌طور نیست که ما یک نظریه‌ای داشته باشیم که جانشین نظریه دیگر شود، بلکه این واژه را به معنای «دگرواره» ترجمه می‌کنم یعنی

است. همین‌طور اندیشه‌های نیچه و هایدگر در علوم اجتماعی به معنای دیگر منتقل شده‌اند و این اتفاق باعث غنی شدن علوم انسانی در غرب شده است. اتفاق دیگری که افتاده این است که فلسفه آمده و مبانی فلسفی رشته‌های علوم انسانی را از حیث روش‌شناسی و معرفت‌شناسی، تقویت و تبیین کرده است و به نظر می‌رسد مفهوم‌پردازی‌های متعدد از جامعه، دولت، خانواده، آموزش، اقتصاد و سیاست و ... در غرب، قبل از اینکه در علوم انسانی مورد استفاده قرار گیرد در فلسفه در مورد آنها بحث شده است و بعد به علوم اجتماعی منتقل شده است ولی متأسفانه ما سیکل مشابه آن را در کشورمان نداریم.

سیکل الهیات اجتماعی، فلسفه اجتماعی و نظریه اجتماعی در غرب

ما دین داریم و دین یک سری احادیث، روایات و منقولاتی در اختیار افراد می‌گذارد که ممکن است از جنبه علوم اجتماعی به آن بتوان گفت: حدیث اجتماعی. بنده این تعبیر حدیث اجتماعی را در هیچ جایی ندیده‌ام ولی می‌توان گفت یک سری روایاتی که جنبه اجتماعی دارد، مانند روایاتی که درباره فقر و دلایل آن صحبت می‌کند و یا به مسأله بهره‌وری و یا تولید ثروت می‌پردازد، حدیث اجتماعی هستند ولی این حدیث اجتماعی به طور مستقیم در نظریه اجتماعی منعکس نشده است. اگر بخواهیم نظریه اجتماعی را سوسیال تئوری^۴ بنامیم، این انتقال به طور مستقیم نبوده و به واسطه دو میانجی صورت گرفته است. یکی از آن میانجی‌ها الهیات اجتماعی بوده است یعنی یک نوع سوسیال تئولوژی^۵ که آموزه‌های دینی را از حیث کلامی مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد و یک سطح پالوده‌تر، طبقه بندی شده‌تر، منظم‌تر و منسجم‌تر نسبت به حدیث اجتماعی است. احادیث اجتماعی بسیار متعدد و متنوع هستند. مثلاً شما وقتی بحارالانوار مجلسی را نگاه می‌کنید، می‌بینید که صدها جلد کتاب وجود دارد که راجع به صحت این احادیث و مسائلی مانند این صحبت کرده است ولی وقتی در عرصه الهیات اجتماعی مثلاً در سنت اسلامی بروید، شاید بشود در دو یا سه مکتب اینها را خلاصه کرد که مهم‌ترین آنها معتزله و اشاعره هستند. یکی از مقولات در عرصه الهیات اجتماعی، مقوله جبر و اختیار است. حال

یک چیز دیگر که با نظریات آنها متفاوت است و لزوماً هم آن نظریات را کنار نمی‌زند. یک موقعی ممکن است آن را تکمیل کند یک موقعی ممکن است چیزی را که آن ندیده است، ببیند و یک موقع هم ممکن است زاویه ورودش متفاوت باشد.

بحثی را که می‌خواهم ارائه بدهم یک نوع بازخوانی از کارهایی است که در همایش‌های پیشین اتفاق افتاده است. یعنی فعالیت‌هایی که در همایش‌های دیگر انجام شده و چیزهایی که مکتوب شده است، به نظر من باید بازخوانی شود و در دستاوردهای آنها بازاندیشی شود و ببینیم که چه مقدار موفقیت‌آمیز بوده و چه مقدار توانسته است یک نوع علوم انسانی کیفی را تولید کند؟ با این روش در واقع

یک گام را به سمت جلو برمی‌داریم. سؤال این است آیا چنین اتفاقی افتاده است یا نه؟ یعنی

همایش‌هایی که تحت عنوان فلسفه و علوم انسانی در ایران برگزار می‌شود توانسته است به کیفیت علوم انسانی در ایران کمک کند و یا اینکه حتی علوم انسانی موجود را دچار مشکل کرده و یک نوع فقر معنایی آفریده است بدون اینکه بتواند دستاوردهای زیادی در این زمینه داشته باشد؟

مفهوم سازی و نظریه‌پردازی فلسفه برای علوم انسانی در غرب

در غرب فلسفه به علوم انسانی خیلی کمک کرد. یکی از کمک‌هایش این بوده است که نظریه و مفهوم از فلسفه به علوم انسانی منتقل شده است و یک نوع انتقال

معرفتی صورت گرفته و اسمش را به اصطلاح می‌توان گفت «ترانسفر نالج»،^۱ یعنی معرفت از عرصه فلسفه به عرصه علوم انسانی منتقل شده و باعث رشد علوم انسانی شده است. شما اگر بخواهید علوم اجتماعی معاصر را بفهمید بدون فهم اندیشه کانت و نئوکانتی‌ها و یا کسانی مانند ریکرت و دیلتای که بعدها به وبر و زیمل^۲ می‌رسد، نخواهید فهمید. شما می‌بینید که خط فلسفی کانتی هست که به یک نحوی در عرصه علوم اجتماعی آلمانی تداوم پیدا می‌کند و جلو می‌رود. همچنین تأثیری که هگل در ایجاد اندیشه‌های مارکسیستی و اندیشه‌هایی مانند مکتب انتقادی، نظریه آلتوسر^۳ و ... - یعنی کسانی که می‌توان از آنها تحت عنوان نئوهگلی نام برد - دارد، قابل مشاهده

شما در آراء کسانی مانند کانت و هگل الهیات اجتماعی را نمی‌بینید و فلسفه اجتماعی را می‌بینید. ولی احتمالاً پشتیبان این فلسفه اجتماعی به یک نحوی الهیات اجتماعی است و کانت به نحوی با اندیشه پروتستانیسم و الهیات پروتستانی ارتباط برقرار می‌کند.

در احادیث مختلف، ممکن است ارجاعات مختلف به مسأله جبر و اختیار را ببینید که حتی ممکن است با همدیگر ناسازگار و متعارض باشند ولی نهایتاً در الهیات اجتماعی است که اینها به صورت مکتب کنار هم جمع می‌شوند و بیشتر قابل فهم هستند و یک درجه بالاتری از معرفت را دارد. در واقع از حیث سیستماتیک بودن و روشمند بودن به یک نحوی تصعید معرفتی صورت می‌گیرد- البته واژه تصعید معرفتی را نمی‌خواهم به کار بگیرم و تأیید کنم- و به فلسفه اجتماعی می‌رسد و ما دیگر سوسیال فیلاسوفی^۶ داریم. مثلاً شما در آراء کسانی مانند کانت و هگل الهیات اجتماعی را نمی‌بینید و فلسفه اجتماعی را می‌بینید. ولی احتمالاً پشتیبان این فلسفه اجتماعی به یک نحوی الهیات اجتماعی است و کانت به نحوی با اندیشه پروتستانیسم و الهیات پروتستانی ارتباط برقرار می‌کند. همچنین مثلاً ممکن است بتوان

گفت که هگل با خداشناسی عرفانی به نحوی ارتباط برقرار می‌کند ولی دیگر اندیشه‌های وی از جنس فلسفه می‌شود و در فلسفه یک مقدار از عرصه دین آزاد می‌شود. به این معنا که دیگر یک استقلالی پیدا می‌شود که شما می‌توانید بحث‌های تعلقی را انجام دهید و دیگر ارجاعات به اتوریته‌های دینی و مؤلف کم می‌شود.

بعد از فلسفه اجتماعی هم نظریه اجتماعی یا سوسیال تئوری اتفاق می‌افتد که ممکن است از دل آن سوسیولوژیکال تئوری^۷، پلوتیکال تئوری^۸، کالچرال

تئوری^۹ یا اکونومیک تئوری^{۱۰} در بیاید و اینجا دیگر عرصه علم می‌شود و یک مقداری

سعی می‌شود این مفاهیم نه تنها با استدلال منطقی و تعقل کار کند بلکه با عرصه تجربه هم مقداری ارتباط برقرار کند. این مسیری است که در غرب طی شده است. مثلاً شما در جامعه‌شناسی شلر^{۱۱} می‌توانید یک نوع فلسفه اجتماعی مسیحی و یا یک نوع الهیات اجتماعی مسیحی را از نوع کاتولیسیتی ببینید. یعنی آن مفهوم پردازی دوگانه‌ای که شلر بین آرمان و واقع انجام می‌دهد شما می‌بینید که به یک نحوی با ثنویت بین روح و جسم در مسیحیت ارتباط دارد. یعنی یک ریشه‌هایی در آنجا دارد منتهی مقداری از آن ریشه‌ها مستقل شده و دیگر مستقل از آن ریشه‌ها مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

کاربرد سلبی مباحث فلسفی در ایران

کاری که در ایران در حال اتفاق افتادن است و بنده در این بررسی خود در تحقیق اخیر می‌بینم، در بیشتر موارد در نظریه اجتماعی موجود، در جایی که مباحث فلسفی مطرح می‌شود، نوع مطرح شدن مباحث فلسفی، یک نوع کاربرد سلبی دارد یعنی فقط جهت‌گیری این‌گونه است که مفاهیم غربی را به نوعی تخریب کنند. در واقع کاربرد مفاهیم فلسفی عمدتاً وجه تخریبی دارد.

معمولاً در ایران وقتی مفاهیم فلسفی وسط می‌آیند، هدف این است که بیاید نظریه موجود غربی که وجود دارد را خراب کنید. یعنی نوع ورود، فلسفی است ولی خروج، یک خروج فلسفی نیست تا به نظریه اجتماعی کمک کند. در بسیاری از موارد ما وارد دعوی غربی‌ها می‌شویم و یکی از دو طرف را می‌گوییم اسلامی است! نمونه‌ای که آقای دکتر موحد هم در همین نشست اشاره

کردند و آن اینکه ما در دعوی بین پوپر و تامس کوهن وارد بشویم و بعد بگوییم تامس کوهن اسلامی است. چرا پوپر اسلامی نباشد مگر تامس کوهن چه نسبتی با اسلام دارد؟ یعنی گاهی اوقات ما وارد دعوی غربی‌ها می‌شویم و یک طرف را می‌گوییم اسلامی است و طرف دیگر مادی است، در حالی که هر دو با یک نگاهی می‌تواند اسلامی یا غیر اسلامی باشد.

بعضی مواقع ما از فلسفه وارد می‌شویم و بعد از اخباری‌گری خارج می‌شویم و نهایت آن هم، یک نوع اخباری‌گری و بازگشت به حدیث اجتماعی است که به معنای

تنزل یافتن سیستماتیک است. البته منظور من از تنزل، از نظر سیستماتیک و روشمند بودن است نه به معنای اینکه حدیث سطح نازل‌تری نسبت به علم دارد. حدیث صحیح به ویژه در یک نگاه درون دینی جایگاه خودش را دارد ولی وقتی شما در سلسله مراتب علوم نگاه می‌کنید می‌بینید که یک علم درجه بالا را خیلی نمی‌شود به سطوح ناسازمان یافته دانش تقلیل داد. متأسفانه از فلسفه وارد می‌شوند و چهار تا مفهوم هم به کار می‌برند ولی نهایتش به اخباری‌گری ختم می‌شود! کل دانش فلسفی برخی هم به چهار مفهوم انسان‌شناسی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی خلاصه شده است. یعنی کل مباحث فلسفی پیچیده به همین چهار کلام خلاصه شده و بعد این چهار تا مفهوم کمک می‌کند که شما بگویید که

معمولاً در ایران وقتی مفاهیم فلسفی وسط می‌آیند، هدف این است که بیاید نظریه موجود غربی که وجود دارد را خراب کنید. یعنی نوع ورود، فلسفی است ولی خروج، یک خروج فلسفی نیست تا به نظریه اجتماعی کمک کند.

به طور مثال فلان نظریه‌ای که یک فرد غربی گفته است، مثلاً از لحاظ هستی‌شناسی مادی‌گراست، از لحاظ انسانی شناسی عبودیت خدا را قبول ندارد و از نظر معرفت‌شناسی هم بعضاً می‌گویند واقع‌گرا نیست و ایدئالیستی است و از نظر روش‌شناسی هم تجربی است و سایر منابع معرفت را قبول ندارد. اگر فرد بی‌انصاف هم باشد چهارتا فحش دیگر مانند سکولار، گم‌گشته، دچار ضلالت و ... کنارش می‌گذارد و اگر هم فرهیخته باشد از مفاهیم لوکس‌تر فلسفی استفاده می‌کند.

وقتی که این تخریب انجام گرفت می‌بینیم فرد به یک‌باره سر از حدیث در می‌آورد. یعنی به یکباره تنزل می‌یابد و یا اینکه یک نظریه فقیر را جایگزین نظریه‌ای می‌کند که با پیچیدگی‌های خودش خیلی خوب و زیبا بود. اگر اجازه بدهید من چند مورد از آنها را به عنوان

نمونه بگویم. آقای دکتر خسروپناه هم باید جسارت بنده را ببخشند. البته کتاب من کتابی است که ایشان ویرایش فرموده‌اند.

چند مطالعه موردی از نقدهای نادرست در علوم انسانی

در بخش آخر کتاب مورد بحث^{۱۲} که البته نویسنده‌اش کس دیگری است قسمتی وجود دارد که مبانی اسلامی و تحول نظریه‌های علوم انسانی را مورد بحث قرار می‌دهد. یکی از این مقالات در حوزه اقتصاد، دیگری در حوزه مدیریت و سومی هم در حوزه جامعه‌شناسی انقلاب قرار دارد.

الف- مقاله اقتصادی

مقاله اقتصاد در مورد مقاله‌ای است از آقای رابرت سلو^{۱۳} که برنده جایزه نوبل اقتصاد در سال ۱۹۸۷ است و نظریه‌ای به نام نظریه رشد اقتصادی دارد که در آن مجموعه‌ای از متغیرها را در نظر گرفته است. وی متغیرهایی مانند تولید، نرخ بازده عوامل تولید، نیروی کار، سرمایه، قیمت، دستمزد، اشتغال، تکنولوژی، پیشرفت‌های فنی، نسبت پس انداز به درآمد را معرفی می‌کند و یک سری منحنی‌ها و فرمول‌های پیچیده ارائه می‌دهد و به صورت ریاضی آن را محاسبه می‌کند. فرد بعد از بررسی این مقاله از بُعد معرفت‌شناختی می‌گوید تفکر دئیوم و بی‌خدایی در آن نهفته است. حال سؤال این است که چرا تفکر دئیوم در

آن نهفته است؟ که پاسخ نویسنده این است که به دلیل اینکه ما در اسلام معتقدیم که خزائن غیب، عند الله است و این خزائن غیب اساساً گسترده و کاهش‌ناپذیر است منتهی این اقتصاددان‌ها می‌گویند اقتصاد عبارت است از تخصیص بهینه منابع محدود. نویسنده می‌گوید اینها منابع را محدود می‌دانند و بنابراین خدا را قبول ندارند به خاطر اینکه منابع غیب نامحدود است و هستی دارای خزائن غیبی است که خداوند به وقت و قدر معلوم آن را نازل می‌کند بنابراین تخصیص منابع محدود برای نیازهای نامحدود، جایی ندارد. منقد مقاله سلو در آخر کار می‌گوید در هستی‌شناسی اسلامی جوامع بر اثر ایمان به خداوند متعال است که از برکت آسمان و زمین برخوردار می‌شوند و ارتباط با خداوند و استغفار و توبه از گناهان باعث

نعمت‌های الهی می‌شود. نظریه سلو برنده جایزه نوبل اقتصاد در سال ۱۹۸۷ با چند آیه و روایت که همه هم به جای خود با یک نگرش دینی درست است و جایگاه خود را دارد، رد می‌شود و این نویسنده متهم به این می‌شود که دچار دئیوم است و به معارف عمیق و تأثیرگذار توجهی ندارد! حرف اصلی منتقد هم این است که خلاصه منابع نامحدود است و هر کس تقوا داشته باشد خداوند برایش برکات آسمان و زمین را نازل می‌کند و اقتصاد هم نامحدود نیست. همه این حرف‌ها در حالی است که الآن منابع آب ما محدود است ولی نیازمان نامحدود است.

نظریه سلو برنده جایزه نوبل اقتصاد در سال ۱۹۸۷ با چند آیه و روایت که همه هم به جای خود با یک نگرش دینی درست است و جایگاه خود را دارد، رد می‌شود و این نویسنده متهم به این می‌شود که دچار دئیوم است و به معارف عمیق و تأثیرگذار توجهی ندارد!

ب- مقاله جامعه‌شناسی

نظریه دوم هم نظریه‌ای است که درباره جامعه‌شناسی انقلاب است. در این نظریه تدا اسکاچ پل^{۱۴} و جان فورن^{۱۵} مجموعه عوامل تأثیرگذار بر انقلاب مانند ساختارهای داخلی و بین‌المللی، نقش دولت، دهقانان، نخبگان، زمین‌داران، فرآیندهای نوسازی، نظام سیاسی و ... را بررسی می‌کنند و یک تلفیقی از عوامل سیاسی، اقتصادی، ایدئولوژیک و ... را مطرح می‌کنند. نویسنده کتاب می‌گوید این نظریه مادی‌گرا است چرا که قرآن فرموده است که «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»^{۱۶} در حالی که این دو نفر در مقاله می‌گویند عوامل بین‌المللی، اقتصادی و ... لازم است و اگر انسان‌ها خودشان را تغییر بدهند جامعه تغییر خواهد کرد. نویسنده در صفحه آخر هم که جمع‌بندی می‌کند-البته آن آقای جان فورن

هم روی ایدئولوژی، نقش رهبری، هژمونی فرهنگ و... تأکید می‌کند- می‌گوید انقلاب سه شرط می‌خواهد؛ اول اینکه ظلمی باشد، دوم اینکه یک مکتب الهی در کار باشد و دیگری هم اینکه مردم بخواهند و هر جا این سه شرط باشد، انقلاب رخ می‌دهد.

ولی خیلی جاها بوده است که مکتب الهی در میان نبوده است. مگر انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ مکتب الهی داشت؟ یا مگر انقلاب فرانسه و کوبا مکتب الهی داشت؟ همچنین این طور نیست که اگر مردم بخواهند، انقلاب رخ خواهد داد؛ چرا که بسیاری از مواقع مردم خواسته‌اند و انقلابی رخ نداده و بسیاری از مواقع هم مردم نخواستند و انقلاب رخ داده است. به طور مثال فروپاشی‌های ساختاری از اراده مردم جداست و گاهی می‌بینید که سیستم از درون از هم می‌پاشد.

ج- مقاله مدیریت

مقاله بعدی در موضوع مدیریت است که در آن نویسنده محترم وارد دعوی دو نفر غربی در نظریه سازمان شده است. یکی از آنها سیلورمن^{۱۷} است که دید پدیدارشناسی نسبت به سازمان دارد و دیگری هم آقای شاین^{۱۸} است که دیدگاه کارکردگرایی نسبت به سازمان دارد. تعریفی که آقای شاین از سازمان می‌کند این است: هماهنگی عقلانی فعالیت‌های جمعی از افراد، برای دستیابی به برخی از اهداف. ولی آقای سیلورمن که یک نگاه پدیدارشناسانه و معناشناسانه نسبت به سازمان دارد، معتقد است که سازمان آن چیزی است که باید از دیدگاه بازیگران، آن را توصیف کرد و یک پدیده میان‌ذهنی است و ربط به نوع نگاه، معناسازی و کنش متقابل که بین انسان‌ها صورت می‌گیرد، دارد. پدیدارشناسی و کارکردگرایی، دو نظریه معروف فلسفی در دنیا هستند. نویسنده کتاب می‌گوید که نظریه سیلورمن مادی‌گرایانه است و نظریه شاین یک نظریه اسلامی است و نظر اسلام با نظریه شاین بیشتر منطبق است. در حالی که من می‌خواهم به این نکته توجه شود که در دعوی بین پدیدارشناسی و کارکردگرایی در غرب، از قضا پدیدارشناس‌ها ریشه در اندیشه‌های کاتولیسیستی دارند و اندیشه‌های دینی خیلی محکمی داشته‌اند. از شلاپرماخر بگیرد تا کسانی مانند هوسرل یا خود هایدگر که به معنایی معنویت‌گراست، اینها نگاه پدیدارشناسانه داشتند و این اندیشه بعدها در بحث سازمان و مدیریت هم آمد و مطرح شد. این در حالی است که کارکردگرایی همان عقلانیت ابزاری است و فانکشنالیزم^{۱۹} غربی هم مبتنی بر اصالت سود و قابل نقد

است. در واقع در اینجا ما در دعوی غربی‌ها وارد شده‌ایم و بین کاتولیسیست‌ها و پروتستانیست‌ها، اتفاقاً یک نظریه پروتستانیستی را انتخاب کرده‌ایم و می‌گوییم که اسلامی است.

به هر حال تعامل بین فلسفه و علوم انسانی باید یک تعاملی باشد که به رشد و ارتقاء جامعه‌شناسی کمک کند. ما در حوزه جامعه‌شناسی واقعاً نیاز داریم که فلسفه جامعه و علوم اجتماعی را به ما بگویند و در مفهوم‌پردازی از جامعه، کمک کنند ولی در متونی که مشاهده می‌شود این مفهوم‌پردازی وجود ندارد و به یک سطح سیستماتیک اندیشه بسنده می‌شود.

پرسش و پاسخ:

سؤال: نام کتاب شما چیست؟

دکتر قانع‌راد: نام این کتاب که دو جلد است «علامه طباطبایی، فیلسوف علوم انسانی اسلامی» می‌باشد که آقای دکتر خسروپناه ویراستار آن بودند و برای انتشار آن همت کردند.

دکتر شجاعی: تعبیر دگرواره که آقای دکتر قانع‌راد استفاده کردند در ترجمه کتاب فرید العطاس که اخیراً منتشر شده است، تحت عنوان «گفتمان‌های دگرواره در علوم اجتماعی آسیا» به کار رفته است. این کتاب تلاش می‌کند یک پیشینه‌ای از اندیشه علوم اجتماعی غیر اروپایی ارائه دهد. چنان که عنوان فرعی کتاب هم «پاسخی به اروپا محوری» می‌باشد و آقای دکتر قانع‌راد با یکی از همکارانشان اخیراً آن را ترجمه کردند.

دکتر شاپور اعتماد: خیلی جامع بود. بنده زیر سایه آقای دکتر معصومی بیشتر در زمینه فلسفه علوم طبیعی کار کرده‌ام. در حال حاضر سطح تعاملات جدی بین علوم انسانی و فلسفه اسلامی چقدر است؟ اصلاً جدی است یا بیشتر جنبه ایدئولوژیک دارد؟

دکتر قانع‌راد: دریافت من این است که فلسفه اسلامی هنوز وارد بخش مفهوم‌پردازی- کلاً در بخشی که به کار ما بر می‌گردد- در مورد جامعه نشده است. یعنی یک درک مفهومی از جامعه به عنوان پدیده مستقلی که قابل مطالعه باشد و بتوان به آن یک حوزه علمی مستقلی را اختصاص داد وجود ندارد. همچنین در مورد مفهوم دولت هم چنین مشکلی وجود دارد. بیشتر به نظر می‌آید تلقی موجود یک نوع تلقی افلاطونی، نوافلاطونی و فلوطینی و یا از شکل فارابی است. این طور که من می‌فهمم فارابی، دولت و جامعه را ذیل انسان کامل می‌فهمد بنابراین دولت و جامعه در نظر وی مفاهیم مستقلی نیستند و دو پدیده هستند

رایجی که وجود دارد متفاوت است. مهم‌ترین نگاه‌هایی که در فلسفه علم وجود دارد همان نگاه‌های پوپری یا تامس کوهنی است. هیچ‌کدام از این اندیشه‌ها، علم را یک چیز فردی و قابل برنامه‌ریزی و مدیریت نمی‌دانند. پوپر علم را به اکتشاف وصل می‌کند و اکتشاف هم که اصلاً قاعده و متدولوژی خاصی ندارد و آنجایی هم که متدولوژی وارد می‌شود، سطح توضیح و تبیین است. از نظر تامس کوهن هم، علم یک ساختاری دارد که این ساختار دچار تحول می‌شود و شما می‌توانید صحبت از ساختار انقلاب‌های علمی کنید ولی نمی‌توانید انقلاب‌های علمی ایجاد کنید و انقلاب علمی یک تحول ساختاری است. ایرادی که کتاب مورد بحث از نظریه تدا اسکاچ‌پل گرفته بود، این بود که اسکاچ‌پل می‌گوید انقلاب یک پدیده ساختاری است و رخ می‌دهد. انقلاب یک چیز برنامه‌ریزی شده نیست که گروهی برنامه‌ریزی کرده باشند و انقلاب اتفاق بیفتد. البته جان فورن به نقش ایدئولوژی‌های اجتماعی و نقش رهبران اجتماعی توجه می‌کند ولی اسکاچ‌پل به نقش ساختارها توجه می‌کند و به همین دلیل به او گفته می‌شود که یک نگاه مادی‌گرایانه دارد. من می‌خواهم بگویم فلسفه اسلامی به جز یکی دو مورد که به صورت نطفه‌ای است، تاکنون نتوانسته است با علوم اجتماعی ارتباط برقرار کند. یکی کارهای استاد مطهری است که برای جامعه هویت حقیقی قائل است و یک مقدار هم بحث اعتباریات علامه طباطبایی است که شاید ورود از اینها بتواند به شکل‌گیری فلسفه جامعه کمک کند.

پرسش: شما یک خط سیری از تبدیل مفاهیم فلسفی به مفاهیم علوم اجتماعی طرح کردید. منزلگاه اول را الهیات اجتماعی و آخری را فلسفه اجتماعی، مطرح کردید. من سؤال این است که رابطه اینها تغییر به آن معنایی است که هگل در رساله‌اش به نام «سکولار شدن مسیحیت» می‌گوید یا این‌طور نیست و این رابطه، رابطه توافقی است؟ البته نام آن رساله دقیقاً خاطر من نیست ولی می‌دانم آقای پرهام آن را ترجمه کرده است.

دکتر شجاعی: فکر می‌کنم «استقرار شریعت در روح مسیحیت» نام دارد.

دکتر قانعی‌راد: این یک نگاه کنتی است که دوره الهیاتی به دوره فلسفی و دوره فلسفی به دوره علمی تبدیل



که این باید به تبع انسان کامل، مدیریت شوند و فقط از بعد مدیریتی به این دو نگاه می‌شود و نه به عنوان یک هستار مستقل و موجودیت مستقل. در واقع هستی جامعه در فلسفه و عرفان ما صورت‌بندی نشده است و تا جایی که من مطالعه کرده‌ام، شاید فقط ابن‌خلدون است که این کار را کرده و یک مقداری به ساحت مفهوم‌بندی جامعه نزدیک شده است. به همین دلیل است که ابن‌خلدون از علم عمران نام می‌برد و بعد می‌گوید این علم موضوع جدیدی دارد که تا به حال کسی به آن نپرداخته است. وی اشاره دارد که این علم با سیاست مدن که تدریس می‌شود و راجع به آن صحبت می‌شود، متفاوت است یعنی تفاوت نگاه خود با فارابی و ارسطو

فلسفه اسلامی به جز یکی دو مورد که به صورت نطفه‌ای است، تاکنون نتوانسته است با علوم اجتماعی ارتباط برقرار کند. یکی کارهای استاد مطهری است که برای جامعه هویت حقیقی قائل است و یک مقدار هم بحث اعتباریات علامه طباطبایی است.

را نشان می‌دهد و می‌گوید حتی با علم خطابه هم متفاوت است و این دانش به یک موجودی می‌پردازد که ویژگی‌های خود و سرشت و تحول ویژه خود را دارد و به طور مستقل قابل مطالعه است. نگاهی که عمدتاً ما در فلسفه‌مان داریم هنوز یک نگاه فردگرایانه است و در عرفان هم همین نگاه فردگرایانه با یک مفهوم آرمان‌گرایانه به نام انسان کامل هست. لذا نگاهی هم که به علم وجود دارد، علم و اندیشه را دارای سرشت عقلانی و ارادی می‌دانند و این‌طور تلقی می‌شود که می‌توان علم را برنامه‌ریزی کرد و اگر اراده کنید می‌توانید علم دیگری را تأسیس کنید. این اندیشه با نگاه‌های

می‌شود و اینها را در طول هم می‌داند و هر مرحله‌ای جایگزین مرحله قبل از خود می‌شود. یک دیدگاه شلری در این مورد وجود دارد که اینها را دنیاهایی می‌داند که به صورت موازی وجود دارند. یکی از آنها هم اسطوره اجتماعی است. ما اسطوره اجتماعی، حدیث اجتماعی، الهیات اجتماعی، فلسفه اجتماعی و نظریه اجتماعی داریم. منتهی چون نظریه اجتماعی یک امر متأخرتر است باید قبلاً توسط فلسفه اجتماعی بارور شده باشد. اینکه گفته می‌شود تولید علم، به این معنا نیست که من علم را تولید کنم بلکه معرفت باید خودش بارور شده باشد و بزاید. وقتی زاید ما ممکن است مامای این زایمان باشیم و بایستیم بند ناف بچه را قیچی کنیم ولی ما که بچه نمی‌توانیم بزاییم و باید قبلاً باروری، اتفاق افتاده شده باشد. بنابراین نظریه اجتماعی باید قبلاً توسط فلسفه اجتماعی و فلسفه اجتماعی قبلاً توسط الهیات اجتماعی و آن نیز به نوبه خود قبلاً توسط اسطوره اجتماعی بارور شده باشد. زایش و تولید معرفتی این‌طور رخ می‌دهد. مثلاً فرض

کنید من پزشک زنان و زایمان هستم و بعد به شما بچه بدهم! ولی من بچه از کجا بیاورم؟ باید زنی باشد، مردی باشد، ارتباطی باشد، زمانی گذشته باشد و در یک فضای مناسبی تبدیل به یک بیکره بشود. بنابراین یک چنین رابطه توالد و تناسل بین معارف مختلف بشری وجود دارد. به طور طولی وجود دارد و به طور عرضی و افقی هم وجود دارد. مثلاً

الآن روان‌شناسی، جامعه‌شناسی را بارور می‌کند و زبان‌شناسی، جامعه‌شناسی و آن هم اقتصاد را بارور می‌کند. این مطالعات میان‌رشته‌ای و ارتباطی که بین حوزه‌های

مختلف معرفت به صورت طولی و عرضی برقرار است، تبادل معرفتی و امکان رشد تمام معارف را ممکن می‌کند. البته نظریه خود بنده، نظریه توازی است تا بخواهد نظریه جایگزینی باشد. من معتقدم که همین الآن ما اسطوره داریم و ممکن است همین الآن یک اسطوره اجتماعی در عرصه نظریه اجتماعی بیاید و خودش را نشان بدهد. حال اینکه چگونه این امر ممکن است را من نمی‌دانم. حتی ممکن است یک حدیث اجتماعی بیاید و در عرصه نظریه اجتماعی خودش را نشان بدهد. البته تا به حال نشان نداده است و تا الآن این‌طور بوده است که ما نظریه اجتماعی را به حدیث اجتماعی تبدیل کرده‌ایم. ما نظریه اجتماعی

را با حرف‌های فلسفی ساقط کرده‌ایم و بعد فلسفه را هم کنار گذاشته‌ایم و آمده‌ایم چند خبر را جایگزین نظریه کرده‌ایم و فرآیندی که در آن پیش رفته‌ایم، فرآیند مولدی نبوده است.

دکتر نجف‌پور: یکی از اساتید در طی نشست به مقوله‌بندی نظریات علم دینی با استفاده از تیپ ایدئالی که از وبر به عاریت گرفته بودند، اشاره کردند. آقای دکتر ابطحی! الآن شما مسئولان سیاست‌گذار در حوزه علوم انسانی را به کدام تیپ نزدیک‌تر می‌بینید؟

دکتر موحد ابطحی: اجازه بدهید این بحث‌ها را در جای دیگری مطرح کنیم و سؤالات علمی‌تری مطرح کنیم و بنده خودم پرسشی از آقای قانع‌راد داشته باشم. من با توجه به تلاشی که در هفت یا هشت ساله گذشته در مجله روش‌شناسی علوم انسانی داشته‌ام یک اشکال روش‌شناسانه به دیدگاه آقای دکتر قانع‌راد داشتم. ایشان دیدگاه خود را مطرح کردند و به دنبال این بودند که با

ارائه شواهدی دیدگاه خود را تأیید کنند. این کار به لحاظ روش‌شناسی قابل دفاع نیست. ایشان یک کتاب دو جلدی را که مجموعه یک سری از مقالات است، گردآوری کرده‌اند و البته آقای دکتر خسرو پناه هم بالای سر این کار بوده‌اند ولی این کار نماینده یک جریانی که حدود چهار دهه در کشور ما در این زمینه در حال تلاش است، نیست. الآن ما نظریه‌پردازان موفق در دانشگاه داریم که حوزوی هم نیستند که بگوییم اینها فیلسوف حوزوی بوده‌اند و حالا

می‌خواهند در حوزه علوم انسانی اظهار نظر کنند! مثلاً آقای دکتر باقری که استاد تمام رشته علوم رفتاری است، نه به استناد فلسفه، بلکه به استناد آموزه‌های دینی یعنی لایه پایین‌تری که آقای دکتر قانع‌راد از آن یاد کردند، گام‌هایی را برداشته‌اند و در نهایت تئوری‌ای در حوزه روان‌شناسی و علوم رفتاری ارائه کردند و مفهوم‌سازی کردند و بحث «انسان به منزله عامل» را مطرح کردند. همچنین آقای دکتر محسن جلالی تهرانی استاد دانشگاه فردوسی مشهد که روحانی بودند و به خاطر سخت‌گیری‌هایی که نظام دانشگاهی و نظام حوزوی داشتند، هیچ مقاله فارسی نوشتند، در زمینه روان‌درمانی، روان‌درمانی یکپارچه یا به تعبیر

اینکه ما یک کتاب را
نماینده یک جریان بدانیم
و با ارائه نقدهایی به آن،
تأییدی را برای یک نگاه
بگیریم، من فکر می‌کنم به
لحاظ روش‌شناسی قابل
دفاع نیست.

دیگر توحید درمانی را مطرح کردند و این نظریه قبل از اینکه در کشور ما مطرح شود در دایرة المعارف‌های خارج از کشور منتشر شد که نظریه‌های مبتنی بر دیدگاه‌های اسلامی است. همچنین آقای دکتر بُستان در حوزه جامعه‌شناسی که دکتر قانع‌راد احتمالاً ایشان را می‌شناسند به هرحال تلاش‌هایی را برای استفاده از مفاهیم اسلامی و فلسفی برای مفهوم‌سازی کردن و نظریه‌پردازی کردن انجام می‌دهند. اینکه ما یک کتاب را نماینده یک جریان بدانیم و با ارائه نقدهایی به آن، تأییدی را برای یک نگاه بگیریم، من فکر می‌کنم به لحاظ روش‌شناسی قابل دفاع نیست. دکتر عربی را هم می‌توانم در حوزه اقتصاد مثال بزنم که دو نظریه ارائه داده‌اند که در نشریات خارج از کشور منتشر شد. ما باید به یک طیف گسترده‌تری از آثاری که در حوزه علوم انسانی اسلامی نوشته شده است، نگاه بکنیم و ببینیم کسانی که در حوزه و دانشگاه در این عرصه ورود پیدا کرده‌اند، آیا این نگاه رقیق و کم‌مایه‌ای که آقای دکتر قانع‌راد مطرح می‌کنند را دنبال می‌کنند یا قرائت‌های قوی‌تری هم هست که متأسفانه سیستم آموزشی وزارت علوم ما و سیستم آموزشی و پژوهشی معیوب کشور ما، باعث شده است که اینها نتوانند دیدگاه‌های خود را تعمیق بدهند. شاید مشکل از این باشد که ما از تلاش‌هایی که در حوزه علوم انسانی اسلامی شده است، کمتر اطلاع داریم.

باید تلاش شود که به یک نوع علوم اجتماعی کیفی تری برسیم و الا تضعیف علوم اجتماعی موجود که خیلی ساده است.

پی‌نوشت‌ها:

- 1- knowledge transfer
- 2- Simmel, Georg, 1858-1918

- ۳- به فرانسوی Louis Pierre Althusser :
- 4- social theory
- 5- social theology
- 6- social philosophy
- 7- sociological theory
- 8- political theory
- 9- cultural theory
- 10- economic theory

۱۱- به آلمانی، Max Ferdinand: Scheler

۱۲- سخنران نام کتاب و مشخصات دقیق آن را ذکر نکرده است.

- 13- Solow, Robert, 1924
- 14- Skocpol, Theda, 1947
- 15- Foran, John, 1955

۱۶- سوره رعد/ آیه ۱۱

- 17- Silverman, David
- 18- Henry Schein, Edgar, 1928
- 19- functionalism

طور مکرر دیده‌ام که چنین فرآیندی هست. بنده در این نمونه هم گزینش نکردم. بلکه فصل نهم کتاب که سه مقاله داشت و یکی در اقتصاد، یکی در مدیریت و یکی هم در جامعه‌شناسی بود را بیان نمودم. استدلال‌ها معمولاً این‌طور است که نظریات خیلی عظیم را برمی‌دارند و آنقدر برخورد سطحی با آن می‌شود که اگر مقاله‌ای نوشته شود و در خارج ارائه شود، فکر می‌کنم وهن به اسلام، علوم انسانی و فلسفه است. تأسف‌آور است که شما بیابید و نظریه برنده جایزه نوبل در اقتصاد را این‌طور نقد کنید! نمونه‌های دیگر هم داریم که عمدتاً همین‌طور است. من امیدوارم که نمونه‌هایی که شما می‌گویید نمونه‌های عمیق‌تری باشند و واقعاً فرصت پیدا کنند و پیش بروند. هدف من هم از ارائه این نقد این است که اگر قرار است این همایش انجام شود، باید تلاش شود که به یک نوع علوم اجتماعی کیفی تری برسیم و الا تضعیف علوم اجتماعی موجود که خیلی ساده است. اگر شما نقدی به بنز دارید نمی‌توانید که به من گاری بدهید و بگویید سوار شو و برو. یک چیزی بدهید که اگر بنز نیست، کمی شبیه آن باشد. متأسفانه الآن وضع ما این است.

دکتر قانع‌راد: بنده اتفاقاً خیلی آشنا هستم و همه آنها را خوانده‌ام و وزین‌ترین نمونه آن را هم خدمت شما آورده‌ام. من مقاله دیگری دارم به نام نقد دو روایت علوم انسانی بومی. که روایت مهندسی اجتماعی و علم دینی است. در آنجا بنده به طور وسیع‌تر با نمونه‌های دیگری این قضیه را نقد کرده‌ام. نظریه آقای دکتر بستان و مجموعه کارهایشان را در سه جلد، حضوراً در حضور خودشان و دوستان دیگرشان در مرکز تحقیقات و مطالعات خانواده قم نقد کرده‌ام. افرادی که به استاد فلسفه کار کرده‌اند را من عمدتاً این‌طور دیدم. آنها از ابزارهای فلسفی برای حمله به نظریات غربی استفاده کرده‌اند و بعد از آن حمله هم آمده اند چند حدیث را در مقابل یک نظریه سترگ و چند لایه مطرح کرده‌اند و موضوع را به دو یا سه نکته تقلیل داده‌اند. بنده به

همایش بزرگداشت خواجه نصیر

دبیر علمی: دکتر شهین اعوانی

خواجه نصیرالدین طوسی یکی از بزرگ‌ترین و اثرگذارترین دانشمندان و فیلسوفان دوران اسلامی است. می‌توان گفت سهم او در احیای علم در دوران پس از مغول از همه بیشتر است. تنوع آثار ایشان که بحمدالله همه موجود است، بسیار پر دامنه و فراگیر است. در این آثار رساله‌های مقدماتی تا عالی‌ترین مطالب علمی یافت می‌شود. مؤسسه حکمت و فلسفه ایران افتخار دارد سالانه در هفته اول اسفند به مناسبت روز خواجه نصیر، همایش ملی برگزار کند. در این همایش که تاکنون پنج سال مداوم انجام شده و به عون و قوه الهی در سال‌های بعد نیز ادامه خواهد یافت، محور اصلی، یکی از افکار ایشان از جمله: فلسفه، کلام، مابعدالبیعه، علم، ریاضی، نجوم، طبیعت، منطق، شعر، تصوف، عرفان و... بررسی می‌شود.

حجت الاسلام محمد حسین نائینی

خواجه نصیرالدین طوسی و ریاضیات

استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی

خواجه نصیر تجسم عقلانیت و فیلسوف گفتگوست

ابوالقاسم رحمانی

نسبت اصول اقلیدس با فلسفه یونان باستان

استاد محمد حسین حشمت پور

نفس و واقع‌گرایی اخلاقی از منظر خواجه نصیرالدین طوسی

حجت الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه

نوآوری‌های خواجه نصیرالدین طوسی
در کتاب تجرید العقاید



مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
با همکاری انجمن حکمت و فلسفه ایران
بر گزار می کند:



همایش بزرگداشت روز حکیم خواجه نصیرالدین طبرسی

با حضور اساتید:

غلامحسین ابراهیمی دینانی، غلامرضا اعوانی، ابوالقاسم رحمانی،
محمدحسین حشمت پور، عبدالحسین خسروپناه، محمدحسین نائیجی

دبیر علمی: شهین اعوانی

زمان: چهارشنبه ۵ اسفند ۱۳۹۴ ساعت: ۱۴

مکان: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

تهران، خیابان ولیعصر (عج)، خیابان نوفل لوشاتو، خیابان شهید آراکلیان، پلاک ۶

www.irip.ir



خواجه نصیر الدین طوسی و ریاضیات

حجت الاسلام محمد حسین نائینی
عضو مجمع عالی حکمت اسلامی قم



مقدمه

الحمد لله القائل «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ»^۱ و القائل «هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ»^۲ و القائل أيضاً «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَ كُلِّ شَيْءٍ فَضْلَنَا تَفْصِيلاً»^۳

هدف از بحث بنده، معرفی گوشه‌ای از کارهای ریاضیاتی جناب خواجه نصیرالدین طوسی است که ناشناخته است و قصد دارم چگونگی رویکرد علمای اسلامی به علوم را نشان دهم. در آیاتی که در ابتدای بحث خواندم، خداوند متعال انسان‌ها را به تفکر در تغییرات شب و روز و تغییر فصل‌ها و آمدن

گرما و سرما در زمین تشویق می‌کند و این گونه افراد را صاحب عقل و صاحب خرد معرفی می‌کند. می‌دانیم که شرافت انسان به دانایی است و حقیقت انسان نیز عین علم و خبر است و همچنین شالوده آسمان‌ها و زمین نیز بر نظم و تربیت است و حتی فهم آیه بودن آنها نیز منوط به فهم نظم و ترتیب در عالم است.

در گذشته برخی از حکما به خصوص حکمای «فیثاغورثی» جهان را به صورت ریاضی و عدد می‌دیدند. باید عرض کنم که از قضا امروز نیز مجدداً به این نتیجه رسیده‌ایم. بشر هرچیزی را می‌تواند به زبان ریاضی بیان کند و کلیه معانی قابل تعبیر به زبان ریاضی‌اند و چیزی در عالم نداریم که به زبان کمیت درنیاید و نتوانیم آن را در کامپیوتر به صورت گزارش ببینیم. این مسأله خیلی عجیب است.

خواجه نصیر ملقب به «عقل حادی عشر» یا عقل یازدهم بوده است. علمای «مشاء» قائل به ده عقل بودند که عقل دهم «مریی» است که به این معناست که کدخدایی و ربوبیت عالم امکان را به او سپرده بودند. باید بگوییم که این لقب واقعاً برای خواجه نصیر جایگاه دارد و درست است.

خواجه در حوزه‌های مختلفی از علوم وارد شده است و در میان آثار وی، گرایش وی به حوزه ریاضیات، بر سایر حوزه‌ها غلبه دارد. وی عارفی است که آغاز و انجام همه امور را می‌شناسد و در آغاز یکی از کتاب‌های خود به نام «آغاز و انجام»، خطبه‌ای دارد که در ابتدا می‌فرماید: «سپاس آفریدگاری را که آغاز همه از اوست و انجام همه به اوست و بلکه خود، همه اوست». وی این مقدار هوشیار است که معیت سبحانی را در همه ببیند و علاوه بر «و فی انفسکم»، «فی الآفاق» هم به دنبال او باشد. چهره حق را در مخلوقات او دیدن و نظم را عین ناظم دیدن و جدایی را برناتفتن از ویژگی‌های خواجه است که رساله سیر و سلوک او بر این معنا گواه است. مطالعه سیره سایر علما نظیر «ابوریحان»، «فارابی» و سایرین نیز مؤید همین رویکرد است.

غفلت حوزه‌های علمیه از علوم تجربی و ریاضی

در نزاع بین علم و دین و دوگانگی آنها، سالیانی است که بین «نظم‌گراها» و «ناظم‌گراها» مصالحه‌ای صورت نگرفته است. نظم‌گراها، ناظم‌گراها را سنت‌گرا و وصف کرده و آنها را مانع هرگونه پیشرفت و ترقی می‌دانند و آنها نیز نظم‌گراها را ضد خدا و ضد قوانین الهی معرفی می‌کنند. متأسفانه این قصه از غفلت حوزه‌های علمیه در مورد باز کردن عرصه‌های نوین و پویایی علوم مختلف ناشی شده است. محدود کردن عرصه علمی حوزه‌ها که روزگاری متمادی در علوم مختلف سرآمد بودند و پرداختن صرف به علوم نقلی، جامعه بشری به ویژه جامعه ایران را که عرصه پیشرفت را بر خود تنگ می‌دید، به اندیشه استقلال حوزه تعلیم و تربیت و علوم از حوزه‌های علمیه انداخته است. دارالفنون تأسیس شد و جامعه ایرانی بر اساس دو نوع از تعلیم و تربیت که یکی از غرب سرچشمه می‌گرفت و دیگری از حوزه‌های علمیه سنتی، انشقاقی را به بار آورده است که در عرصه سیاسی و اجتماعی ایران - که نمونه‌ای از جهان

خواجه نصیر ملقب به «عقل حادی عشر» یا عقل یازدهم بوده است.



اسلام و بلکه کل جهان است - هر روز خود را به نوعی نشان می‌دهد. پی‌ریزی شالوده‌ای که هر دو را در یک عرصه گردآورد، با آنچه که وحدت حوزه و دانشگاه گفته می‌شود، کافی نیست. این عرصه نیازمند ایجاد شرایطی است که روزگاری، تمام جهان اسلام را در بر می‌گرفته است. همان‌طور که می‌دانیم در گذشته به طبیب، حکیم می‌گفتند و ریاضیدان و هیوی را کسی می‌دانستند که در مخلوقات و خلقت خدا اندیشه می‌کند و اندیشمند فیزیک را کسی معرفی می‌کردند که به دنبال یافتن چگونگی خلقت است تا در پی یافتن این مسأله، به مقام حیرت برسد و در آخر بگوید: «رینا ما خلقت هذا باطلا».

اما این جدایی در اندیشه، منجر به رفتار و کردار جداگانه‌ای می‌شود و این جنب به فرق می‌گراید و مدیران تجددگرا، سنت را از بین می‌برند و از آنجا که بهره‌ای از سنت ندارند، پایگاه لرزان اجتماعی آنها را به آنجا می‌کشاند که مجدداً چرخه بیچارگی ملت رقم می‌خورد. عرصه جست و جو و تفحص در عالم که عین اعداد و نظم هست در واقع شرح کتاب وجود و ورق زدن علم است که عین حق تعالی است. عالمی که در عرصه علوم تجربی جست و جو می‌کند و بری‌ها و بحری‌ها و هوایی‌ها را می‌کاود، در صورتی که متوجه باشد و به خوبی تربیت شده باشد، همانند عارفی است که در عرصه عوالم مختلف وجود، به دنبال اصل این حقایق که مدبر آن است، می‌گردد؛ چون عرفا دنبال «حقایق عالیه» هستند که از جنس «عقول‌اند» و همان‌طور که می‌دانیم عقول، مدبر امر این عالم هستند، یعنی در واقع آنچه در این عالم داریم، از آن دنیا سرچشمه گرفته است. برای اینکه به کلیات بسنده نکنیم قصد من ارائه نمونه‌ای است از فعالیت‌های علمای اسلام که به ظاهر در عرصه‌ای به دور از عرصه شریعت کار می‌کردند؛ لکن در واقع در همان محدوده فعالیت داشته‌اند.

علمای اسلامی در عرصه فهم قرآن و اعجاز آن فعالیت‌های زیادی در علوم ادبی از قبیل صرف، نحو و معانی بیان داشته‌اند. می‌توان گفت که ایرانیان در این زمینه زحمات زیادی کشیده‌اند از جمله آقای «عبدالقاهر جرجانی» که کتاب «عصرالبلاغه» را نوشته است و همچنین جناب «سبویه شیرازی» که دستور نحو را نوشته است. واقعاً معجزه کرده‌اند و تلاش شبانه‌روزی

چهره حق را در مخلوقات او دیدن و نظم را عین ناظم دیدن و جدایی را برناتفتن از ویژگی‌های خواجه است که رساله سیر و سلوک او بر این معنا گواه است.



کردند که اعجاز قرآن را بفهمند.

مطابق آیات شریفه که قرائت کردم، تلاش‌های خواجه نصیر نیز مشابه تلاش‌های سیبویه و جرجانی است؛ چرا که این دانشمندان نیز که در عرصه ریاضیات وارد شدند، به نشانه‌های خلقت پرداختند و در جمال حضرت حق غرق شدند که از نظر دینی و اسلامی ارزشمند است. اگر کسی تمام عمر خود را صرف کشف و یافتن پدیده‌های علمی و ریاضی کند، به همان اندازه مأجور است که تمام عمر خود را صرف فهم کلام قرآن کند.

اعجاز پیامبر(ص) در تعیین قبله

پیرو بیانات فوق، این حدیث از پیامبر (ص) که فرمودند: «محرابی علی المیزاب» را شرح می‌کنم. این مسأله بسیار مشکل بوده است که کسی ۵۰۰ کیلومتر مسیر مدینه و مکه را ببیند و بگوید که الان بر روی میزاب یعنی ناودان خانه خدا ایستاده‌ام و این ادعا را هم داشته باشد که ادعایش در اعصار بعدی نیز ماندنی است و از بررسی افراد در اعصار بعدی واهمه‌ای نداشته باشد که صحبتش اشتباه در بیاید. بخش بعدی صحبت بنده در مورد دیوار مدینه است که پیامبر(ص) بنا کرده است که باعث مطرح شدن بحث تائزانت و کتاژانت در عالم اسلام شده است. به این معجزه، معجزه فعلی می‌گویند که از قضا باقی مانده است.

اکثر معجزات و آثار خارق العاده‌ای که توسط پیامبر اسلام(ص) ایجاد شده است، تاکنون از بین رفته است و تنها چند معجزه از معجزه‌های حضرت باقی مانده است. یکی محراب و مسجد ذوقبلتین است و دیگری «دیوار خانه خدا» است. پیامبر اسلام(ص) در کنار دیوار خانه خدا، خطی مشابه خط نصف النهار ترسیم کرده است. می‌دانید که یافتن نصف النهار قواعد ریاضی بسیار پیچیده‌ای دارد و این به نوبه خود یک شاهکار است که توسط ایشان صورت گرفته است.

تشریح پیچیدگی ریاضی یافتن جهت قبله

کره زمین، هنگام گردش به دور خود، دو نقطه ثابت دارد که آنها را قطبین می‌نامیم. دایره عظیمه را «خط استوا» می‌نامیم و دوایر یکسانی که دور کره زمین قرار دارند را هم «نصف النهار» می‌نامیم. در «علم هیئت» روش‌های متعددی برای یافتن جهت قبله

وجود دارد که «علامه حسن زاده» بیست و شش روش آن را در دروس «معرفت وقت قبله» آورده است. این روش‌ها مبتنی بر ریاضیات عالیه است. از جمله راه‌های این کار، استفاده از «دایره هندیه» است که «علامه بیرونی» در کتاب «قانون مسعودی» و همچنین «فاضل نیشابوری» در «شرح مجسطی» به ذکر آن پرداخته و شرایطی را برای نحوه محاسبه آن آورده است. از جمله شرایطی که فاضل نیشابوری ذکر کرده است این است که محاسبات قبله می‌بایست در روز اول برج جدی یا اوایل ماه سرطان صورت پذیرد. در این روز می‌بایست سایه را از شاخص مخروطی عبور دهیم. دو نوع شاخص وجود دارد:

۱. شاخصی که موازی با افق است.

۲. شاخصی که عمود بر افق است.

«شاخص مخروطی» باید در یکی از دو روز فوق الذکر مشاهده شود. این دو روز بلندترین و کوتاه‌ترین روزهای سال هستند. در این دو روز، با استفاده از شاخص عمودی، می‌بایست سایه را نصف کنند و از طریق آن خط نصف النهار و یا خط شمال - جنوب را بیابند. حال برای اثبات اعجاز پیامبر(ص) سه مقدمه می‌آورم:

مقدمه اول: طول و عرض جغرافیایی

برای یافتن طول و عرض مکه مکره و همچنین طول و عرض شهری که شاخص در آن نصب شده است را می‌بایست به دست آورد و از طریق آن خط قبله را به دست آورد.

مقدمه دوم: اشتباهات محتمل در محاسبه محیط کره زمین و جهت قبله

یافتن خط زوال برای تعیین جهت قبله، بدون دانستن قواعد ریاضیات عالیه ممکن نیست و چه بسا ریاضی‌دان دچار اشتباهات بزرگی می‌شود.

آقای آلفونسو نیلینو^۴ علوم دینی اسلامی را در ایتالیا پایه‌ریزی کرد و سپس به مصر آمد و درس‌های خوب و مهمی در زمینه علم نجوم ارائه داد. وی در کتاب «نجوم اسلامی» گزارش می‌کند که در روش محاسبه محیط زمین از طریق خط استوا و دایره‌های نصف‌النهار توسط قدمای اسلامی، مقدار به دست آمده در حدود ۴۰ هزار کیلومتر اندازه‌گیری شده است. همچنین طبق گزارش ایشان،

اگر کسی تمام عمر خود را صرف کشف و یافتن پدیده‌های علمی و ریاضی کند، به همان اندازه مأجور است که تمام عمر خود را صرف فهم کلام قرآن کند.

اُودوکسوس که یک ریاضی‌دان در حدود ۳۰۰ سال قبل از میلاد مسیح بود، محیط کره زمین را ۷۴ هزار کیلومتر اندازه‌گیری می‌کند یعنی در حدود ۳۴ هزار کیلومتر خطا در این محاسبه وجود دارد و فرد دیگری نیز در همان دوران، محیط کره زمین را ۱۵۴ هزار کیلومتر محاسبه می‌کند! همچنین فرد یونانی دیگری به نام اراتوستن، در سرزمین مصر و از طریق رصدخانه بزرگ خود، اقدام به محاسبه محیط زمین کرد و وی نیز عدد آن را با ۴۸۰ کیلومتر خطا محاسبه کرد.

انحراف به سمت غرب دارد که همان ۱۰ درجه است. همچنین لازم به ذکر است که در مورد پیامبر(ص) می‌دانیم که کوچکترین رفتارهای پیامبر نیز ثبت شده است و سنت پیامبر(ص) در کتب مختلف به نثر و نظم در آمده است. در تمام آثار موجود، چنین مسأله‌ای ذکر نشده است که پیامبر از طریق محاسبات و آلات نجومی و یا پرسش از مردم جهت قبله را عوض کند. حال با این مقدمات به اعجاز پیامبر(ص) در یافتن جهت قبله پی می‌بریم.

اعجاز پیامبر در تعیین ظهر حقیقی

اعجاز بعدی که به نوعی بحث اصلی من است «تعیین ظهر حقیقی» به دستور پیامبر اکرم(ص) است. ایشان در مدینه، بدون استفاده از ابزار آلات نجومی، دیوار مسجد را در سطح دایره نصف النهار بنا کردند و «مسأله زوال ظهر و نسبت آن با طول سایه دیوار» را به مردم تفهیم کردند، به این صورت که هنگامی که سایه دیوار، برابر خود دیوار شود، فضیلت نماز ظهر به پایان می‌رسد و زمان فضیلت نماز عصر آغاز می‌شود در واقع هنگامی که خورشید به میزان ۴۵ درجه از «سمت الرأس» عبور کند فضیلت نماز ظهر به پایان رسیده است. مطابق مستندات تاریخی، پیامبر(ص) ۴۵ درجه دوم را نیز تصیف کرده است و نمی‌از آن را به فضیلت نماز عصر اختصاص داده است. «ابوالوفاء بوزجانی» از این مسأله متوجه می‌شود که ملاک محاسبه، سایه است.

اگر شاخصی که به عنوان دیوار درست در مسیر نصف النهار گذاشته شده است در نظر بگیریم و دایره‌ای که از زیر این دیوار رد می‌شود به همراه خط مماس زیر دیوار در نظر بگیریم، یک مثلث قائم‌الزاویه متساوی‌الساقین در اینجا تشکیل می‌شود که دو زاویه آن ۴۵ درجه است. ابوالوفاء فهمید که از طریق اعجاز پیامبر(ص) در تعیین ظهر حقیقی می‌تواند مفهوم «تانژانت» و «کتانژانت» را ابداع کند که شکل ظلی و فروع آن است. مسلمانان دو شکل را در مثلثات کروی ابداع کردند. یک «شکل ظلی» و فروع آن و دیگری «شکل مغنی» و فروع آن است. پیش از آن در کتاب مجسطی شکل قطاع استفاده می‌شده است و یونانیان برای محاسبات نجومی از آن استفاده می‌کردند و مسلمانان نیز از شکل مغنی استفاده می‌کردند. همچنین سالیان بعد غربیان نیز روش‌های متعددی به آن اضافه کردند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. سوره آل عمران / آیه ۱۹۰
۲. سوره یونس / آیه ۵
۳. سوره اسراء / آیه ۱۲

مقدمه سوم: اُمّی بودن پیامبر(ص)

مقدمه سوم در مورد معجزات فعلی و قولی آن حضرت می‌باشد. معجزه قولی همان قرآن کریم و احادیث قدسی و دیگر احادیث آن حضرت است. این معجزات توسط کسی صورت گرفته است که درس نخوانده بوده است و این بسیار مسأله مهمی است. معجزه فعلی معجزه‌ای است که در مکان و محل محدودی انجام می‌شود و عده محدودی می‌بینند. مثلاً معجزه حضرت موسی(ع) و شکافته شدن دریا، در صورتی که قرآن نمی‌فرمود اثبات آن بسیار سخت بود چون فقط افراد حاضر آن را دیده‌اند. همان‌طور که گفته شد امروزه تنها معجزات فعلی باقی‌مانده همان محراب پیامبر اکرم(ص) و همان دیوار خانه خدا است که بر روی نصف‌النهار ساخته شده است.

امروزه می‌دانیم فاصله مکه و مدینه ۵۰۰ کیلومتر است. عرض مکه ۲۱ درجه و ۱۵ دقیقه و طول آن از گرینویچ ۳۹ درجه و ۵۰ دقیقه است. عرض مدینه ۲۵ درجه و طول آن نیز ۴۰ درجه است. حال آنکه در آن زمان این مسأله روشن نبوده است و کسی آلات رصدی نداشته است که آن را محاسبه کند. با توجه به اعداد فوق می‌بایم که مکه و مدینه در یک نصف‌النهار قرار دارند و فقط ۱۰ دقیقه به طرف مغرب اختلاف دارند و به ۱ درجه نمی‌رسد. پیامبر اکرم(ص) در خانه خدا به هنگام نماز، خانه خدا را بین خود و بیت المقدس قرار می‌دادند. اما هنگامی که به مدینه آمدند، با اراده الهی و به دلیل برخی مسائلی که یهودیان پیش آورده بودند، ایشان جهت قبله را تغییر دادند. که آیه ۱۴۴ سوره بقره به این موضوع اشاره دارد: «فَلَنُؤَيِّنُكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» داستان تغییر قبله در هنگام نماز بسیار عجیب است. پیامبر(ص) در حال نماز بود و دستور آمد که از جهت شمال غربی به جهت جنوب غربی روی بیاورد. نمازگزاران نیز تغییر جهت دادند و حتی بانوان نیز این کار را در نماز انجام دادند. این محراب، درست در مقابل میزاب یا همان ناودان هست و ناودان نیز مقداری

خواجه نصیر تجسم عقلانیت و فیلسوف گفتگوست

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

استاد فلسفه و رئیس پژوهشکده فلسفه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



حتی طب نیز تخصصی شده است و هر عضو از اعضای آدمی یک متخصص دارد، همین طور دیگر علوم. اما در زمانی که خواجه زندگی می‌کرده علوم تا این اندازه گسترش نداشته است و خواجه از جمله کسانی است که علوم زمان خود را می‌دانسته است. البته اظهار نظر درباره میزان تسلط او به علوم مختلف آسان نیست، اما به هر حال او علوم زمان خود را می‌دانسته و این واقعیت را نشان داده است. او با علمای دوره خود گفتگو کرده است و آثاری در ریاضیات، هیئت، عرفان، فلسفه و کلام دارد. خواجه علیه الرحمه به جهان اسلام و به ویژه به جهان تشیع خدمت کرده است و این موضوع مهمی است. در

بسم الله الرحمن الرحيم

و لا حول و لا قوة الا بالله العلي العظيم

گفتم سخنی بگویم از او وجود

جودش گفتا سخن ننگجد اینجا

همان طور که جناب آقای نایب‌چی فرمودند، خواجه در واقع همه علوم زمان خود را می‌دانست و در همه آنها سرآمد بود. چنان که ابن سینا نیز چنین بود و در گذشته علمای بزرگ ما این چنین بوده‌اند. اما امروزه به سبب پیشرفت بسیار زیاد علوم کسی نمی‌تواند در تمامی علوم سرآمد باشد. در دنیای امروز، اگر کسی بگوید من تمامی علوم را می‌دانم سخن بسیار گزافی گفته است. چون

بنویسد. ابن سینا هم چند متن فارسی نوشته که بفهمیم فارس است، ولی خواجه کتاب‌هایش را به فارسی نوشته و نشان داده که ایرانی است. به سبب همین غیرت ایرانی‌اش بود که پدر حکومت عباسی را درآورد. خلیفه را سرنگون کرد. او وزیر هلاکوی مغول بود و در سیاست هم با تدبیر. خواجه انصافاً تدبیر سیاسی داشت. او به راستی تجسم عقل بوده است.

عقل چیست؟ به طور خلاصه، کسی نمی‌تواند عقل را ببیند یا لمس کند. عقل کجاست؟ همه جا هست. کجاست که عقل نباشد و کجا می‌توان آن را دید. هم همه جا هست و هم هیچ جا نیست. جایی در این عالم نیست که عقل در آنجا حضور نداشته باشد. حتی جاهایی هم که به نظر ما عقل ندارد عقلانیتی هست. اما من یک نسخه می‌خواهم بدهم. عقلی که همه جا هست و ما نمی‌توانیم پیدایش کنیم سه تجلی دارد و در سه مرحله ظهور می‌کند:

مرحله اول، دین است و دین تجسم عقل است. حتی می‌توان بالاتر رفت و گفت وحی تجسد عقل است. مرحله دوم، هنر است. هنر مظهر تجلی عقل است. هنرمند عقل حسابی دارد. مرحله سوم، فلسفه است.

ما طی این سه مرحله دنبال عقل می‌رویم. دین همان طور که استاد نائیجی فرمودند، درهایی را گشوده و فضایی را باز کرده است که تمام عقلانیت را می‌توان در آنجا پیدا کرد. یعنی در فضاهایی که دین گشوده است می‌توان میدان‌های زیادی از عقلانیت پیدا کرد. پس دین یکی از مظاهر عقلانیت کامل است.

هنر انواع و اقسام دارد. هنر رشته‌های متعدد دارد. از سخن گرفته تا هنرهای دیگر که من شعر را در رأس هنرها می‌دانم یا نثر به طور کلی. سخن خوب هنر است. شعر خوب هنر است و جاودان. حضرت ختمی مرتب معجزه‌اش را مار و عقرب و غیره قرار نداد. یهودیان مار می‌خواستند. معجزه او کلام بود و گفت این معجزه من است تا ابد. یا حتی مرده زنده کردن حضرت مسیح از سخن مهم‌تر نیست. او مرده را یک بار زنده کرد و رفت و بعدها هم نقل شده است و کسانی در آن تردید کرده‌اند، ولی قرآن بعد از هزار و چهارصد سال حضور دارد و می‌توانیم آن را بخوانیم و هنوز بر تارک جهان بشریت می‌درخشد. چه کسی می‌تواند چنین معجزه‌ای

دنیای امروز علوم بالضروره تخصصی شده است، ولی علمای عالی مقام اسلامی از سال‌ها قبل خودشان علوم دینی را بدون ضرورت تخصصی کردند و بیشتر به فقه و اصول روی آوردند. حکمت قدغن بود و در خفا مطرح می‌شد و علوم دیگر هم مطرح نبود.

حقیقت آن است که تا قبل از خواجه، علمای برجسته بیشتر اهل سنت بوده‌اند یا دست کم شیعه یا سنی بودنشان روشن نبوده است. مثلاً ما به درستی نمی‌دانیم که ابن سینا شیعه بوده است یا سنی. در هر حال، علمای اهل سنت پیشرو بوده‌اند. خواجه تنها عالمی است که یقیناً شیعه است و در احاطه او بر علوم هم به راستی شکی نیست. او را عقل حادی عشر خوانده‌اند. در آن زمان به ده عقل قائل بوده‌اند، اکنون نمی‌توانیم بگوییم عقول ده تا هستند، زیرا در گذشته به دلیل قائل شدن به ۹ فلک به ده عقل هم قائل بوده‌اند.

اکنون دیگر نه ۹ فلک مطرح است نه ده عقل. ولی شیخ اشراق هم هشتصد سال پیش گفت که لزومی ندارد عقول ده تا باشند. او درباره تعداد عقول سخنی نگفت، ولی تعداد عقول را زیاد دانست. عقل حادی عشر یعنی عقلی که از همه عقل‌های معمولی بالاتر است، و او واقعاً به این معنا عقل حادی عشر بوده است.

خواجه را عقل حادی عشر خوانده‌اند. عقل حادی عشر یعنی عقلی که از همه عقل‌های معمولی بالاتر است، و او واقعاً به این معنا عقل حادی عشر بوده است

درباره مولد او نیز اختلاف نظر وجود دارد، ولی ظاهراً اهل قم، کاشان یا منطقه‌ای در همان حوالی بوده است. در هر حال، او بدون شک ایرانی بوده است. این مرد بزرگ در علوم زمانش یا کتاب نوشته است یا با علمای متعدد سخن گفته است. ما نام او را فیلسوف گفتگو گذاشته‌ایم. با عارف، ریاضی‌دان، هیئت‌دان و فیلسوف سخن گفته است. با کسانی که در شهرش بوده‌اند رو در رو سخن گفته است و با دیگران از طریق نامه. برای مثال، از ایران نامه می‌نوشته است به صدرالدین قونوی عارف در قونیه و با او گفتگو می‌کرده است. نامه‌اش به صدرالدین را به فارسی نوشته است. این هم یکی از امتیازات خواجه است که اکثر کتاب‌هایش را به فارسی نوشته است. علمای سابق ما همه به عربی نوشته‌اند. من ضد زبان عربی نیستم. ولی دلیلی ندارد که یک فارسی‌زبان به عربی

خواجه را عقل حادی عشر خوانده‌اند. عقل حادی عشر یعنی عقلی که از همه عقل‌های معمولی بالاتر است، و او واقعاً به این معنا عقل حادی عشر بوده است.

بیاورد. اوج هنر سخن و شعر است. قرآن تازه شعر هم نیست و نثر است و کدام شعر است که به پایه این نثر برسد. هنر و فلسفه هم مظهر عقل هستند. ممکن است گفته شود فلان فیلسوف کارش اشکال داشته است. من کاری ندارم با این مسأله که فیلسوف نماز می خوانده یا نمی خوانده، عقل داشته یا نداشته است. لطفاً با زندگی فلاسفه کار نداشته باشید که مشکل پیدا می کنید. با فلسفه کار داشته باشید. این سینا چه می کرد؟ به من چه مربوط. می گویند از هایدگر پرسیده اند شرح زندگی ارسطو را برای ما بگو. او گفته است: متولد شد، کار کرد و مرد. یعنی، شرح حال از من نپرس اندیشه ها و گفته های او را بپرس. اما انسان های سطحی به جزئیات بی اهمیت زندگی اشخاص می پردازند.

پس یکی از منابع سه گانه معرفت، دین و احکام دین است. انبیای بزرگ علیهم السلام حرف های مهمی زده اند. تورات حتی با تحریفی که در آن شده است کلماتی تکان دهنده دارد. همین طور انجیل. قرآن کریم را هم اگر کسی بی طرف بخواند و عناد نداشته باشد و موازین زمان را هم بلد باشد آن وقت می فهمد قرآن یعنی چه.

دیگر منبع معرفت هنر است. انواع هنرها از شعر گرفته تا نقاشی و سینما و تئاتر همگی معرفت بخش هستند. هنر امروز بسیار متنوع است همانند علوم.

در دو سه هزار سال پیش، فیثاغورث اصل عالم را عدد دانست. می توان گفت که امروز دنیا، دنیای فیثاغورث است. اگر ریاضیات

را بگیریم دیگر نه تکنولوژی باقی می ماند نه علوم پایه مثل فیزیک و شیمی و نه حتی برخی از علوم انسانی نظیر جامعه شناسی و روان شناسی که از آمار در پژوهش های خود استفاده می کنند. معنای این واقعیت این است که عالم به زبان ریاضیات نوشته شده است. خدا ریاضی دان بزرگی است و عالم را به زبان ریاضی نوشته است. در و دیوار و درخت و آسمان و فلک و ملک همگی به زبان ریاضیات نوشته شده اند. فیثاغورث وقتی که گفته اصل عالم عدد است منظورش این بوده است. او خوب فهمیده بوده است. یعنی اگر عدد و ریاضی نباشد هیچ چیز نخواهد بود. اما من کم کم می خواهم پا فراتر بگذارم. چیزهایی هست که نمی توان آن ها را به قالب ریاضیات درآورد. خدا را من نمی توانم با ریاضیات اندازه بگیرم.

شعری اول سخنم خواندم که شاعر باهوشی داشته است:

گفتم سخنی بگویم از واو وجود
جودش گفتا سخن ننگجد این جا

چرا جود را گفته و صفت دیگری را نگفته است؟ چون شکر هر نعمتی را که بخواهی به جا آوری، خود آن شکر کردن یک نعمت است. حالا دوباره بر این شکر کردن نیز شکر کن. آن هم یک نعمت است و این شکر کردن تا بی نهایت ادامه می یابد.

پس خدا در سخن نمی آید. شهود در سخن نمی آید. و به همین دلیل است که عرفا از شهود سخن می گویند. عقل را گفتیم در سه مرحله می توانیم بازشناسی کنیم: هنر، دین و فلسفه. شهود را در کجا می توان پیدا کرد؟

نمی دانم این روزها چه اتفاقی افتاده است. غرب هم کمی نابهنجار شده است. همه از شهود و مکاشفه و خواب و اینها نقل می کنند. خیلی زیاد شده است. خدا بر ما رحم کند. جوانی می گوید من مکاشفه کرده ام و خواب دیده ام. همه اهل کشفیات شده اند. عقل و هنر را می توان فهمید، دین را می توان برد در چارچوب عقلانیت. فلسفه را می توان با استدلال بیان کرد. ریاضیات هم که دقیق است. اما با شهود چه می توان کرد؟ اگر شهود در عقل بگنجد حرفی نیست. آن وقت با زبان عقل می توان از شهود سخن گفت. شهود باید امری شخصی باشد و در چارچوب عقل بیان شود. آیا شهود گفتنی است؟ به محض آنکه آن را بیان کنیم، میزان محاسبه پیدا می کند. سخن چندین میزان دارد: صرف و نحو و تمام قواعد حاکم بر آن. و از اینها که بگذریم موازین منطقی هم باید بر سخن حاکم باشد.

اما شهود را در قالب عقل در بیاوریم و شهود داشته باشیم. من منکر شهود نیستم، اما شهود را با چه زبانی باید بیان کرد. خود حضرت ختمی مرتبت وحی دارد بدون درس خواندن

نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت

به غمزه مسأله آموز صد مدرس شد

چه شهودی از وحی بالاتر است؟ چه کسی شهودش از وحی بالاتر است؟ اما وقتی حضرت وحی را دریافت کرد همگی آن را بر منبای موازین عقلانی بیان کرد.

از هایدگر پرسیده اند شرح
زندگی ارسطو را برای ما
بگو. او گفته است: متولد
شد، کار کرد و مرد. یعنی،
شرح حال از من نپرس
اندیشه ها و گفته های او
را بپرس. اما انسان های
سطحی به جزئیات
بی اهمیت زندگی اشخاص
می پردازند.

پس حضرت بی‌میزان سخن نگفته است. من نمی‌دانم که شهودش را چگونه دریافت کرده است. کاری هم ندارم که بدانم و نمی‌توانم هم که بفهمم و سعی هم نمی‌کنم که بفهمم چون گفتا سخن نگنجد اینجا. اما می‌دانم که شهودش را به نحو معقول بیان کرده است.

این‌که ما مدام از عقلانیت سخن می‌گوییم به این دلیل است که عقل میزان دارد و ما می‌توانیم به واسطه آن دست به سنجش بزنیم، اما شهود میزان ندارد و من نمی‌توانم بفهمم که شما چه می‌گویید وقتی از شهودتان حرف می‌زنید. کسی که از شهودش حرف می‌زند باید

میزانی ارائه دهد تا دیگران بتوانند حرف او را درک کنند و امکان رد و قبول آن را داشته باشند. در این صورت دیگر مهم نیست که منبع شهود او مشاهده بوده است یا خواب یا الهام، بلکه میزان ارائه شده برای ارزیابی آن مهم است.

پس ما امروز پیش از هر چیزی باید به عقلانیت توجه کنیم. عرض کردم در هنر و دین و فلسفه موازین عقلانی وجود دارد که در فلسفه از همه پررنگ‌تر است. فیلسوف بدون برهان سخن نمی‌گوید و اگر کسی سخن بدون برهان گفت دیگر فیلسوف نیست. انسان برای اینکه عقلانیت موزونی پیدا کند باید معیاری را رعایت کند. هر چند که غالب اشخاص چنین کاری را انجام نمی‌دهند. اشخاص زمانی که شروع به سخن گفتن می‌کنند مدام ذهنیاتشان را می‌گویند و به حرف مخاطب خود گوش نمی‌دهند. اهل گفتگو نیستند. تنها حرف خود را می‌زنند و گوش نمی‌دهند. قرآن کریم و مولوی بر گوش دادن بسیار تأکید کرده‌اند. قرآن کریم می‌گوید: **أفلا یسمعون، أفلا یعقلون، اصلاً أفلا یسمعون یعنی**

أفلا یعقلون. یسمعون یعنی یعقلون و سمع یعنی تعقل. مولوی عارف بزرگ در کتابش بسم‌الله ندارد. او به جای بسم‌الله گفته است: بشنو. در ابتدا نگفته بگو، گفته است بشنو. اگر گوش فرادادی به حرف حساب، عقلانیت را می‌فهمی.

چه وقت ما می‌توانیم گوش دهیم؟ شرطش آن است که بتوانیم از خود فاصله بگیریم. از خود فاصله گرفتن در

فهم طرف مقابل گفتگو بسیار مهم است. یک لحظه باید خودمان را نادیده بگیریم و ذهنیات خود را در تعلیق و پرائنتز قرار دهیم. چنان‌که گویی تازه متولد شده‌ایم. این را می‌گویند فاصله گرفتن از خود. نباید به جای گوش دادن مدام ذهنیات خود را بگوییم. انسان عاقل کسی است که اول بتواند فکر کند و خودش بیندیشد و سپس اندیشه دیگران را بیندیشد و در نهایت دوباره خودش بیندیشد. پس سه مرحله دارد:

**گفتگو سه مرحله دارد:
اول خودت بیندیش. دوم
اندیشه دیگری را هم گوش
بده و بیندیش (اندیشه غیر
را اندیشیدن) و سوم برگرد
و دوباره خودت بیندیش با
آنچه از غیر گرفته‌ای.**

اول خودت بیندیش. دوم اندیشه دیگری را هم گوش بده و بیندیش (اندیشه غیر را اندیشیدن) و سوم برگرد و دوباره خودت بیندیش با آنچه از غیر گرفته‌ای. این راه گفتگوست و اگر آدمی این کارها را در گفتگو انجام دهد همه چیز خوب پیش می‌رود.

گفتگو سه مرحله دارد: اول خودت بیندیش. دوم اندیشه دیگری را هم گوش بده و بیندیش (اندیشه غیر را اندیشیدن) و سوم برگرد و دوباره خودت بیندیش با آنچه از غیر گرفته‌ای

خواجه علیه الرحمه فیلسوف گفتگوست. خواجه خیلی چیزها می‌دانست، اما به هنگام گفتگو خودش را در تعلیق قرار می‌داد و حرف‌های طرف گفتگویش را گوش می‌کرد. برایش فرقی نمی‌کرد که طرف مقابل ریاضی‌دان است، هیئت‌دان است، فیلسوف است یا عارف مثل صدرالدین قونوی.

صدرالدین قونوی یک عارف قلندر و تمام‌عیار بوده است. قونوی عارفانه سخن می‌گوید. خواجه نصیر در وهله اول فیلسوف است. ریاضی‌دان است و هیئت‌دان است و متکلم. اما وقتی با یک عارف گفتگو می‌کند گفتگویی بسیار زیبا شکل می‌گیرد و این دو بسیار زیبا با یکدیگر گفتگو می‌کنند.

هم آن عارف و هم آن فیلسوف. اگر خواجه نصیر در تاریخ تشیع نبود، جهان تشیع دچار خسران بزرگی می‌شد. ابن‌سینا بسیار بزرگ است، اما خواجه در تشیع جایگاه ویژه‌ای دارد. ابن‌سینا به همه عالم تعلق دارد. شرق و غرب ندارد و غربی‌ها هم مرید او هستند. اما خواجه یک شیعه تمام‌عیار است.

خواجه در تشیع جایگاه ویژه‌ای دارد. ابن‌سینا به همه عالم تعلق دارد. شرق و غرب ندارد و غربی‌ها هم مرید او هستند. اما خواجه یک شیعه تمام‌عیار است.

نسبت اصول اقلیدس با فلسفه یونان باستان

ابوالقاسم رحمانی
طلبه حوزه علمیه قم



۹۳

نیز در محضرشان هستیم شروع به تحصیل این کتاب کردیم و به مدت چهار سال هر روز به غیر از پنجشنبه‌ها و جمعه‌ها این کتاب را واو به واو خواندیم و تصحیح کردیم و به برکت محضر استاد بر آن شرح نوشتیم. البته شرح ما به زبان عربی است ولی درصدد هستیم که این شرح را به زبان فارسی هم برگردانیم. اصل کتاب و آخرین چاپی که از آن موجود است یک چاپ سنگی است در حدود ۲۰۰ صفحه ولی از باب این که حاشیه ما سنگین‌تر از متن شده تعداد صفحات این کتاب به حدود ۱۵۰۰ صفحه A4 رسیده است.

الحمد لله رب العالمین و صل الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین
خیلی خوشوقتیم که در محضر اساتید بزرگوار و اعضای مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه و شما حضار گرامی هستیم. موضوع سخنرانی حقیر در مورد کتاب تحریر *الاصول الهندسه و الحساب بزرگ‌ترین، جامع‌ترین و مهم‌ترین کتاب درسی هندسه در تاریخ ریاضیات دوره اسلامی است.*
در حوزه علمیه قم از اواخر سال ۱۳۸۶ و اوایل سال ۱۳۸۷ در محضر استاد بزرگوارم حضرت استاد نائیکی که اکنون

این کتاب مشتمل بر پانزده مقاله است که سیزده مقاله آن از شخص اقلیدس و تدوین ایشان است و دو مقاله چهاردهم و پانزدهم هم از یکی از شاگردان ایشان است که بعدها به کتاب ملحق شده است و خواجه ما هم در سال ۶۰۵ هجری قمری هر پانزده مقاله را تحریر کرده‌اند و پس از آن هم مورد اعتنای بزرگان، حلقه اول شاگردان ایشان، علامه قطب الدین شیرازی و دیگران قرار گرفته است. ترجمه‌ها، شرح‌ها، تلخیص‌ها، تذهیب‌ها، تعلیقات و انواع عنایاتی را که می‌شده است به این کتاب انجام داد و ما در تاریخ ریاضیات مشاهده می‌کنیم.

امروز هم روز مهندس نام‌گذاری شده و من خیلی خوشوقتیم که این مژده را به شما خواجه‌دوستان و فلسفه‌دوستان و حکمت‌دوستان بدهم که این کتاب کارش به انجام رسیده است و امیدواریم هرچه زودتر با عنایاتی که بزرگواران مؤسسه از جمله آقای دکتر خسروپناه و سرکار خانم دکتر اعوانی دارند این کتاب به چاپ برسد.

عرایض من در مورد کتابی است که در قرن هفتم نوشته شده است و تا قرن پانزدهم در حوزه‌های علمی مورد اعتنا بوده است. درباره این کتاب می‌توان از ابعاد گوناگون سخن گفت. من تنها به یک جنبه می‌پردازم و آن جنبه این است که چرا اقلیدس تصمیم گرفت کتابی به نام اصول هندسه اقلیدس را به رشته تحریر درآورد؟ قبل از تحریر خواجه در مورد کتابی سخن می‌گوییم که در حدود سیصد سال قبل از میلاد مسیح نوشته شده است. من

برای این که غرض اقلیدس را از تدوین این کتاب بیان کنم از دو مسیر باید سخن به میان بیاورم: یکی، مسیر تاریخ فلسفه یونان تا زمان افلاطون؛ و دیگری، سیر تحول تاریخ ریاضیات تا زمان افلاطون.

در واقع، در یونان باستان دو مسیر متفاوت شکل می‌گیرد: یک مسیر فلسفی از طالس تا افلاطون؛ و یک مسیر تحول ریاضیات از طالس تا افلاطون. افلاطون این دو مسیر را به هم گره می‌زند و فلسفه طبیعیات خودش را پدید می‌آورد؛ و اقلیدس آن پهلوانی است که برای تبیین ریاضی‌وار این فلسفه طبیعیات کتابی تدوین می‌کند و آن را اصول اقلیدس نام می‌دهد.

این جنبه از کتاب اصول اقلیدس مورد توجه تام و تمام تاریخ ریاضیات فعلی ما نیست. فلسفه مکتوب یونان با طالس ملطی که از شهر میلئوس بوده است شروع می‌شود. در تاریخ فلسفه‌های یونان، مثل تاریخ فلسفه کاپلستون و

دیگر مورخان فلسفه یونان باستان، آمده است که مهم‌ترین پرسشی که فلاسفه یونان قبل از ظهور سقراط، افلاطون و ارسطو داشتند، این بود که طبیعت نهایی عالم چیست. همین سؤال کوتاه منشأ مطالبی است که در پایان عرایض می‌خواهم از آن نتیجه بگیریم. طالس اولین کسی است که در صدد پاسخ گفتن به این پرسش برآمده است و این گونه پاسخ گفته است که اشیاء صور متغیر یک عنصر اصلی و نهایی‌اند و آن عنصر آب است. آب به عنوان عنصر نهایی عالم، توسط طالس معرفی می‌شود. پس از او، آناکسیمندر عنصر اولی را، برخلاف طالس، عنصری نامتغیر در نظر می‌گیرد و می‌گوید ما اجازه نداریم عنصر نهایی عالم را عنصری خاص بنامیم، بلکه آن عنصر اولی نامتغیر است و این اشیاء متغیر از آن نامتغیر پدید آمده‌اند. او البته نسبت به طالس یک پله پیشرفت هم داشته است، زیرا طالس تنها گفت آب و در مکتوبات او چیز دیگری نداریم ولی آناکسیمندر علاوه بر اینکه عنصر نامتغیر را به

عنوان عنصرالعناصر معرفی کرد، نحوه تبیین و تعیین و تشخیص اشیاء را هم از آن عنصر نامتغیر در نوشته‌های خود بیان کرد و اولین کسی بود که اصطلاح علت مادی را در فلسفه مکتوب بنیاد نهاد. امروزه ما به سبب آشنایی‌ای که از حکمت متعالیه و فلسفه‌های گوناگون داریم، این مطلب به ذهنمان متبادر می‌شود که شاید مراد او از این عنصر نامتغیر هیولای اولی بوده است، چون به عنوان ماهیتی نامحدود که تعیین ندارد از آن نام می‌برد. پس از او آناکسیمنس هوا را به عنوان عنصرالعناصر معرفی می‌کند. اینها فلاسفه حوزه ملطی بودند: طالس، آناکسیمندر و آناکسیمنس که در پاسخ به پرسش از طبیعت نهایی عالم سخن گفتند.

پس از آنها جمعیت فیثاغوریان به رهبری فیثاغورث ظهور می‌کنند. اساتید قبلی هم درباره عددانگاری فیثاغوریان مطالب مهمی را بیان کردند. فیثاغوریان جنبه‌های ریاضت‌گونه را هم در تعالیم خودشان پررنگ کرده بودند و برای تقویت و تکامل نفس، موسیقی و توجه به ریاضیات را بین شاگردان خود ترویج می‌کردند. فیثاغوریان از جمله کسانی بودند که در مقالات اولی اصول اقلیدس تأثیر بسیار شگرفی داشتند. هم فیثاغوریان و هم طالس تأثیراتی بر اقلیدس داشته‌اند.

فیثاغوریان هم در پاسخ به پرسش از طبیعت نهایی عالم، چون توانسته بودند گام‌های موسیقی را با اعداد تبیین کنند،

مهم‌ترین پرسشی که
فلاسفه یونان قبل از ظهور
سقراط، افلاطون و ارسطو
داشتند، این بود که طبیعت
نهایی عالم چیست.

عالم را گونه‌ای موسیقی دارای نظم و حساب از جانب حق تعالی دیدند و گفتند عالم را هم می‌شود با اعداد تبیین کرد. در تاریخ فلسفه تقریری از این حرف وجود دارد که من به طور خلاصه آن را بیان می‌کنم:

نقطه را واحد می‌دانستند. وقتی دو نقطه مثل دو گوی کنار هم قرار می‌گیرد، امتداد دو نقطه را خط و سه نقطه را که در کنار هم باشند، دو گوی در بالا و یک گوی در پایین، سطح و گوی چهارم را که در این حفره قرار می‌گیرد حجم می‌دانستند. پس هر شی‌ای که ما در عالم می‌بینیم جسمی است که سه بعد طول و عرض و عمق دارد و یک چهارتایی محسوب می‌شود. این تبیین ریاضی عددانگاری اشیای عالم است. هر شی‌ای در عالم یک چهارتایی است که آن چهارتایی مختص آن شیء است با خواص آن شیء. حالا اگر تصور کنیم که یک گوی در بالا و دو گوی در زیر آنها و سه گوی دیگر زیر آنها و چهار گوی زیر سه گوی باشد، مجموعاً عدد ده را می‌سازند. ده عدد مقدس فیثاغوریان بود که در این چهار مرتبه از مرتبه وحدت به مرتبه خط به مرتبه سطح و به مرتبه حجم یا جسم آمده است و ما آنچه می‌بینیم احجام و اجسام هستند. چهارتایی‌ها هستند. این توضیحی کوتاه و مختصر درباره عددانگاری فیثاغوریان بود.

پس از فیثاغوریان، هراکلیتس در پاسخ به پرسش از طبیعت نهایی عالم قائل به آتش شد و ماده‌المواد را آتش پنداشت. آناکسیمندر که ماده‌المواد را نامتعیین دانسته بود، در جواب این پرسش که با تضاد بین عناصر و اشیاء چه می‌کنید گفته بود این زحمتی است که به دوش عالم ماده گذاشته شده است و با کش و قوس‌ها و کشمکش‌هایی که اجسام در غلبه بر هم دارند این امر جبران می‌شود، و در واقع موجب نقص در ترتیب کلی عالم نمی‌شود. اما هراکلیتس برخلاف او گفت که دست بر قضا تضاد لازمه قوت وحدت است و نه تنها مزاحم وحدت نیست بلکه پیکره وحدت با همین تضاد و کشمکش شکل می‌گیرد. این همان پیشرفت و تفاوتی بود که هراکلیتس نسبت به آناکسیمندر داشت و این تبیین اتفاقاً با طبیعت آتش سازگار بود، چون آتش موجب ستیزه بین اشیاء می‌شود. این کشمکش و این سوختن و ساختنی که در واقع سوختن یک شیء و تبدیل شدن آن به شی‌ای دیگر است با دید فلسفی او همخوانی داشته است. او البته قائل به پایستگی کمیت ماده هم بوده است، یعنی آتشی که او به عنوان ماده‌المواد می‌دید در این فرایند فراز و فرود باز در کل موجب تعادل اشیای عالم می‌شد.

در پاسخ به پرسش نخستین ما که طبیعت نهایی عالم چیست، می‌رسیم به نحله الثائیان. این نحله سه دانشمند

شاخص داشته است که اولین آنان استاد و دو تای دیگر شاگرد او بودند. پارمنیدس مهم‌ترین دانشمند جرگه الثائیان است. عقیده او بر این بود که وجود هست و صیوروت و تغییری که مُدرک حواس ماست توهم است و اصل همان وحدت است. این جمله را به خاطر بسپارید: از نظر پارمنیدس، تغییر و تکثیری که در عالم مشاهده می‌شود و مدرک ادراکات حسی ماست، توهم است. او نخستین کسی است که تمایز بین عقل و حس را در مکتوبات فلسفی خود وارد کرد. البته آن وحدتی که پارمنیدس از آن نام می‌برد همچنان مادی بود، چراکه او می‌گفت این وحدت دارای شکلی کروی است. البته این جا کاپلستون تذکری می‌دهد و می‌گوید ما نمی‌توانیم بر این اساس که آن بزرگان برای تبیین آن وحدت قاهره‌ای که این عالم کثرت و نمود آن است از عناصری مادی نظیر آب و آتش و هوا سخن گفته‌اند، آنان را مادی‌گرا بدانیم. زیرا ماتریالیست‌های قرن نوزدهم منکر روح و ماورای طبیعت بودند، اما این بزرگان به این معنا مادی‌گرا نبودند که منکر ماورای طبیعت باشند، زیرا تمایز بین ماده و روح هنوز در ادبیات مکتوب فلسفه یونان رایج نشده بود. در نتیجه، آنان برای تبیین آن وحدت از این عناصر استفاده می‌کردند و این امر سبب می‌شود که ما تصور کنیم آنان مادی‌گرا بوده‌اند. دو تن از بزرگان فلسفه یونان به این نظر پارمنیدس که صیوروت و تغییر توهم است، توجه کردند: یکی، افلاطون؛ و دیگری، دموکریتوس یا همان دیمقراطیس در کتب عربی فلسفه ما. افلاطون گفته بود من نظر پارمنیدس در مورد تغییرناپذیری وجود را قبول دارم، اما آن وجودی که تغییرناپذیر است مثل افلاطونی هستند نه نمودهای آن در عالم طبیعت. افلاطون نظر پارمنیدس را این گونه تغییر داد. دموکریتوس هم تغییرناپذیری وجود و فناپذیری ماده را پذیرفت و قائل به وجود اتم‌ها شد، اما این نظر پارمنیدس را نپذیرفت که تغییر امری موهومی است. او گفت که تغییر موجود است، تغییر مشهود ماست، تغییر توهم نیست و البته ناشی از اجتماع و افتراق اجزای فناپذیر ماده است.

امپدکلس یا همان انابادقلس فیلسوف دیگری بود که در مورد پاسخ به پرسش از طبیعت نهایی عالم سخن گفت. او اولین کسی است که چهار عنصر را در مرتبه هم در ادبیات فلسفه یونان وارد کرد. امپدکلس نظریه پارمنیدس را در تغییرناپذیری ماده قبول کرد، اما گفت ماده تغییرناپذیر این چهار عنصرند نه اشیای مرکب از این چهار عنصر. اشیای مرکب از این چهار عنصر همچنان تغییر می‌کنند، اما این چهار عنصر که اشیاء از آنها ترکیب شده است تغییر نمی‌کنند.

امپدکلس در پاسخ به این پرسش که چگونه این چهار عنصر برای شکل‌گیری اشیای عالم با هم تلائم می‌کنند، از دو نیروی فعال عشق و نفرت استفاده کرد. او گفت آنگاه که این عناصر با هم التیام دارند، نیروی عشق در کار است و آنگاه که از هم افتراق دارند نیروی نفرت. گام بعدی را آناکساگوراس برداشت و نظر انبذقلس درباره چهار عنصر به عنوان مبادی عالم را پذیرفت، اما گفت آنچه موجب التیام و افتراق این عناصر می‌شود عشق و نفرت نیست، بلکه عقل است. اولین کسی که کارکرد فلسفی عقل را در فلسفه یونان وارد کرد آناکساگوراس بود، و البته با نظر انبذقلس درباره چهار عنصر بنیادین عالم نیز مخالفت کرد.



اتمیان پس از آنان ظهور کردند. اتمیان دو دانشمند معروف دارند: لوکیپوس و دموکریتس که همان ذیمقراطیس است. فلسفه اتمی در واقع توسعه منطقی فلسفه امپدکلس بود. دموکریتس بر این باور بود که چهار عنصر امپدکلس مبادی عالم نیستند، بلکه اتم‌های سازنده آنها مبادی عالم هستند. اتم در ادبیات فلسفی یونان این گونه شکل گرفت. آنان درباره اتم باورهایی داشتند:

۱. اتم از غایت صغر به ادراک حسی در نمی‌آید.
۲. اتم‌ها در اندازه و شکل مختلف هستند.
۳. اتم‌ها کیفیتی ندارند مگر همین صلب بودن؛ صغار صلبه در ادبیات فلسفی مکتوب ما.
۴. اتم‌ها عدداً نامحدودند.
۵. اتم‌ها در خلأ حرکت می‌کنند که این باور مورد اعتراض

شدید افلاطون قرار گرفت.

اتمیان معتقد بودند اتم‌ها ازلی هستند و جواهر فرد از منظر آنان همین اتم‌ها بودند. اما پرسشی که اتمیان باید به آن پاسخ می‌گفتند این بود که اتم‌ها چگونه به هم رسیده‌اند؟ اتمیان معتقد بودند که بر اثر برخورد‌های نامنظم اتم‌ها با یکدیگر حرکت استداری عالم شکل گرفته است، و با این حرکت استداری آن دسته از اتم‌هایی که مشابه و هم شکل بودند گرد آمدند و چهار عنصر را پدید آوردند. ارسطو و افلاطون که در واقع گام بعدی اتمیان هستند، این نظریه چهار عنصر را قبول کردند و عنصر خامس به عنوان عنصر سماع را مطرح کردند. نظر افلاطون با نظر انبذقلس تفاوتی دارد. او می‌گفت من چهار عنصر را به عنوان زیباترین چینی که می‌توان برای ابتدای عالم ماده تبیین کرد می‌پذیرم، اما نه به عنوان عنصر العنصر. ما همچنان باید در پی عنصر العنصر باشیم. ایرادی هم که ارسطو و افلاطون به ذیمقراطیس وارد کردند این بود که در این نظام هدفمندی که ما مشاهده می‌کنیم چرا از حرکت بی‌نظم اتم‌ها سخن می‌گویید. این به طور خلاصه مسیر فلسفی‌ای بود که برای رسیدن به افلاطون لازم بود و حالا نگاهی ریاضی‌وار هم می‌خواهم داشته باشم.

از زمان طالس آنچنان که ما از فلسفه مکتوب یونان می‌دانیم تألیف کتاب‌های ریاضی شروع شد. الان خشت‌هایی در بابل کشف شده که متعلق به هزار و پانصد سال قبل از میلاد است و مثلاً ستاره‌های فیثاغورث آنجا موجود است. یا حساب سومری که تمدنی سه هزار سال قبل از میلاد مسیح بوده است. ما هنوز از آن ریاضیات اطلاعات جامع و کافی در دست نداریم. اما آنچه ما به عنوان مکتوب داریم از طالس شروع می‌شود، مثل همین قضیه معروف طالس که در اصول اقلیدس هم آمده است و قضایایی دیگر که اثبات کرده است، تا نوبت به فیثاغورث می‌رسد. فیثاغورث بیان هندسی برای قضیه معروف فیثاغورث دارند: مربع ضلع وتر در مثلث قائم‌الزاویه برابر است با مجموع مربع ضلعین. کشف اعداد تام و ناقص و زائد. کشف عدد رادیکال دو بر این اساس که قطر مربع واحد رادیکال دو است. بیان هندسی اتحادها که مقاله دوم اصول اقلیدس شده است. بسط روش اصل موضوعی که روش تألیف کتاب اصول اقلیدس همین بوده است. فیثاغورث با این اصول موضوعه پنج‌گانه‌ای که شکل داده کتاب را تألیف کرده است.

بعد از او نوبت به دیگران می‌رسد: کورنتی، آرخوتاس، بقراط. یکی از کارهایی که فیثاغورث کرده بودند کشف مجسمات افلاطونی بوده است. پنج شکل منتظمی که فیثاغورث بیان کشف کرده بودند می‌رسد به دست یکی از

شاگردان دانشگاه افلاطون به نام تتای تتوس. او

برای این پنج شکل بیان هندسی مطرح می‌کند، یعنی روش رسم هندسی این اشکال را بیان می‌کند که اضلاعشان همگی اعداد گنگ‌اند (یعنی اگر ما در کره‌ای با شعاع 1 بیاییم این اشکال منتظم را رسم کنیم، ضلع تمام آنها عدد گنگ خواهد بود).

تتای تتوس برای این پنج شکل هندسی بیان هندسی آورد و گنگ بودن اضلاع آنها را به صورت هندسی تبیین کرد. این

دو مطلب به افلاطون رسید: پنج عنصر و پنج شکل منتظم هندسی. هدف یک فیلسوف در

فلسفه آن روز یونان چه بود؟ توجیه هندسی نظام آفرینش. افلاطون آن شیرمردی بود که این دو را با هم گره زد و این پنج عنصر را به این پنج شکل نسبت داد. فلسفه طبیعیات افلاطون بیان ریاضی‌وار و هندسی گرفت و این بیان هندسی با کاری که تتای تتوس انجام داده بود کامل شد. آکادمی افلاطون روز به روز رونق بیشتری می‌گرفت. این جمله معروف افلاطون را شنیده‌اید: هر کس هندسه نمی‌داند وارد نشود. منظور او از هندسه چنین هندسه‌ای بود نه هندسه محض. هندسه محض یک امر کلی و فراگیر بود. هندسه مورد نظر افلاطون آن بخشی از هندسه بود که برای تبیین هندسی عناصر خمس به کار می‌رفت و نظر فلسفه طبیعی افلاطون را تأمین می‌کرد. اقلیدس برای به کرسی نشاندن این رأی افلاطون کتابی نوشت به نام *اسطقات یا اصول اقلیدس*. *اصول اقلیدس* ای که اقلیدس تقریباً هشتاد یا نود سال بعد از افلاطون نوشت برای تأمین همین نظر افلاطون بوده است. اینها مطالب و دلایلی برون متنی بوده است.

هندسه مورد نظر افلاطون آن بخشی از هندسه بود که برای تبیین هندسی عناصر خمس به کار می‌رفت و نظر فلسفه طبیعی افلاطون را تأمین می‌کرد

مطالبی درون متنی هم عرض می‌کنم و سخنانم را خاتمه می‌دهم. این مطلبی بود که امروزه در تاریخ ریاضیات ما تبیین نمی‌شود. اصول اقلیدس با عنوان هندسه اقلیدسی یکی پنداشته می‌شود. اقلیدس ده تألیف در هندسه داشت. یکی از آنها اصول اقلیدس بود. مناظر دارد. غیر از آن مناظر معروف دیگری که این هشتم نوشته است. المعطیات یا داده‌ها

هندسه مورد نظر افلاطون آن بخشی از هندسه بود که برای تبیین هندسی عناصر خمس به کار می‌رفت و نظر فلسفه طبیعی افلاطون را تأمین می‌کرد.

دارد. آثار اقلیدس در سه جلد به لاتین چاپ شده است. یکی از ده اثر او *اصول اقلیدس* بوده است. *اصول اقلیدس* مساوی با هندسه اقلیدسی نیست. *اصول اقلیدس* بیان هندسی مطلبی بوده است در طبیعیات فلسفه افلاطونی. این دو مطلب در ادبیات امروز اساتید بزرگوار تاریخ ریاضیات یکی گرفته می‌شود که اشتباه است.

چند نکته هم درباره اصل کتاب عرض می‌کنم. این کتاب را ما به زبان عربی شرح کردیم. یک مقدمه کوتاه هزار صفحه‌ای هم می‌خواهم برای آن بنویسیم و بناست که این مقدمه در مجلدی مستقل چاپ شود به عنوان جلد اول و مدخلی باشد بر هندسه اقلیدس و این اشتباهات تاریخی که به نگاه فلسفی هم نیاز دارد از بین برود. ما در این کتاب تمام اشکال هندسی را با نمادهای جبری هم نشان داده‌ایم. یعنی فرمول نویسی شده است.

هندسه اسلامی یک دوره فترت چند ده ساله داشته است. یاد می‌کنیم از مرحوم علامه شعرانی که در هندسه اقلیدسی گام‌های عظیمی برداشتند و آن را تدریس می‌کردند. کتاب عربی تحریر خواجه نصیر چند ده سالی ایام فطرت را می‌گذرانده و تدریس نمی‌شده است. از سال ۱۳۸۷ استاد نائیجی فرمودند این صحیح نیست که مهم‌ترین اثر هندسی جهان اسلام مورد غفلت قرار گیرد. این گونه بود که تنی چند از اساتید بزرگوار حوزه علمیه قم نظیر استاد نائیجی و استاد حشمت‌پور و برخی اساتید دیگر در کمال گم‌نامی شروع کردند به تدریس هندسه و کتب خواجه نصیر و بنده این مزده را به شما می‌دهم که تقریباً تمامی تحریرهای خواجه درباره ریاضیات در قم یا تصحیح شده یا در شرف تصحیح است و برخی هم در آستانه چاپ است، همراه با شرح و نسخه‌پژوهی از قدیمی‌ترین نسخه‌های ایران و جهان. اگر خدا بخواهد این آثار در اختیار همگان قرار می‌گیرد. اشکال این کتب هم با روش نرم‌افزاری رسم شده و قرار شده است که کتاب به صورت رنگی چاپ شود. چون خواجه می‌گوید اشکال خود اقلیدس را مشک می‌کنم و حروفش را قرمز و اشکال خودم را قرمز رسم می‌کنم و حروفش را مشک می‌کنم و این قاعده را در چاپ کتاب رعایت کرده‌ایم.

اصول اقلیدس مساوی با هندسه اقلیدسی نیست. اصول اقلیدس بیان هندسی مطلبی بوده است در طبیعیات فلسفه افلاطونی.

نفس و واقع گرایی اخلاقی از منظر خواجه نصیر الدین طوسی

استاد محمد حسین حشمت پور
استاد حوزه علمیه قم



که می‌بایست در حوزه‌های علمیه تدریس شوند. با این حال، کتاب تلخیص المحصل اکنون تقریباً در حوزه به فراموشی سپرده شده است. در این کتاب، خواجه نصیر سعی می‌کند که نظریات و کلمات فخررازی را بررسی کند و مواردی را که قبول دارد توضیح دهد و آن مواردی را که مردود می‌داند پاسخ دهد. در واقع در این کتاب، دو نفر از قوی‌ترین متکلمین به زور آزمایی می‌پردازند. به نظر می‌رسد که این اثر برای تقویت ذهن کسانی که به علم کلام می‌پردازند بسیار سازنده است همچنین کتاب شرح اشارات نیز همین‌طور است.

مقدمه

خواجه نصیر در فنون مختلف تبحر داشت و بیشترین تبحر او در بخش ریاضیات و فلسفه بود. می‌توان گفت اگر خواجه نصیر پس از فخررازی و غزالی نمی‌درخشید، امروز وضعیت فلسفه نامعلوم بود. او در کتاب «اساس الاقتباس» که در علم منطق نوشته شده است، به مواجهه با نظریات غزالی و فخررازی پرداخته است، اما در کتاب‌های «تلخیص المحصل» و «شرح اشارات» با نظریات فخررازی درگیر می‌شود. به نظر بنده، این دو کتاب، جزو بهترین کتاب‌هایی هستند

اخلاق و سه قوه عقل، شهوت و غضب

خواجه نصیر در اخلاق، نفس را به عنوان اصلی‌ترین عامل معرفی کرده است. همان‌طور که می‌دانیم انسان مرکب از نفس و بدن است. مطابق نظریات مشاء، قوای

زیادی از قوه‌های نفس در بدن قرار دارد که نفس از آنها استفاده می‌کند. خواجه این قوا را توضیح می‌دهد و در مجموع سه قوه اصلی برای انسان قائل می‌شود که عبارت‌اند از: عقل، شهوت و غضب. قوه عقل مربوط به نظر است و قوه شهوت و غضب مربوط به عمل است. وی معتقد است که قوه شهوت و غضب که دو قوه حیوانی برای انسان هستند، می‌بایست تحت تسلط عقل باشد؛ در این حالت اگر عقل بتواند بر آنها کمال تسلط را پیدا کند، می‌تواند از آنها بهره کامل برد. بنا به اعتقاد خواجه‌نصیر این دو قوه نه تنها مزاحم قوه عاقله نیستند بلکه مُشایع او نیز هستند و او را در رسیدن به کمالات و ترقیاتش کمک می‌کنند. در نظر وی اخلاق به‌طور کلی یک هیئت است که از ارتباط قوه عاقله و قوای حیوانیه به وجود می‌آید. مطابق این تعریف هیئت اخلاقی عبارت است از هیئتی که از غلبه عقل بر قوای حیوانی حکایت می‌کند، این هیئت منشأ اخلاق فضیلت است. همچنین هیئت اخلاق رذیلت، هیئتی است که مغلوبیت عقل را نسبت به قوای حیوانی نشان می‌دهد. خواجه نصیر و کسانی که در این زمینه تحقیق کرده‌اند، معتقد هستند که ایمان منشأ اخلاق می‌شود و اخلاق منشأ اعمال می‌شود؛ یعنی انسان اگر ایمان درستی داشته باشد، اخلاق درستی خواهد داشت و اگر اخلاق درستی داشته باشد، اعمال به‌جایی انجام می‌دهد. اینکه اسلام تأکید زیادی بر ایمان آوردن دارد نیز مرتبط با همین مسأله است. ایمان است که توسط اخلاق اعمال ما را تنظیم می‌کند. به‌طوری که مشخص است، کسانی که ایمان دارند و از اخلاق حسنه برخوردار هستند، اعمال‌شان متفاوت از دیگران است. البته مراد از ایمان، ایمان واقعی است و منظور، ایمان ظاهری نیست. مراد ایمانی است که واقعاً سازنده انسان باشد.

اخلاق و مراتب نفس

خواجه نصیر در بعضی از آثارش به مسأله اخلاق و همچنین مراتب نفس اشاره کرده است. از نظر وی نفس اماره، همان قوای حیوانیه است که در ما وجود دارد. در نظر وی در ابتدای ورود انسان به این دنیا،

وابستگی نفس به بدن زیاد است، چرا که بدن متعلق به دنیاست و دنیا جایگاه حیوانی انسان است. لذا در ابتدای امر، قوای حیوانی انسان فعالیت زیادی دارد و انسان موظف است که این تعلق خاطر را کاهش دهد

تا قوای حیوانی اثر کمتری داشته باشد؛ لذا می‌بایست نفس اماره را تحت تدبیر قوه عاقله قرار دهیم و قوه‌عاقله را با ریاضت مسلط گردانیم زیرا در میان همه قوای انسان، قوه عاقله مخدوم همه قوا است یعنی همه قوای نفسانی، می‌بایست خدمتگزار قوای عاقله باشند. اگر انسان توانست جایگاه قوه عاقله را در میان سایر قوا حفظ کند، می‌توانیم بگوییم که فطرت اولیه انسان حفظ شده است اما اگر این سمت برای قوه عاقله محفوظ نشود و مجموع قوای حیوانی انسان بتواند بر قوه عاقله تسلط پیدا کند، ما از فطرت اولیه بیرون می‌آییم و به فطرت ثانویه وارد می‌شویم؛ در این حالت انسانیت فرد خدشه‌بردار می‌شود. خواجه نصیر تأکید می‌کند که این فطرت ثانویه، گاهی اوقات فطرت‌الله را دفع می‌کند. به طور کلی انسان همواره با فطرت ثانویه خود وارد می‌شود و مطابق با آن عمل می‌کند.

تلطیف عقل

خواجه نصیرمعتقد است اگرما عقل مان را به واسطه ریاضت تلطیف کنیم، می‌توانیم عقل را بر قوای حیوانی غلبه دهیم. در ابتدای این روند وقتی که قوای حیوانی مغلوب می‌شود، از آنجا که قوای حیوانی به صورت کامل مغلوب عقل نشده‌اند، گاهی اوقات بر قوای عقلانی غالب می‌شود و ما مرتکب کاری می‌شویم که مورد تأیید قوای حیوانیه است در حالی که از سوی قوه ناطقه ناپسند است و پس از انجام آن کار، نفس ناطقه ما که نفس انسانی ما و همان قوه عاقله است، از انجام این کار حیوانی پشیمان می‌شود و خود را ملامت می‌کند که در این هنگام انسان وارد مرتبه دوم از تکامل شده است.

در ابتدای تعلق نفس به بدن که قوه حیوانی در آن غالب است، نفس اماره پیدا می‌شود اما اگر به تدریج و بر اثر ریاضیت‌ها، قوه عاقله تقویت شود، گاهی قوه عاقله بر نفس اماره پیروز می‌شود و گاهی هم عکس آن رخ می‌دهد. پس از پیروزی نفس اماره، زمانی که انسان مرتکب خطای حیوانی شد، نفس دوباره بیدار می‌شود و شروع به ملامت خویش می‌کند، در این

حالت انسان وارد مرتبه دوم یعنی نفس لواحه شده است. این جریان همین طور ادامه دارد تا اینکه قوای عاقله به طور کامل بر نفس اماره تسلط پیدا کند و قوای حیوانی کاملاً در اختیار عقل قرار گیرند. در چنین حالتی انسان صاحب نفس مطمئنه می‌شود و لازم نیست برای رسیدن به کمال انسانی اش سعی در رام کردن این قوا داشته باشد، چون این قوا به گفته خواجه نصیر مشایخ نفس می‌شوند و نفس را برای رسیدن به آن کمال انسانی مشایعت می‌کنند. به عنوان مثال تازمانی که انسان تحت تسلط شهوت و غضب باشد، اگر

منظره‌ای را ببیند و یا صدایی را بشنود، سعی می‌کند تا از دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها استفاده‌های حیوانی کند اما زمانی که انسان توانست نفس اماره را رام کند، جهت‌گیری استفاده از چشم و گوش تغییر می‌کند و این بار همان مناظر و صداها را به عنوان جلوه‌ای از آیات الهی می‌نگرد؛ آیاتی که او را برای رسیدن به خدا و آرامش یافتن کمک می‌کند. همان قوه باصره‌ای که در بعد حیوانی انسان را از عرفان به خدا و رسیدن به کمالات عقلی منع می‌کرد، بعد از رام کردن نفس اماره انسان را مشایعت می‌کند و به قوه عاقله برای رسیدن به مقامات عالی کمک می‌کند.

خواجه نصیر در یک فصل کتاب خود به بیان چگونگی تلطیف کمی و کیفی عقل می‌پردازد. وی می‌گوید: «زمانی که نفس انسان مشغول است، به عنوان مثال مشغول هضم غذاست و یا خواب‌آلود است، در این حالت، قوه تعقل در انسان تضعیف می‌شود و کم‌کم انسان را ترک می‌کند لذا اگر انسان در این حالت به تعقل بپردازد، به دلیل خستگی نتیجه کامل کسب نمی‌شود. پس یکی از راه‌های تلطیف عقل این است که ما بتوانیم عقل را در مواضعی به کار گیریم که در آن مواضع، عقل تأثیرگذار است و در حالاتی شاداب قرار دارد و در غیر این حالت، از عقل خود کار نکشیم.

خواجه نصیر در این باره می‌گوید: «اگرچه فعالیت عقل، باعث خستگی آن نمی‌شود، اما از آنجا که عقل از

قوای جسمانی نیز استفاده می‌کند، در اثر خسته شدن قوای جسمانی، عقل هم خسته می‌شود». خواجه همچنین می‌افزاید: «انسان می‌بایست سعی کند تا عقل خود را بر یک موضوع مطلوب، متمرکز کند». از آنجا که مطلوبات حیوانی ممکن است منشأ انحراف انسان شود، بهتر است که این مطلوبات حیوانی نباشد و انسانی باشد؛ پس بهتر است عقل را در مسایلی به کار ببندیم که اساساً عقل برای آنها ساخته شده است.

همان قوه باصره‌ای که در بعد حیوانی انسان را از عرفان به خدا و رسیدن به کمالات عقلی منع می‌کرد، بعد از رام کردن نفس اماره انسان را مشایعت می‌کند و به قوه عاقله برای رسیدن به مقامات عالی کمک می‌کند.

دریافت وحی از دیدگاه

خواجه نصیر

خواجه در ادامه می‌افزاید اگر نفسی به مرتبه نفس مطمئنه برسد، می‌تواند مربی دیگران شود و می‌تواند به مراتبی برسد که حتی به او الهام و یا وحی شود.

خواجه در مورد وحی نیز به تفصیل بحث کرده است و می‌گوید: «در حالت وحی، صورت علمیه و عقلیه از عالم بالا افاضه می‌شود و قوه عاقله وحی را دریافت می‌کند». خداوند قوه خیال را در انسان به گونه‌ای آفریده است که به محض آنکه القایی در نفس انسانی تحقق پیدا می‌کند، قوه خیال فعالیت خود را آغاز می‌کند و آن «صورت القا شده» را دریافت می‌کند همان طور که این مسأله در خواب برای همه انسان‌ها رخ می‌دهد با این تفاوت که در مورد ائمه در بیداری رخ می‌دهد.

پس از دریافت این صورت، قوه خیال، آن را در حس مشترک می‌ریزد و در حس مشترک صورت مشاهده می‌شود و اگر قرار باشد این صورت وحی برای دیگران تبیین شود، می‌بایست در قوه ناطقه قرار گیرد و قوه ناطقه برای دیگران تبیین کند. پس وحی از وقتی که القا می‌شود تا وقتی که به قوه ناطقه می‌رسد، مراحل را طی می‌کند که به ترتیب چنین است: مرحله خیال، مرحله حس مشترک و در آخر هم قوه ناطقه.

با این حال، نکته مهمی در اینجا مطرح است و آن این است که برخی از مراتب وحی، مورد تصرف قوه خیال قرار

وحی از وقتی که القا می‌شود تا وقتی که به قوه ناطقه می‌رسد، مراحل را طی می‌کند که به ترتیب چنین است: مرحله خیال، مرحله حس مشترک و در آخر هم قوه ناطقه.



برای انسان رخ می‌دهد قاعده این گونه است. وحی‌هایی مانند قرآن که واضح‌اند و قرار است که برای انسان‌ها بیان شوند، به صورت واضح بر پیامبر وارد می‌شود و توسط قوای مادون تحت تأثیر و تغییر قرار نمی‌گیرند و حتی الفاظ نیز الفاظ وحی است بدون آن که قوای پیامبر در آن دخالت کند.

در این مسأله فخررازی، ابن‌سینا و همگی اتفاق نظر دارند که وحی همان‌طور که آمده است، به همان شکل و بدون تصرف بر زبان جاری می‌شود مثل آیات قرآن که وقتی واضح بر پیغمبر وارد می‌شود، پیغمبر آن را به همان صورت بر ناطقه جاری می‌کند. در این حالت فلاسفه معتقدند که این وحی نیاز به تأویل ندارد و مانند رؤیای صادقه است که نیاز به تعبیر ندارد. لازم به ذکر است که نوعی از وحی بر پیامبر وارد می‌شود که در آن الزامی بر بیان عین الفاظ به مردم وجود ندارد. در این حالت، الفاظ توسط خود پیامبر انتخاب و بیان می‌شود.

۲. زمانی که قوه خیال مشغول امری باشد، در این زمان نیز در آن دریافت تصرفی نمی‌کند و همان‌طور که دریافت کرده است، اظهار می‌کند.

نمی‌گیرند، فلذا همان‌طور که القا شدند تبیین می‌شوند، بدون آنکه تصرفی از قوای ادراکی نسبت به این وحی اتفاق بیفتد.

خواجه معتقد است که در دو حالت قوه خیال قادر به تصرف در مسایل القاء شده نیست:

۱. زمانی که وحی به صورت واضح، وارد قوه عاقله می‌شود. در این حالت قوه خیال امر واضح را حکایت نمی‌کند، بلکه به همان صورت که دریافت شده وارد قوه ناطقه می‌کند. قانون قوه خیال این است که اگر چیزی را مبهم ببیند، آن را حکایت می‌کند و اگر آن را به صورت واضح ببیند، آن را حکایت نمی‌کند. به عنوان مثال هنگامی که ظرف شکستی از بلندی بیفتد و بشکند و ما صدای شکستن آن

را بشنویم؛ چون صدای واضح وارد قوه خیال شده است، قوه خیال اقدام به حکایت نمی‌کند و همان اتفاق را درک می‌کند اما گاهی پیش می‌آید که صدا مبهم است، صدایی آمده است و ما نمی‌دانیم که این صدای چیست. در این حالت، قوه خیال شروع به حکایت کردن می‌کند و آن را ادامه می‌دهد که این قاعده قوه خیال است. در دریافت‌هایی که در خواب و بیداری

وحی‌هایی مانند قرآن که واضح‌اند و قرار است که برای انسان‌ها بیان شوند، به صورت واضح بر پیامبر وارد می‌شود و توسط قوای مادون تحت تأثیر و تغییر قرار نمی‌گیرند و حتی الفاظ نیز الفاظ وحی است.

نوآوری‌های خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب تجرید العقاید

حجت الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه
رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



و از علمای اهل سنت است در مورد کتاب تجرید خواجه نصیر نوشته است: «وإن كتاب التجريد الذي صنفه في هذا الفن المولى الأعظم، والحبر المعظم، قدوة العلماء الراسخين، أسوة الحكماء المتألهين، نصير الحق و الدين، محمد بن محمد الطوسي» قابل تأمل است که این صفات توسط عالم سنی اشعری به خواجه نصیر نسبت داده شده است. علت این مسأله نیز این است که خواجه نصیرالدین طوسی در حوزه‌های مختلف معرفتی و علوم مختلف صاحب نظر بود و قلم زده بود.

جایگاه خواجه نصیر در میان سایر دانشمندان
جامعیت و قدرت تفکر خواجه نصیر به قدری والا است که القاب متعددی به خواجه نسبت داده‌اند. نکته جالب توجه این است که برخی از این القاب از سوی مخالفین مکتبی وی به او نسبت داده شده است که از آن جمله القاب می‌توان به سلطان‌الحکما و المتکلمین، قبله محصلین، رئیس‌المحققین، استاد بشر، عقل یازدهم، اقلیدس دوران، ارسطوی دهر، کعبه دانش، افضل علمای اسلام و... اشاره کرد. همچنین قوشچی که از شارحان کتاب تجرید اشعری

آثار خواجه نصیر در علوم مختلف

خواجه نصیر در علوم مختلف اعم از ادبیات، ریاضیات، نجوم، هیئت، طب، تفسیر، فلسفه، کلام، فقه، اخلاق و عرفان آثار متعددی نوشته است. این آثار که شامل مقالات، رساله‌ها، کتاب‌ها و مکاتبات است مشتمل بر ۲۰۰ اثر و به گفته برخی بیشتر نیز می‌باشد. به عنوان مثال کتاب اساس الاقتباس ایشان در علم منطق، یکی از قوی‌ترین کتب منطقی است. همچنین کتاب تجرید العقاید در علم کلام است و شرح الاشارات در موضوع فلسفه به رشته تحریر درآمده است که حاصل مکاتباتی است که خواجه با قونوی (شاگرد و پسرخوانده ابن عربی) داشته است. کتاب شرح مقامات العارفين و اوصاف الاشراف در خصوص عرفان و اخلاق ناصری هم در اخلاق و هم در سیاست از دیگر آثار اوست. کتاب اخلاق ناصری در واقع یک دوره کامل حکمت عملی است. خواجه نصیر فقیه توانایی بود و کتاب جواهر الفرائض یا «الفرائض النصیریة علی مذهب أهل البیت» از آثار او در این زمینه است. تحریر اقلیدس و آثار متعدد دیگر وی در هیئت و نجوم و ریاضیات است. همچنین خواجه نصیر یک شخصیت شناخته‌شده در جهان است، چراکه کتاب‌های او به زبان‌های انگلیسی، روسی، فرانسوی، آلمانی و ... ترجمه شده است.

خواجه و ارادت به اهل بیت (ع)

انس و علاقه خواجه نصیر به اهل بیت بسیار زیاد بود، وی اثبات امامت را علاوه بر اینکه در رساله امامت خود ذکر کرده است، در کتاب تجرید نیز به تفصیل آورده است و به شبهات آن پاسخ داده است. او در وصیت نامه خود در سال ۶۷۲ وصیت کرد که بدنش را در حرم شریف کاظمین دفن کنند و بر مزارش بنویسند: «و کلبهم باسط ذراعیه بالوصید» که یعنی «و سگ آنها (اصحاب کهف) دست‌های خود را بر دهانه غار گشوده است». مشخص است که ارادت و تواضع وی نسبت به اهل بیت چنان بوده است که خود را این گونه معرفی کرده است. مزار خواجه نصیر هم اکنون در کاظمین واقع است.

بنده معتقدم که الگوی مناسب در زمینه تمدن‌سازی اسلامی، به خصوص تمدن نوین اسلامی خواجه نصیر می‌باشد. او شخصیتی است که علاوه بر جامعیت در علوم (امری که امروزه امکان پذیر نیست)، استفاده کاربردی از علوم کرده است و نحوه مدیریت وی نیز حکیمانه بوده است.

بنده معتقدم که الگوی مناسب در زمینه تمدن‌سازی اسلامی، به خصوص تمدن نوین اسلامی، خواجه نصیر می‌باشد.

کتاب التجرید و نوآوری‌های خواجه

خواجه نصیرالدین در کتاب «تجرید العقاید» که «تجرید الاعتقاد» و «تجرید الکلام» هم نامیده می‌شود، پاسخ‌ندها و جرح‌های فخررازی را در کتاب «الإشارات و التنبیهات» داده است. فخر رازی در کتاب الإشارات و التنبیهات نظریات «ابن سینا» را نقد و جرح و عمدتاً جرح کرده است و کمتر به نقد آن پرداخته است.

شیوه خواجه نصیر در این کار نیز مثل شیوه وی در کتاب «مصارع المصارع»، منصفانه، عالمانه، حکیمانه و بدون تعصب می‌باشد. خواجه در کتاب مصارع المصارع به نقد دیدگاه‌های «محمد شهرستانی» پرداخته است که یکی از متفکران اشعری است. خواجه در کتاب تجرید سعی کرد اعتقادات خود را در مباحث کلامی بیان بکند و در مقدمه کتاب خود نوشت: «از من خواستند که تحریر جدیدی از مسایل کلامی بدهم که من این کتاب را در یک مقدمه شش مقصد نوشتم».

پیش از نوشته شدن کتاب تجرید، ساختارهای علم کلام بسیار متعدد و متنوع بود، ولی خواجه نصیر ساختاری برای علم کلام ارائه داد که از زمان وی تاکنون حفظ شده است. کتاب کلامی «آیت‌الله جعفر سبحانی» که جزو آخرین کتاب‌های کلامی است که چاپ شده است نیز براساس ساختار خواجه نصیر است، هرچند مواردی به آن اضافه شده است. بنده نیز اخیراً ساختار جدیدی ارائه کرده‌ام، چرا که معتقدم ساختار قبلی به دلیل تنوع زیاد علم کلام، پاسخگو نیست و کارایی لازم را ندارد.

کتاب تجرید به دلایل فوق، اهمیت زیادی دارد و همچنین حواشی و شروح متعددی

پیش از نوشته شدن کتاب تجرید، ساختارهای علم کلام بسیار متعدد و متنوع بود، ولی خواجه نصیر ساختاری برای علم کلام ارائه داد که از زمان وی تاکنون حفظ شده است.

نیز بر آن نوشته شده است. از جمله مهم‌ترین شروح و حواشی نوشته شده می‌توان به شرح سیدرکن الدین، شرح قوشچی، شرح شمس‌الدین محمود ابن عبدالرحمن اصفهانی، حاشیه علامه دوانی، حاشیه محقق دشتکی، حاشیه ملاصدرا، حاشیه محقق خفزی و ... اشاره کرد. امیدوارم که مؤسسه بتواند حمایت مادی، معنوی و علمی کند تا این حواشی و شروح در یک اثر به چاپ برسد.

خواجه در این کتاب نوآوری‌های متعددی دارد که به سه مورد آن اشاره می‌کنم:

نوآوری اول: معقولات ثانیه و ذهن شناسی

معقولات ثانیه بحثی در حوزه معرفت‌شناختی و هستی‌شناسی معرفت است که اولین بار توسط شیخ اشراق مطرح شد. او بیان داشت که ما یک‌سری واقعیت‌هایی در خارج داریم مثل افراد و اشخاص که می‌توانیم از آنان مفهوم انسان را انتزاع کنیم، یعنی انسان بر افرادی نظیر زهرا، تقی، حسین و امثال اینها حمل می‌شود. مفهوم انسان را در فلسفه «معقول اول» می‌گویند. چون اولین مفهوم کلی است که از این مصادیق انتزاع می‌شود، بعد از این معقول اول ما مفاهیم کلی دیگری انتزاع می‌کنیم، مثلاً از انسان مفهومی انتزاع می‌شود به نام وجود، شیء و مفاهیم دیگر. شیخ اشراق می‌گوید این مفاهیم دسته دوم «معقول ثانی» هستند که در ذهن جای می‌گیرند.

خواجه نصیرالدین طوسی این بحث را باز کرده و بسط داده است و به تفصیل در کتاب تجرید پیرامون آن سخن گفته است. او بحث معقولات ثانیه را در قسمت مباحث فلسفی توضیح داده است. لازم به ذکر است مقصد اول و دوم کتاب تجرید به امور عامه، جواهر و اعراض پرداخته است که مباحثی فلسفی هستند. مقصد سوم تا ششم هم در حوزه مباحث کلامی است.

خواجه پیرامون معقولات ثانیه مصادیق مختلفی را بیان کرده است که شیخ اشراق اصلاً به آن اشاره نکرده است، به عنوان مثال می‌گوید: «شیء جزو معقولات ثانیه است، معقولات ثانیه عباراتی ذهنی هستند و در عالم خارج وجود ندارند و لذا اعتبارات عقلی و احکام ذهنی هستند و مطابقت آنها هم در ذهن است». همچنین خواجه در جای دیگر گفته است که «الشیئیة و ذاتیة و الجزئیة و الاشباح من

المعقولات ثانیه» و می‌گوید اینها عارض بر ماهیات هستند؛ یعنی از معقولات اول، معقولات ثانی به دست می‌آید. در واقع معقولات ثانی، عارض بر معقولات اولی هستند. همچنین می‌فرماید این معقولات ثانی، اعتبارات عقلی هستند و مطابقت‌شان نیز در عقل است، یعنی مطابقتی در خارج ندارند؛ به تعبیر دیگر نفس‌الامر دارند ولی نفس‌الامر آنها در ذهن است نه در عالم خارج. لذا می‌فرماید: «و حکم الذهن علی الممكن بالامکان اعتبار عقلیه فیجب عن تعبر مطابقه لما فی العقل». یعنی اینها چون اعتبارات عقلی اند و جایگاه‌شان در عقل است، مطابقت‌شان نیز در ذهن است.

در ادامه خواجه بحث ذهن‌شناسی مهمی را مطرح می‌کند. برخی از محققین، معقولات ثانیه مطرح شده توسط خواجه نصیر یا شیخ اشراق را با مقولات دوازده گانه کانت مقایسه کرده اند.

کانت هنگامی که با شبهات و اشکالات هیوم مواجه شد -که معروف است که کانت بعدها درباره این شبهات گفت: «اشکالات هیوم مرا از خواب جزم‌گرایی بیدار کرد»- متوجه شد که قبل از پرداختن به مفهوم واقعیت می‌بایست به مفهوم ذهن بپردازد و آن را بشناسد؛ لذا در چهاردهم سه تایی موضوعاتی را مطرح کرد و به بحث ذهن‌شناسی پرداخت و آن را مقدم بر معرفت‌شناسی دانست.

نوآوری اول خواجه نصیرالدین طوسی این است که وی متوجه این نکته شد که برای شناخت عالم خارج، می‌بایست اول ذهن‌شناسی داشته باشیم و برای ذهن‌شناسی باید معقولات ثانیه را بشناسیم که اعتبارات عقلی هستند و مطابقت آنها در عقل است.

نوآوری دوم: نگاهی نو به بعثت انبیاء

نوآوری دوم ایشان رویکردی است که به بحث بعثت انبیاء دارد و خواجه به زیبایی و به تفصیل به آن پرداخته است. خواجه در آثار مختلف فلسفی و کلامی خود به مبحث بعثت انبیاء و این سؤال که «چرا ما به پیغمبران نیازمندیم؟» پرداخته است. وی به این موضوع هم در اخلاق ناصری و هم در کتاب شرح اشارات پرداخته است و در کتاب تجرید و در برخی آثار دیگر نیز به آن اشاره کرده است. در کتاب اشارات، همان برهان معروف حکمای «مشاء» که چرا ما به انبیاء نیازمندیم را شرح داده است.

نوآوری اول خواجه
نصیرالدین طوسی این
است که وی متوجه این
نکته شد که برای شناخت
عالم خارج، می‌بایست اول
ذهن‌شناسی داشته باشیم
و برای ذهن‌شناسی باید
معقولات ثانیه را بشناسیم.

برهان حکمای مشاء در مورد بعثت انبیاء

این برهان می‌گوید: که ما انسان‌ها «مدنی بالطبع» هستیم و نیاز به زندگی اجتماعی داریم، در زندگی اجتماعی نیازهای متنوع داریم و چون نمی‌توانیم خودمان همه نیازهای مان را برطرف کنیم، لذا هر یک بخشی از نیاز دیگری را رفع می‌کنیم و در نتیجه در یک مشارکت جمعی نیاز همدیگر را رفع می‌کنیم.

ابن‌سینا می‌گوید چون انسان‌ها به دلایلی گرفتار تعارض و درگیری می‌شوند، لذا نیاز به یک قانون و سنت عادلانه ای دارند که در کنار رفع نیازهای یکدیگر به جان یکدیگر هم نیفتند، یک نظم اجتماعی ایجاد بشود و گرفتار تراحم و تعارض نشوند و اگر تعارضی به وجود آمد، از طریق آن قانون برطرف بشود. از عبارات ابوعلی سینا بر می‌آید که وی وجود عالم آخرت را ضمانتی برای اجرای این قوانین می‌پندارد. یعنی خداوند قیامت را خلق کرده است تا ما به قوانینی که برای آبادانی دنیای ما هست، پایبند باشیم.

حاشیه خواجه نصیر بر برهان حکمای مشاء

خواجه نصیر به این بیان بوعلی یک حاشیه می‌زند و می‌گوید جوامع سکولار و غیردینی متعددی وجود دارند که توانسته‌اند از طریق قانون گذاری زندگی اجتماعی خود را مدیریت کنند، بدون آنکه الزامی به وجود آخرت داشته باشند. سؤال خواجه نصیر این است که آیا آخرت آمده است تا دنیای انسان را آباد کند؟ یا دنیا آمده است که آخرت انسان را آباد کند؟ از تعابیر ابن سینا برمی‌آید که آخرت، برای آبادانی دنیا خلق شده است، اما بنده از تعابیر خواجه

نصیر متوجه شدم که خداوند اگر قوانینی برای آبادانی دنیا گذاشته است، هدف از آن، آبادانی

آخرت می‌باشد. الدنيا المزرعة الاخرة است. هدف از این قوانین (یا همان شریعت)، آخرت انسان است. باید توجه داشت که بسیاری از کشورهای سکولار، کشورهای آنتیست نظیر شوروی و چین سابق و سایر کشورها نیز قوانینی برای زندگی دنیایی خود وضع کرده‌اند. مسأله آخرت را باید غایت دنیا در نظر گرفت نه اینکه دنیا اصل و آخرت فرع باشد.

بنابراین، نوآوری دوم ایشان این است که هدف از قوانین دین برای زندگی دنیایی، آبادانی آخرت است و قوانینی که در دین آمده است و تأکید بر رعایت نظم اجتماعی می‌کند برای آبادانی توأمان دنیا و آخرت انسان توسط خداوند سبحان وضع

شده است. به عنوان مثال جامعه ای که در آن رفتار عمومی مردم عادلانه، بدون توهین و تحقیر باشد؛ علاوه بر اینکه این رفتارها، امور دنیایی آنها را سامان می‌دهد، نتیجه اش آبادانی آخرت است.

داستان پرسش پیامبر از حارث بن زید که از او پرسید: «یا حارث، کیف أصبحت؟» و او جواب داد: «أصبحت مومنًا» یا «أصبحت موقناً» نیز مؤید این مسأله است.

این داستان را مولوی در کتاب خود به خوبی بیان کرده است:

گفت پیغامبر صباحی زید را
کیف أصبحت ای رفیق با صفا
گفت عبدا مؤمنا باز اوش گفت
کو نشان از باغ ایمان گر شکفت
گفت تشنه بوده‌ام من روزها
شب نخفستم ز عشق و سوزها

...

وی در ادامه از نزاع و درگیری جهنمیان با هم و از صفا و صمیمیت بهشتیان با هم می‌گوید: و در وصف بهشتیان می‌گوید:

دست همدیگر زیارت می‌کنند
از لبان هم بوسه غارت می‌کنند^۲

...

این علامتی است که اگر آدمی را در دنیا دیدید که اهل صفا، معنویت و خدمت‌رسانی است، این انسان دنیا و آخرت خود را آباد کرده است، عکس این مسأله نیز صادق است یعنی کسانی که اهل نزاع و رفتار غیرعادلانه هستند، در آخرت نیز اهل بهشت نیستند.

رویکردی نو به بعثت انبیاء

خواجه نصیر پراگماتیست نیست، در واقع رئالیست و واقع‌گراست. پراگماتیست‌ها، واقع‌گرایی در حوزه معنویت را قبول ندارند به‌خصوص پراگماتیست‌های افراطی این مسأله را به شدت نفی می‌کنند. با این حال خواجه نصیر در کتاب تجرید، نگاه نویی به مسأله بعثت کرده است. وی در این باره می‌گوید: «البعثة حسن لاشتمالها علی فواید»: بعثت انبیاء نیکوست چون فوایدی دارد. وی سپس به فواید آن می‌پردازد و کارکردهای بعثت انبیاء را بیان می‌کند، این نوع نگاه، رویکرد نویی به مسأله بعثت انبیاء است.

نوآوری دوم ایشان این است که هدف از قوانین دین برای زندگی دنیایی، آبادانی آخرت است و قوانینی که در دین آمده است و تأکید بر رعایت نظم اجتماعی می‌کند برای آبادانی توأمان دنیا و آخرت انسان توسط خداوند سبحان وضع شده است.

کروی، اگر کنار یک دیگر قرار بگیرند باعث ایجاد خلأ می‌شود و خلأ محال است؛ لذا امکان وجود عالم دیگر میسر نیست. خواجه می‌گوید این اشکال وارد نیست، چرا که خداوند قادر مطلق است و می‌تواند عالمی خلق کند که این خلأ را ایجاد نکند و در عین حال، جمع نقیضین نیز نشده باشد.

بنده می‌خواهم از این بحث در حوزه روش شناختی استفاده کنم و آن این است که گاهی اوقات ما بر اساس طبیعیات گرفتار برخی از شبهات الهیاتی می‌شویم؛ مثلاً گفته می‌شود اگر نظریه بیگ بنگ را بپذیریم وجود خدا قابل تصور است، اما اگر قائل به جهان‌های موازی شویم دیگر فرض خدا معنا ندارد، این اشکالی است که آقای هاوکینگ مطرح کرده است.

بنده در پاسخ می‌خواهم از روش‌شناسی خواجه استفاده کنم و این سؤال را در پاسخ به هاوکینگ مطرح می‌کنم که آیا این جهان‌های موازی ممکن‌الوجود هستند یا واجب‌الوجود؟ جواب این است که قطعاً ممکن‌الوجود هستند چراکه جهان طبیعت، جهان امکان و نیازمندی است و ممکن‌الوجود محتاج واجب‌الوجود است. حال فرقی ندارد که یک جهان باشد که با بیگ بنگ به وجود بیاید یا بی‌نهایت جهان‌های موازی. با اینکه خواجه طبیعیات قدیم را هم می‌دانست ولی به هیچ‌وجه طبیعیات عصر

وی باعث ایجاد شبهاتی در مباحث الهیات وی نمی‌شد چون فلسفه حاکم بر طبیعیات است و این یک اصل مهم فلسفی است که «وجود یا ممکن‌الوجود است یا واجب‌الوجود» و بر اساس اصل امکان و علیت، نیازمندی خود به واجب‌الوجود را نشان می‌دهد.

سخنان خود را با شعری از خواجه نصیرالدین طوسی به پایان می‌برم:
ای جان تو در بند ز پیوند جهان
بردار ز پای جان خود بند جهان
جان بنده بند است چو برگیری بند
بنده نبود، بود خداوند جهان

پی‌نوشت‌ها:

۱. سوره مبارکه کهف- آیه ۱۸

۲. مثنوی معنوی- دفتر سوم



نوآوری سوم: روش‌شناسی خاص در پاسخ به شبهات معاد

نوآوری سوم روش‌شناسی خاصی است که خواجه در تجرید در پاسخ به شبهات معاد مطرح می‌کند. وی بحث در این باره را این گونه آغاز می‌کند که «پیش از پرداختن به مسأله معاد می‌بایست امکان سنجی آفرینش عالم دیگری، غیر از عالم دنیا بررسی شود»، در واقع سؤال این است که آیا امکان آفرینش عالم دیگری غیر از این عالم وجود دارد؟ خواجه با یک برهان فلسفی پاسخ می‌دهد که بله امکان دارد و به قاعده عقلی استناد می‌کند که می‌گوید: «وقتی امثال مثلث داشته باشند، حکم یکسان دارند» بنابراین وقتی این عالم وجود دارد، پس عالم دیگری هم ممکن‌الوجود است و لذا ممکن است وجود داشته باشد. خواجه نصیر در ادامه می‌گوید: عده‌ای براساس طبیعیات قدیم، سه اشکال به مسأله وجود عالم دیگر مطرح کرده‌اند که من به یکی از آنها اشاره می‌کنم: این افراد می‌گویند که براساس طبیعیات قدیم عالم کره است، اگر عالم دیگری بخواهد وجود داشته باشد، لاجرم می‌بایست کروی باشد. این دو عالم

این سؤال را در پاسخ به هاوکینگ مطرح می‌کنم که آیا این جهان‌های موازی ممکن‌الوجود هستند یا واجب‌الوجود؟ جواب این است که قطعاً ممکن‌الوجود هستند چراکه جهان طبیعت، جهان امکان و نیازمندی است و ممکن‌الوجود محتاج واجب‌الوجود است. حال فرقی ندارد که یک جهان باشد که با بیگ بنگ به وجود بیاید یا بی‌نهایت جهان‌های موازی.....

فلسفه معاصر در ایران و ترکیه

دبیر علمی: دکتر شهین اعوانی

یکشنبه ۱۳۹۴/۷/۵ فرصتی فراهم شد تا اساتید مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه فرهنگی یونس امره ترکیه، برای انجام فعالیت‌های پژوهشی مشترک، کنار هم بنشینند و گفتگویی فلسفی داشته باشند. بی‌تردید از طریق چنین نشست‌هایی می‌توان غنای بیشتری به روابط ریشه‌داری که بین ایران و ترکیه وجود دارد، بخشید.

اعلام برنامه	دکتر شهین اعوانی
سخنرانی افتتاحیه	حجت الاسلام والمسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه
سخنرانی آغازین	دکتر شامیل اوچال
سخنرانی آغازین	دکتر احمد اینام
بستر و امکان فلسفه	دکتر احمد اینام
فلسفه اسلامی در ایران معاصر	دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
پرسش و پاسخ	دکتر احمد اینام و دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
فلسفه مقایسه‌ای در ایران معاصر	دکتر کریم مجتهدی
فلسفه مقایسه‌ای در ترکیه معاصر	دکتر کنعان گورسوی
وضع منطق در ایران معاصر	دکتر سید ضیاء موحد
فلسفه غرب در ترکیه معاصر	دکتر علی اوتکو
فلسفه غرب در ایران معاصر	دکتر علی اصغر مصلح
فلسفه اسلامی در ترکیه معاصر	دکتر شامیل اوچال

اعلام برنامه

دکتر شهین اعوانی

معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی مؤسسه

در ایران معاصر توسط آقای دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی. دنباله برنامه به صورت مکتوب خدمت دوستان هست ولی به طور خلاصه آقای دکتر کریم مجتهدی فلسفه مقایسه‌ای در ایران معاصر را بحث می‌کنند و هم‌تای ایشان آقای دکتر گورسوی فلسفه مقایسه‌ای در ترکیه معاصر را ارائه می‌کنند. استاد مؤسسه و استاد منطق در کشورمان آقای دکتر موحد درباره منطق در ایران معاصر می‌گویند و منطق در ترکیه معاصر را آقای دکتر علی اوتکو مطرح می‌کنند. فلسفه غرب در ایران معاصر را آقای دکتر علی اصغر مصلح مطرح می‌کنند و فلسفه غرب در ترکیه معاصر را نیز آقای دکتر شاملیل اوچال مطرح می‌کنند. در لابه لای صحبت‌ها نیز بنده آمار فلسفه اسلامی، فلسفه تطبیقی و اینکه چه فلاسفه‌ای در ایران در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب یا فلسفه مقایسه‌ای بیشتر مطرح‌اند را خدمت‌تان عرض می‌کنم. از جناب آقای دکتر خسروپناه رئیس مؤسسه دعوت می‌کنم تا تشریف بیاورند.

بسم الله الرحمن الرحيم. سلام عرض می‌کنم خدمت اساتید گرامی و حضار محترم و خوشامد می‌گویم حضور شما را در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. اولین همایش مشترک مؤسسه را با کشور دوست و برادر خود ترکیه، امروز در مؤسسه داریم. مؤسسه قبلاً خیلی مهمان‌های ترک‌زبان از کشور ترکیه داشته است. یعنی در کنگره مولانا و روز جهانی فلسفه و به مناسبت‌های مختلف ما اساتید کشور ترکیه را به عنوان مهمان داشتیم ولی کار مشترک را امروز اولین بار در زمینه فلسفه داریم که امیدواریم شروع خوبی باشد و ادامه داشته باشد انشاءالله.

برنامه ما امروز سه قسمت دارد که قسمت اول خیر مقدم رؤسای بزرگوار دو مؤسسه یعنی رئیس مؤسسه حکمت و فلسفه ایران آقای دکتر خسروپناه و آقای دکتر شاملیل اوچال رئیس انستیتو یونس‌امره تهران است. زمینه فلسفه اسلامی اولین زمینه بحث متفکران دو کشور خواهد بود. یعنی فلسفه اسلامی در ترکیه معاصر توسط آقای دکتر احمد اینام ارائه می‌شود و فلسفه اسلامی

سخنرانی افتتاحیه

حجت الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه
رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



و حکمت هم چنین می‌کند و آن هم باید از احکام و اقسام وجود سخن بگوید و از روش عقلی استفاده کند. اما عقل در حکمت تلاش می‌کند به وحی و شهود هم برسد یعنی همان‌طور که حس نقش مقدماتی برای عقل دارد، عقل هم نقش مقدماتی برای شهود و وحی دارد لذا حکمت با علم کلام فرق دارد. علم کلام از نقل دینی و وحی شروع می‌کند و ممکن است کار عقلی هم درباره آنها انجام دهد. یعنی اگر کلام، کلام عقلی باشد بعد از اینکه وحی را گرفت، سعی می‌کند برای آن استدلال عقلی هم پیدا کند اما حکمت از عقل به سمت وحی می‌رود. در حکمت عقل برای اینکه به شهود و وحی برسد به عمل صالح نیز نیازمند است یعنی این‌گونه نیست که شخص بگوید من تفکر می‌کنم و به حکمت می‌رسم بلکه باید در کنار

«بُوتِي الْحِكْمَةَ مِنْ يَسَاءٍ وَمِنْ بُوتِ الْحِكْمَةِ فَقَدْ أُوتِي خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ». در ابتدای سخن حضور اهل فلسفه و حکمت و دانش و معرفت را در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه خیر مقدم عرض می‌کنم. خیلی خوشامد می‌گویم و از اینکه رنج سفر را تحمل کردید و به این مؤسسه تشریف آوردید، تشکر می‌کنم. هم این مؤسسه و هم ایران، خانه شما عزیزان اهل ترکیه است و امیدواریم احساس غربتی در این سفر به شما دست ندهد. اجازه بدهید حادثه جانسوز منا را نیز که در آن جمعی از مسلمانان به شهادت رسیدند تسلیت عرض کنم. انشاءالله روح همه آنها شاد باشد. در جمهوری اسلامی ایران، هم فلسفه مطرح است و هم حکمت. فلسفه از اقسام و احکام وجود با روش عقلی بحث می‌کند

تفکر، عمل صالح هم داشته باشد. به قول ملای رومی که خیلی زیبا بیان می‌کند:

علم و حکمت زاید از لقمه حلال
عشق و رقت آید از لقمه حلال
چون ز لقمه تو حسد بینی و دام
جهل و غفلت زاید آن را دان حرام
پس حکمت علاوه بر کشف حقیقت
به دنبال استکمال نفس نیز هست
لذا استکمال نفس به عنوان یکی از
تعاریف حکمت به کار رفته است.
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه
ایران با سابقهٔ چهل ساله خودش،
هم به فلسفه غرب می‌پردازد و هم

فلسفه و حکمت اسلامی هم داشته باشیم، این پارادوکس است. باید فیلسوفان ترکیه و ایران تلاش کنند همان‌گونه که در غرب، علم، صنعت، فرهنگ و تمدنش مبتنی بر فلسفه یا فلسفه‌های مشخصی است، فلسفه را به سمت علم و صنعت و فرهنگ و تمدن بکشانند. من یک وقت رفته بودم به کتابخانه سلیمانیه استانبول. پرسیدم که قدیمی‌ترین نسخه خطی این کتابخانه چیست؟ جستجو کردند و کتابی را برای من آوردند به نام علم الحیل. علم الحیل به اصطلاح امروز همان علم مکانیک است. این کتاب را باز کردم و دیدم این

ما ایرانیان و اهل
ترکیه نمی‌توانیم سبک
زندگی غربی داشته باشیم
و هم‌زمان فلسفه و حکمت
اسلامی هم داشته باشیم،
این پارادوکس است.



کتاب مبتنی بر فلسفه اسلامی است. یعنی عقل و تجربه و استقراء در فلسفه اسلامی در این کتاب به کار رفته بود. سؤال این است که آیا الان علم، فرهنگ و تمدن و سبک زندگی ما بر اساس فلسفه و حکمت اسلامی است؟ در این زمینه باید آکادمی‌ها، انجمن‌ها و گروه‌های فلسفه ایران و ترکیه تلاش کنند و آثار گذشتگان را احیا کنند. چون سخنرانان عزیز قرار است درباره فلسفه معاصر ایران و ترکیه سخنرانی کنند و بعید می‌دانم که به نهاد مهم دیگر فلسفه در ایران که حوزه‌های علمیه است اشاره‌ای بکنند، من می‌خواهم یک گزارش مختصری هم درباره فلسفه در حوزه‌های علمیه داشته باشم.

ما در ایران دو نهاد علمی و آموزشی داریم یکی حوزه‌های علمیه و یکی هم دانشگاه‌ها. در حوزه‌ها بیشتر

به فلسفه و حکمت اسلامی. این مؤسسه، به پژوهش و آموزش در حوزه فلسفه غرب هم می‌پردازد و فلسفه‌های اروپایی و فلسفه‌های تحلیلی در این مؤسسه البته فقط در مقطع دکتری پژوهش شده و آموزش داده می‌شود. فلسفه اسلامی و حکمت اسلامی نیز در این مؤسسه پژوهش و آموزش داده می‌شود و فلسفه تطبیقی بین فلسفه اسلامی و فلسفه غرب نیز کار می‌شود. در حوزه فلسفه علم و مطالعات علم و ابتدای علم بر فلسفه نیز تحقیقاتی انجام می‌شود. منطق ریاضی، منطق صوری و همچنین عرفان و ادیان و سایر حوزه‌های فلسفه و حکمت اسلامی نیز در اینجا پژوهش می‌شود. نکته مهمی که می‌خواهم در اینجا عرض کنم این است که ما ایرانیان و اهل ترکیه نمی‌توانیم سبک زندگی غربی داشته باشیم و هم‌زمان

سعی می‌کنند متون فلسفی را بخوانند یعنی فلسفه را متن محور آموزش می‌دهند. در دانشگاه‌ها البته برخی گروه‌ها بیشتر علم‌محور آموزش می‌دهند. در مؤسسه حکمت و فلسفه، هم علم‌محور و هم متن‌محور آموزش داده می‌شود. یعنی متونی که در دانشگاه‌ها اساتید نمی‌رسند که تدریس کنند یا بخشی از آن را تدریس کنند، در این مؤسسه آن کتاب‌ها تدریس می‌شود. مثلاً اشارات ابن سینا یا الهیات شفا یا تمهید القواعد ابن‌ترکه یا شرح فصوص قیصری تدریس می‌شود و گاهی اوقات برخی متون لاتین نیز در اینجا به صورت متن تدریس می‌شود. در حوزه‌های علمیه هم فلسفه اسلامی و هم فلسفه غرب و هم عرفان اسلامی و هم کلام اسلامی آموزش داده می‌شود و پژوهش می‌شود. یعنی طلبه‌ها آموزش زبان

بزرگوار ما استاد دکتر دینانی هستند که هم تحصیلات عالی‌ه حوزه را نه فقط در فلسفه بلکه در فقه هم گذرانده‌اند و از محضر اساتیدی مانند آیت‌الله بروجردی و حضرت امام‌خمينی استفاده کرده‌اند و تحصیلات دانشگاهی را هم همین‌طور. ایشان از امتیازات این دو مجموعه بزرگ استفاده کرده‌اند و شاگردان زیادی را تربیت کرده‌اند و در واقع شما مصداق وحدت حوزه و دانشگاه را در ایشان ملاحظه می‌کنید. در واقع ایشان آیت‌الله دکتر دینانی هستند. من بارها دیده‌ام که حتی با اینکه سال‌هاست به یک معنا ارتباط مستقیمی با حوزه ندارند، هنوز نسبت به مباحث اصولی و فقهی که از مباحث عمیق حوزوی است، الحمدلله اشراف دارند. امیدوارم در این چند ساعتی که امروز قبل از ظهر و بعد از ظهر در خدمت حضار



می‌بینند و عمدتاً غیر از زبان عربی، زبان انگلیسی و برخی زبان فرانسوی را یاد می‌گیرند تا بتوانند به متون اصلی مراجعه بکنند.

ما سعی کردیم با تجربه‌ای که اساتید ارزشمند این مؤسسه دارند از امتیازات آموزشی فلسفه در حوزه و امتیازات آموزشی فلسفه در دانشگاه‌ها، در این مؤسسه استفاده کنیم و در واقع ترکیبی بین این امتیازات این دو نهاد را داشته باشیم. بعضی از اساتید فرهیخته ما، هم تحصیلات عالی‌ه حوزوی و هم تحصیلات عالی دانشگاهی را گذرانده‌اند. نمونه بارز آن که می‌توان مثال زد و الآن در جلسه ما حاضر هستند استاد

سؤال این است که آیا
الآن علم، فرهنگ و تمدن
و سبک زندگی ما بر اساس
فلسفه و حکمت اسلامی
است؟

محترم هستیم، استفاده لازم را ببریم و این نشست به عنوان اولین نشست تلقی بشود و انشاءالله بتوانیم با مؤسسه یونس امره فعالیت‌های بیشتری را داشته باشیم. مجدداً از همه حضار و زحمت و تلاش و سخنانی‌شان تشکر می‌کنم مخصوصاً از برادر عزیزمان آقای دکتر شامیل اوچال که از دوستان صمیمی ما هستند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. سوره بقره/ آیه ۲۶۹

سخنرانی آغازین

دکتر شامیل اوچال
رئیس انستیتو یونس امره تهران



بسیار زیبایی دارند. من از مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران به این دلیل که این فرصت را برای انجام فعالیت پژوهشی مشترک به ما دادند و به ویژه از آقای دکتر خسروپناه تشکر می‌کنم. همچنین از اساتیدی که از ترکیه تشریف آورده‌اند و نیز از اساتید بسیار گرانقدری که از ایران در اینجا حضور دارند تشکر می‌کنم. باور دارم که از طریق چنین نشست‌هایی می‌توانیم غنای بیشتری به روابط ریشه‌داری که بین ایران و ترکیه وجود دارد، ببخشیم. به عنوان منسوبین یک حوزه فرهنگی مشترک ما شباهت‌های بسیار زیادی در مورد طرز تفکر و احساسمان داریم. مثلاً به گفته

می‌خواستم سخنان خود را با یک بیت از یحیی کمال بیات
لی درباره حافظ شروع کنم:

در باغچه‌ای که قبر حافظ در آن قرار دارد

یک گل سرخ وجود دارد

که هر روز با رنگ خونین خود مجدداً باز می‌شود

شب‌ها بلبل تا صبحگاه

با آهنگی که شیراز قدیم را تداعی می‌کند، گریه می‌کند دلیل اینکه سخنان خود را با این بیت شروع کردم این است که خواستم نشان بدهم که شعرای ترک چه احساسی درباره ایران داشته‌اند و چه احساسات زیبایی درباره شعر و شعرا و فرهنگ ایران از خود بروز داده‌اند. همچنین شعرای دیگری مانند محمد آکیف ارسوی درباره ایران شعرهای

محمد آکیف آرسوی که ما به عنوان شاعر ملی ترکیه او را قبول داریم، سعدی روح و کمال شرقی ماست. ایران و ترکیه دو کشور مهم هستند که باعث شکل‌گیری تمدن در ایران و آناتولی شدند. فلسفه و عرفان به عنوان زمینه‌ای که انسان‌ها را به همدیگر نزدیک می‌کنند به حساب می‌آیند. ابن‌سینا، فارابی، مولانا، ابن‌رشد، ملاصدرا، داود القیصری، صدرالدین قونوی، شهاب‌الدین سهروردی در حقیقت ارزش‌های فرهنگی هستند که همه، آنها را متعلق به خود می‌دانند و من باور دارم اینکه ما فیلسوفان و عارفان بزرگ را در چارچوب مرزهای یک کشور حبس نکنیم درست نیست و ما باید تا جایی که از دستمان بر می‌آید، این اساتید فلسفه را جهانی کنیم. گذشته همواره به ما در پیشرفت آینده قدرت می‌دهد. ما نباید گذشته را فقط به عنوان یک جنس

من باور دارم اینکه ما فیلسوفان و عارفان بزرگ را در چارچوب مرزهای یک کشور حبس نکنیم درست نیست و ما باید تا جایی که از دستمان بر می‌آید، این اساتید فلسفه را جهانی کنیم.

است. ما معتقدیم این موضوع همان‌طور که در گذشته وجود داشته است، امروزه هم وجود دارد. هدف‌مان از برگزاری این نشست هم همین است. هدف‌مان از برگزاری این نشست آشنایی بین فیلسوفان ایران و ترکیه و استفاده از این ظرفیت است. درباره مؤسسه فرهنگی یونس‌امره تهران هم که یکی از برگزارکنندگان این نشست است، می‌خواستم اطلاعاتی را خدمت شما عرض کنم. مؤسسه فرهنگی یونس‌امره امروز در ۳۸ کشور جهان نمایندگی دارد و هدف اصلی آن هم انجام فعالیت‌های مشترک است. هر چند که فعالیت اول این مؤسسه آموزش زبان ترکی است ولی در کنار آن فعالیت‌های فرهنگی و هنری هم انجام می‌دهد. ما به عنوان مؤسسه فرهنگی یونس‌امره در کنار فعالیت‌های فرهنگی، هنری و ادبی که هر سال انجام می‌دهیم تقریباً در سال به



مصرفی به حساب بیاوریم و باید نحوه استفاده از آن را بدانیم. ما باید به عنوان فلاسفه اسلامی به این موضوع فکر کنیم که چگونه به سؤال‌های روشنفکری انسان امروز پاسخ بدهیم؟ متأسفانه باید بگویم که امروزه تعداد فلاسفه اسلامی که از چارچوب‌هایی که غرب برای آنها تعیین کرده است خارج می‌شوند و می‌توانند بر اساس فلسفه اسلامی کار کنند کم

۱۵۰۰ زبان‌آموز ایرانی زبان ترکی یاد می‌دهیم. در این مؤسسه اساتیدی که از ترکیه آمده‌اند آموزش زبان ترکی می‌دهند و کسانی هستند که مهارت‌های آموزش زبان ترکی به غیر ترک‌زبان‌ها را فرا گرفته‌اند. من یک‌بار دیگر از همه اساتیدی که از ترکیه و ایران در اینجا حضور دارند و همچنین از همه حضار تشکر می‌کنم.

سخنرانی آغازین

دکتر احمد اینام
رئیس انجمن فلسفه ترکیه



آقای رئیس و خانم محترم معاون ایشان و همچنین با صحبت‌هایی که در اتاق با یکدیگر کردیم؛ افق‌هایمان باز شد و فکر می‌کنم که بعد از این هم، دوستان دیگر و فیلسوفان جوان ما در ترکیه، به ایران خواهند آمد. ما همچنین از طریق تبادل نظر به صورت مشترک در اینجا به فعالیت‌های خودمان ادامه خواهیم داد و در ترکیه هم با شور و آتشی که از اینجا گرفتیم، فعالیت‌های خود را با شور و هیجان بیشتری انجام خواهیم داد. همچنین در اینجا از مؤسسه فرهنگی یونس‌امره و دوستان ایرانی‌مان که این فرصت را برای ما فراهم کردند، تشکر می‌کنم.

من به عنوان رئیس انجمن فلسفه ترکیه که تقریباً تمامی کسانی را که در موضوع فلسفه در کشور ما فعالیت می‌کنند، در داخل خود جمع کرده است از فراهم کردن زمینه حضور خود در ایران کمال امتنان را دارم. ما دیروز به ایران آمدیم و در این مدت کوتاهی که با دوستان در ایران بودیم جو فرهنگی و فکری ایران، ما را تحت تأثیر قرار داد و معتقدم در این مدت کوتاهی که با هم خواهیم بود تأثیر و تأثر خوبی بر روی هم خواهیم داشت. واقعاً تحت تأثیر قرار گرفتیم و فکر می‌کنم که ما با آثار و تأثرات بسیار عمیق فکری به ترکیه باز خواهیم گشت. فلسفه یعنی باز شدن افق‌ها. ما با سخنرانی

بستر و امکان فلسفه

دکتر احمد اینام
رئیس انجمن فلسفه ترکیه



برداشت، کاملاً سطحی است. من در این صحبت کوتاهی که خواهم داشت می‌خواهم به این موضوع اشاره کنم که چگونه می‌توانیم با رفتار خود به این تجربه فلسفی دست پیدا کنیم.

در اولین مرحله به خاطر اینکه بتوانیم به آن تجربه فلسفی که زندگی به ما هدیه می‌کند، دست پیدا کنیم و بتوانیم آن را درک کنیم باید باز بشویم، به این معنا که فکر بازی داشته باشیم و تفکرات جدید را بپذیریم. در مورد کلمه «آچیک‌لیک» می‌خواهم صحبت کنم که در ترکی معانی زیادی دارد اما معنایی که من می‌خواهم به آن اشاره کنم صراحت و وضوح است که البته در عین حال به معنای باز بودن و گسترده بودن در و پنجره هم هست. با تفکرات

در این سخنرانی مایلیم در مورد فلسفه‌ای صحبت کنم که امکان دارد از زندگی خودمان گرفته شود و تجربه شود. سؤال این است که چگونه می‌توانیم فلسفه‌ای را که زندگی به ما هدیه کرده است، کشف کنیم؟ این سؤال ما را به سؤال دیگر می‌رساند و آن هم این است که اساساً باید نگاه ما به زندگی چگونه باشد؟ یعنی به زندگی و تجربه فلسفی چگونه باید نگاه کنیم؟ لازمه این نگاه این است که یک رفتار و یک موقعیت در برابر نداشته باشیم. برای اینکه بتوانیم به این نگاه دست پیدا کنیم و به این موقعیت برسیم، باید باشیم و در واقع وجود داشته باشیم. ترمینولوژی و اپیستمولوژی غربی باعث می‌شود که ما به عمق این موقعیت نرسیم و فقط به یک برداشت سطحی برسیم. این

افراد متفاوت باید باز برخورد کرد و پذیرفت یا حداقل آنها را بررسی کرد. یک سیستم فکری که کاملاً بسته است، نه می‌تواند با حکمت و نه می‌تواند با فلسفه ارتباط برقرار کند. این کلمه که در فارسی به صراحت ترجمه کردیم و معانی متفاوت دارد، در ترکیبه معنای محبت دو طرفه و ارتباط است و ملزوم این دو است. چرا که صراحت به معنای باز کردن وجود و بودن وجود است. زیرا حقیقت چیزی است که روی آن پوشیده شده است و باید آن را برداشت. در مقابل وجود، هر موقعیتی بگیری و هر رفتاری کنی وجود هم در مقابل شما همان رفتار و موقعیت را نشان خواهد داد. این صراحت و وضوح و این فکر باز در واقع مهم‌ترین ویژگی انسان برای یک آینده خوب در دنیای ما و در کل کائنات است. باید در فهمیدن و گوش دادن به سخنان دیگر صراحت داشته باشیم و به سخنان آنها گوش بدهیم.

موضوع فوق ما را به موضوع دوم که فکر می‌کنم در تحقیق و جستجوی حقیقت به ما کمک می‌کند راهنمایی می‌کند و آن صمیمیت است. آن‌طور باشیم که هستیم. چرا که فلسفه و حکمت با موقعیت‌ها و رفتارهای استراتژیک ادامه پیدا نمی‌کند. من فکر می‌کنم و بر این باورم که صراحت و صمیمیت دو ویژگی «انسان بودن» است که برای ادامه حکمت و فلسفه و در عین حال

برای یک دنیای بهتر، جزء مهم‌ترین ویژگی‌ها است. به همین خاطر می‌خواهم از ویژگی سومی

صحبت کنم و آن هم استقلال روح است یعنی اتونومی یا همان اقتدارگرایی و... اگر تفکرات و روح ما آزاد نباشد ما نمی‌توانیم با گوش خود بشنویم، با چشم خود ببینیم و با عقل خود درک کنیم و فکر کنیم. روح آزاد به معنای گوش دادن با گوش خود و دیدن با چشم خود است. ویژگی چهارم در کنار سه ویژگی قبلی یعنی صراحت، صمیمیت و استقلال روح، عشق به حقیقت است چرا که تفکر یک نوع عشق است. چرا که وقتی به حکمت یونان نگاه می‌کنیم می‌بینیم که کلمه فیلسوفیا به معنی دوستدار حکمت است. در واقع این کلمه فیلیا که در فارسی به معنای دوستدار است، در فارسی و در جغرافیای ما به ندرت پیدا می‌شود زیرا من فکر می‌کنم عشق به حقیقت در مرزها و جغرافیای ما نسبت به آن فیلیا، بسیار بیشتر است. چرا که من بر این باور هستم که عشق به حقیقت در جغرافیای ما نسبت به آن فیلیو که در جغرافیای دیگر است کمی متفاوت است

و افرادی هم که به دنبال عشق هستند و بودند با همین تفاوت بود که به جستجوی عشق می‌پرداختند و این اتفاق هم در گذشته افتاده و هم در حال حاضر می‌افتد. بر این باورم که تمام مسأله را می‌توان این‌طور خلاصه کرد که مسأله ما این است که این عشق به حقیقت را نگذاریم خاموش شود و بر عکس سعی کنیم شعله‌ورتر و پر قدرت‌تر بشود. امکان شعله‌ورتر شدن عشق به حقیقت و خاموش نشدن این اشتیاق وجود دارد و تاریخ و فرهنگ مشترک ما زمینه شعله‌ورتر شدن این آشناس است. ما حتی می‌توانیم از همین خاک‌ها به فلسفه یونانی چیزهای زیادی بیفزاییم و آن را گسترش بدهیم. با صراحت رفتار کردن که جزء ویژگی‌های اول بود و باز برخورد کردن با تفکرات جدید و سفر با عشق می‌تواند این امکان را به ما بدهد که در جستجوی حقیقت کمی به مقصد نزدیک‌تر بشویم.

به ترتیب یک‌بار دیگر می‌خواهم این موارد را یاد آوری کنم؛ صراحت، صمیمیت، آزادی و استقلال روح و عشق. در آخر هم می‌خواهم یک ویژگی دیگر به این ویژگی‌های انسان بودن و وجود داشتن اضافه کنم و آن، ادب است. ادب در واقع گذشته ماست. گذشته‌ای است که می‌تواند به ما کمک کند که به سرمنشأ و منبع حقیقت برسیم.

من در همین اقامت بسیار کوتاهی که در ایران داشتم باید بگویم که از دیدن این عشق و این جستجوی حقیقت و این ادب در ایران، به عنوان یک مسافر حقیقت، بسیار بسیار خوشحالم. بنده بر این باور هستم که مادر جستجوی حقیقت در همین خاک‌ها تا ۱۰ سال آینده موفق خواهیم شد تا هم به حکمت و فلسفه خودمان و هم به حکمت و فلسفه غرب چیزهای زیادی بیفزاییم و به گسترش آن کمک کنیم چرا که ما یک زندگی‌ای داریم که مختص ماست. این زندگی یک داستان و یک حکایت دارد و می‌خواهیم از این زندگی فلسفه پیورانییم همان‌طور که از یک درخت میوه می‌گیریم زیرا وقتی بتوانیم پل بین جستجوی حقیقت و این عشق را بنا کنیم و آن ویژگی‌هایی را که تا به حال بیان کردم یعنی باز بودن و صراحت داشتن و عشق‌ورزی و آزادی و استقلال روح، به عنوان یک انسان واقعی داشته باشیم و به سخنان دیگران و تفکرات و بینش‌های دیگران توجه کنیم و دیوارهای داخلی را که در ذهن خودمان و دنیای خودمان ساخته‌ایم خراب کنیم، می‌توانیم به حقیقت برسیم.

این صراحت و وضوح و این فکر باز در واقع مهم‌ترین ویژگی انسان برای یک آینده خوب در دنیای ما و در کل کائنات است. باید در فهمیدن و گوش دادن به سخنان دیگر صراحت داشته باشیم و به سخنان آنها گوش بدهیم.

فلسفه اسلامی در ایران معاصر

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

استاد فلسفه و رئیس پژوهشکده فلسفه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



همان اول و آخر فلسفه، زندگی و فلسفه با هم اختلاف ندارند. این وسط «اول و آخر» زندگی گاهی ممکن است یک عده از آدم‌ها با فلسفه نامأنوس باشند. آقای دکتر اینام چندین خاصیت برای فلسفه بر شمردند که بسیار درست و عالی بود. من امروز می‌خواهم یک خاصیت دیگر برای فلسفه ذکر کنم که شاید کمتر گفته شده است.

اول و آخر فلسفه، اول و آخر زندگی است.

فلسفه؛ آزادی مطلق

فلسفه تنها چیزی است که حق و باطل ندارد. علم صواب و خطا دارد و در علم گاهی اشتباه و گاهی درست، رخ

نامدگان و رفتگان از دو کرانه زمان سوی تو می‌دوند هان! ای تو همیشه در میان

آقای دکتر اینام که من از بیاناتشان خیلی استفاده کردم، بیش از هر چیزی روی صداقت و صمیمیت و عشق تکیه کردند و آنها را از آثار فلسفه دانستند و

من بیش از هر چیز صداقت، صمیمیت و عشق را در وجود خود ایشان دیدم. همان‌طور که ایشان

در مورد رابطه فلسفه و زندگی، تأکید فرمودند اول و آخر فلسفه، اول و آخر زندگی است. اول زندگی و آخر زندگی، اول فلسفه و آخر فلسفه است. در اول و آخر زندگی با

می‌دهد. در دین هم حق و باطل وجود دارد و دین حق و دین باطل داریم اما فلسفه، نه اشتباه دارد و نه صواب و نه حق و باطل. حال ممکن است تعجب کنید که توضیح خواهیم داد.

فلسفه چیزی را کنار می‌گذارد و چیزی را انتخاب می‌کند. کنار گذاشتن به معنای بطلان نیست و انتخاب کردن به معنای حق مطلق نیست. چرا چنین است؟ برای اینکه آزادی مطلق است. پس این یک تفاوت اساسی است که بین علم و فلسفه از یک سو و بین دین و فلسفه از سوی دیگر وجود دارد. فلسفه نه دین است و نه علم. حقیقت فلسفه، آگاهی است و آگاهی، همیشه معاصر است. فلسفه تفکر آزاد است و آقای

دکتر اینام به درستی فرمودند که فلسفه، نگاه در یک افق است و آن افق بی‌کران است. من در اینجا به مناسبت، از یکی از آیات قرآن کریم استفاده می‌کنم تا پاسخی باشد برای کسانی که می‌گویند در دین فلسفه نیست. قرآن می‌فرماید: «سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ»^۱ این درس فلسفه است. خداوند می‌گوید انسان افق دارد. هیچ موجودی افق ندارد جز انسان! افق او، هم در این عالم است و هم در بیرون از این عالم. از اینجا می‌توانیم تفاوت اندیشه فلسفی را با اندیشه دینی و اندیشه علمی بفهمیم. اندیشه فلسفی تا با چیزی که هنوز اندیشیده نشده است مواجه نشود، حرکت نمی‌کند. فلسفه تنها تفکری است که در سطح حرکت نمی‌کند و از یک سطح به سطح دیگر نمی‌رود و همواره از سطح به ژرفا و عمق می‌رود. در این آزادی است که دکتر اینام به درستی فرمودند که آزادی مطلق در فلسفه است و آزادی در مرحله اول قدرت گوش دادن است.

می‌خواهم مطلبی را از یک مرد بزرگی نقل کنم که هم ترکیه به او ارادت دارد و هم ما او را فارسی زبان می‌دانیم و الآن مقبره‌اش در ترکیه است. مولوی جلال‌الدین رومی در کتاب کبیر و بی‌نظیر خود در کل تاریخ، با اینکه مؤمن و مسلمان است «بسم‌الله» نمی‌گوید و می‌گوید: «بشنو از نی چون حکایت می‌کند» در تمام چاپ‌های

کتاب مثنوی مولانا که تا به حال منتشر شده است، به درستی دیده می‌شود که کلمه «بسم‌الله» نیست و با «بشنو» شروع می‌کند. پرسش این است که چرا مولوی این کار را کرده است؟ چون مادامی که گوش نباشد، اسم خدا شنیده نمی‌شود. حال سؤال این است که گوش اول است یا «بسم‌الله»؟ گوش!

دوباره از قرآن کریم یک دلیل می‌آورم. مولانا به قرآن کریم خیلی باور دارد. قرآن کریم وقتی می‌خواهد یک عده را مذمت کند چیزهای دیگری نمی‌گوید. انسان خیلی نواقص دارد. ما هم وقتی می‌خواهیم نقص یک آدم را بگوییم خیلی چیزها می‌توانیم بگوییم. قرآن می‌فرماید: «صُمُّ بَكْمٌ عُمَىٰ فَهَمْ لَا يَعْقِلُونَ»^۲ اول می‌گوید کردند، چون کردند، لال هم هستند- هر کوی لال است- و اگر کردند و

لال‌اند، بی‌شعور هم هستند. پس مولانا که یک حکیم و عارف الهی است، به پیروی از قرآن کریم برای گوش اهمیت قائل است. وقتی که گوش باشد، زبان هست و وقتی که انسان قدرت شنیدن داشته باشد قدرت گفتن دارد و با شنیدن و گفتن، آزادی همراه است. تنها راه فلسفه؛ شنیدن، گفتن، گفتگو و دیالوگ با آزادی، است. پیروان ادیان هرگز با هم کنار نمی‌آیند. نژادها به سختی می‌توانند با یکدیگر صحبت کنند. در مسأله ملیت‌ها نیز هم اکنون می‌بینیم که گرفتاری داریم. تنها زبانی که مشترک است و زبان خاص انسانی می‌باشد و می‌تواند همه ادیان، همه ملیت‌ها و همه نژادها را سر یک میز بنشانند تا با آرامش با هم گفتگو کنند و به هم نزدیک شوند، فلسفه است. دین مقدس اسلام یکی از بزرگترین ادیانی است که به عقلانیت و تفکر بسیار بها داده است و مکرر در مکرر در آیات قرآن دعوت به تفکر شده است و از کسانی که فکر نمی‌کنند، مذمت شده است.

من یک حرفی می‌خواهم در اینجا بزنم که امیدوارم حمل بر نژادپرستی نشود. تنها مردمانی که زیر پرچم مقدس اسلام رفتند و آیین مقدس اسلام را پذیرفتند و با روش تفکر آشنا هستند، دو کشورند که یکی ایران است و یکی

در تمام چاپ‌های کتاب مثنوی مولانا که تا به حال منتشر شده است، به درستی دیده می‌شود که کلمه «بسم‌الله» نیست و با «بشنو» شروع می‌کند. پرسش این است که چرا مولوی این کار را کرده است؟ چون مادامی که گوش نباشد، اسم خدا شنیده نمی‌شود.

تنها زبانی که مشترک است و زبان خاص انسانی می‌باشد و می‌تواند همه ادیان، همه ملیت‌ها و همه نژادها را سر یک میز بنشانند تا با آرامش با هم گفتگو کنند و به هم نزدیک شوند، فلسفه است.



است ولی اینها نمی‌دانند که انسان منهای فلسفه یک موجود منجمد و یخ زده می‌شود و با جماد یکسان خواهد بود. نمونه این مطلب که امروز در شرایط زندگی خود، هم شما و هم ما گرفتاریم، وهابیت است که در رأس آن این تیمیه و بعد محمدبن عبدالوهاب و تا امروز داعش و این تروریست‌هایی است که می‌بینید.

بنده در کتاب ماجرای فکر فلسفی به این موضوع پرداخته‌ام. بنده وقتی جوان بودم، تمام آثار ابن تیمیه را خوانده‌ام. ابن تیمیه، فردی دینی است و می‌گوید عقل خوب است. او یک کتاب بزرگی به نام «منهاج سنت النبویه» دارد که مهم‌ترین کتابش است. او چون به آیات قرآن مسلط بوده و قرآن و روایات را خوب می‌شناخته است و می‌بیند در قرآن خیلی از عقل تعریف شده است، در این کتاب می‌گوید که عقل خوب است و از عقل تعریف می‌کند. اما می‌گوید کار عقل این است که دست انسان را می‌گیرد و به دست پیامبر اسلام (ص) می‌دهد و بعد غزل خداحافظی را می‌خواند و می‌رود. شما از پیروانش پرسید، من هم در کتابی که او را نقد کرده‌ام، از او پرسیده‌ام که آقای ابن تیمیه! عقلی که دست من و شما را می‌گیرد و می‌برد به دست پیامبر اسلام می‌دهد، بعد کجا می‌رود؟ چه کسی کلمات پیامبر اسلام (ص) را می‌خواهد بفهمد اگر عقل می‌رود؟...

تیمیه چه جوابی می‌دهد!

هم در ترکیه متفکرانی مانند فیلسوف و عارف بزرگ یونس امره و یا صدرالدین قونوی داشتیم و هم در ایران هم الی ماشاءالله داریم. اما بعضی از مللی که مسلمان شدند با تفکر آشنا نشدند و امروز نمونه آن را ما در داعش می‌بینیم. دین مقدس اسلام اگر با تفکر و تعقل همراه نباشد همین آثاری به وجود می‌آید که امروز در طالبان، داعش و بوکوحرام می‌بینید. خوشبختانه ایران و ترکیه دو کشور مسلمان بزرگ هستند. من چندین سال پیش ماه رمضان در ترکیه بودم و در ماه رمضان شبها تا سحر می‌نشستم و با اساتید ترک با هم صحبت می‌کردیم. من احساس کردم که جز تفاوت زبانی از لحاظ فرهنگی هیچ تفاوتی با هم نداریم. یک قضیه‌ای نقل کنم. در یکی از این شبها که با اساتید آنجا صحبت می‌کردیم یکی از اساتید که نامش را فراموش کرده‌ام و استاد دانشکده الهیات بود به من گفت: اگر ایران و ترکیه نبودند که فرهنگ اسلام را نوشتند و گفتند و بالا بردند و به عالمیان شناساندند- ایشان یک اسمی برد که نمی‌خواهم بگویم- دیگران که معلوم است چه کسانی هستند همان‌طور خوردند و خوابیدند و هیچ کاری نکردند.

نقد جایگاه عقل در

اندیشه ابن تیمیه

در ایران اشخاص زیادی داریم که با فلسفه مخالفاند و در ترکیه هم همین‌طور

در کتابی که او را نقد کرده‌ام، از او پرسیده‌ام که آقای ابن تیمیه! عقلی که دست من و شما را می‌گیرد و می‌برد به دست پیامبر اسلام می‌دهد، بعد کجا می‌رود؟ چه کسی کلمات پیامبر اسلام (ص) را می‌خواهد بفهمد اگر عقل می‌رود؟...



ساختار ماده. یعنی از من خواستند درباره ساختار ماده سخن بگویم. من به آن بزرگان عرض کردم، من این سؤال را قدری جلوتر می‌برم و بیش از اینکه درباره ساختار ماده صحبت کنم که شما بهتر می‌توانید صحبت کنید، از ماهیت ماده می‌خواهم بپرسم که خود ماده چیست که حالا ساختارش چگونه است؟ آن سؤال به جایی نرسید و آنها، حرف حسابی برای گفتن نداشتند. امروز دنیای جدید به اتفاق علمای شرق و غرب مبدأ عالم را انفجار بزرگ می‌دانند. من از بعضی از فیزیکدان‌های کشور خودم پرسیده‌ام که آنچه منفجر شد چه بود؟ یک فیزیکدان بزرگ که اسمش را نمی‌برم گفت: تکینگی. ما با یک روشی به تکینگی می‌رسیم و آن امر تکینه، منفجر شد. پرسیدم تکینگی یعنی چه؟ توضیحی نداشت و نمی‌دانست چه چیزی منفجر شده است. در خاتمه صحبت خود عرض کنم اگر تفکر عمیق فلسفی نباشد، نه دین درست فهمیده می‌شود نه زندگی معنی درستی پیدا می‌کند. البته علم هم راه خود را می‌رود ولی کورکورانه این کار را انجام می‌دهد و نمی‌داند هدف چیست و بشر نمی‌فهمد که از کجا آمده است و به کجا خواهد رفت؟

اگر تفکر عمیق فلسفی نباشد، نه دین درست فهمیده می‌شود نه زندگی معنی درستی پیدا می‌کند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. سوره فصلت / آیه ۵۳
۲. سوره بقره / آیه ۱۸

امروز در دنیا از پوزیتیویسم بحث می‌شود که آقای دکتر اینام هم به پوزیتیویسم اشاره کردند. علم پوزیتیویست است و حق هم دارد. علم باید پوزیتیویست باشد اما این تیمیه که دینی هست ولی علم ندارد، در واقع یک پوزیتیویست تمام عیار است و حتی از کارناپ هم پوزیتیویست‌تر است! کارناپ یک فیلسوف پوزیتیویست از حلقه وین است. علم اگر هم پوزیتیویست است آثار خوب دارد و کشفیات دارد و زندگی را رفاه می‌دهد اما بعضی از گذشتگان و علمای اسلامی که تعقل فلسفی نداشتند همه‌شان پوزیتیویست‌اند و عقل را ابزار می‌دانند. پوزیتیویسم عقل را ابزار می‌داند و در جایی که عقل ابزار باشد خاک بر سر بشر می‌شود. متأسفانه کسانی که عقل را ابزار می‌دانند، هم در دنیای امروز و هم در علمای گذشته ما تعدادشان کم نیست. باید از این افراد بپرسیم که اگر عقل ابزار است، چه کسی باید این ابزار را به کار ببرد؟ اگر خود عقل ابزار است، به کار برنده خود این عقل ابزاری کیست؟ من از بعضی از آنها پرسیده‌ام؛ در جواب می‌گویند: انسان! من می‌گویم انسان بدون عقل این ابزار را به کار می‌برد یا با عقل؟ جواب درستی نمی‌دهند. اگر با عقل به کار می‌برد که دیگر خود عقل است و دیگر عقل ابزار نیست. و اگر بدون عقل است، چه چیزی بدون عقل، عقل را به کار می‌برد؟ هفته پیش در یک جلسه علمی که اسم نمی‌برم شرکت کردم. علمای زمان ما بودند. همه فرهیخته و از لحاظ علمی درجه اول بودند. از من خواستند که صحبت کنم. یک چیزی جلوی من گذشتند و نوشتند

پرسش و پاسخ

دکتر احمد اینام و دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی



می‌داد که بنده از شاگردان ایشان هستم. بعد از انقلاب به مناسبت اینکه امام خمینی(ره) توصیه کردند، فلسفه در حوزه علمیه قم بیشتر رواج پیدا کرده است. ولی در حال حاضر که رواج پیدا کرده است من نمی‌دانم که چگونه می‌خوانند و چگونه می‌دانند؟ چون حدود ۳۰ سال است که از حوزه علمیه دورم اما قبل از انقلاب اسلامی که من خود حضور داشتم علامه طباطبایی در یک گوشه‌ای درس می‌دادند و فلسفه خیلی محدود بود ولی متون اسلامی خیلی خوب خوانده می‌شد. طلاب جدید، بعد از انقلاب بسیار به فلسفه علاقمند شدند چون امام خمینی(ره) در اول انقلاب از گورباچوف دعوت کرد که بیاید در ایران و سهروردی بخواند.

پرسش: دوست دارم که به این سؤال، هر دو استاد عزیز جواب بدهند. سؤال اول در مورد «هست» و «نیست» و در واقع در مورد «وجود» و «عدم» است. اینکه آیا وجود هست یا نیست؟ یا اینکه «عدم» وجود دارد یا «عدم» وجود ندارد؟ سؤال دوم هم این است که تفاوت بین عارف و فیلسوف چیست؟ من اعتقاد دارم که این سؤالات بسیار

پرسش: آقای دکتر اینام! در ترکیه گرایش عمومی و اکثریت در فلسفه چیست؟

دکتر احمد اینام: همه گرایش‌ها هستند و گرایش به خصوصی نیست. به طور کلی بیشتر اپیستمولوژی و معرفت‌شناسی است.

پرسش: آیا در ترکیه در حوزه‌های دینی، گرایش فلسفی وجود دارد یا فقط کلام است؟

دکتر اینام: در دانشکده الهیات رشته فلسفه به طور جداگانه وجود دارد و در دبیرستان هم هست.

پرسش: آقای دکتر دینانی! فلسفه‌ای که در حوزه‌های علمیه ایران تدریس می‌شود چه تفاوتی با فلسفه‌ای که در سال اول دانشگاه تدریس می‌شود دارد و چه تأثیری بر فلسفه عمومی ایران گذاشته است و در حال حاضر چه شرایطی دارد؟

دکتر دینانی: من چون در ۲۰-۱۰ سال گذشته از حوزه علمیه جدید دور هستم، خیلی خبر ندارم ولی در قبل از انقلاب که بنده در حوزه علمیه بودم، فلسفه خیلی کم بود. در یک گوشه‌ای علامه طباطبایی فلسفه درس

مهم است و جواب آن برای من بسیار ارزشمند است.
دکتر اینام: سؤال خیلی گسترده‌ای بود و وقت زیادی می‌خواهد که پاسخ بدهم. ولی چیزی که از من برمی‌آید این است که وقتی هستی و نیستی یا وجود و عدم را می‌خواهیم توضیح بدهیم از زبان استفاده می‌کنیم و در واقع این دو مفهوم را در قالب کلمه در می‌آوریم در حالی که وجود قبل از زبان است. احساس می‌کنم که یک تناقض در اینجا رخ می‌دهد ولی من فکر می‌کنم که «نیستی» هست.

در مورد سؤال دوم باید بگویم که فیلسوف باید کسی باشد که عرفان را تجربه می‌کند و فیلسوف باید عارف باشد ولی متأسفانه چیزی که امروز ما

در دنیای غرب می‌بینیم این است که فیلسوفان کاملاً از عرفان فاصله گرفته اند و کاری با عرفان ندارند و فلسفه بیشتر مانند یک چیز پیش پا افتاده است و تبدیل به یک کار شده است که این به نظر من اصلاً درست نیست و به نظر من فلسفه، تجربه عرفان است. در غرب، اهل فلسفه به کلی عرفان را کنار گذاشتند و من از آنها سؤال می‌پرسم که مگر نه اینکه فلسفه دوست‌داری حکمت است؟ در این میان نه حکمت مانده است نه فلسفه و نه عرفان. دیگر هیچ ندا و نوایی از آن فلسفه درباره زندگی ما بیرون نمی‌آید و فقط بازی بین کلمات و تعریف مفاهیم، می‌تواند رخ بدهد.

دکتر دینانی: من فکر می‌کنم که باید قدری بیشتر به سؤال‌تان دقت کنید. همان‌طور که آقای دکتر فرمودند هستی و نیستی دو لفظ هستند و دو مفهوم. نیستی، نیست! شما دل‌تان می‌خواهد که نیستی باشد؟ نیستی، نمی‌تواند باشد. نیستی، نیست. البته دکتر اینام هم فرمودند: «نیستی هست!»، ولی من نمی‌دانم! نیستی نمی‌تواند باشد. نیستی، نیست! منتهی انسان چون مظهر وجود است، غلبه نور وجود تا دل نیستی می‌رود. نیستی، نیست و شما فقط یک مفهومی از نیستی دارید و در بیرون از ذهن شما هیچ چیز نیست و اگر باشد آن وقت دیگر نیستی، معنی ندارد. اشخاص دوست دارند نیستی هم یک چیزی باشد! نیستی، یعنی نیست.

سؤال دوم شما خیلی سؤال مهمی است و مسأله روز است؛ وقتی شما از عرفان می‌پرسید، عرفان دو معنی دارد یکی عرفان نظری است که اصحاب آن مانند ابن عربی،

ملاصدرا، بایزید بسطامی و غیره است. یکی هم عرفان خانقاهی است که با هم فرق دارند. عرفان نظری یک مقدار از فلسفه بالاتر است. در واقع یک مشاهداتی، عارف دارد و یک چیزهایی به او می‌رسد ولی مادام که آن را به زبان برهان بیان نکند به درد نمی‌خورد و اصلاً مهم نیست. اما عرفان عملی که در آن اهل خانقاه ادعا می‌کنند که یک چیزهایی به آنها رسیده است و برهان هم ندارند و می‌گویند من رسیده‌ام، چه بسا توهم باشد و یک عمری در یک توهمی گیر باشد و خیال می‌کند که رسیده است. این دیگر نظر شخصی من است. من نظرم این است که عرفان هرچند مشاهده‌ای باشد - حتی اگر کسی هم ادعای دریافت بکند، حرفی نیست و ممکن است خداوند به او الهام کند - اگر نتواند به زبان عقل بیان کند، مهم نیست یعنی بی‌معنی است. ببینید هر عارفی هر چقدر هم بزرگ باشد - چون بعضی از افراد ادعای شهود می‌کنند و بیان نمی‌کنند و می‌گویند اینها گفتنی نیست. البته بعضی افراد هم می‌گویند شما نمی‌فهمید و یا نمی‌توانند بیان کنند. از پیامبر (ص) بزرگ‌تر نیست. وحی بزرگ‌ترین الهام الهی است. یعنی وحی دیگر از جانب خداوند به طور مستقیم می‌آید اما پیغمبر (ص) هم وحی را که بزرگ‌ترین مکاشفه است با بیان معقول، بیان کرده است و شما در قرآن می‌خوانید و می‌فهمید. اگر یک عارفی گفت که من چیزی دارم که نمی‌توانم بیان کنم، دروغگو است و یا دچار وهم است.

پیغمبر (ص) هم وحی را که بزرگ‌ترین مکاشفه است با بیان معقول، بیان کرده است و شما در قرآن می‌خوانید و می‌فهمید. اگر یک عارفی گفت که من چیزی دارم که نمی‌توانم بیان کنم، دروغگو است و یا دچار وهم است.

دکتر فلاحي: یک سؤالی در مورد حوزه‌های علمیه ترکیه داریم و آن اینکه در آنجا فلسفه خوانده می‌شود یا نه؟ و اینکه فلسفه چه تأثیری دارد؟ در ضمن می‌خواهم جوابی هم به استاد محترمی که در مورد حوزه‌های علمیه ایران سؤال کردند، بدهم و آن این است که در چند سال اخیر در سنت فلسفی حوزه‌های علمیه ما دو کتاب بدایه الحکمه و نهایه الحکمه از علامه طباطبایی به صورت رسمی تدریس می‌شود و بعد از آن هم به صورت غیر رسمی و غالباً حکمت متعالیه ملاصدرا تدریس می‌شود. کتب غیر از حکمت متعالیه به صورت خیلی خیلی کم درس داده می‌شود ولی بیشتر حکمت متعالیه ملاصدرا تدریس می‌شود. حال این سؤال را هم در مورد حوزه‌های علمیه ترکیه از شما دارم.

دکتر اینام: می‌خواهم یک اصلاح بکنم، در واقع

نمی‌توان گفت حوزه‌های علمیه، مترادف حوزه‌های علمیه در ترکی می‌شود مدرسه‌های دینی. از واژه مدرسه به جای کلمه «حوزه» که در فارسی از آن استفاده می‌شود، می‌توان استفاده کرد.

دکتر شامیل: بعد از دوره جمهوری یعنی انقلابی که باعث فروپاشی امپراطوری عثمانی در ترکیه شد، حوزه‌های علمیه به معنایی که الآن در ایران وجود دارد اساساً وجود نداشت. البته حرکت‌های کوچک و بزرگی بخصوص در شرق ترکیه، به صورت غیر سازمان یافته صورت گرفت که خیلی ضعیف بودند. بیشتر

در منطق، کلام، کتاب شرح مواقف جرجانی و کتب فقهی کار می‌شود که به صورت سازمان یافته نیستند. دانشکده الهیات در ترکیه با حوزه‌های علمیه که در ایران هست متفاوت است. در دانشکده الهیات دروس فلسفه اسلامی، کلام اسلامی و... تدریس می‌شود ولی به آنها نمی‌توان حوزه‌های علمیه گفت و بیشتر می‌توان «دانشکده‌های تئولوژی» گفت. **دکتر دینانی:** یک سؤال هم بنده دارم که یک وقت از یک استاد ترک پرسیدم ولی نمی‌دانست. در هر حال ترکیه یک کشور اسلامی است و الآن هم فرمودند که شرح مواقف خوانده می‌شود که متعلق به جرجانی است. این کتاب طریقه اشعری است. کلام اسلامی یا

اشعریست است یا معتزلی و یا ماتریدی. مؤمنین ترکیه اشعری هستند، یا معتزلی و یا ماتریدی؟ تا جایی که من خوانده‌ام ماتریدی هستند. می‌خواهم ببینم که واقعاً آگاهانه ماتریدی هستند و یا بیشتر با اشعریت سروکار دارند؟

دکتر اینام: مؤمنین ترکیه در زمان امپراطوری عثمانی معمولاً ماتریدی بودند ولی این‌طور نبود که روی آن تحقیق و فکر کرده باشند و بعد آن را پذیرفته باشند. علی‌الخصوص آن زمان، زمان سامانیان بود که ترک‌ها با مذهب حنفی مواجه شدند و در واقع می‌توان گفت که ماتریدی ادامه مذهب حنفی است. دلیل آن هم، شعوبیه بودند که در زمان آنها امام حنفی اجازه دادند که قرآن به زبان‌های مختلف ترجمه شود و فکر می‌کنم در آن زمان هم بود که به فارسی ترجمه شد. این روند ادامه پیدا می‌کند و ولی تألیف یک کتاب و تفکر در دوره امپراطوری عثمانی بر اساس مسلک ماتریدی، به طور اساسی و قوی

انجام نگرفت. به نظر من بیشتر تفکر اشعری بود که غالب بود و کتاب‌های زیادی را به ارمغان آورد خصوصاً کتاب شرح مواقف جرجانی و عضدالدین ایجی.

دکتر دینانی: عضدالدین ایجی و شرح مواقف همه اشعری هستند. می‌دانم معتزلی نیست و اصلاً همه‌اش منقرض شد. فقط من در یک کتابی خوانده بودم که ترکیه ماتریدی بوده است که ایشان فرمودند، بوده است. بنابراین الآن اشعریت غالب است و نه ماتریدی؟

دکتر اینام: البته این موضوع که اشاره کردم که تفکر ماتریدی کمتر بوده است و بیشتر کتاب‌ها از اشعریت تألیف می‌شده است، مربوط به

کلام است ولی اعتقادات مردم بیشتر بر روی همان ماتریدی بوده است که با کتاب‌های کوچک به صورت دست به دست نقل می‌شده است. در دوره تنظیمات در حدود سال ۱۸۰۰ میلادی بود که پژوهش و تألیف کتب ماتریدی هم شروع شد مانند کتاب الکرمانی. من فکر می‌کنم که ماتریدی و معتزله در ارتباط تنگاتنگی با هم هستند. برای نمونه می‌توانم به کتاب توحید اشاره کنم که بیش از اینکه به اعتقادات ماتریدی اشاره کند به معتزله اشاره می‌کند و در دوره امپراطوری عثمانی که یک امپراطوری مسلمان و حامی اهل تسنن بوده است، اشعری‌گری به عنوان یک سلاح برای دفاع از اعتقادات استفاده می‌شده است و می‌شود گفت

که معتزله یکی از شعبه‌های اشعری است. **دکتر دینانی:** استاد یک کلام حکیمان‌ای فرمودند. حکومت‌ها در طول تاریخ اسلام از حربه اشعریت استفاده کردند و اشعری‌گری یک شمشیری برای عباسیان، اموی‌ها و عثمانی‌ها بوده است. ماتریدی، معتزلی نیست. ابوالحسن ماتریدی شخص بزرگی بوده است. ماتریدی ما بین معتزلی و اشعری است و یک حد وسطی بین این دو است. در کلام شاید از کتاب توحید ابوالحسن ماتریدی بهتر نداشته باشیم. ولی متأسفانه نه در ایران و نه در ترکیه خوانده نمی‌شود.

دکتر اینام: ولی این اواخر در مورد کتاب توحید خیلی در ترکیه کار می‌کنیم.

دکتر دینانی: برای اینکه آزادی بیشتر شده است.

دکتر اینام: بله! درست است.

مؤمنین ترکیه در زمان امپراطوری عثمانی معمولاً ماتریدی بودند ولی این‌طور نبود که روی آن تحقیق و فکر کرده باشند و بعد آن را پذیرفته باشند. علی‌الخصوص آن زمان، زمان سامانیان بود که ترک‌ها با مذهب حنفی مواجه شدند و در واقع می‌توان گفت که ماتریدی ادامه مذهب حنفی است.

فلسفه مقایسه‌ای در ایران معاصر

دکتر کریم مجتهدی
استاد فلسفه دانشگاه تهران



به عقیده دکارت، هر چه واضح است متمایز هم هست. اما اگر دقت کنید متمایز با واضح فرق دارد. متمایز، مستلزم دو امر واضح است. چه چیزی از چه چیزی متمایز است؟ یعنی تصور متمایز مستلزم دو تصور است. همین نشان می‌دهد که فلسفه دکارت برخلاف تصور خودش، بی‌واسطه نیست. او با گفتن اینکه «من فکر می‌کنم، پس هستم» می‌خواهد بگوید که من بی‌واسطه متوجه می‌شوم. نخیر! باید بگویم ما با واسطه متوجه می‌شویم که هستیم و با غیر خود متوجه می‌شویم که هستیم. آنچه موجب می‌شود که من خود را بشناسم و نسبت به خود شعور پیدا کنم، جهان غیر از من است. من در مقابل شما می‌توانم بگویم من! هر یک از شما در مقابل ما می‌توانید بگویید من یا ما. منظورم این

در مطالعاتی که من در سه یا چهار سال گذشته در سهروردی انجام داده‌ام روز به روز بیشتر متوجه شده‌ام که او قسمت عمیقی از افکار خود را از آناتولی گرفته است و این سندیت دارد و می‌توانم روی متن نشان بدهم.

۱. نقد تصور واضح و متمایز در اندیشه دکارت

صحبت بنده در این جلسه درباره فلسفه مقایسه‌ای است - که بنده عمداً تطبیقی نمی‌گویم- و با دکارت شروع می‌کنم. از دکارت شروع می‌کنم ولی نه در جهت تأیید دکارت. دکارت در روش اول خود می‌گوید که از تصور واضح و متمایز شروع کن! این تصور واضح و متمایز در سنت دکارت تقریباً مترادف به کار می‌رود یعنی مثل اینکه

است که مقایسه کردن از ابتدای تفکر وجود دارد. حتی اگر تحول تکوینی ادراک را در نزد کودک توجه کنیم در مراحل اولیه- من شاگرد پیازه هم بوده‌ام- ظاهراً هنوز تشخیص نمی‌دهد، نگاه می‌کند ولی تشخیص نمی‌دهد، لمس می‌کند ولی تشخیص نمی‌دهد. ولی لحظه‌ای که این ادراک واقعاً منجر به شناخت می‌شود، نوعی سنجش یا مقایسه است. چیزی را با چیز دیگر مقایسه می‌کنیم و بعد می‌گوییم آن را می‌شناسیم، یعنی می‌گوییم بهتر است یا بدتر. یک چیز ابتدایی است. فلسفه همان تأمل کردن و تشخیص تفاوت‌ها و تشخیص شباهت‌ها و تشخیص چگونگی‌های مختلف است. در کتاب‌های سنتی ما اعم از منطق و فلسفه عمومی به ما گفته می‌شود که دو امر یا تطابق دارند و یا با هم متباین‌اند یا عموم و خصوص من‌وجه‌اند و یا عموم و خصوص مطلق هستند. تطابق می‌تواند بی‌ادامه باشد. می‌گویند دو چیز با هم تطابق دارد و تمام می‌شود. تباین هم می‌تواند آنی و بی‌ادامه باشد ولی وقتی می‌گویند دو امر عموم و خصوص

مطلق یا من‌وجه هستند دیگر نمی‌توان به صورت آنی جواب داد. یعنی مقایسه‌ای است که به صورت آنی نمی‌توانید جواب بدهید. در مورد عموم و خصوص من‌وجه این‌طور است که دو چیز را مقایسه می‌کنیم، مثلاً کلام و عرفان یا کلام و فلسفه. اینجا دیگر خیلی زود و فوری و بدون تأمل نمی‌توان جواب داد. اگر جواب بدهیم افراد صالحی باطناً به ما خواهند گفت که ساده لوح است. اینجا بحث عوض می‌شود. باید در این باره

گفت که از چه لحاظی می‌گوییم؟ از یک لحاظ شاید یکی بالاتر از دیگری است ولی از یک

لحاظ دیگر این‌طور نیست. به چه جهت می‌گوییم؟ در تاریخ ما چطور بوده است؟ در آنچه که من قبلاً یاد گرفتم و در آن اطلاعاتی که من از قبل دارم حال چه درست و چه غلط، آنها را چطور با این جواب باید تطبیق داد؟ یعنی اینجا دیگر تأمل و تفکر به صورت وسیع در می‌آید و ذهن گرایش به فلسفه دارد و می‌خواهد از لحاظ فلسفی بسنجد و نظر بدهد و از لحاظ فلسفی بگوید از چه جهت یک چیز بالاتر از دیگری است و از چه جهت پایین‌تر است. فلسفه گشایش و وسعت ذهن است و در جستجوی یک جواب فوری نیست و به اینگونه جواب‌ها می‌خندد. در این صورت در مقایسه‌هایی که بین دو فیلسوف مثلاً ایرانی و غربی انجام می‌شود خیلی باید دقت و تأمل کرد مگر اینکه

بخواهیم مسأله را دور بزینیم که در آن صورت می‌شود زود جواب داد.

آنچه که معمولاً در ایران در فلسفه مقایسه‌ای انجام گرفته است، من شخصاً در آن نکات عمیق و درخشانی نمی‌بینم. شاید در ادبیات و شعر و داستان‌های اسطوره‌ای موفقیت بیشتری داشته‌ایم. مثلاً در شاهنامه فردوسی داستان سودابه، کاووس و سیاوش با داستان تزه، قدر و هیبولیت مقایسه شده است. در هر دو از یک جور عشق نادرست و تهمت‌زدن صحبت می‌شود. مثلاً داستان معروف ایرانی «ویس و رامین» که اشعار فخرالدین اسعد گرگانی است تقریباً معادل داستان ترستان^۱ و ایزولد^۲ غربی‌هاست. البته این را هم عرض کنم که کاملاً روشن است که داستان ترستان و ایزولد ریشه شرقی دارد. یعنی این شباهت تصادفی نیست و قبلاً در دوره اشکانی و ساسانی چیزهای شبیه این بوده است. خود فخرالدین اسعد گرگانی هم از داستان‌های کهنسال ایران برداشته است. یا مثلاً یک نمونه دیگرش داستان پدرکشی اُدیپ یونانی است که او بدون اینکه بداند پدر خود را می‌کشد و شباهت معکوس آن به داستان کشته شدن سهراب توسط پدرش رستم است. درباره مقایسه‌این دو داستان روانکاوان غربی و شاید ایرانی‌ها، این‌طور استنباط کرده‌اند که در غرب، تجدد، سنت را از بین می‌برد ولی در شرق سنت تجدد را تحت سلطه دارد.

تمتایز، مستلزم دو امر واضح است. چه چیزی از چه چیزی متمتایز است؟ یعنی تصور متمتایز مستلزم دو تصور است. همین نشان می‌دهد که فلسفه دکارت برخلاف تصور خودش، بی‌واسطه نیست.

۲. مثال‌هایی برای فلسفه مقایسه‌ای

درباره فلسفه مقایسه‌ای سعی می‌کنم مثال بیاورم. مثال‌هایی که من می‌توانم بیاورم بین فلسفه ایرانی و فلسفه‌های غربی مربوط به دوره معاصر و ۵۰ یا ۶۰ سال گذشته می‌شود و خیلی قدیمی نیست.

۱-۲. ترجمه کتاب «گفتار در روش» دکارت

یک نمونه متعلق به دوره ناصرالدین شاه است که حدود ۱۲۰ سال پیش است. در دوره ناصرالدین شاه کنت دو گوبینوی فرانسوی، به تهران می‌آید. او علاقمند به فلسفه بود البته به نظر من بیشتر تفنن می‌کرد ولی خودش می‌گوید که علاقمند است. او در سفرنامه‌اش و نامه‌هایش که با کنت پُروکش اتریشی مبادله کرده است، نوشته است که دستور دادم کتاب «گفتار در روش دکارت» را به فارسی ترجمه کنند. گوبینو مطلبی را که عرض می‌کنم از کتاب نامه‌های

ایرانی مونتسکیو برداشته است. آنجا فردی با نام ایرانی که البته ساختگی است و در کتاب مونتسکیو اسمش ریکا - که احتمالاً منظورش رضا بوده است، برای خواندن فلسفه به پاریس رفته است و از آنجا برای دوستانش در ایران می‌نویسد که اینجا یک فلسفه تازه دارد و بعد کمی در مورد دکارت صحبت می‌کند. گوینو احتمالاً به آن کتاب نظر دارد ولی چیزی که گوینو می‌گوید برای من خیلی جالب است. وی می‌گوید دکارت هیچ شباهتی به متفکران ایرانی ندارد. حال سؤال این است که چرا کتاب را ترجمه می‌کند؟ خودش این‌طور می‌گوید: «خواستم یک کتابی که هیچ شباهتی به آثار ایرانی‌ها نداشته باشد ترجمه کنم تا ایرانی‌ها بخوانند و ببینیم بعدها و در قرون بعدی، چه چیزی در ایران در می‌آید؟» گوینو شاید می‌خواست یک تجربه قابل توجهی کند ولی غافل از اینکه ترجمه‌ای که از کتاب شده است قابل استفاده نیست و مترجم آن یک شخص فرانسوی به نام برنه در تبریز به همراه یک یهودی در تهران به نام ملا لاله زار بوده است. این ترجمه قابل استفاده نیست و اصلاً خواننده نمی‌شود و معنی نمی‌دهد. در این کتاب، اسم دکارت شده است دیاکرت و اسم کتاب شده است حکمت ناصریه که منظور ناصرالدین شاه است.

۲-۲. سوء تفاهم بین حکیم زنوزی و شاهزاده قاجار

یک مورد دیگر هست که در نوع خود جالب توجه است. یک شاهزاده قاجار به نام بدیع الملک میرزا که از نواده‌های فتحعلی‌شاه بوده است - که یک فامیل خیلی بزرگ در کرمانشاه بودند - کمی فرانسه و کمی هم راجع به فلاسفه غرب می‌دانسته است و نکته مهم تر اینکه فهمیده بوده است که علوم جدید مبتنی بر مفهوم نامتناهی است. - که البته مشخص نیست از کجا فهمیده بوده است - این شخص از یک استاد سنتی ایرانی به نام حکیم مدرس زنوزی که در ایران خیلی مشهور است هفت سؤال کرده است و زنوزی جواب‌هایی به سئوالات او داده است که این در کتابی به نام بدیع الحکم به صورت چاپ سنگی چاپ شده است. این هفت سؤال را که من رویش

شاهزده قاجار راجع به کانت، نامتناهی و... سؤال می‌کند ولی زنوزی جواب‌های سنتی مشائی می‌دهد و نظر خودش را می‌گوید.

کار کرده‌ام به نحوی از انحاء نشان می‌دهد که بدیع الملک میرزا کمی از فلسفه کانت اطلاع داشته است. در نامه‌هایی که نوشته است که نسخه‌های آن را بنده از خانه یحیی مهدوی گرفته‌ام اسم کانت و کلمات زمان و مکان را می‌آورد و کاملاً معلوم است که به مباحث کانت بی‌توجه نیست. در این ۷ سؤال، ۶ سؤال اول غیر مستقیم درباره زمان و مکان و ماتقدم بودن یا متأخر بودن آنهاست. سؤال آخر فقط یک صفحه و نیم بوده است. در سؤال آخر اسم فلاسفه بزرگ غرب مانند دکارت، لایبنیتس و بیکن هست. وقتی که این کتاب را ما می‌خوانیم متوجه می‌شویم که میان سائل و جواب دهنده سوء تفاهم است. شاهزده قاجار راجع به کانت، نامتناهی و... سؤال می‌کند ولی زنوزی جواب‌های سنتی مشائی می‌دهد و نظر خودش را می‌گوید. اگر بگوییم این نمونه‌ای از فلسفه مقایسه‌ای است باز هم می‌بینیم چیز زیادی در آن نیست و در آن هدفی که داشته است موفق نیست و اصلاً هدف انجام نگرفته است.

۲-۳. کتاب مرحوم حسین علی راشد

در دوره جدیدتر یک کتابی از مرحوم حسین علی راشد در سال ۱۳۴۶ شمسی چاپ شده است که دو فیلسوف شرق و غرب، یعنی ملاصدرا را با اینشتین مقایسه کرده است. کتاب هدف خوبی دارد ولی در مورد نتیجه آن من اظهار نظر نمی‌کنم. می‌خواهد نشان دهد که فلاسفه ما آنقدر هم که در جامعه علم‌زده آن دوره گفته می‌شد، از علم بی‌خبر نبودند. هدف خوبی دارد. ولی مقایسه آن قدر هم درست نیست و به نظر من معنی‌ای نمی‌دهد.

۲-۴. کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم

یک نمونه آخر هم از این فلسفه‌های مقایسه‌ای در ایران، کتاب معروف اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبایی و شهید مطهری است. این کتاب یک جنبه تاریخی دارد و در یک موقعیت تاریخی خیلی خاص نوشته شده است و باید بر اساس نیاز آن عصر سنجیده شود و کاملاً عکس‌العمل‌های این دو مرد بزرگ در مقابل آن جامعه قابل تحسین

بدون هیچ رودربایستی باید بگوییم، اولاً اطلاعات فلسفه غربی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، ضعیف است و ثانیاً این کتاب یک نوع کوشش برای احیای سنت صدرالمآلهین است.



بوده است ولی همتن نسبت به فلسفه خودمان هم کم نبوده است، فلسفه مقایسه‌ای به معنای درست کلمه همان تاریخ فلسفه است. کسی که تاریخ فلسفه را بخواند درست بخواند باید آن را به صورت مقایسه‌ای بخواند. هر فیلسوفی اعم از شرقی و غربی بدون تأمل در افکار قبل از خود و بدون سنجیدن آنها با تحقیقات و کوشش‌های خود هیچ چیز نمی‌تواند بگوید و اصلاً بدون تاریخ فلسفه، فلسفه‌ای نخواهد داشت. یک مثال در مورد این موضوع خواهیم زد و

عرایضم را تمام خواهم کرد. بهترین نمونه در زمینه فلسفه مقایسه‌ای، کتابی به نام «مقایسه و اختلاف فلسفه فیخته و شلینگ» است که هگل در اوایل قرن نوزدهم - که هنوز هگل نشده بود و معلم ساده‌ای در دانشگاه ینا بود- نوشته است. فیخته بزرگ‌تر از هگل و شلینگ کوچک‌تر از هگل است. وی در این کتاب، خودش نظریه‌ای ندارد و دارد تأمل می‌کند و هنوز کتاب پدیدارشناسی را ننوشته است. این دو فیلسوف را مقایسه می‌کند و در واقع اگر خوب تأمل کنیم، در حال ساختن خود است و می‌خواهد هگل بشود.

فلسفه خیلی چیز مهمی است. اگر فلسفه در جامعه نباشد رشته‌های دیگر هم به جایی نخواهند رسید. این خطر متوجه جامعه‌ای می‌شود که نه پزشک آن، پزشک است و نه مهندس آن، مهندس و نه شاعر یا نقاش آن شاعر و نقاش درستی است.

پی‌نوشت‌ها:

1. Tristan
2. Isolde

است. ولی وقتی که کتاب را می‌خوانیم، صریحاً در مقدمه کتاب گفته می‌شود که مطالب غربی یعنی آنچه که مربوط به فلسفه‌های غربی است از شبلی شمیل لبنانی گرفته شده است. زندگی نامه شبلی شمیل را من خوانده‌ام. ایشان یک لبنانی است و تحصیل کرده دانشگاه امریکایی بیروت است. بعد از آن به پاریس رفته و ادامه تحصیل داده است. بعد به لبنان برگشته است ولی گویا بیشتر ساکن مصر است. او کتاب‌های زیادی دارد ولی شاید دوتای آن شهرت بیشتری دارد. یکی به نام «النشو و ارتقاء» و دیگری «شرح بختر بر داروین» است. بختر یک مادی مسلک بسیار سطحی آلمانی است. این دو کتاب برای کتاب علامه طباطبایی حالت اصلی و مرکزی پیدا کرده است. یعنی تمام مطالب بر اساس کتاب شبلی شمیل است. علاوه بر این که علامه طباطبایی کتاب را خوانده است و از جزئیات آن خبر داشته است- که محتوایش توسط علامه طباطبایی به مطهری رسیده است- خود شهید مطهری هم کتاب

ماتریالیسم دیالکتیک ایرانی را نام می‌برد که می‌خواهد تحلیل کند. در مورد فلسفه مقایسه‌ای که در این کتاب به کار رفته است بدون هیچ رودریاستی باید بگوییم، اولاً اطلاعات فلسفه غربی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، ضعیف است و ثانیاً این کتاب یک نوع کوشش برای احیای سنت صدرالمتألهین است و ارنیه فلسفی ایران، به‌خصوص بعد از صدرالمتألهین را حالت مرکزی می‌دهد ولی با این حال کتاب از لحاظ اهدافش عالی است. شمیل لبنانی می‌گوید فلسفه را هرمس بنیانگذاری کرده است که در این کتاب به آن اشاره شده است. هرمس یک سنت است و یک شخص نیست.

هرمس مثلث داریم که شخص است. هرمس یک سنت مصری است و بنده خودم روی آن کار کرده‌ام. هرمس بنیانگذار فلسفه نیست شاید بتوانیم بگوییم بنیانگذار هرمنیسم باشد. فلسفه به طور سنتی در عبارت اصلی آن یعنی فیلسوفیا متعلق به فیثاغورث است. سنت هرمسی برای دو یا سه قرن قبل از میلاد است. سنت فیثاغورثی شش یا هفت قرن قبل از آن وجود داشته است.

۳. فلسفه مقایسه‌ای همان تاریخ فلسفه

به عقیده بنده که نزدیک به بیش از پنجاه سال فلسفه تدریس کرده‌ام که البته بیشتر فلسفه غربی

فلسفه مقایسه‌ای در ترکیه معاصر

دکتر کنعان گورسوی



در کنار یکدیگر در وطن عشق مولانا باشیم. مولانا در مثنوی خودش که با بشنو شروع می‌کند و مخصوصاً در ۱۸ بیت اول مسائلی را که ما باید به آنها توجه داشته باشیم، ذکر می‌کند اما مهم‌تر از همه در بیت اول از جدایی شکایت می‌کند و راهی را برای انسان‌ها ذکر می‌کند که ما امروز باید آن راه را طی کنیم. از چنین حسرتی چیزی که قطعاً متولد می‌شود عشق و اشتیاق است و این عشق در کنار اینکه عشق به خداست عشق به تمام بشریت نیز هست. در کنار حسرتی که به سمت حقیقت وجود دارد قطعاً علم هم زاییده می‌شود و از چنین حسرتی در عین

مهم این نیست که مولانا
وطنش کجاست مهم این
است که آیا ما از وطن مولانا
هستیم یا نه؟

وقت این رسیده بود که فیلسوفان ایرانی و ترکیه‌ای با هم یک فعالیت را شروع کنند و انشاءالله بعد از این، فعالیت‌ها بیشتر خواهد بود. لطفاً یکبار دیگر در مورد اشتراکاتی که بین ما وجود دارد و ظرفیت‌هایی که این اشتراکات برای انجام فعالیت‌های جدید دارد، فکر کنیم. در رأس این اشتراکاتی که بین ما وجود دارد حضرت مولانا است که هم ما و هم شما دانش‌آموزان وی هستید. همواره این ارزیابی انجام می‌شود که مولانا ایرانی است یا ترک؟ مهم این نیست که مولانا وطنش کجاست مهم این است که آیا ما از وطن مولانا هستیم یا نه؟ انشاءالله ما همیشه

حال فلسفه و عرفان هم زاینده می‌شود. در این نقطه چیزهای بسیار زیادی وجود دارد که باید از آن عرفانی که در این خاک وجود دارد فرا بگیریم و ما باید دانش آموز این راه باشیم. من باید ذکر کنم که از

سخنرانی‌هایی که از صبح انجام شده است نهایت استفاده را برده‌ام. در این سخنرانی‌ها از این صحبت شد که چرا باید عرفان و فلسفه در کنار هم باشند و ما فرا گرفتیم که این مؤسسه که در اسمش هم فلسفه و حکمت در کنار هم قرار دارند چگونه فلسفه و حکمت را در کنار هم قرار داده است. این شخصیت ما در زمینه اندیشه ماست. از یک طرف وصل کردن علوم به فلسفه و از طرف دیگر هم وصل کردن فلسفه به حکمت. از لحظه‌ای که ما می‌گوییم حکمت، فلسفه از یک نظریه‌پردازی مجرد خارج می‌شود و همان طور که دوستم دکتر احمد اینام ذکر کردند تبدیل به

وجود می‌شود همان طور که فارابی در تعریف حکمت می‌گوید که حکمت، توانایی رسیدن به کمال نفس انسان است.

خدا را شکر در ترکیه یک نگاه تازه‌ای شکل گرفته است. ما الآن وقتی می‌گوییم فلسفه، فقط فلسفه غرب را مدنظر نداریم و فقط از زمینه‌هایی که آنها ترسیم کردند و از متدولوژی آنها استفاده نمی‌کنیم.

در حال حاضر یک خوانش جدیدی شکل گرفته است و ما با این خوانش، خود را می‌شناسیم و به شکل مقایسه خودمان

با غرب است و این یک دیدگاه جهان‌شمول به ما خواهد داد و بدون بیگانه شدن با اندیشه خودمان صاحب یک اندیشه جهانی می‌شویم. اعتقاد دارم وقتی می‌گوییم فلسفه خودمان، منظور این نیست که همان فلسفه قدیمی خود را بخوانیم و تکرار کنیم. فکر می‌کنم که لازم هست که ما مشکلات فلسفه امروز را بشناسیم و با سنت خودمان به آنها پاسخ دهیم و سوالات جدید را نیز طرح کنیم و این نیاز امروز فلسفه است. باید زبانی را شکل بدهیم که مشکلات و زمینه‌ها را تشخیص می‌دهد و در مقابله قرار می‌گیرد. اما در عین حال هم باید مفاهیم جهانی را در آغوش بکشیم و هم، خودمان باشیم. به همین

دلیل فوق‌العاده به انجام فلسفه تطبیقی یا مقایسه‌ای نیاز داریم. تا جایی که متوجه شدم درباره ایران و ترکیه در قرن نوزدهم تقریباً فعالیت‌های مشابهی وجود دارد. در کشور ترکیه متأسفانه از قرن هفدهم به بعد فلسفه متوقف شد و آخرین کسی که ما می‌توانیم به عنوان فیلسوف نام ببریم کاتب چلبی است که معاصر دکارت است و در کشور شما شاید تا قرن ۱۸ ادامه پیدا کرده باشد. چلبی افزون بر دکارت یک دانشنامه‌نویس است و تمام چیزهایی را که پیدا می‌کند جمع می‌کند و منتشر می‌کند. اما مهم‌ترین شباهتش به دکارت، استوار بودن و بر اساس متد کار کردن است. در این کتاب هم درباره متد حرف می‌زند و چندین متد هم در آنجا مطرح می‌کند. او بیشتر به برقرار کردن یک رابطه بین زندگی عرفانی و زندگی عقلی همت می‌کند ولی متأسفانه این ادامه

پیدا نمی‌کند، چون امپراطوری در داخل خودش به یک توقیفی می‌رسد. اما دکارت نقطه شروع یک فلسفه است و فلسفه اسکولاستیک تمام شده است و فلسفه عقلانی شروع شده است. قرن نوزدهم یک شروع مجدد است تا ما خودمان را دوباره از طریق غرب بشناسیم. وقایع سیاسی آن دوره، استانداردهای حقوقی، تحقیقات علمی، تلاش‌های جدید در عرصه ادبیات در این دوره در مقایسه با غرب انجام می‌شود. اما این بار هم یک مشکل بسیار مهم به وجود می‌آید. چون که افراد در ذهن خود جایگاه خودشان را بین شرق و غرب پیدا نمی‌کنند و همواره یک کشمکش وجود دارد و گاهی به سمت غرب و گاهی به سمت شرق گرایش پیدا می‌کنند. در رابطه با همین موضوع احمد حمدی تامینار که کتاب بسیار مهم ادبیات ترکیه در قرن نوزدهم را نوشته است می‌گوید که ادبیات قرن نوزدهم ترکیه با یک بحران روبرو است. باید بگویم که این کشمکش‌ها ۱۰۰ سال طول می‌کشد اما ترکیه با تلاش‌های جدیدی سعی می‌کند که خود را پیدا کند و شاید هم ما امروز این فرصت را داشته باشیم که یک سنتز و یک رنسانس جدید را ایجاد کنیم اما باید یک دیدگاه جهان‌شمول داشته باشیم. معتقدم در این رابطه در عین

در کشور ترکیه متأسفانه از قرن هفدهم به بعد فلسفه متوقف شد و آخرین کسی که ما می‌توانیم به عنوان فیلسوف نام ببریم کاتب چلبی است که معاصر دکارت است.

حال که سعی می‌کنیم فلسفه را برای امروز شکل بدهیم، باید یک سری سنت‌هایی را که در فرهنگ خود وجود دارد ارزیابی کنیم و از آن استفاده کنیم. این می‌تواند فقط سنت فلسفی نباشد و سنت کلام هم

می‌تواند باشد اما این سنت باید بر پایه سنت‌ها و آیینی که از موسیقی، شعر، هنر و فرهنگ نشئت می‌گیرد استوار باشد. حتی باید زمینه‌ای باشد که بر اساس اصول اخلاقی تعریف بشود و البته کلام و فلسفه هم باید در درون آن باشد. اما من شخصاً وقتی از دیدگاه خودم نگاه می‌کنم، معتقدم که باید از سنت‌های عرفانی خودمان به آن نگاه کنیم که اگر این کار را انجام بدهیم در مقابل ما مولانا، یونس‌امره، حاج بکتاش ولی و... قرار دارند و افراد بسیار زیادی که اینها را با اخلاق و فرهنگ بیان کرده‌اند. معتقدم که در این شرایط ما باید از طریق فلسفه تطبیقی این کار را مجدداً در دست بگیریم. باید یک زبان جدید پیدا کنیم تا بتوانیم با انسان عصر خود،

از طریق فلسفه صحبت کنیم. مثلاً در مورد این جدایی‌ها و بیگانه‌سازی‌ها که ما امروزه در خاورمیانه می‌بینیم و نهایتاً به چیزی مانند داعش می‌رسد، من معتقدم از طریق درک مفهوم توحید که در اسلام وجود دارد و درک توحید در پس تفاوت‌هایی که

بین ما وجود دارد، می‌توان به بازخوانی مسائل پرداخت.

حضرت مولانا در مثنوی و دیوان کبیر از رنگ‌ها صحبت می‌کند. البته که این رنگ‌ها هرکدام زیبایی خاص خود را دارد ولی این رنگ‌ها در کنار هم یک آهنگ و وحدتی تولید می‌کند چون که می‌گوید دکان ما دکان وحدت است. مهم‌ترین مسأله کشف آن وجود واحد در پس آن اختلافات است. فقط آن است که در پس این اختلافات می‌تواند وحدتی را تولید کند. ادامه حیات این اندیشه در وجود ما قطعاً با عشق و اشتیاق و با یک گرایش به سمت حق بودن این وحدت و احدیت است. در این صورت چرا باید ملی که در دنیا هستند با هم اینقدر اختلاف داشته باشند و بخواهند راه همدیگر را خراب کنند و دشمن همدیگر باشند.

در مورد بحث امروز ما که فلسفه و تصوف است و اینکه جایگاه انسان در این فلسفه امروز چه است و چه جور معماری

شخصیتی را به انسان باید توصیه کرد، باید بتوانیم پیغامی را از ایران و آناتولی کشف کنیم و به کل دنیا بدهیم. من معتقدم که پیمودن یک راه مشترک با غرب هم در این خصوص به ما کمک

خواهد کرد چون که غرب به ویژه در طول ۲۰۰ سال اخیر از یک علم نظری به سمت علم انسانی که در حال زندگی است، پیش رفته است که دکارت هم نمونه بارز آن است. وجود و انسان هم برای ما یک زمینه بسیار مهم است. در این صورت ما باید بتوانیم اندیشه ابن عربی را با یک خوانش جهان‌شمول در امروز تطبیق کنیم. اما باید پیشرفت و صعود همه اینها به سمت اخلاق را مجدداً ارزیابی کنیم. مثلاً هانری کربن که هایدگر را بسیار زیاد خوانده بود و درباره او بسیار فعالیت کرده بود، بعداً فلسفه ایران را هم مطالعه کرد. این بدین معناست که به هر حال آن منطق وجودی که در شرق و غرب هست را در یک نقطه مشترک می‌توان پیوند داد و این نقطه

هم همان‌طور که استاد عزیزمان به ما نشان دادند، خیلی اهمیت دارد. در دیالوگ گرگیاس افلاطون که اخیراً مجدداً آن را مطالعه کردم در مکالمه بین سقراط و شخصی به نام پلوس، او می‌گوید تو ممکن است در انجام یک مونولوگ و حرف ماهر باشی، اما

مهارتی در دیالوگ نداری و هنوز آن را یاد نگرفته‌ای. در این صورت چیزی که مهم است این است که از داخل شخصیت خودمان، دیالوگ با شخص مقابل را یاد بگیریم. دوست عزیزم احمد اینام از باز بودن صحبت کردند و دوست دیگرمان نیز از متمایز و واضح بودن صحبت کردند. فلسفه این نقطه نظر را در تفاوت‌ها و تمایزات شخص مقابل به دست می‌آورد و این در عین حال شکل‌گیری فضای جدیدی است که از طریق زبان فلسفه است. در این صورت آیا لازم نیست که ما فلسفه و عرفان ایران و ترکیه را مجدداً بررسی کنیم و با هم همراه بشویم و آن رنگی که متعلق به ماست را کشف کنیم و از این رنگ‌ها یک آهنگ به‌وجود بیاوریم؟ یعنی در مقابل همدیگر، فقط دوست همدیگر نباشیم و در عین حال آینه همدیگر هم باشیم و در این آینه خودمان را مجدداً کشف کنیم در حالی که دست طرف مقابل را هم گرفته‌ایم.

ما باید بتوانیم اندیشه ابن عربی را با یک خوانش جهان‌شمول در امروز تطبیق کنیم.

وضع منطق در ایران معاصر

دکتر سید ضیاء موحد

استاد منطق و رئیس پژوهشکده فلسفه علوم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



مقدمه

برای اینکه بگوییم وضع منطق در حال حاضر چطور است یک تقسیم‌بندی می‌کنم. ما منطق قدیم داریم، منطق جدید داریم و همچنین فلسفه منطق یا منطق فلسفی. من وضع هر یک را با کمال اختصار بیان می‌کنم. در مورد منطق قدیم باید بگوییم این سنت را ما از فارابی و ابن سینا داشته‌ایم. الآن هم در دپارتمان‌های ما که حدود ۳۰ دپارتمان فلسفه در تهران داریم اغلب، منطق قدیم تدریس می‌کنند یعنی واحدهای منطق قدیم چندین برابر واحدهای منطق جدید است. اما در منطق قدیم تحرکاتی ایجاد شده است که بعد خدمت شما عرض می‌کنم. منطق جدید که گاهی منطق سمبولیک یا منطق ریاضی گفته می‌شود اولین بار در ایران در سال ۱۹۵۵ با کتاب مدخل

منطق صوری دکتر مصاحب معرفی شد. دکتر مصاحب یک ریاضی‌دان بود و کتاب «مدخل منطق صوری» خود را طوری نوشت که برای خواننده‌ای که ریاضی نمی‌دانست مشکل بود. در نتیجه کتاب بی‌خواننده ماند و می‌شود گفت که معرفی منطق با کتاب مرحوم مصاحب یک کمی تعلل پیدا کرد. این وضع تا قبل از انقلاب بود. بعد از انقلاب کم کسانی که به خارج رفته بودند و تعدادشان هم خیلی کم بود، منطق جدید را با روش‌هایی جدید و با روش‌هایی که خیلی با روش کتاب اولی تفاوت داشت، شروع به تدریس کردند و منطق جدید معرفی شد و مخاطب پیدا کرد.

۱. رویدادهای مهم در حوزه منطق در ایران

۱-۱. کنگره بین‌المللی منطق

من در اینجا می‌خواهم از چند رویداد مهم که تأثیر بسیار در

منطق ایران داشت یاد کنم. یکی کنگره بین‌المللی منطق در سال ۱۹۹۰ در دانشگاه شهید بهشتی بود. این دعوت بعد از واقعه گروگانگیری در سفارت آمریکا اتفاق افتاد و ما فکر نمی‌کردیم که اگر از دانشمندان اروپایی و غربی دعوت کنیم، استقبال کنند ولی با کمال تعجب بعضی از بزرگترین فلاسفه و منطق‌دانان در این کنگره شرکت کردند. اتفاقاً در این کنگره از علمای قم هم شرکت کردند. حضرت آیت‌الله جوادی آملی، حضرت آیت‌الله مصباح‌یزدی و بسیاری از طلاب دیگر که بعداً علاقمند به منطق شدند در کنگره بین‌المللی منطق داشتند. خیلی از طلاب متوجه شدند که ما وقتی صحبت از منطق جدید می‌کنیم، مسأله غرب‌زدگی نیست و این یک میراثی است که وارثان اصلی آن - که اروپایی‌ها خود را وارثان اصلی آن می‌دانند - خودشان هم آمده‌اند و این تحول را ایجاد کرده‌اند.

۱-۲. کارگاه بین‌المللی منطق در دانشگاه شهید بهشتی

رویداد دوم یک کارگاه در دانشگاه شهید بهشتی بود که ما این کارگاه را برای دو هفته برقرار کردیم و بهترین منطق‌دانان که الان هم از بزرگ‌ترین منطق‌دانان ریاضی هستند در آن شرکت کردند و دو هفته در دانشگاه شهید بهشتی به کسانی که از خارج می‌آمدند، جا و مکان دادیم. یادم هست که دو نفر هم از ترکیه شرکت کرده بودند که متأسفانه نتوانستم اسم آنها را پیدا کنم.

۱-۳. تأسیس پژوهشگاه دانش‌های بنیادین

اتفاق جالب دیگر تأسیس پژوهشگاه دانش‌های بنیادی بود که دوره‌های منطق ریاضی در آنجا برگزار شد و از خارج، روسیه و کشورهای اروپایی اساتید را دعوت کردند و چندین دوره دانشجوی منطق داشتیم که الان برگشتند و از اساتید خوب منطق ریاضی ما هستند.

۲. اهمیت میراث منطق ایرانی - اسلامی

اما نکته جالب این بود که در یکی از میزگردهایی که با اساتید خارجی داشتیم یکی از اساتید به نام شوآکی که به گمانم برای برزیل بود حرف جالبی زد و گفت شما دنبال چیزهایی که به عنوان منطق در غرب مد شده است نروید آنها به اندازه کافی آدم دارند که در این کار مشارکت کنند.

شما به دنبال میراث خود بروید و ببینید در میراث خود چه دارید. این حرف او همیشه در ذهن من هست. جالب این است که در غرب این پیام را زودتر دریافت کردند. یعنی منطق‌دانان غربی شروع کردند در منطق قدیم ما و در بصیرت‌هایی که در آن هست، کار کردند. بعضی از این منطق‌دانان غربی، عربی را به قدری خوب یاد گرفته‌اند که کتب ابن سینا و خواجه نصیر را از عربی ترجمه می‌کنند و تحلیل‌های بسیار جالب توجهی در تحقیقات آنها هست. ما هم در سال‌های اخیر به این نکته توجه کردیم - نکته‌ای که در اول صحبت عرض کردم به آن اشاره می‌کنم - یعنی بنده وقتی بعضی مطالب منطقی را از کتاب‌های جدید تدریس می‌کردم و در کنار آن هم یک سری هم به کتاب‌های منطق قدیم می‌زد، می‌دیدم چه نکته‌های خوبی هست و در مورد این نکته‌ها مقالاتی نوشتم که یکی از آنها به خصوص، خیلی مشهور شد. دانشمندان و منطق‌دانان جوان ما مانند آقای دکتر فلاحی و آقای رحمانی که در جمع ما هم هستند اینها دارند به این مطالب می‌پردازند و شروع به تصحیح و تحقیق در متون منطقی سنت ما کرده‌اند. ببینید متون منطقی غیر از فلسفه است! در فلسفه بالأخره یک مقدار بافندگی هست ولی در منطق، دیگر بافندگی وجود ندارد و باید ذهن منسجم باشد و کار را پیش ببرد و این است که دانشجویان ما که بخصوص زمینه ریاضی دارند، بسیار خوب دارند کار می‌کنند و من واقعاً امیدوارم که در آینده محققان بسیار خوبی در زمینه منطق اسلامی و ایرانی داشته باشیم.

آخرین نکته‌ای هم که می‌خواهم عرض کنم این است که ما یک انجمن منطق راه اندازی کردیم که الان دو دوره سه ساله آن در حال پایان است و تفاهم‌نامه‌ای هم با مؤسسه برقرار کرده‌ایم و آقای دکتر خسروپناه محبت کردند و به ما در برگزاری سخنرانی‌های ماهانه‌مان کمک می‌کنند. این انجمن الان حدود ۱۰۰ عضو دارد و هر ماه سخنرانی‌های ماهانه داریم و یک همایش سالانه هم داریم و ذوق و شوقی که من در جوان‌ها چه در منطق جدید، چه در منطق قدیم و فلسفه منطق می‌بینم واقعاً قابل ستایش است. یک آمار هم خدمت شما بدهم. الان ۵ دیپارتمان داریم - شاید هم بیشتر باشد - که در منطق فلسفی دکترا می‌دهند و ۹ دیپارتمان داریم که دکترا در منطق ریاضی می‌دهند و بعضی هایشان هم در سطح ارشد هستند.

منطق‌دانان غربی شروع کردند در منطق قدیم ما و در بصیرت‌هایی که در آن هست، کار کردند. بعضی از این منطق‌دانان غربی، عربی را به قدری خوب یاد گرفته‌اند که کتب ابن سینا و خواجه نصیر را از عربی ترجمه می‌کنند.



فلسفه غرب در ترکیه معاصر

دکتر علی اوتکو



و اشاره اکتفا کردم، من هم می‌خواهم همین کار را کنم و می‌خواهم به یک سری از اهداف اشاره کنم و اینکه فلسفه در ترکیه معاصر چگونه آغاز شد و چه جریاناتی باعث ادامه این خط فکری شد. می‌خواهم به این نکته اشاره کنم که توجه به تاریخ فلسفه و نگاه تاریخی به فلسفه به عنوان یک مسأله و فعالیت فلسفی تلقی نمی‌شود در حالی که من بر این باورم که نگاه تاریخی و پرسش‌های تاریخی در فلسفه نه تنها برای ترکیه، بلکه برای ایران و حتی جهان عرب هم بسیار مؤثر است.

دو مواجهه فلسفه اسلامی با فلسفه غرب

می‌خواهم به یک نکته مهم اشاره کنم و آن اینکه فلسفه اسلامی در ترکیه و فلسفه غرب چگونه در

در ابتدا می‌خواهم از مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران که بسیار مهمان‌دوستانه از ما استقبال کردند تشکر کنم و سپس از انجمن یونس‌امره ترکیه که به نوعی باعث این برنامه بودند تشکر می‌کنم. مایلم به این نکته اشاره کنم که در کنار نکاتی که در اینجا به آن اشاره شد، اگر به جهان عرب هم اشاراتی بشود می‌تواند بسیار مفید باشد و این تکه‌تکه‌ای که از جهان اسلام به وجود آمده است را کامل می‌کند و اینها را به هم می‌چسباند. امیدوارم که این همایش‌ها با سرعت بیشتری ادامه پیدا کند و به موضوع زمان در طول این همایش‌ها توجه بشود. موضوعی که من قرار است در مورد آن صحبت کنم موضوع بسیار وسیعی است اما به قول یکی از شاعران عثمانی که در دیوان خود می‌گوید فرصت نشد تا من توضیح بدهم و تفسیر کنم و به ایما

مقابل هم قرار گرفتند و اینکه فلسفه اسلامی

دو باره شروع شد. چون فلسفه اسلامی یکبار در قرن هشتم با فلسفه‌ای که در یونان بود مواجه شد و بار دیگر در قرن نوزدهم با فلسفه مدرن مواجه شد. مایلم به این نکته اشاره کنم که فلسفه غرب در خود غرب بیشتر با ارتباطات پارادایمی مواجه است یعنی اینکه فلسفه در غرب به طور مداوم با ارتباطات سروکار دارد. در قرن هشتم وقتی مسلمانان با فلسفه یونانی مواجه شدند و این ارتباط پارادایمی را دیدند،

به این باور رسیدند که فلسفه و دین مدام با این ارتباط پارادایمی سروکار دارد. همچنین مسائل

قرن نوزدهم که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، هم ایران و هم ترکیه شامل آن می‌شوند. صحبت‌هایی که از صبح تا الآن انجام شده است اشتراکات تاریخی‌ای که ما نمی‌دانستیم و یا کمتر اطلاع داشتیم را به ما معرفی کرده است. در قرن ۱۹ که در واقع مواجهه دوم فلسفه اسلامی و فلسفه غرب است، دیگر دین جایگاه خود را بر خلاف قرن هشتم در این ارتباط پارادایمی ندارد و به جای دین، علم جایگزین می‌شود و این آن تضاد عمومی را که ما الآن در فلسفه اسلامی با آن مواجه هستیم، برای ما به بار می‌آورد؛ یعنی تضاد دین، فلسفه و علم. فرهنگ زود هنگام اسلامی که در قرن هشت با توجه به عقل‌گرایی موجود در یونان آمد، آن طرز تفکر را ایجاد کرد. این بار در مواجهه دوم فلسفه اسلامی با فلسفه غرب، علم بود

که جایگزین دین شده بود و فلسفه اسلامی سعی می‌کرد باز هم سازگاری خود را با فلسفه جدید برقرار کند. مواجهاتی که با فلسفه غرب در قرن نوزدهم شد برای مسلمانان ملزومی به وجود آورد تا موضوعاتی که در فلسفه غرب با آن آشنا شده بودند به طور کامل به فلسفه اسلامی منتقل بشود که این تفکر و فلسفه موجود در امپراطوری عثمانی را نیز تحت تأثیر قرار داد. این مقابله و مواجهه دومی که با این فلسفه صورت گرفته است، در واقع فقط یک نوع از طرز تفکر فلسفی بود که در مورد موضوعات تتوریک و دینامیکی

که در فلسفه مطرح می‌شد، نظر می‌داد. یک روشنفکر عثمانی این را لازم می‌دانست که تفکراتی که در فلسفه غرب هست به فلسفه اسلامی راه پیدا کند. در قرن ۱۹ برای یک متفکر مسلمان و یک متفکر عثمانی، فلسفه یک ایدئولوژی و یک عقل‌گرایی بود. امروزه متفکران و فیلسوفان ترکیه این اتفاق را به عنوان یک اتفاق شوم و نامطلوب تلقی می‌کنند. ولی در قرن ۱۹ در غرب هم فلسفه به عنوان یک ایدئولوژی در مقابل ما ظاهر می‌شود.

در واقع همه موضوعاتی که در ارتباط با مدرنیته بود با فلسفه‌ای که در آن زمان چه در فلسفه غرب و چه در فلسفه‌ای که در امپراطوری عثمانی بود، ارتباط داشت. این ارتباط مشکل‌دار در فلسفه را اینگونه می‌توان توضیح داد که اساتیدی مانند شیخ بندرزاده و احمد هیلیمی که در دارالفنون در سال ۱۹۱۵ موضوعات تحقیقی را تدریس می‌کردند، اینگونه باور داشتند که هر نتیجه‌ای که سرمنشأ اروپایی و غربی داشته است اگر موافق با کار و صنعت و مدرن شدن بود و به درد معیشت می‌خورد باید کاملاً برداشت شود در حالی که در فلسفه و اخلاقیات باید کاملاً انتخاب‌گرا عمل کنیم و آنچه را که با اصول ما مشکلی ندارد و سازگار است انتخاب کنیم. البته تفکری که در قرن ۱۹ بود توانایی انتقاد به این موضوع را نداشت. در واقع در امپراطوری عثمانی از آنجایی که در مواجهه با فلسفه غرب انتخاب‌گرایی امکان‌پذیر نبود، در کنار برداشت موضوعاتی که با معیشت و صنایع سازگار بود، نتوانستند در موضوعات فلسفی و اخلاقی انتخاب‌گرایی کنند که کاملاً موازی با ادامه امپراطوری عثمانی بود.

در اینجا نکته‌ای که باید به آن اشاره کنیم این است که دانشجویانی بودند که به خارج از کشور مخصوصاً به فرانسه برای تحصیل رفتند و مؤسسات و بنیادهایی در استانبول تشکیل شد که عمدتاً به زبان فرانسه تدریس می‌کردند. در واقع می‌توان گفت این اتفاقات اولین رویارویی ما با فلسفه غرب در قرن ۱۹ است. در

در مواجهه دوم فلسفه اسلامی با فلسفه غرب، علم بود که جایگزین دین شده بود و فلسفه اسلامی سعی می‌کرد باز هم سازگاری خود را با فلسفه جدید برقرار کند.

در امپراطوری عثمانی از آنجایی که در مواجهه با فلسفه غرب انتخاب‌گرایی امکان‌پذیر نبود، در کنار برداشت موضوعاتی که با معیشت و صنایع سازگار بود، نتوانستند در موضوعات فلسفی و اخلاقی انتخاب‌گرایی کنند.

ابتدا و آغاز فلسفه در قرن ۱۹، می‌توان گفت سیستم به معنای امروزی شکل نگرفته بود. در واقع می‌توان گفت تاریخ فلسفه‌ای که کوماریان در سال ۱۸۵۴ میلادی ترجمه کرد اولین قدم در تقابل با فلسفه غرب بود. این تاریخ در واقع بعد از دوره تنظیمات در دوره عثمانی شکل گرفته است. در واقع متفکرین و روشنفکران دوره تنظیمات یعنی افرادی مانند ضیاء پاشا، علی سوآوی و... به گونه‌ای با فلسفه غرب هم مواجه شدند. یا به طور مستقیم ترجمه کردند مانند ترجمه آثار ولتر، دیدرو و... این روشنفکران در عین حال روزنامه‌نگار هم بودند و موضوعاتی را که در فلسفه غرب با آنها مواجه می‌شدند برای روشن شدن فکر مردم از آنها استفاده می‌کردند. در واقع می‌توان گفت ترجمه‌ای که در سال ۱۸۹۵ از کتاب «گفتار در روش دکارت» شد اولین مواجهه سیستماتیک در ترکیه با فلسفه غرب بود.

همان‌طور که استاد عزیزمان گفتند در ایران هم نزدیک به همین تاریخ این کتاب به فارسی ترجمه شده است. در واقع می‌توان گفت که این کتاب جزء مبانی متافیزیک مدرن است و می‌توان از همین موضوع متوجه شد که چرا ما در ترکیه این را جزء اولین گام‌های سیستماتیک مواجهه با تفکر مدرن در ترکیه می‌دانیم. با ورود مطبوعات به این قضیه بعد از دوره تنظیمات که در دوره مشروعیت می‌شود افرادی مانند احمد میتات باعث شدند که موضوعات فلسفه گسترده‌تر شود و موضوعاتی که در فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرد موضوعات معاصر باشد که در زندگی آن روز آنجا مد نظر بوده و مطرح بوده است.

جریان‌های غربی تأثیرگذار بر ترکیه

الآن می‌خواهم بگویم که چه جریان‌های فکری از غرب وارد فرهنگ ما شدند و اینکه چه جریان‌های فکری در دوره مشروعیت به وجود آمد که به صورت اختصار خواهم گفت. در واقع همان‌طور که استاد هم اشاره کردند، ماتریالیسم به صورت سطحی توسط شبلی شمیمه وارد فرهنگ ترکیه شد. با ورود تفکر ماتریالیستی به امپراطوری عثمانی نظریه تکامل هم وارد این امپراطوری شد و به موازات آن پوزیتیویسم هم وارد شد. تأثیراتی که این سه جریان بر روی تفکر

و فلسفه اسلامی داشتند باید بررسی شود. در واقع اگر به بحثی که جلوتر مطرح شد یعنی بحث تقابل فلسفه و علم، دقت کنیم لزوم بررسی این سه جریان یاد شده هم روشن می‌شود. همین مادی‌گرایی و طبیعت‌گرایی و بقیه جریان‌های فکری که از غرب به طور مستقیم وارد تفکر ما شدند، همین‌ها هم باعث شدند تا ما تفکر جدید خودمان را آرام آرام به یاد بیاوریم و به سنت فکری‌ای که در گذشته داشتیم برگردیم. وقتی که ماتریالیسم به طور مستقیم وارد تفکر امپراطوری عثمانی می‌شود در مقابل، اندیشمندان عثمانی را می‌بینیم که برای مقابله با این تفکر شروع به نوشتن می‌کنند. این حرکت هم باعث شد که سنت کلام، جدید بشود و پیشرفت کند و در موضوع رابطه اسلام و علم که امروزه نیز بحث می‌شود پیشرفت ایجاد شود و موانع موجود در مقابل اسلام مدرن برداشته شود و همین روح‌گرایی که از غرب وارد تفکر اسلامی شده بود باعث

شد که متفکران عثمانی برای مقابله با ماتریالیسم از همین موضوع استفاده کنند. در کنار این گزینه‌های دیگری برای ماتریالیسم در غرب به وجود آمد مانند فلسفه برگسون و پراگماتیسم. این باعث شد که تحت تأثیر ایدئال‌گرایان غربی تفکر ایدئال‌گرا نیز شکل بگیرد. نهایتاً در سال ۱۹۰۱ دارالفنون که یک دانشگاه مدرن است تأسیس می‌شود و پیشروی از مدرسه یا همان حوزه‌های علمیه انجام می‌شود و در سال ۱۹۱۵ در دارالفنون شعبه فلسفه باز می‌شود. فلسفه روحیه جدیدی داد و باعث پیشروی آن شد. فلسفه آکادمیک که امروزه وجود دارد از همان‌جا شروع شده است. در ابتدا چون با فلسفه غرب به زبان فرانسه آشنا شده بودیم تأثیر فلسفه غرب بیشتر غالب بود ولی در ادامه با استفاده از زبان آلمانی، فلسفه آلمانی غالب شد و بعد تفکر آنگلوساکسون از انگلستان غالب شد. این چند جمله‌ای که گفتم فقط ارتباطاتی بود که با فلسفه غرب شکل گرفت. تلاشی که فلسفه اسلامی قدیم برای ادامه حیات می‌کرد باعث شد که فلسفه اسلامی به موازات فلسفه غرب پیشرفت کند. به عنوان مثال در دارالفنون حکمت اسلامی شروع به تدریس شد و کارهای زیادی روی الکندی، فارابی و سهروردی انجام شد.

ماتریالیسم به صورت سطحی توسط شبلی شمیمه وارد فرهنگ ترکیه شد. با ورود تفکر ماتریالیستی به امپراطوری عثمانی نظریه تکامل هم وارد این امپراطوری شد و به موازات آن پوزیتیویسم هم وارد شد.

فلسفه غرب در ایران معاصر

دکتر علی اصغر مصلح

رئیس هیأت مدیره انجمن فلسفه میان فرهنگی
و رئیس دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه علامه طباطبائی



تحلیل یواخیم ریتر از وضعیت تفکر در ترکیه
من برای اینکه رشته سختم را در مسیر مورد نظر قرار بدهم به نوشته یکی از متفکران آلمان، یعنی یواخیم ریتر اشاره می‌کنم که در سال ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۳ مهمان شما در دانشگاه استانبول بوده است. کسانی که با فلسفه آلمان آشنا هستند می‌دانند که ریتر معمار فلسفه دانشگاهی بعد از جنگ جهانی دوم در آلمان است. او بعد از سفر به ترکیه مقاله‌ای نوشته است با عنوان «اروپایی شدن به عنوان مسأله‌ای برای اروپا». آن چیزی که او اروپایی شدن نامیده است همان مدرنیزاسیون و در زمان ما جهانی شدن است. مسأله خیلی مهم در تحلیل ریتر این است که کشورهایی مانند ترکیه بعد از ورود فرهنگ

از چنین جلساتی انتظار می‌رود که زمینه‌ای برای گفتگو و مشارکت در آینده فراهم شود. به همین خاطر گزارشی که در این فرصت خیلی کوتاه می‌خواهم بدهم می‌تواند یک زمینه‌ای برای گفتگوهای آینده بین فلاسفه ایران و ترکیه فراهم کند. اگر بخواهیم از فلسفه غرب در ایران معاصر یک گزارش بدهیم باید یک فهرست بسیار طولانی در این گزارش وارد شود که کار دشواری است و در چنین زمان‌هایی ممکن نیست. به همین جهت در گزارش من یک تحلیلی از وضع فلسفه غرب در ایران و ترکیه هست. اگر ما در این زمینه با هم به توافق برسیم ممکن است زمینه آن گفتگو که در مرحله بعد است فراهم بشود.

مدرن، دچار گسست تاریخی شده‌اند. من به نظرم تحلیل ریتز از ترکیه کاملاً بر ایران هم صدق می‌کند. از نظر ریتز شورهایمانند ترکیه وقتی در مسیر مدرن شدن قرار گرفتند دچار یک تعارض شدند. او در یک مفهوم‌بندی خوب اشاره کرده است که شورهایمانند ترکیه دچار تعارض بین گذشته و آینده هستند. او معتقد است شورهایمانند ترکیه ناچارند مدرن بشوند و بعد از مواجهه با اروپا دچار مشکلاتی هستند و باید نظامات، علوم و نهادهای جدید را بپذیرند. به تعبیر دیگر به سوی آینده‌ای کشیده می‌شوند که آن آینده با گذشته‌شان در تعارض است. اما او تحلیل خود را همین‌طور رها نمی‌کند و معتقد است شورهایمانند ترکیه در حال حاضر دچار یک رنج دراماتیک هستند. ریتز چون ارسطویی - هگلی است معتقد است که شورهایمانند ترکیه باید به یک مرحله‌ای برسند که به آشتی بین گذشته و آینده برسند. به همین جهت ریتز در توصیف وضع فکر و فلسفه در ترکیه معتقد است که فلسفه باید در این کشورها در مسیر آشتی قرار بگیرد یعنی آشتی بین سنت‌های خودشانو فکر مدرن. به نظر می‌رسد این تحلیل، تحلیل بسیار خوبی برای توصیف سیر تفکر مدرن در شورهایمانند ترکیه و ایران است. مسأله شورهایمانند ایران هم از آغاز رویایی با فرهنگ مدرن، مسأله جمع گذشته و آینده است. اگر ما این‌طور نگاه کنیم، شاید سیر ورود فلسفه غرب به ایران را هم بهتر بفهمیم. خود ریتز در مورد مبانی تحلیل خود، توضیح نمی‌دهد اما امروزه ما با استفاده از خوانش‌های جدید از هگل و فیلسوفان قرن بیستم و بخصوص مسأله فرهنگ و نسبت فرهنگ و فلسفه، می‌توانیم این موضوع را بهتر تحلیل کنیم. من مایل هستم از تعبیر دیگری از یکی از فیلسوفان آلمان استفاده کنم که او معتقد است فلسفه، هنر، الهیات و... محصولات فرهنگ هستند. این سخن حداقل معنایش این است که ما برای توضیح وضع فلسفه، نگاه به وضع فرهنگ به طور کلی کنیم.

گویینو که اولین کسی است که توصیه کرد ایرانی‌ها با دکارت آشنا بشوند و باعث ترجمه کتاب «گفتار در روش» دکارت در ایران بود، در واقع سفیر فرانسه در ایران بود و مأموریت سیاسی داشت.

ورود سیاسی فلسفه به ایران و ترکیه

ما با همکاران ترک بسیار شباهت داریم و این شباهت صرفاً در این نیست که ما بزرگانی مانند مولانا، ابن سینا، ابن عربی و... داریم که از آنها الهام می‌گیریم بلکه به جهت شرایط تاریخی، سیاسی و فرهنگی هم بسیار به هم شبیه هستیم. مثلاً ورود فلسفه به هر دو کشور تحت تأثیر شرایط سیاسی بوده است. شما می‌دانید که گویینو که اولین کسی است که توصیه کرد ایرانی‌ها با دکارت آشنا بشوند و باعث ترجمه کتاب «گفتار در روش» دکارت در ایران بود، در واقع سفیر فرانسه در ایران بود و مأموریت سیاسی داشت. یعنی وضع فلسفه مدرن در ایران نسبتی نزدیک با وضع سیاست و قدرت در ایران دارد. ما به لحاظ نظری الان این بحث را خیلی بهتر می‌فهمیم. مثلاً بعد از نیچه ما نسبت بین قدرت و فکر را خیلی خوب می‌توانیم توصیف کنیم. انگیزه گویینو از ترجمه گفتار در روش این بود که ایرانی‌ها به کاروان تمدن برسند یعنی از این وضع فلاکت باری که او می‌گفت نجات پیدا کنند. همان‌طور که همکاران عزیز گفتند که ترجمه گفتار در روش یکی از مهم‌ترین حوادث در ترکیه بوده است، در ایران هم همین‌طور بوده است و این کتاب سه بار به فارسی ترجمه شده است. حتی نکته عجیب این است که نویسنده اولین کتاب مهم فلسفه غرب در ایران که «سیر حکمت در اروپا» است، نخست وزیر قدرتمند و بسیار مؤثر تاریخ معاصر ایران یعنی محمد علی فروغی است. اصلاً او در مقدمه کتاب سیر حکمت در اروپا که هنوز یک کتاب مهم است، گفته است که این کتاب شروعی است برای اینکه کتاب «گفتار در روش» دکارت فهمیده شود. یعنی در پس نوشتن کتاب «سیر حکمت در اروپا» توسط فروغی، یک انگیزه سیاسی است. من در اینجا نمی‌خواهم بدبین باشم اما به گمانم تأثیر فراماسونری در ورود فلسفه مدرن به ایران را نباید دست‌کم گرفت. اما بعد از آشنایی ایران با فلسفه مدرن که اول از طریق کتاب دکارت بود و اولین حلقه درس فلسفه غرب در ایران کلاس‌هایی

در پس نوشتن کتاب «سیر حکمت در اروپا» توسط فروغی، یک انگیزه سیاسی است. من در اینجا نمی‌خواهم بدبین باشم اما به گمانم تأثیر فراماسونری در ورود فلسفه مدرن به ایران را نباید دست‌کم گرفت.

گزارش‌های اساتید قبلی هم درباره ایران برمی‌آمد و مشخص می‌شد، گویی ایرانی‌ها هم آن دوره شوق‌زدگی و شیفتگی، نسبت به فیلسوفان غربی را از سر گذرانده‌اند. این با شرایط فرهنگی جهان هم سازگار است. به نظر می‌رسد ما برای هر گونه تحلیل در مورد وضع فلسفه در یک کشور و در یک فرهنگ، باید فرهنگ را در متن زندگی و در نسبت با سایر مقولات ببینیم. من در گزارش خودم مایلیم به برخی از جریان‌های فلسفی و عوامل ورود فلسفه غرب به ایران اشاره کنم و خیلی این قسمت را کوتاه می‌گویم و می‌خواهم به دوره معاصر و پیشنهادی برای همکاری‌های ما و همکاران ترک برسیم.

ورود فلسفه غرب به ایران

در ورود فلسفه غرب به ایران شاید مهم‌ترین حادثه تأسیس گروه فلسفه دانشگاه تهران در سال ۱۳۱۳ یعنی سال ۱۹۳۴ میلادی بود. ما برای تحلیل وضع فلسفه در ایران ناچاریم که فلسفه دانشگاهی و رسمی را با فلسفه‌ای که به طور آزاد وارد ایران شده است، از هم جدا کنیم. مثلاً در دوره‌ای که مارکسیسم در ایران رواج داشته و روشنفکران ایران اغلب مارکسیست بودند، فلسفه غیر دانشگاهی به شدت تحت تأثیر مارکسیسم بوده است. در این جریان‌ها که باعث ورود فلسفه غرب به ایران بودند مسأله مهم سیاست و ایدئولوژی بوده است. ولی همین مارکسیسم ایرانی هر چه گذشته با تغییر شرایط ایران، معقول‌تر شده است و به مبانی خود رجوع کرده است. مثلاً در مارکسیست‌های اول به هگل اشاره می‌کردند ولی به او به این دلیل اشاره می‌کردند که بگویند این یک نوع تخیل و متافیزیک منفی است که باید کنار گذاشت. اما اولین جایی که فلسفه به صورت آموزشی و یک رشته آموزشی در ایران وارد می‌شود به وسیله کسی است به نام یحیی مهدوی که فارغ‌التحصیل سوربن فرانسه است. می‌توان گفت که ما ایرانی‌ها سه نسل را تجربه کردیم که با فلسفه غرب به تدریج آشنا شدند و شروع به ترجمه کردند و با فیلسوفان غربی وارد گفتگو شدند. اولین آثاری که اساتید دانشگاه تهران ترجمه کردند و وارد کلاس‌های درسی کردند آثاری هستند که امروز متهم به این هستند که خیلی سطحی هستند. اما به مرور همین نسل اساتید

بود که خود گویینو برای برخی از فرهیختگان ایرانی گذاشته است، نکته مهم این است که گویینو در کتابخود به «فلسفه و دین در آسیای میانه» می‌گوید من شاگردان ملاهادی سبزواری و خود او را- که در آن زمان زنده بوده بود- در تهران شناسایی کرده‌ام و آنها را معرفی می‌کند. او می‌گوید اولین کسانی که من انتظار دارم دکارت را بفهمند، همین شاگردان ملاهادی سبزواری هستند یعنی کسانی که فلسفه اسلامی می‌دانند. اما نکته جالب این است که گویینو می‌گوید من الآن دارم در تهران گفتار در روش را درس می‌دهم ولی نمی‌دانم که نتیجه چه خواهد شد؟ او مطلب خیلی عجیبی می‌گوید که ما نمی‌دانیم از نظر تاریخی این مطلب چیست؟ گویینو می‌گوید در تهران با افرادی روبه رو شدم که می‌گفتند ما نمی‌خواهیم دکارت بخوانیم، تو به ما اسپینوزا و هگل یاد بده! این نکته خیلی مهمی از نظر تاریخ تفکر در ایران است. برخی

از جمله استاد کریم مجتهدی، حدس می‌زنند این افراد کسانی بودند که از طریق یهودیانی که در اروپا بودند، حرف‌های اسپینوزا و هگل را شنیده بودند. این نکته گویینو از این جهت اهمیت دارد که ذهن ایرانی‌ها که همیشه فلسفی بوده است - ایرانی‌ها همیشه فلسفه داشته‌اند و حتی طبق گزارش گویینو حوزه‌های فلسفه اسلامی در همین تهران تا حدود ۱۸۶۰ میلادی هم پر رونق بوده است- چندان اندیشه‌های دکارت را بر نمی‌تابیده و پس می‌زده است. در واقع به اندیشه‌هایی علاقه داشته است که اسپینوزایی و هگلی بوده‌اند. در مورد این

نکته، امروز که ما در سال ۲۰۱۴ هستیم بهتر می‌توانیم قضاوت کنیم. یعنی بیش از ۱۵۰ سال ما ایرانی‌ها فلسفه غرب و تقریباً همه اندیشه‌های فلسفی غرب را خوانده‌ایم ولی هنوز نمی‌دانیم که دکارت چقدر روی ما اثر گذاشته است. طبق برخی از گزارش‌ها و کارهای پژوهشی میدانی که در ایران شده است، بیشترین رساله‌های فوق لیسانس و دکتری مربوط به فیلسوفانی مانند نیچه، هگل و هایدگر بوده است. به نظر می‌رسد این موضوع با همان تز اولی که ریتز گفته بود سازگار باشد یعنی ذهن ایرانیان از ابتدا بعد از آشنا شدن با فکر و فلسفه مدرن، در جهت آشتی بوده است. الآن در ایران معاصر شاید مهم‌ترین جریان‌های فلسفی، جریان‌هایی هستند که سعی می‌کنند با مقایسه فلسفه غرب را بخوانند. همان‌طوری که از

گویینو می‌گوید در تهران با افرادی روبه رو شدم که می‌گفتند ما نمی‌خواهیم دکارت بخوانیم، تو به ما اسپینوزا و هگل یاد بده! این نکته خیلی مهمی از نظر تاریخ تفکر در ایران است.

فلسفه دانشگاه تهران به سمت فیلسوفان کلاسیک و ترجمه آثار آنها آمدند. به طوری که امروز آخرین دانشجویان دانشگاه تهران و دانشگاه‌های دیگری که بعد تکثیر شدند، الآن فیلسوفان کلاسیک را می‌شناسند و اهمیت فهم فیلسوفان کلاسیک را درک کرده‌اند و سعی می‌کنند این فیلسوفان را بخوانند و نسبت آنها را با فرهنگ خودشان بدانند.

شکل‌گیری فلسفه مقایسه‌ای و میان‌فرهنگی در ایران

به نظر می‌رسد در نسل فوق از اساتید فلسفه ایران، به تدریج این توجه حاصل شده است که ما در دنیای زندگی می‌کنیم که لازمه فهم مناسبات و شرایط، درک فیلسوفان است و به تدریج در همین اساتید است که وقتی فیلسوفی خوانده می‌شود در کنار آن به فیلسوفی ایرانی - اسلامی رجوع می‌شود. یکی از افراد بسیار مهم در این زمینه شخصی به نام استاد احمد فردید است. فردید اولین کسی است که در کنار هگل و هایدگر، اسم ابن‌عربی را می‌آورد و پدیدارشناسی هوسرل را به گونه‌ای توضیح می‌دهد که با کشف‌المحجوب عرفا، شباهت دارد. ما امروز در یک شرایطی در ایران به سر می‌بریم که گویی با یک تجربه طولانی، وقتی فیلسوفی را می‌خوانیم مایلیم در ضمن بدانیم که نسبت آن فیلسوف با فرهنگ ما چیست؟ در یک دوره‌ای بیشتر روشنفکران و اهل فلسفه ایران شیفته سارتر بودند. ما هنوز فلسفه مد و شیفتگی نسبت به فیلسوفان، داریم. اما اهل فلسفه‌ای که تاریخ فلسفه مدرن در ایران را می‌دانند، دیگر این حالت برای آنها وجود ندارد. به همین خاطر است که فلسفه مقایسه‌ای - که استاد مجتهدی به کار می‌برند- یا فلسفه تطبیقی که یک رشته در ایران است، هر چه گذشته است اهمیت بیشتری پیدا کرده است. ما در چند سال اخیر شاهد هستیم که یک جریان دیگری هم در حوزه فلسفه در حال شکل‌گیری است که ما آن را صورت صحیح فلسفه مقایسه‌ای می‌دانیم. این فلسفه را ما فلسفه میان‌فرهنگی می‌نامیم. من در سال

فردید اولین کسی است که در کنار هگل و هایدگر، اسم ابن‌عربی را می‌آورد و پدیدارشناسی هوسرل را به گونه‌ای توضیح می‌دهد که با کشف‌المحجوب عرفا، شباهت دارد.

۲۰۰۶ در دانشگاه بُغازیچی در همایشی شرکت کردم که برگزار کننده آن انجمن بین المللی هگل بود. در این همایش بیش از ۱۰۰ مقاله خوانده شد اما نکته جالب این بود که در همایشی که درباره هگل است، مقالاتی درباره فارابی، مولوی و ابن‌عربی هم بود. به گمان من این مطلب بسیار مهمی است که ما باید به آن توجه کنیم. ما درسی سال پیش هیچ‌گاه انتظار نداشتیم که مثلاً در دانشگاه برلین در کنار نام فیلسوفان کلاسیک، اسم ابن‌عربی آورده شود.

امروز این شرایط و جهت‌گیری عنوان فلسفه میان‌فرهنگی دارد. یعنی گویی که فرهنگ‌های مختلف و متفکران فرهنگ‌های مختلف به محدودیت فرهنگ خود پی‌برده‌اند. ما امروزه وقتی که مثلاً هایدگر می‌خوانیم، در کنار هایدگر گویی که برخی از بخش‌های ابن‌عربی هم آمده است. این مطلب امروز برای بسیاری از اساتید، مهم‌ترین مسأله در حوزه فلسفه است. همان‌طور که در گزارش استاد موحد هم بود این مسأله در منطق هم هست. به نظر می‌رسد در دنیایی که ما زندگی می‌کنیم هرچه می‌گذرد گفتگوی میان فرهنگ‌ها اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. یکی از نتایج این شرایط باید گفتگوی بین اهل فلسفه از فرهنگ‌های مختلف باشد. این گفت‌وگو نباید یک گفتگوی انتزاعی باشد مثلاً امروز یکی از مهم‌ترین مسائل انسان معاصر، طبیعت یا مسأله خشونت و مسأله تکنیک است. ما باید در چنین مسائلی با توجه به خود وارد شویم. قطعاً در چنین گفتگویی ما هم متاعی برای عرضه کردن داریم. بنابراین در چنین گفتگویی، فلسفه باید نقش بازی کند.

اما برای قرار گرفتن در چنین مسیری ابتدا باید همسایگان بیشتر همدیگر را درک کنند. ما وقتی وارد شهر قونیه شما می‌شویم، احساس می‌کنیم که به قم وارد شده‌ایم. فکر می‌کنم شما هم اینگونه هستید. باید به این مشترکات بیشتر توجه کرد. امیدوارم که چنین نشست‌هایی مقدمه‌ای برای ورود ما به مسائل جهان معاصر با نگاه فلسفی باشد. امیدوارم بتوانیم قدم‌های بعدی را با قدرت بیشتر برای مشارکت در یک گفتگوی بزرگ برداریم.

ما در سی سال پیش هیچ‌گاه انتظار نداشتیم که مثلاً در دانشگاه برلین در کنار نام فیلسوفان کلاسیک، اسم ابن‌عربی آورده شود. امروز این شرایط و جهت‌گیری عنوان فلسفه میان‌فرهنگی دارد.

فلسفه اسلامی در ترکیه معاصر

شامیل اوچال
رئیس انستیتو یونس امره تهران



مقدمه

معتقدم قبل از اینکه وارد بحث بشویم سؤالاتی هست که لازم است بپرسیم. اگر قرار است که فلسفه اسلامی به عنوان بخشی از فلسفه به شمار آید آنگاه باید این سؤال را بپرسیم که آیا فلسفه وجود یک شرایط خاصی را ایجاد می‌کند و آیا چنین شرایطی در طول تاریخ در ایران و ترکیه وجود داشته است؟ در زمان‌هایی که چنین شرایطی وجود ندارد آیا وجود فلسفه ممکن نیست؟ و انسان‌هایی که در شرایط تداوم و استقرار قرار ندارند، باید روند فکری آنها را چگونه ارزیابی کرد؟ مثلاً اینکه یونان مهد فلسفه است برای مردم امروز یونان چه معنایی دارد؟ این سؤال‌ها را پاسخ نخواهم داد فقط

این را بگویم که قطعاً شرایط جغرافیایی تأثیرگذار است ولی چیزی که مهم‌تر است شرایط فرهنگی است که در این زمینه تأثیر بیشتری دارد و نمی‌شود جستجوی منشأ فلسفه در آناتولی را یک کار بیهوده در نظر گرفت. شاید اگر بخواهیم چنین جستجویی را انجام بدهیم می‌توانیم تا قرن ششم قبل از میلاد به عقب برویم. همه ما می‌دانیم که کسی را که به عنوان اولین فیلسوف قبول می‌کنیم، در آناتولی بوده است. در ارائه‌هایی که از صبح داشتیم موضوع جایگاه فلسفه در ساختار آموزشی مطرح شد. شاید شدت این مباحث در ترکیه و ایران متفاوت باشد ولی در هر دو کشور این بحث وجود داشته است. مثلاً این مباحث از همان دورانی که غزالی در مدارس نظامیه شروع به تدریس

فلسفه می‌کند، وجود داشته است. می‌دانیم که جوینی هر چند یک علاقه‌ای نسبت به فلسفه داشته است اما با فراگیری فلسفه از طرف غزالی مخالفت کرده است اما نمی‌توانیم تمامی دلایل این مباحثات را تحت یک عنوان جمع‌بندی کنیم و مثلاً بگوییم اینکه در آن اوایل معتزله از اندیشه عقلانی حمایت کرده‌اند، باعث این مباحث شده است. می‌دانید در دورانی که معتزله قدرت را در دست داشته است در مباحثی که معتزله با یک سری از علما داشتند، هر

مخالفتی که با معتزله انجام می‌شد به عنوان مخالفت با فلسفه قلمداد می‌شد. این زمینه‌های

تاریخی را به این دلیل شرح می‌دهم که معتقدم وقتی ما امروز از فلسفه در ترکیه صحبت می‌کنیم باید ریشه‌های تاریخی آن را هم بدانیم و حتی معتقدم سوء تفاهماتی که در انتقادات به غزالی اتفاق افتاده است موجب موضع‌گیری در مقابل فلسفه شده است. اما نباید فراموش کنیم که حتی امروزه خیلی از متفکرین غربی غزالی را در چارچوب مباحثات فلسفه اسلامی در نظر می‌گیرند و درباره آن تحقیق می‌کنند. معتقدم انتقادات غزالی به فلسفه نوافلاطونی را باید در چارچوب تاریخ فلسفه ارزیابی کرد. مثلاً کتابی که غزالی نوشته است باعث شده است ارتباط بین الهیات و فلسفه در ایران بسیار قدرتمند شود.

ایجاد یک فرازبان در دوران سلجوقیان

قبل از عثمانی‌ها باید از سلجوقیان شروع کنیم که بخش اعظمی از آنها در ایران زندگی و حکومت می‌کردند. پرسش این است که فعالیت‌هایی که در زمینه فلسفه اسلامی در آن دوره انجام شده است را چگونه باید ارزیابی کرد؟ اولاً می‌بینیم که در دوره‌ای که سلجوقیان به قدرت می‌رسند دچار یک پیچیدگی و هرج و مرج ذهنی هستیم. یعنی یک جامعه اسلامی را می‌بینیم که از نظر ذهنی دچار جدایی و اختلاف شده است. سلجوقیان برای برقراری اتحاد بین مسلمانان سعی می‌کنند یک فرازبان ایجاد کنند که نه خاص فلسفه، نه خاص عرفان و نه خاص

معتقدم انتقادات غزالی به فلسفه نوافلاطونی را باید در چارچوب تاریخ فلسفه ارزیابی کرد. مثلاً کتابی که غزالی نوشته است باعث شده است ارتباط بین الهیات و فلسفه در ایران بسیار قدرتمند شود.

دین است بلکه یک فرازبان است که از هر سه تایی اینها تشکیل می‌شود. هیچ زبانی خودش را به زبان دیگر تحمیل نخواهد کرد. اما این نتیجه را از کجا می‌گیریم؟

خواجه نصیرالدین طوسی فیلسوف بزرگی است که در ایران زندگی کرده است و صدرالدین قونوی یک عارف و متصوف بزرگ است که در خاک آتاتولی و در ترکیه زندگی کرده است. صدرالدین قونوی در نامه دوم به خواجه نصیرالدین طوسی این‌طور می‌گوید: «هدفم این است که فلسفه ظاهری را که خود را به دستاوردهایی که از طریق عقل به دست می‌آید محدود می‌کند با فلسفه باطنی تلفیق کنم.» کاری را که فیلسوفان و اندیشمندان عثمانی می‌خواستند انجام دهند همین بود که میراث سلجوقیان را به دست گرفته بودند. جالب است که قونوی برای تحقق این موضوع کتاب ابن‌سینا را نشان می‌دهد. همین موضوع را در کتاب داود القیصری و در کتاب مصباح الانس می‌توانیم ببینیم. صبح یکی از اساتیدمان گفتند که اگر فعالیت‌های ایران و ترکیه ادامه پیدا می‌کرد گروه‌هایی مانند داعش که شوق را به صورت نادرست به غرب معرفی می‌کنند به وجود نمی‌آمد و من هم ریشه آن را در همین موضوع می‌بینیم. نتیجتاً فلسفه سهرودی و فلسفه ملاصدرا را هم در ادامه همین خط می‌توان به شمار آورد.

اندیشه ماتریدی نویسندگان عثمانی

صبح اینجا یک بحثی مطرح شد که آیا عثمانی‌ها و نویسندگانشان ماتریدی بودند یا اشعری؟ نکته جالب این است که در دوره عثمانی برای اینکه یک زبان مشترک داشته باشند و همچنین به این دلیل که شرحی درباره ماتریدی نوشته نشده بود، نویسندگان به این نتیجه رسیدند که با اشعری، خیلی بهتر می‌توانند مسائل را بیان کنند و یک زبان مشترکی را به وجود بیاورند و برای فلسفه مناسب‌تر بود. نویسندگان عثمانی برای ایجاد یک فرازبان بود که تصمیم گرفتند با بیان اشعری بنویسند اما

یکی از اساتیدمان گفتند که اگر فعالیت‌های ایران و ترکیه ادامه پیدا می‌کرد گروه‌هایی مانند داعش که شوق را به صورت نادرست به غرب معرفی می‌کنند به وجود نمی‌آمد.

خودشان در کتاب‌هایشان می‌نوشتند که ما ماتریدی هستیم و اصلاً این‌طور نبوده است که آنها اشعری بودند. مثلاً درباره تضاد بین تصوف و مذهب؛ اصولاً کسانی که طرفدار تصوف هستند باید مخالف مذهب باشند ولی اینجا می‌بینیم که خیلی از کسانی که در علم کلام فعالیت می‌کنند خودشان از نوع دیگری هستند و معتقد اینها نتیجه تلاش‌هایی است که برای ایجاد آن فرازپانی که گفتم، انجام شده است. مثلاً یک نکته‌ای که باید همیشه درباره عثمانی به خاطر داشته

باشیم این است که نویسندگانی مانند کمال پاشازده که در آن زمان کتاب می‌نوشتند - که

من هم درباره او تحقیق کرده‌ام - هیچ موقع از نقل قول کردن از افراد دارای نظرات مخالف امتناع نمی‌کردند. مثلاً خواجه نصیرالدین طوسی یکی از کسانی است که بیشتر از همه از او در دوره عثمانی نقل قول شده است. خصوصاً در زمینه اخلاق خواجه نصیرالدین طوسی به عنوان رهبر به شمار می‌آید.

یک نکته دیگری که باید ذکر کنیم درباره سلطان محمد فاتح است. ما امروز قطعاً اطمینان داریم که سلطان محمد علاقه بسیاری به فلسفه داشته است و تاریخ‌نویس مخصوص سلطان محمد فاتح می‌نویسد که او علاقه خیلی خاصی به ارسطو و فلاسفه یونان داشته است. کتابخانه شخصی سلطان محمد

که هم اکنون در قصر توپ‌قاپی در استانبول است، تقریباً نزدیک به ۴۰ درصد کتب آن درباره فلسفه است. می‌دانیم که او دستور داده بوده است که در مدارس صحن ثمان که به دستور خودش ساخته شده بود کتب فلسفه تدریس شود و اینها کتبی هستند که نقطه اوج کلام و فلسفه به شمار می‌آید. یکی از اینها کتاب جرجانی یعنی شرح مواقف است. یک نکته دیگر درباره سلطان محمد فاتح که درباره ایران هم است این موضوع است که در نامه‌ای که به ملا جامی نوشته بوده است از او خواسته بود که کتابی درباره مقایسه نظرات اهل فلسفه و کلام بنویسد و با

کمال امتنان باید بگوییم اولین چاپ این کتاب هم از طرف دانشگاه تهران بوده است و می‌دانیم که در همین اواخر ترجمه این کتاب توسط علی اوجبی انجام شده است.

جریانات مؤثر در دوران عثمانی؛ مکتب رازی و مکتب تصوف

اگر بخواهیم درباره جریانات و مکاتبی که عثمانی‌ها را تحت تأثیر قرار دادند صحبت کنیم، باید به دو جریان اشاره کنیم. در واقع سؤال این است که

عثمانی‌ها تحت تأثیر چه مکتبی کار فلسفی انجام می‌دادند؟ اولین آن مکتب کلام و

فلسفه‌ای که در خط سیر فخرالدین رازی بود. فخرالدین رازی اهل کلام است که از اصول سنت از طریق کلام فلسفی دفاع می‌کرد. در حالی که از یک طرف از اشعری استفاده می‌کرد از طرف دیگر از کتاب ابن سینا استفاده می‌کرد و می‌بینیم که در آثار خود کلام و متافیزیک را با هم ترکیب کرده است. این شاید از نظر فلسفه یک چیز ساده به نظر برسد ولی از نظر کلام یک چیز بسیار شکوهمند است. چون که یک سری تابوها را شکسته و باعث شده است کلام و فلسفه به هم نزدیک شوند. بعد از فخرالدین رازی اسامی را می‌بینیم که اکثر آنها هم برای ایرانی‌ها آشنا خواهد بود. سراج‌الدین ارموی، اثیرالدین اهری، تاج‌الدین ارموی، نجم‌الدین

کاتبی، عضدالدین ایجی، سید شریف جرجانی و... اینها را به عنوان نمایندگان مکتب رازی می‌بینیم. علمای کلام در دوران عثمانی سنتی داشتند که به شاگردان خود اجازه و صلاحیتی می‌دادند و در آن نامه می‌نوشتند که استاد استاد آنها چه کسی بوده است و می‌بینیم که این اجازه‌ها از جوینی و فخرالدین رازی شروع می‌شود و ادامه پیدا می‌کند. اما در مورد نماینده‌های این مکتب در عثمانی می‌توان محمد فناری، ملایگان، خضریبگ، هاتف‌زاده، ملاطفی، کمال پاشازاده و ابن سوده را نام برد.

مکتب دوم بیشتر مکتب تصوف هستند

نویسندگان عثمانی برای ایجاد یک فرا زبان بود که تصمیم گرفتند با بیان اشعری بنویسند اما خودشان در کتاب‌هایشان می‌نوشتند که ما ماتریدی هستیم و اصلاً این‌طور نبوده است که آنها اشعری بودند.

تاریخ نویسی مخصوص

سلطان محمد فاتح

می‌نویسد که او علاقه خیلی خاصی به ارسطو و فلاسفه یونان داشته است. کتابخانه شخصی سلطان محمد که هم اکنون در قصر توپ‌قاپی در استانبول است، تقریباً نزدیک به ۴۰ درصد کتب آن درباره فلسفه است.



به صورت مستقل کتب فلسفه را هم تدریس می کردند و این را درباره ایران هم می توان تعمیم داد. امروزه به خاطر اینکه دانشجویان بیشتر به منظور یافتن شغل وارد دانشگاه می شوند و رشته فلسفه را می خوانند، نمی توانند با فلسفه واقعی روبرو شوند.

وضعیت فلسفه در دوران جمهوریت

به طور خلاصه وضعیت فلسفه در دوران جمهوریت را هم می گویم و سخنانم را تمام می کنم. من فکر می کنم نقطه عطف در این رابطه، اصلاحات دانشگاه در سال ۱۹۳۳ میلادی بوده است. چون که در نهایت دارالفنون مؤسسه ای بود که هر چند با روش های مدرن اما به هرحال فلسفه اسلامی در آنجا تدریس می شد. در سال ۱۹۳۳ اساتیدی که در دارالفنون فلسفه تدریس می کردند به اتهامی که ذهن عقب مانده دارند از آن مدارس دور شدند. این تقریباً می توان گفت تصمیمی است که در نتیجه گزارش آلبرت سوئیسی اتخاذ شده است. او این طور فکر می کرد که کسی که از سیستم مدرسه آمده است غیر ممکن است که بتواند در سیستم دانشگاه تدریس کند. بعد از آن با باز شدن دانشگاه استانبول، بیشتر، اساتیدی که از مکتب آلمانی بودند به تدریس شروع کردند. اینها بیشتر طرفدار ذهنیت روشنگری

که ابن عربی، مولانا، صدرالدین قونوی، ملاجانی و ملافزاری و... هستند. این اسامی را می توان به عنوان یک زیر شاخه از همین مکتب دوم اما با یک دیدگاه متفاوت که بیشتر زبان شعر را استفاده می کردند و تصوف کاربردی را استفاده می کردند در نظر گرفت. این دو مکتب تا تأسیس جمهوری ترکیه ادامه پیدا کرد. می توان گفت مکتب دوم تقریباً بعد از جمهوری ترکیه هم ادامه پیدا کرد.

یک باور نادرست درباره مدارس عثمانی

اینجا می خواهم به یک نظر اشتباه درباره مدارس در دوران عثمانی اشاره کنم که امروز مشکل ما هم هست. نکته اول اینکه این مدارس، مؤسساتی هستند که برای تربیت سیاسیون برای دولت شکل گرفت و امروزه هم دانشگاه ها و مؤسساتی هستند که برای پیدا کردن کار و تربیت افراد تأسیس شده اند. بنابراین کسانی که امروز می آیند و می خواهند درباره بودن یا نبودن فلسفه در جهان اسلام نظر بدهند می آیند نگاه می کنند و می بینند فلسفه در سرفصل دروس نبوده است و به راحتی می گویند که فلسفه نبوده است. اما مدارس کوچک تر بر عکس مدارس دیگر می توانستند سرفصل متفاوتی داشته باشند و در کنار آنها اساتیدی بودند که

در سال ۱۹۳۳ اساتیدی که در دارالفنون فلسفه تدریس می کردند به اتهامی که ذهن عقب مانده دارند از آن مدارس دور شدند. این تقریباً می توان گفت تصمیمی است که در نتیجه گزارش آلبرت سوئیسی اتخاذ شده است.

اگر بخواهیم درباره وضعیت امروز صحبت کنیم باید بگوییم که تقریباً ۵۰ دانشکده و رشته الهیات وجود دارد که در آنها فلسفه اسلامی تدریس می‌شود و اکثر کتب ابن سینا هم ترجمه شده‌اند و تدریس می‌شود. در دانشکده‌های الهیات نیز فلسفه اسلامی نیز به عنوان یک درس تدریس می‌شود و همچنین در سطح فوق لیسانس نیز تحقیقات زیادی درباره فلسفه اسلامی انجام می‌شود.

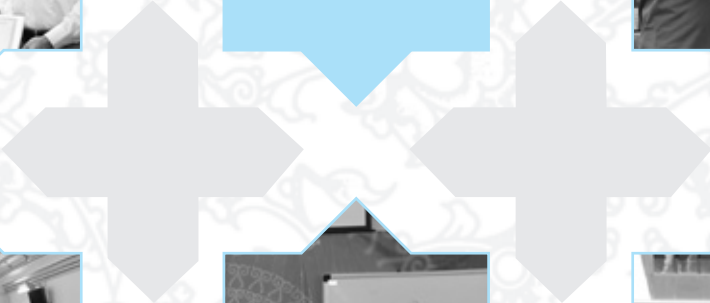
و پوزیتیویسم اروپایی بودند که بر اساس تاریخ اروپا تدریس می‌شد. مثلاً وقتی که تاریخ فلسفه را درس می‌دادند از دوره آنتیک مستقیماً به رنسانس می‌آمدند گویی که قرون وسطی وجود نداشته است و درباره قرون وسطی فقط یک بخش ۲۰ یا ۲۵ صفحه‌ای را درس می‌دادند چون قرون وسطی قرون تاریکی بود. صرف نظر از تدریس فلسفه اسلامی، حتی فلسفه مسیحیت هم در آن سرفصل وارد نمی‌شد و این‌طور پذیرفته می‌شد که گویی فلسفه اسلامی یک تقلید بسیار ضعیف از فلسفه یونان است و این طرز فکر به مدت طولانی در ترکیه ادامه پیدا کرد و فقط بعد از دهه ۱۹۶۰ بود که با دستاوردهای پست مدرنیسم، اهل فلسفه در ترکیه توانستند در کنار فلسفه قرون وسطی با فلسفه اسلامی هم آشنا بشوند.



کارگاه ژورنالیسم علمی

دبیر علمی: دکتر شاپور اعتماد

شنبه ۱۳۹۳/۰۵/۱۰، کارگاه سه روزه ژورنالیسم علمی با حضور ریچارد استون دبیر بخش بین‌الملل مجله ساینس در محل مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد. برای حضور در این کارگاه بیش از ۱۵۰ نفر نام‌نویسی کردند که پس از بررسی شرایط علمی افراد، ۴۵ نفر برگزیده شدند.



برگزاری کارگاه ژورنالایسم علمی



صبح روز اول

شنبه ۱۳۹۴/۵/۱۰

نیمروز نخست کارگاه سه روزه ژورنالایسم علمی با حضور ریچارد استون دبیر بخش بین الملل مجله ساینس در محل مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد.

برای حضور در این کارگاه بیش از ۱۵۰ نفر نام‌نویسی کردند که پس از بررسی شرایط علمی افراد، ۴۵ نفر برگزیده شدند.

کارگاه ژورنالایسم علمی از ساعت ۹ صبح روز یکشنبه ۱۳۹۴/۵/۱۰ به مدت سه روز در تهران در حال برگزاری است و میزبان روزنامه‌نگاران علم و علاقمندان حوزه ارتباطات علم است.

ریچارد استون در بخش نخست کارگاه به موضوع روایت در روزنامه‌نگاری علمی پرداخت و با ذکر نمونه‌هایی از تجربیات خود در پرونده‌های علمی مختلف، دورنمایی از نحوه انعکاس موضوعات و رویدادهای علمی در نشریات علمی را برای حاضران ترسیم کرد. دبیر بخش بین‌الملل نشریه ساینس با بررسی پرونده‌هایی از جمله پروژه شبیه‌سازی ماموت در سیبری توسط دانشمندان ژاپنی، شیوع یک بیماری عجیب در سیبری، محوطه آزمایش بمب اتمی در قزاقستان، وضعیت پژوهش‌هایی علمی در کره شمالی و نگاهی به چرنوبیل بعد از فاجعه اتمی، به تشریح شیوه‌های معمول در روزنامه‌نگاری علمی و ویژگی‌های

گونه‌ای از حیات در مریخ را به خبرنگاران اعلام کرد و شرکت کنندگان در کارگاه با تقسیم‌بندی سرگروه نمایندگان نشریات علمی، نشریات عمومی و رسانه‌های ایرانی به طرح سؤالاتی در باب موضوع پرداختند.

در جلسه شبیه‌سازی کنفرانس خبری؛ روال معمول پرسش و پاسخ از قبیل معرفی و درخواست جزئیات بیشتر تمرین شد.

آقای ریچارد استون در خلال جلسه به نکاتی همچون یادداشت‌برداری از محتوای کنفرانس خبری و شناخت منابع خبری برای پیگیری‌های بیشتر اشاره کرد. همچنین در این بخش از کارگاه؛ حاضران با

مختص آن پرداخت.

مدرس کارگاه ژورنالیسم علمی در خلال بررسی تجربیات عملی خود در پوشش رویدادها و اخبار علمی، بر ضرورت توجه به ارزش‌های خبری از جمله اهمیت، فراگیری، شگفتی، تازگی و اعتبار تأکید کرد و نقاط قوت هر یک از پرونده‌های خود را از حیث ارزش‌های خبری نشان داد.

ریچارد استون روزنامه‌نگار آمریکایی حوزه علم که مدتی است در ایران حضور دارد چهارشنبه هفته گذشته سخنرانی با عنوان «علم در علم» در محل کتابخانه ملی ایراد کرده بود که با استقبال علاقمندان مواجه شد. گفتنی است کارگاه ژورنالیسم علمی به همت انجمن



مشارکت جمعی، فهرستی از منابع خبری برای تکمیل گزارش خود تهیه کردند که گستره‌ای از شیمی‌دانان، فضانوردان تا مسئولان فضایی روسیه را در برمی‌گرفت. لازم به ذکر است کارگاه سه روزه ژورنالیسم علمی از روزشنبه ۹۴/۵/۱۰ لغایت دوشنبه ۹۴/۵/۱۲ در محل مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار می‌شود.

صبح روز دوم
یکشنبه ۱۳۹۴/۵/۱۱

روز دوم کارگاه ژورنالیسم علمی با حضور ریچارد استون دبیر بخش بین‌الملل نشریه ساینس به نیمه رسید. این کارگاه که از روز شنبه دهم مرداد ماه جاری کار خود

ترویج علم ایران، مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور و مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در محل مؤسسه پژوهشی حال برگزاری است.

عصر روز اول

روز نخست کارگاه ژورنالیسم علمی با حضور ریچارد استون دبیر بخش بین‌الملل نشریه ساینس در حالی به پایان رسید که جنبه عملی کارگاه شکل جدی‌تری به خود گرفته است.

نیم‌روز دوم کارگاه به شبیه‌سازی یک کنفرانس خبری علمی اختصاص داشت و مدرس کارگاه در نقش مدیر فرضی یکی از پروژه‌های ناسا، خبر کشف ردپای

را در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران آغاز کرده است به بخش‌های عملی و تعاملی خود رسیده است. ریچارد استون مدرس کارگاه، در نیم‌روز نخست یکشنبه، به عناصر روایت در گزارش‌نویسی علم پرداخت و سپس با دعوت حاضران به بحث گروهی؛ تعدادی از شماره‌های اخیر مجله ساینس را بررسی نمود در این بخش حاضران در گروه‌های دوفره بخش ابتدایی یک مقاله را می‌خوانند و سپس سؤالاتی در مورد محتوی و زبان نوشته مطرح می‌گردد. انتخاب زاویه دید (اول شخص، سوم شخص) در روایت و توجه به زبان و ادبیات مقاله و در نظر داشتن گستره

تی‌وی بود که درباره فرایندهای کاری در یک رسانه بین‌المللی به ایراد سخنرانی پرداخت و بی‌علاقگی و روزمرگی در کار روزنامه‌نگاری را مهم‌ترین آفت این حوزه برشمرد. سخنران دوم اوپس محمودی سردبیر نشریه آسمان‌نما بود که اولین شماره آن به تازگی منتشر شده است. محمودی از دشواری‌های نظام پخش و توزیع در حوزه مطبوعات گفت و به سؤالاتی درباره اهداف نشریه و گستره مخاطبان آن پاسخ داد. سخنران سوم محمدحسین جهان‌پناه روزنامه‌نگار حوزه هوانوردی و سردبیر دو نشریه مهم در این حوزه بود. جهان‌پناه ترجیح داد به جای معرفی فعالیت‌های حرفه‌ای خود به آسیب‌شناسی حوزه مطبوعات علمی



و سطح اطلاعات مخاطبان از جمله مسائلی بود که در کارگاه مورد بررسی قرار گرفت. گفتنی است مدرس کارگاه که مدتی است در ایران حضور دارد پیشتر نیز به ایران سفر نموده و همچنین گزارش‌هایی از لیبی، کره شمالی، روسیه، اوکراین، چین و کوبا برای نشریه ساینس تهیه و تنظیم نموده است.

سخنرانی‌های جنبی کارگاه ژورنالیزم علمی
سخنرانی‌هایی با حضور اهالی رسانه و پژوهشگران حوزه علم و ارتباطات روز دوشنبه ۱۳۹۴/۵/۱۲ در محل مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه مجموعه برگزار شد. سخنران نخست از خبرنگاران شبکه پرس

بپردازد و پاره‌ای از مشکلات بر سر راه روزنامه‌نگاران علمی را به بررسی بنشیند. دکتر زرین زردار چهارمین سخنران این مجموعه بود که با ارائه یافته‌های رساله دکتری خود، به محتوای رسانه‌ای سیما پرداخت و حوزه خاص فناوری زیستی و نحوه حضور آن در رسانه‌ها را بررسی کرد. سخنران آخر، حسین فروتن بود که پس از نقل سه سرنوشت غم‌انگیز در مطبوعات علمی ایران، به تاریخچه نشریه دانشمند و پنجاه سال حضور آن در عرصه مطبوعات پرداخت.

کارگاه ژورنالیزم علمی با حضور ریچارد استون دبیر بخش علمی نشریه ساینس در محل مؤسسه پژوهشی حکمت و

فلسفه، از شنبه ۱۰ مرداد تا دوشنبه ۱۲ مرداد در تهران برگزار شد.

عصر روز دوم روز دوم کارگاه ژورنالایسم علمی به پایان رسید

ریچارد استون در بخش عصرگاهی روز دوم کارگاه ژورنالایسم علمی به بررسی شماره‌های جدید نشریه ساینس پرداخت. در این قسمت از کارگاه، شرکت‌کنندگان در گروه‌های دو نفره، بخش‌های مهمی از هر شماره نشریه را برای سایرین خواندند و نظرات خود را در مورد نحوه نگارش، محتوا و شیوه بیان مطلب بیان کردند. ریچارد استون دبیر بخش بین‌الملل نشریه ساینس نیز در تکمیل نظرات حاضران، نکاتی را طرح کرده و به



پرسش‌های شرکت‌کنندگان پاسخ داد. مدرس کارگاه نسخه‌های متعددی را از شماره‌های اخیر نشریه ساینس در اختیار حاضرین گذاشته بود که موضوعات متنوعی از حوزه‌های علم و فن‌آوری را به عنوان نمونه‌های آموزشی برای کارگاه فراهم می‌نمود. گفتنی است کارگاه ژورنالایسم علمی به همت انجمن ترویج علم، مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور و مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه از شنبه ۱۰ مرداد به مدت سه روز در تهران جریان دارد.

صبح روز سوم

دوشنبه ۱۲ مرداد ۱۳۹۴

کارگاه سه روزه ژورنالایسم علمی به کار خود پایان داد. کارگاه ژورنالایسم علمی در حالی به

روز آخر خود رسیده است که در دو روز گذشته بخش‌های نظری و عملی کارگاه به پایان رسیده است و ریچارد استون مدرس کارگاه بخش پایانی کارگاه را به بیان تجربیات خود از سفرش به ایران اختصاص داده است.

ریچارد استون دبیر بخش بین‌الملل نشریه ساینس که با تلاش‌های دو ساله دکتر شاپور اعتماد از مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران موفق به دریافت ویزای ایران شده است، در کنار سخنرانی‌ها و کارگاه‌های آموزشی، بخشی از سفر خود را به تهیه گزارش از وضعیت دریاچه ارومیه و برنامه‌های دولت برای احیای آن پرداخته است که در شماره‌های بعدی نشریه ساینس به چاپ خواهد رسید. دکتر حسین آخانی پژوهشگر گیاه‌شناس از دانشگاه تهران، ریچارد استون را در سفر به ارومیه همراهی کرده و تهیه بخشی از عکس‌های سفر و اطلاعات تخصصی را بر عهده داشته است. استون با نمایش تصاویری از سفر خود و ذکر خاطراتی از مواجهه با دریاچه خشک شده ارومیه، وعده داد که نسخه الکترونیک گزارش خود را برای شرکت‌کنندگان در کارگاه خواهد فرستاد.

با به پایان رسیدن این ارائه تصویری، بخش‌های آموزشی کارگاه ژورنالایسم علمی به پایان رسید و در ادامه گواهینامه شرکت در دوره به حاضران اهدا خواهد شد.

مراسم تقدیر و اهدای گواهینامه شرکت‌کنندگان در کارگاه ژورنالایسم علمی با حضور دکتر عبدالحسین خسروپناه رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه و دکتر شاپور اعتماد عضو هیئت علمی مؤسسه برگزار شد.

در این مراسم دکتر خسروپناه با اشاره به اهمیت نقش رسانه‌ها در توسعه علمی کشور از ریچارد استون مدرس کارگاه و سایر دست‌اندرکاران برگزاری کارگاه قدردانی کرد و از پژوهشگران دعوت کرد که ارتباطات خود را با مؤسسه توسعه دهند.

دکتر شاپور اعتماد نیز در سخنانی ضمن تشکر از ریچارد استون و متولیان برگزاری کارگاه، بر اهمیت علوم پایه تأکید کرد و نسبت به مهندسی‌زدگی فضای علمی کشور هشدار داد.

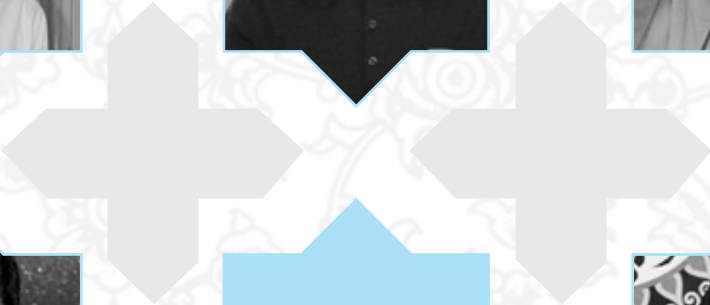
در پایان ریچارد استون دبیر بخش بین‌الملل نشریه ساینس طی مراسمی گواهی‌نامه‌هایی را از سوی مؤسسه AAAS آمریکا به شرکت‌کنندگان در کارگاه اهدا کرد.

سخنرانی‌های اعضای هیأت علمی

دبیر علمی: دکتر شهین اعوانی

از جمله اهداف این جلسات، آشنایی اعضای هیأت علمی مؤسسه با دستاوردهای علمی همکاران است. در این جلسات ابتدا یکی از اعضای هیأت علمی، مطالب خود را به صورت سخنرانی ارائه می‌نماید و سپس اساتید به پرسش و پاسخ و گفتگو حول موضوع می‌پردازند.

دکتر امیراحسان کرباسی‌زاده	مواجهه تجربه‌گرایان با مفهوم بی‌نهایت
حجت‌الاسلام دکتر عبدالله محمدی	ارزش معرفت‌شناختی دلیل نقلی
دکتر فاطمه شهیدی	«موجود» و «وجود» در «کتاب الحروف» فارابی
حجت‌الاسلام دکتر مهدی عبداللهی	در دفاع از استدلال دور و تسلسل بر مبنای گروهی
دکتر امیرحسین خداپرست	فروتنی فکری و باور دینی
دکتر حسین شیخ‌رضایی	موجبیّت تکنولوژیک
دکتر میثم توکلی‌بینا	حدوث زمانی از دیدگاه ریاضی و فیزیک
دکتر بهمن پازوکی	گزارشی از درس‌گفتارهای اولیه هیدگر
دکتر حسن میاندار	از خود‌گذشتگی تکاملی در سایه خودخواهی تکاملی
دکتر رضا کوهکن	دایره‌ای کوچک، سرمشقی بزرگ
دکتر بابک عالیخانی	رساله‌های تعلیمی سهروردی





مواجهه تجربه گرایان با مفهوم بی‌نهایت

دکتر امیر احسان کرباسی زاده

عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

۹۴/۱/۱۴



مقدمه

در مورد مواجهه تجربه‌گرایان با مفهوم بی‌نهایت صحبت می‌کنم. مشخصاً تمرکز بنده بر روی فیلسوف معروف دیوید هیوم و کتاب وی به نام «تحقیق در باب فاهمه بشری» است البته اشاره مختصری به سایر تجربه‌گرایان هم می‌کنم. سؤالی در ابتدای بحث مطرح می‌شود و آن اینکه چرا مفهوم بی‌نهایت یک مفهوم دردسرساز است و به طور کلی اهمیت فلسفی این مفهوم چیست؟ اولین چیزی که در مورد مفهوم بی‌نهایت حایز اهمیت است این است که هر تعریفی از بی‌نهایت، قاعدتاً یک تعریف

محدود در قالب کلمات است و این خود یک پارادوکس پدید می‌آورد که چطور آن چیزی که نامحدود است را می‌توانیم در قالب کلمات محدود به صورت ایجابی تعریف کنیم. نکته مهم این است که در اغلب تعاریفی که در مورد بی‌نهایت وجود دارد، ما با یک دوراهی مواجه می‌شویم و آن این است که «تعاریف، یا مفهوم بی‌نهایت را پیش‌فرض می‌گیرند و یا غیرقابل استفاده هستند».

۱. تعریف ارسطو از بی‌نهایت

تعریف ارسطو از بی‌نهایت در کتاب فیزیک وی به

این شرح است: «بی‌نهایت کمیتی

است که هر قدر از آن برداریم، همواره

مقداری از آن باقی می‌ماند». نکته این

تعریف این است که اگر این تعریف را به زبان

منطقی صورت‌بندی کنیم، یک نوع سور را روی

دامنه زمان نامتناهی مفروض گرفته‌ایم یعنی اینکه در

این تعریف، آن قسمت «همواره مقداری از آن باقی

می‌ماند»، قائل است که یک زمان نامتناهی وجود دارد

که برای تعریف کمیت یا «کم متناهی» متوسل به

پیش‌فرض گرفتن آن بشویم. نکته مهم هم این است

که این زمان نامتناهی، بالفعل است و بالقوه نیست. در

ادامه اشاره خواهیم کرد که ارسطو در تعریف خود اشتباه

کرده است زیرا اگر در نظر وی بی‌نهایت به معنای

بالقوه ممکن است ولی در تعریف ارسطو از بی‌نهایت،

یک بی‌نهایت بالفعل در مورد زمان مفروض

گرفته شده است. این مشکلی است که تا امروز

هم برای ارسطوئیان باقی مانده است

و بنده نمی‌دانم که چگونه قابل حل

است.

البته می‌توان تعریف دیگری از خط

بی‌نهایت ارائه کرد که در آن از زمان

رهایی پیدا کنیم و آن این است:

«بی‌نهایت طولی است که اگر هر دو

نقطه‌ای بر آن بگیریم، می‌توانیم نقطه

دیگری بین آنها در نظر بگیریم» که

این همان تعریف «کم متصل» است.

مشکل اینجاست که اگر خاصیت

پیوستگی و «تقسیم‌پذیری الی غیرالنهاییه» را

در نظر بگیریم، مشکل زمان بی‌نهایت را حل

کرده‌ایم ولی در واقع در این حالت، «نامتناهی بودن

نقاط» را به جای «نامتناهی بودن زمان» پیش فرض

گرفته‌ایم. بنابراین در هر دو تعریف، نامتناهی را به

صورت بالفعل برای یک مجموعه از هویات مانند نقاط

یا آنات زمانی پیش‌فرض گرفته‌ایم. این مشکلی است

که در تعریف وجود دارد. البته تعاریفی هم وجود دارد

که از سور «هر» استفاده نمی‌کنند ولی به تعریفی از

بی‌نهایت می‌رسند که فایده‌چندانی ندارد.

۲. تعاریف سلبی و ایجابی از بی‌نهایت

تعارف متعددی از بی‌نهایت ارائه شده است

که وجه اشتراک مشخصی ندارند ولی در

نهایت به دو دسته سلبی و ایجابی در

مورد تعاریف بی‌نهایت می‌رسیم:

۱. تعاریف سلبی: بی‌نهایت چیزی

است که بدون حد و بدون پایان است.

۲. تعاریف ایجابی: بی‌نهایت آن چیزی است

که کامل و مطلق است، خودکفاست و همه چیز

را در بر دارد که این تعابیر در تعاریف فیلسوفان قاره‌ای

وجود دارد و تلویحا ایجابی هستند

آقای «مور» فیلسوف معروف معتقد است که در طول

تاریخ فلسفه، همواره نوسانی بین تعاریف سلبی و

ایجابی در مورد بی‌نهایت وجود دارد و هر از چند گاهی،

یک نوع از آنها رواج می‌یابد.

تعاریف سلبی معمولاً در ریاضیات و فیزیک هم به کار

برده می‌شود. در مورد کاربرد آن در ریاضیات، یکی

از مصادیق «سطح پایان‌ناپذیر» یا «سطح بدون حد»

یک «سطح کروی» است. در سطح کروی

هیچ حدی نداریم اما نکته اینجاست که سطح

کروی، به معنای سطح نامتناهی نیست

لذا یک تعریف از بی‌نهایت ارائه شده

است که در ریاضیات هم کاربرد دارد

ولی آن شهود اولیه در مورد بی‌نهایت

را لحاظ نمی‌کند.

در تعریف ارسطو از

بی‌نهایت، یک بی‌نهایت

بالفعل در مورد زمان

مفروض گرفته شده است.

این مشکلی است که تا

امروز هم برای ارسطوئیان

باقی مانده است.

۳. پارادوکس‌ها در مورد

مفهوم بی‌نهایت

۱-۳. پارادوکس زنون

یک سری پارادوکس در مورد

مفهوم بی‌نهایت به وجود می‌آید که اولین

آن، همان پارادوکس زنون است. طبق این

پارادوکس: فرض کنید، مدت زمانی که شما از

نقطه A به B می‌رسید برابر T باشد. برای رفتن

به نقطه C در وسط AB شما به یک دوم T زمان

نیاز دارید. اگر این عمل را همین طور ادامه دهیم،

از آنجا که بی‌نهایت نقطه وسط داریم، شما برای

رفتن از نقطه A به B باید بی‌نهایت نقطه را در

زمان متناهی بگذرانید و این مستلزم این است که

بی‌نهایت کنش را در زمان‌های متناهی انجام دهید

و این یک تناقض است. البته این یک قرائت خاصی

از این پارادوکس است و لذا شما نمی‌توانید از جای

خود جابه‌جا شوید. مشخص است که دلیل

بروز این پارادوکس فرض «تا بی‌نهایت

قابل تقسیم بودن» بعد است که

اگر این فرض را کنار بگذاریم،

دچار این پارادوکس نمی‌شویم

که شاید فرض خیلی نامعقولی هم نباشد. در هر حالت این پارادوکس در خصوص بی‌نهایت کوچک‌هاست. در مورد بی‌نهایت بزرگ‌ها هم پارادوکس‌هایی داریم که نمونه آن پارادوکس گاليله است.

۲-۳. پارادوکس گاليله

پارادوکسی که گاليله مطرح می‌کند به صورت زیر است: اعداد طبیعی را در نظر می‌گیریم و عدد صفر را نیز به آن می‌افزاییم. حال زیرمجموعه‌ای از این اعداد مثل مجموعه مضارب ۷ را در نظر می‌گیریم و از آن جدا می‌کنیم. در مجموعه اصلی باقی مانده، به جای هریک از اعداد باقی مانده مثل ۲، عدد ۱۴ را جایگزین می‌کنیم و به جای عدد ۳، عدد ۲۱ را قرار می‌دهیم و همین‌طور ادامه می‌دهیم؛ در نهایت متوجه می‌شویم که تعداد مضارب ۷ با تعداد اعداد طبیعی برابر می‌شود. حال سؤال این است که چطور می‌شود که این مسأله رخ می‌دهد، حال آنکه می‌دانیم مجموعه اعداد مضرب ۷، کوچک‌تر از مجموعه اعداد طبیعی و زیرمجموعه آن است.

۳-۳. پارادوکس هتل هیلبرت

این پارادوکس به این صورت است که: هتل را در نظر بگیرید که شامل نامتناهی اتاق است و در هر اتاق آن یک مسافر وجود دارد. فرض کنید اتوبوسی شامل تعداد مشخصی مسافر به این هتل برسد. برای اسکان مسافران جدید، از مدل زیر استفاده می‌کنیم: به هر مسافر اسکان یافته می‌گوییم که به اتاق بعدی برود و اتاق خالی شده را به مسافر جدید اختصاص می‌دهیم. از آنجا که بی‌نهایت اتاق داریم، این مسأله امکان‌پذیر است که همه مسافران جدید و قدیم درون اتاق‌ها اسکان یابند. مشخص است که این تناقض است چرا که واضح است که تعداد مسافران، از تعداد اتاق‌ها بیشتر است.

حال سراغ این موضوع می‌رویم که تجربه‌گرا باید چگونه با این مفهوم دردرساز برخورد کند:

۴. برخورد تجربه‌گرایان با

مفهوم بی‌نهایت

۴-۱. نظریه جان لاک و توماس هابز

جان لاک فیلسوف معروف می‌گوید نمی‌توان ایده ایجابی از مفهوم بی‌نهایت داشت چرا که اگر بخواهیم یک ایده ایجابی از مفهوم بی‌نهایت داشته باشیم باید یک مواجهه با مصداقی از بی‌نهایت پیدا کنیم و چون این مواجهه را در تجربه نداریم، لذا هیچ مفهوم ایجابی از مفهوم بی‌نهایت نداریم. اگر بخواهیم مفهوم ایجابی از بی‌نهایت داشته باشیم، از آنجایی که در نظر لاک ایده بی‌نهایت در نهایت یک تصویر ذهنی است و تصویر بی‌نهایت، خودش بی‌نهایت است و از آنجا که ذهن ما بی‌نهایت نیست نمی‌تواند یک تصویر بی‌نهایت را در خود جای دهد و در واقع مشکل «ادخال نامتناهی در متناهی» را پیدا می‌کنیم. بنابراین هیچ ایده ایجابی از بی‌نهایت نداریم. در نهایت می‌توان گفت: آن چیزی که داریم، ایده سلبی از بی‌نهایت است. این ایده سلبی، تقریباً با همکار لاک آقای «هابز» مشترک است و به این معناست که «ایده سلبی از بی‌نهایت، به معنای ناتوانی ذهنی ما از ادراک مسأله بی‌نهایت است. بنابراین، این دلالت بی‌نهایت، به صورت دلالت مستقیم بر ناتوانی انسان است و به صورت دلالت تضمینی بر ایده نامتناهی است. می‌توان گفت که «هابز» نیز این مسأله را در کتاب «لویتان»^۱ خود تکرار کرده است و می‌گوید: «هنگامی که در مورد کل جهان صحبت می‌کنیم، یا نمی‌دانیم چه می‌گوییم یا آن کلی که در نظر گرفته‌ایم، کاملاً متناهی است».

در مورد بارکلی صحبت نمی‌کنیم زیرا او در مورد بی‌نهایت بزرگ اصلاً هیچ صحبتی نمی‌کند و در مورد بی‌نهایت کوچک هم اگر بخواهیم صحبت کنیم باید وارد نقدهای وی به حساب دیفرانسیل نیوتن شویم که مقدمات دیگری می‌خواهد که فرصت آن نیست ولی مشابهت‌های خیلی جدی با هیوم دارد. پس هابز و لاک در اینکه ایده ایجابی از بی‌نهایت

در نظر لاک ایده بی‌نهایت در نهایت یک تصویر ذهنی است و تصویر بی‌نهایت، خودش بی‌نهایت است و از آنجا که ذهن ما بی‌نهایت نیست نمی‌تواند یک تصویر بی‌نهایت را در خود جای دهد.

نداریم متفق القول هستند، اما هابز معتقد است که نه تنها ایده ایجابی از بی‌نهایت نداریم، بلکه ایده سلبی نیز نداریم در صورتی که لاک معتقد است ایده سلبی داریم ولی به گونه‌ای دلالت بر ناتوانی ظرفیت‌های ادراکی ما در تصور از بعضی از امور می‌کند.

۴-۲. نظریه هیوم

هیوم به عنوان یک تجربه‌گرا در ابتدای امر معتقد است که «قدرت ذهن و ظرفیت ذهن متناهی است»، بنابراین به هیچ وجه نمی‌توان تلقی ایجابی از مفهوم بی‌نهایت داشت. این استدلال مشابه استدلال لاک است و می‌گوید در تجربه نیز هیچ‌گاه نتوانستیم به مفهوم بی‌نهایت برسیم. البته منظور وی از هیچ‌گاه، به معنای تاکنون و تا این لحظه است و نه قید نامتناهی. او همچنین دلایل استقرایی دیگری نیز دارد که بخشی از آن را در مبحث «بی‌نهایت کوچک‌ها» و «جزء لایتجزی» مطرح می‌کند.

۴-۲-۱. تأثیر «پیر بیل»^۲ بر هیوم نگاه هیوم در این موضوع شدیداً متأثر از یک فیلسوف و کشیش فرانسوی به نام «پیر بیل» است. پیر بیل متوفی در سال ۱۷۰۶ است و کتابی معروف به نام «Dictionnaire Historique et Critique»^۳ به زبان فرانسه دارد که در آن برخی از واژه‌های فلسفی را تعریف می‌کند و یک سری دلایل فلسفی برای اثبات اینکه ذهن انسان توانایی درک حقایق و حیانی را ندارد، می‌آورد. یکی از دلایلش، بحث جزء لایتجزی هست. وی می‌گوید: در بحث تقسیم‌ناپذیری اجزاء به یک سه‌راهی می‌رسیم یعنی با توجه به اینکه جسم یا تا نامتناهی و یا تا متناهی قابل تقسیم است، سه حالت زیر را داریم:

۱. اگر تا بی‌نهایت قابل تقسیم باشد، شبیه استدلال‌هایی می‌شود که خودمان در سنت اسلامی در مورد جزء لایتجزی بحث می‌کنیم و در این حالت، ما هیچ تصویری از تقسیم‌های نامتناهی نداریم و حرف ما معقول نیست چرا که وقتی می‌گوییم که چیزی دارای اجزاء است و تا نامتناهی قابل تقسیم است، تصویری از اجزاء نخواهیم داشت.

۲. اگر به صورت متناهی تقسیم‌پذیر باشد آنگاه نقاط به دست آمده یا نقاط

ریاضی هستند و یا نقاط فیزیکی. اگر فیزیکی باشند، بعد خواهند داشت و لذا به صورت وهمی یا تصویری یا حتی فیزیکی قابل تقسیم‌اند.

۳. اگر به صورت متناهی تقسیم‌پذیر باشد و نقاط به دست آمده ریاضی باشند، در آن صورت سؤال این است که چگونه نقاط ریاضی فاقد بعد، می‌توانند بعد فیزیکی ایجاد کنند؟

لذا در هر شق از این سه‌راهی، به بن‌بست می‌خوریم. پیر بیل نتیجه می‌گیرد که: «هیچ ادراکی از بعد به صورت درست نداریم».

۴-۲-۲. راه‌حل هیوم برای سه‌راهی پیر بیل

هیوم در رساله «تحقیق در باب فاهمه بشری» به تفصیل بر همین تجزیه‌پذیری جسم و ماده را مورد بررسی قرار می‌دهد و می‌گوید که این فرآیند در جایی باید انتها داشته باشد و اگر انتها نداشته باشد، حرف درستی نخواهد بود. بنابراین یک هم‌دلی اولیه با پیر بیل می‌کند ولی در نهایت معتقد است که مسأله پیر بیل، از طریق یک راه‌حل چهارم قابل حل است و یک راه حل وسط ارائه می‌دهد و سعی می‌کند ابهامات راه‌حل پیربیل رخ ندهد.

هیوم می‌گوید: «تقسیم‌پذیری انتها دارد و اجزاء انتهایی فرآیند، اجزائی طبیعی هستند و رنگ و برخی خاصیت‌های فیزیکی را دارند، اما خاصیت «بعد» را ندارند.» وی این اجزای کوچک را «minimal natural» می‌نامد و معتقد بود که این کمینه‌طبیعی‌های جسمی خاصیت رنگ را دارند، اما بعد ندارند. سؤالی که پیش می‌آید این است که چگونه می‌توان از تجمیع اجسام فاقد بعد، بعد را پدید آورد که هیوم این سؤال را پاسخ نمی‌دهد! در واقع وی معتقد است چون سه راه فوق‌الذکر نامعقول‌اند، تنها راه حل ممکن همین است. سؤال مهم دیگر این است که هیوم استدلال خود را از کجا آورده است؟

هیوم مثالی زده است که مبین استدلال وی است. او می‌گوید: فرض کنید لکه‌ای جوهر بر روی یک تکه کاغذ سفید وجود دارد و شما آن را می‌بینید. حال شروع به دور کردن کاغذ از مقابل چشمان خود کنید،

هیوم می‌گوید: «تقسیم‌پذیری انتها دارد و اجزاء انتهایی فرآیند، اجزائی طبیعی هستند و رنگ و برخی خاصیت‌های فیزیکی را دارند، اما خاصیت «بعد» را ندارند.»

بودن در اندیشه ارسطو را در مدل خود نادیده گرفته است چون در نظام ارسطویی در مورد اجزای خرد گفته می‌شود که کم متصل بالقوه دارای اجزای نامتناهی است. آنگاه سؤال هیوم به عنوان یک تجربه‌گرا این است که چیزهایی که بالقوه اجزاء هستند، بالقوه باید از هم متمایز باشند. اگر بالقوه از هم متمایز باشند، می‌بایست بالفعل از هم متمایز باشند و در نتیجه باید موجود باشند. ولی در اندیشه ارسطویی نامتناهی «خرده چیز» به صورت بالفعل موجود هستند و در صورت قرارگرفتن این اجسام در کنار هم، تولید بعد نامتناهی می‌کند و از آنجا که بعد نامتناهی نداریم، این استدلال کارایی ندارد.

نکته مهم حرف هیوم این است که ادعای ارسطو

درست در وضعیتی که لکه جوهر کاغذ در آستانه محو شدن از دیدگان شماست، در همان لحظه، شما لکه‌ای سیاه می‌بینید که با نقاط دیگر تمایزپذیر نیست و رنگ دارد و در عین حال فاقد بعد است. هیوم می‌گوید لکه مورد اشاره در این آزمایش تجربی و حسی همان جسمک‌های مدنظر من می‌باشد. وی اظهار می‌دارد که اگر تمام ادراکات انسان به انطباعات حسی و ایده‌ها تقسیم شوند و علاوه بر آن ایده‌های انسان نسخه‌ای رنگ و رو رفته از انطباعات حسی باشند، من در تجربه به شما یک انطباع حسی، معادل آن خرده جسمک طبیعی نشان می‌دهم و بنابراین می‌توانید یک ایده از آن داشته باشید که کم‌رنگ‌تر است و مبنایی برای این است که بتوانید از آن، ایده جسم را بسازید و



درمورد بالقوگی، ایده روشنی از اجزای بالقوه نمی‌دهد. لذا تجربه‌گرایان چون می‌خواهند با معیار روشنی کار کنند، ایده متمایزی در مورد اجزا نخواهند داشت و لذا هیوم نتیجه می‌گیرد که آن اجزاء چه بالقوه و چه بالفعل وجود ندارند و پاسخ ارسطو به هیوم و تجربه‌گرایان کارایی ندارد.

استدلال دیگری که می‌توان داشت، این است که شاید از ایده بی‌نهایت، هیچ انطباع حسی و هیچ معادل حسی مطابقی نداشته باشیم و حق با هیوم باشد اما شاید بشود با کارکردهای ذهنی، ایده بی‌نهایت را ساخت. یعنی ذهن واجد مکانیزم‌هایی است که با آنها و قواعد حاکم بر آن، می‌تواند ایده بی‌نهایت را تولید کند، همان‌طور که ادعای هیوم درباره علیت هم همین است. ادعای هیوم این است که آدم ابوالبشر ایده علیت را ندارد و بعد از اینکه چندین بار با مصادیق روابط علی در

به سایر ایده‌ها برسید. هیوم در پروژه علیت می‌خواهد بگوید که ایده علیت یک ایده مجاز است منتهی ریشه این ایده مجاز را در انطباعات حسی به دست می‌دهد و مکانیزم به دست آمدن آن را ارائه می‌دهد ولی در پروژه جزء لایتجزی می‌خواهد بگوید که ایده «تقسیم‌پذیری تا بی‌نهایت» اساساً ایده مجازی نیست. بنابراین چنین ایده‌ای که بتوان آن را تا بی‌نهایت تقسیم کرد، وجود ندارد و ایده ادراک بصری «minima natural» می‌تواند جایگزین آن شود و از آن به انطباع حسی رسید و چون انطباع حسی از آن داریم، از آن یک ایده داریم و از روی آن نیز می‌توان به ایده بعد و بقیه مفاهیم در مورد جسم رسید.

۲-۳. ایراد به هیوم؛ نادیده گرفتن تمایز

بالقوه و بالفعل

ایرادی که می‌توان به هیوم گرفت این است که او تمایز بالقوه و بالفعل

روی زمین روبرو شد، ایده علیت به واسطه ایده افتران و تعاقب به وجود می‌آید. در نظر وی در مورد بی‌نهایت، یکی از مهم‌ترین مکانیزم‌هایی که ذهن با آن کار می‌کند، مکانیزم تداعی و مکانیزم علیت است. ذهن ما برای ساختن ایده‌های اولیه‌ای که ریشه در انطباعات حسی ندارد، مجهز به این مکانیزم‌هاست. هیوم ابتدا سراغ علیت می‌رود و بررسی می‌کند که آیا می‌توان از طریق علیت، مفهوم بی‌نهایت را ساخت یا خیر؟ نتیجه می‌گیرد که خیر.

به عنوان مثال، ما آتش را می‌بینیم و از مفهوم آتش، مفهوم سوختگی نیز به ذهن می‌آید. حال سؤال این است که غیر از خداوند چه تجربه یا ایده حسی را انسان می‌تواند درک کند که نتیجه آن منجر به تداعی مفهوم نامتناهی شود؟ پاسخ این است که چنین تجربه‌ای وجود ندارد. در مورد خداوند هم باید بگوییم که برای یک تجربه‌گرا مشکل در مورد خود خداوند است که می‌گوید اصلاً این مفهوم را از کجا آورده‌اید؟ مگر آنکه این مفهوم را پیش‌فرض بگیریم یا به واسطه خود مفهوم نامتناهی به ما داده شده باشد که در آن صورت دقیقاً جایی است که هابز فیلسوف بزرگ در کتاب «اعتراضات» خود یقه دکارت

را می‌گیرد و می‌گوید که این مسأله با مبانی تجربه‌گرایی متناسب نیست. یعنی پس ذهن هیوم این است که اگر قرار باشد که علت نامتناهی خودش نامتناهی را در ذهن ایجاد کند، اشکال هابز پیش می‌آید که ایده نامتناهی باید نامتناهی باشد و تصویر نامتناهی در ذهن متناهی جمع نمی‌شود. بنابراین مکانیزم علیت پاسخگو نیست و باید سراغ مکانیزم تداعی برویم. که در مورد مکانیزم تداعی هم پاسخ منفی است. در مجموع نتیجه این می‌شود که چیزی به نام بی‌نهایت بزرگ و بی‌نهایت کوچک نداریم.

۵. ناتوانی تجربه‌گرایان در توضیح کاربرد بی‌نهایت در ریاضیات و فیزیک

سؤال این است که در صورت عدم وجود بی‌نهایت، چرا در ریاضیات و فیزیک تا این حد گسترده مورد استفاده قرار می‌گیرد؟ به نظر بنده، تجربه‌گرایان نمی‌توانند به مسأله کاربرد بی‌نهایت در ریاضیات و فیزیک پاسخ

درست بدهند. البته نمی‌خواهم بگویم که عقل‌گرایان، پاسخ قانع‌کننده‌ای برای این مسأله دارند. حال سؤال این است که چه باید کرد؟ به هر حال در ریاضیات و فیزیک این مسأله در حال استفاده است، حال چه به صورت سلبی و یا ایجابی.

در ریاضیات سطوح بی‌نهایت داریم و در فیزیک راه حل برخی مسایل بی‌نهایت است و در برخی شاخه‌های فیزیک، به جهان‌های بی‌نهایت قایل هستیم. همچنین اساس انتگرال و حد و سری‌های نامتناهی بر روی استفاده از بی‌نهایت کوچک‌هاست. در فیزیک هم برای مدل‌سازی برخی پدیده‌ها از مفهوم بی‌نهایت استفاده می‌شود. حال اگر این مفهوم «مجاز» نباشد، چطور تا این حد مورد استفاده قرار گرفته است؟ حال یا باید بی‌نهایت را متوقف کنیم و از آن استفاده نکنیم و یا

اینکه تقریر دیگری از بی‌نهایت ارائه دهیم. تقریر دیگر، راه‌حل هیوم است. اما سؤال در مورد راه‌حل هیوم این است که چگونه جسمک‌های رنگی فاقد بعد، امکان وجود دارد؟ و چگونه جسم فاقد بعد می‌تواند بعدساز شود؟ شاید تنها راه حل این است که فرض کنیم «رنگ» و «صلبیت» دو کیفیت ابتدایی هستند که از امتزاج آنان در مراحل بالاتر، بعد پدید می‌آید که این هم راه‌حل بسیار عجیب و غریب است.

برای بنده به عنوان کسی که با تجربه‌گرایان خیلی همدل هستم، مفهوم بی‌نهایت یک مفهوم ددرساز است و هیچ راه‌حلی به نظر بنده نمی‌رسد که چگونه این مفهوم را به مثابه یک مفهوم مجاز در علم استفاده کنیم و در عین حال مشخص کنیم که چگونه به آن برسیم؟ یعنی ممکن است حتی اگر آن را یک مفهوم مجاز بدانیم، باز در اینکه یک داستان معقولی برای رسیدن به آن مفهوم داشته باشیم، مشکل داشته باشیم.

پرسش و پاسخ:

دکتر افضلی: اگر از بی‌نهایت یک مفهوم سلبی ارائه دهیم چه مشکلی پیش می‌آید؟ تجربه‌گرایانی نظیر هابز که می‌گویند ما باید از یک چیز یک صورت ذهنی داشته باشیم تا آن را بفهمیم، دچار اشکال‌اند. چرا که فهم یک چیز، الزامی به داشتن صورتی ذهنی از آن نیست. لذا من

به نظر بنده، تجربه‌گرایان نمی‌توانند به مسأله کاربرد بی‌نهایت در ریاضیات و فیزیک پاسخ درست بدهند.

ادعا می‌کنم که به صورت سلیبی

می‌توان مفهوم بی‌نهایت را درک

کنیم. مثالی عرض کنم؛ شما مفهوم رنگ

را می‌فهمید. در عین حال، مفهوم بی‌رنگی

را نیز می‌فهمید. حال اینکه مصداق دارد یا ندارد

بحث دیگری است. ما انسان‌ها موجودات زمان‌مند و

مکان‌مند هستیم و مفهوم‌های بی‌زمان و بی‌مکان را

نمی‌توانیم تصور کنیم اما معنای آن را می‌فهمیم و آن

را با چیز دیگری خلط نمی‌کنیم. لذا معتقد ایرادات

تجربه‌گرایان نمی‌تواند فهم ما از بی‌نهایت را خدشه‌دار

کند. اشکال دیگر که در مورد اعداد صحیح و بی‌نهایت

مطرح کردید نیز وارد نبود.

دکتر کرباسی‌زاده: در مورد سؤال دوم باید بگویم که

این اشکال، جواب دارد و کانتور بعد از گالیله آن را

جواب می‌دهد. امروزه می‌دانیم که دو نوع بی‌نهایت

داریم، بی‌نهایت شمارش‌پذیر و بی‌نهایت شمارش‌ناپذیر.

اگر دو جنس بی‌نهایت شمارش‌پذیر داشته باشیم، این

بی‌نهایت‌های شمارش‌پذیر، همگی با هم متناظرند و

می‌توانیم بین آنان تناظر ۱-۱ برقرار کنیم. یعنی اینکه

این اصل که اگر مجموعه‌ای، زیرمجموعه مجموعه

دیگری باشد از آن کوچک‌تر است، در مورد کمیت‌های

متناهی برقرار است، اما در مورد مجموعه‌های نامتناهی

شمارش‌پذیر، طبق اصل کانتور، اشتباه است حتی فراتر

از آن کانتور یک استدلال دارد که بین اعداد گویا و

اعداد طبیعی یک تناظر ۱-۱ ایجاد می‌کند یعنی این

دو هم‌اندازه هستند.

دکتر افضلی: من معتقدم یک بی‌نهایت می‌تواند

کوچک‌تر از دیگری باشد، در عین اینکه هر دو نامتناهی

باشند. بنده در دبیرستان با فرض اینکه همه نامتناهی‌ها

با هم مساویند ثابت می‌کردم که همه اعداد مساوی‌اند

که از استدلال ساده زیر به دست می‌آید:

$$(2 \times \infty = \infty = 3 \times \infty) \rightarrow (2 = 3)$$

راه حل این مشکل این است که بگوییم نامتناهی‌ها،

مساوی نیستند.

دکتر کرباسی‌زاده: شما مغالطه می‌کنید. در ریاضیات

هر عمل ریاضی که با اعداد متناهی انجام می‌دهیم

را نمی‌توانیم برای اعداد نامتناهی نیز انجام دهیم. در

ریاضیات اعدادی داریم به نام «اعداد فرا بی‌نهایت».

اولین عدد فرا بی‌نهایت را ω_0 می‌نامند. در این

اعداد، خاصیت جابجایی وجود ندارد. به عنوان

مثال داریم:

$$2 \times \omega_0 \neq \omega_0 \times 2$$

چون که در جمع و ضرب اعداد

متناهی، خاصیت تعویض‌پذیری

داریم، اما در اعداد نامتناهی ω_0 که آنان

را اعداد اوردینال می‌نامیم چنین خاصیتی

وجود ندارد. این موضوع برای ریاضی‌دانان واضح

است و دیگر مشکلاتی نظیر اینکه زیرمجموعه‌ای که

به تصور ما کوچک‌تر از مجموعه دیگر است ولی از آن

کوچک‌تر نمی‌شود، به وجود نمی‌آید چون چیزی که

برای آنها مطرح است مفهوم تناظر است. مثلاً می‌گویند

مجموعه اعداد طبیعی با مجموعه مضارب 1000000

هم‌اندازه هستند به این معنا که یک تناظر یک به یک

بین اعضای این دو مجموعه برقرار است.

دکتر افضلی: شما اصلاً تعریف را تغییر می‌دهید!

حجت‌الاسلام دکتر احمد غفاری: تناظر یک مفهوم

کیفی است ولی اندازه یک مفهوم کمی است. یک

خلطی که در استدلال هیوم بود که فرمودید که اگر

تمایز بالقوه وجود داشته باشد باید بالفعل باشد و اگر

بالفعل هست باید موجود باشد و اگر موجود باشد تعداد

بی‌نهایت بالفعل موجود، به اشکال می‌خورد...

دکتر کرباسی‌زاده: دقیقاً در اینجا ریاضیات اشکال

می‌گیرد.

دکتر غفاری: بله! یک اشکال دیگری هم که دارد این

است که اگر تعداد بی‌نهایت بالفعل داشته باشیم، آنگاه

مانعی ایجاد نمی‌کند که تعداد بالقوه محدود باشد؛ چطور

شما می‌گویید که اشکالی در این نیست که شیء‌ای که

حدش محدود است می‌تواند به طور بالقوه به بی‌نهایت

تقسیم بشود ولی عکس آن را نمی‌پذیرید؟ در واقع

عرض بنده این است که اگر بنا باشد که یک طرف

آن اشکال نداشته باشد، طرف دیگر هم اشکال ندارد.

نکته بعدی در مورد تناظر است. ما وقتی از کوچکی و

بزرگی صحبت می‌کنیم، در حال مقایسه چیزهایی که

اندازه معینی دارند، هستیم. در جایی که حد را برمی‌داریم

دیگر مفهوم بزرگی و کوچکی از بین می‌رود نه اینکه

مفهوم دارند و ما آن را پیدا نمی‌کنیم. بنابراین اشکالی

که آقای دکتر افضلی می‌کنند، از این نظر درست است

که شما از یک طرف مفهوم ضریب را مطرح می‌کنید

که از یک جهت مفهوم کیفی است ولی از یک جهت

دیگر کمی است. شما می‌گویید از جهت کیفی دو

مجموعه مورد نظر می‌تواند یکی باشند ولی وقتی

حاصل آنها را کنار می‌گذاریم از لحاظ کمی

متفاوت‌اند. در جایی که مقایسه کمی

می‌کنیم باید بشماریم ولی وقتی

مفهوم کیفیت را داخل می‌کنید مغالطه‌ای که می‌کنید این است که کیفیت را به کمیت ارجاع می‌دهید.

دکتر کرباسی‌زاده: اشکال خوبی کردید ولی شما می‌گویید که در تناظر کاری که می‌کنیم یک کار کیفی است. جواب تجربه‌گرایی ریاضی‌دان این است که اتفاقاً در تناظر هم کاری که شما می‌کنید این است که کمیت را در نظر می‌گیرید. یعنی اینکه یک چیزی بین آن هویت و اعداد در نظر می‌گیرید.

دکتر غفاری: ببینید یک وقت است که بر اساس فرمول عمل می‌کنید و یک وقت هم این است که می‌گوییم که محصول فرمول‌ها را کنار هم بگذاریم.

مثلاً در جایی که x عضو مجموعه اعداد طبیعی باشد، اعداد مجموعه $2x$ و x را با هم مقایسه می‌کنیم، مشخص است که ۳ یا ۵ در مجموعه اول وجود ندارد ولی در دومی وجود دارد. این اشکال متعلق به اینجاست که تصور ما از محسوسات شروع می‌شود ولی در محدوده حس باقی نمی‌ماند. دکتر افضل‌ی مطرح کردند که تصور محسوس و تصور عقلی غیر از مفهوم عقلی است.

البته بعضی افراد تصور عقلی را هم به کار می‌برند ولی مفهوم عقلی، صورت ندارد

و اگر تصور عقلی گفته می‌شود به نحو مجازی است. بنابراین مفهوم بی‌نهایت، می‌تواند تصور نداشته باشد. از چیزی که صورت ندارد شما می‌توانید یک مفهوم بی‌صورت انتزاع کنید. منتهی اختلاف در اینجاست که آیا ما می‌توانیم یک مفهوم عقلی داشته باشیم که پیشینه آن مفهوم حسی نباشد؟ مفهوم کیفیت چیزی است که نه قسمت می‌پذیرد و نه اضافه

می‌پذیرد. تصور محسوس کیفیت به ناچار باید در یک چیز کمی مثلاً در یک پارچه یا دیوار نشان داده شود ولی در مفهوم آن، کمیت نخواهیده است. این چیزی است که در آزمایشگاه ذهن خود با

عملیات بر روی چیزهایی که به صورت حسی اخذ کرده‌اید، درست می‌کنید که هیچ‌کدام در بیرون به صورت انفرادی وجود ندارند.

دکتر کرباسی‌زاده: من موافق حرف شما

هستم. من با تجربه‌گرایان همدلی دارم ولی به آن شوری که فکر می‌کنید با آنها همدل نیستیم. من مدعی نیستیم که هر مفهومی که آن را دارم، مطابق با آن یک تصور ذهنی هم دارم. اما نسبت به حرف شما در مورد تعریف سلبی از بی‌نهایت ایرادی را وارد می‌دانم. این گزاره که «بی‌نهایت یعنی چیزی که حد ندارد» منطقاً

یعنی اینکه هر مرزی برای آن در نظر بگیریم، مرزی فراتر از آن وجود دارد که خود متشکل از یک سور عمومی و

یک سور وجودی است و دامنه سور عمومی شما نامتناهی هست. مشاهده می‌شود که در تعریف سلبی شما از بی‌نهایت، مفهوم بی‌نهایت به صورت ایجابی استفاده شده است. پس می‌توان گفت که چیزی به نام تعریف سلبی از بی‌نهایت وجود ندارد. برای مثال در هندسه، اگر سطح کروی را در نظر بگیریم، می‌بینیم که این سطح، حد ندارد یعنی هر جای این کره که قرار بگیرد، می‌توانید بیرون بیابید. لذا هنگامی که شما از بی‌نهایت صحبت می‌کنید، مرادتان یک چیز متناهی است مثل کره هندسی و یا در آن نامتناهی ایجابی را فرض گرفته‌اید

دکتر افضلی: دکارت سخنی در مورد بی‌نهایت دارد که قابل تأمل است. مثال کره شما، مغالطه‌آمیز است. کره حد دارد، منتهی حد ابتدا و انتهای آن بر هم منطبق است؛ نه اینکه حد ندارد. لذا کره هم حد دارد و هم متناهی است.

دکتر کرباسی‌زاده: به این صورت شما مفهوم حد را تعبیر می‌دهید!

دکتر افضلی: دکارت می‌گوید: آن چیزی که بالذات اصالت دارد، نامتناهی است. متناهی است که از حد نامتناهی

مفهوم عقلی، صورت ندارد و اگر تصور عقلی گفته می‌شود به نحو مجازی است. بنابراین مفهوم بی‌نهایت، می‌تواند تصور نداشته باشد.

در تعریف سلبی شما از بی‌نهایت، مفهوم بی‌نهایت به صورت ایجابی استفاده شده است. پس می‌توان گفت که چیزی به نام تعریف سلبی از بی‌نهایت وجود ندارد.

به دست می‌آید نه اینکه برعکس. یعنی نامتناهی از بسط متناهی به دست نمی‌آید. دکارت از این مسأله نتیجه می‌گیرد که بی‌نهایت مفهوم فطری ماست. مثالی می‌زنم. چگونگی از یک خط ۱ متری، یک خط به طول بی‌نهایت ایجاد کنم؟ اگر پاسخ این باشد که خط ۱ متری را از دو طرف می‌کشیم و تا بی‌نهایت ادامه می‌دهیم؛ مستلزم این است که شما مفهوم بی‌نهایت را داشته باشید. به همین خاطر، تعریف نامتناهی مستلزم داشتن مفهوم نامتناهی است. به همین خاطر است که دکارت می‌گوید مفهوم نامتناهی فطری است. یعنی ما همیشه نامتناهی را داریم و از حد نامتناهی، متناهی را به دست می‌آوریم.

دکتر کرباسی زاده: بله، به نظر می‌آید که تنها راه این است که فطری بودن مفهوم بی‌نهایت قائل بشویم اما توجه داشته باشید که پذیرش این مسأله، نیازمند پرداختن هزینه گزافی است. این حرف شما منجر به این می‌شود که هر مفهومی را که نتوانیم به صورت ایجابی، تصویری از آن داشته باشیم، فطری در نظر بگیریم که این منجر به پیدایش انبار بزرگی از مفاهیم فطری در ذهن انسان می‌شود. حتی اگر بپذیریم که فقط بی‌نهایت فطری است، سؤال این است که با چه مکانیزمی این مسایل در فطرت ما جای گرفته‌اند؟ روایت‌هایی که در علوم مدرن و تجربه‌گرایی در مورد شکل‌گیری ذهن انسان داریم مغایر با حرف شماست.

دکتر افضلی: غیر از مفهوم نامتناهی، یک چیزهای دیگری هم هست که جز تفسیر فطری بودن، تفسیر دیگری از آن نداریم. مثلاً اینکه هر معلولی، علت دارد یا اینکه غیر از من اشیا خارجی داریم.

دکتر کرباسی زاده: نکته بنده این است که هزینه گزافی دارد. یک موضعی

را هم در مورد روان‌شناسی عرض می‌کنم. آزمایشی روان‌شناسی در مورد کودکان سن ۵ تا ۷ سال انجام شده است و نتیجه آن مشخص کرده است که کودکان تا سن ۵ سالگی، هیچ چیزی از مفهوم بی‌نهایت ندارند. این مسائل قرینه‌ای است که شما به سمت این بروید که مفهوم بی‌نهایت فطری نیست.

دکتر افضلی: این حرف بر مبنای تجربه‌گرایی است. کودک تا سن ۶ ماهگی، درکی از مفهوم زبان و خویشتن ندارد. آیا این به معنای این است که زبان فطری نیست؟ شما نمی‌توانید از روی برخی آزمایش‌های حسی و تجربی بگویید که دقیقاً از چه زمانی انسان با مفاهیم آشنا می‌شود.

از حضار: ما در منطق مرتبه دوم، تعریفی از نامتناهی می‌آوریم که ایجابی است و می‌گوییم: «یک مجموعه نامتناهی است، اگر و تنها اگر رابطه‌ای روی اعضای آن وجود داشته باشد که متعدی، تسلسلی و غیرانعکاسی باشد.» این تعریف در واقع مفهوم نامتناهی را تأویل به «آدات‌های منطقی، سوره‌های منطقی و مجموعه‌ها» می‌کند یعنی کسی که این سه مفهوم را فهمیده باشد، مفهوم بی‌نهایت را می‌فهمد. این تعریف بسیار شفاف‌تر از تعاریفی است که فیلسوفان ارائه می‌دهند و به عنوان قاعده‌ای اثبات‌شده در منطق مرتبه دوم مورد استفاده قرار می‌گیرد.

دکتر کرباسی زاده: اگر در نظریه مجموعه‌ها، اصل انتخاب را بپذیریم، یعنی شما به نوعی تعهد به مفهوم نامتناهی و مجموعه‌های نامتناهی دارید.

از حضار: در این تعریف، به اصل انتخاب نیازی نداریم.

دکتر کرباسی زاده: در مفهوم سور، دامنه سور داریم که در تعبیر آن بی‌نهایت وجود دارد.

از حضار: این تعریف خارج از این است که دامنه سخن چه باشد. یعنی بدون پیش‌فرضی در مورد متناهی یا

دکارت می‌گوید مفهوم نامتناهی فطری است. یعنی ما همیشه نامتناهی را داریم و از حد نامتناهی، متناهی را به دست می‌آوریم.

حرف شما منجر به این می‌شود که هر مفهومی را که نتوانیم به صورت ایجابی، تصویری از آن داشته باشیم، فطری در نظر بگیریم که این منجر به پیدایش انبار بزرگی از مفاهیم فطری در ذهن انسان می‌شود.

نامتناهی دامنه سخن، با اعمال این تعریف حتماً دامنه نامتناهی می‌شود.

دکتر کرباسی زاده: بنده به منطق مرتبه

دوم مسلط نیستم ولی فرض ما این است که نامتناهی بودن را برای سور پیش فرض می‌گیریم ولی باید بررسی کنیم.

از حضار: یک نکته‌ای برای من سؤال است که آیا تجربه‌گرایان مفاهیم «و»، «نه»، «یا»، «هر»، «برخی» و ... که ادات‌هایی هستند که مفهوم بی‌نهایت را می‌توان با آنها ساخت، قبول دارند یا خیر؟

دکتر کرباسی زاده: تجربه‌گرایان در این مسأله دو دسته‌اند:

۱. برخی قصد دارند تا ریشه تجربی از اینها بدهند مثل کارهای میل که این پروژة شکست خورده است.
۲. عده‌ای نیز می‌گویند این مفاهیم خیلی قابل تجربه نیستند و به نوعی تعریف هستند و از روابط بین ایده‌ها ایجاد می‌شود.

از حضار: پس آیا نمی‌توان گفت که متناهی و نامتناهی نیز از روابط بین ایده‌ها به دست آمده است؟

دکتر کرباسی زاده: اگر این را بپذیریم، می‌بایست مکانیزم‌های موجه تولید آنها را هم قبول کنیم ولی از طرفی در بین این مکانیزم‌ها به نظر نمی‌رسد که هیچ مکانیزمی از دید تجربه‌گرا منجر به تولید بی‌نهایت شود. سؤال این است که برای بی‌نهایت باید چه کنیم؟ آیا مثلاً این است که یک چیز کوچک را بزرگ و بزرگتر کنیم؟ برای این کار، من یک فرایند بی‌نهایت را در ذهن خود در نظر گرفته‌ام! در مکانیزم‌های دیگر برای تولید مفهوم بی‌نهایت، یا باید از تجرید استفاده کنید و یا انتزاع و یا ... هر کدام از اینها، داستان قابل قبول و خوش‌خوانی برای بی‌نهایت ارائه نمی‌دهد مگر اینکه به سمت فطری بودن مفهوم بی‌نهایت بروید که دلیل قانع‌کننده‌ای برای آن نداریم و شواهد تجربی ما تا حدودی مؤید نظریات تجربه‌گرایان است که می‌گویند مفهوم نامتناهی، مفهومی فطری نیست.

دکتر افضلی: فرض کنیم که مفهوم بی‌نهایت به یک مفهوم تجربی و غیر فطری برمی‌گردد. اگر این را بپذیریم، در نهایت می‌بایست بی‌نهایت را یا به شیوه سلبی و یا به شیوه ایجابی تعریف کنید. شما اگر هر کدام را انتخاب کنید، لازمه‌اش داشتن

مفهوم بی‌نهایت است.

دکتر کرباسی زاده: اینکه حرف

بنده است. یعنی مفهوم بی‌نهایت را

مفروض می‌گیرید.

دکتر افضلی: قصد من استفاده از برهان

خلف است. مثلاً هم خطوطی که ما دیده‌ایم همه محدود هستند. در مورد پیدا شدن مفهوم خط بی‌نهایت، یا باید گفت که خط بی‌نهایت دیده‌ایم یا باید بگوییم که خط محدود دیده‌ایم و حد آن را برداشته‌ایم.

دکتر کرباسی زاده: راه حل سوم این است که بگوییم که وقتی که می‌گوییم بی‌نهایت، خیلی معلوم نیست که چه می‌گوییم؟

دکتر شهین اعوانی: اسپینوزا مفهوم نامحدود در محدود را بیان می‌کند و مثالی می‌زند و می‌گوید: در تعریف دایره گفته می‌شود که متشکل از بی‌نهایت شعاع است. چیزی که شعاع را تشکیل می‌دهد پاره‌خط متصل از مرکز به محیط دایره است و بی‌نهایت از مرکز دایره برمی‌خیزد. این مسأله چطور توجیه‌پذیر است؟ یا باید تعریف دایره را عوض کنیم و یا باید بگوییم که در یک محدوده بی‌نهایت داریم. حال سؤال این است که در یک نقطه مرکز چگونه بی‌نهایت جهت داریم که از یک نقطه برمی‌خیزد؟ اسپینوزا این سؤال را از دکارت و از تجربه‌گرایان می‌پرسد که چطور از سویی یک دایره محدود داریم و از سوی دیگر بی‌نهایت شعاع از یک نقطه محدود عبور می‌کند.

دکتر کرباسی زاده: تعریف اقلیدس از دایره این است: مکان هندسی نقاطی از صفحه، که از یک نقطه به یک فاصله‌اند. در این تعریف، فرض بی‌نهایت وجود ندارد. تعریف شما، تعریف شهودی است و تعریف اصلی نیست.

در پایان باید بگوییم:

از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود
زنهار از این بیابان وین راه بی‌نهایت

پی‌نوشت‌ها:

1. Leviathan
2. Bayle, Pierre, 1647-1706
3. English: Historical and Critical Dictionary



ارزش معرفت‌شناختی دلیل نقلی

حجت‌الاسلام دکتر عبدالله محمدی
عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

۹۴/۲/۲۷



مقدمه

بحث بنده، ناظر به ارزش معرفت‌شناختی دلیل نقلی در بین فیلسوفان مسلمان و معرفت‌شناسان غربی است. مفهوم دلیل نقلی در بین غربی‌ها که آن را Testimony قلمداد می‌کنند و در ترجمه آن گاهی گواهی و شهادت هم گفته شده است، مانند بحث خبر در اصول فقه ما، دارای یک تراش هزار ساله نیست. هرچند به لحاظ معرفت‌شناختی تقدم با آنها می‌باشد. آنچه در مباحث دانشمندان اصول فقه که درباره خبر بحث کرده‌اند می‌بینیم، حداکثر راجع به معذرت و منجزیت استناد به شارع است. یعنی اینکه آیا اگر ما بخواهیم بر اساس یک خبری از معصومین(ع) که با واسطه به ما رسیده است چیزی را به شارع اسناد بدهیم،

واقعاً موجه هستیم یا خیر؟ و در پیشگاه خدا حجتی داریم یا خیر؟ ولی این موضوع در بین فیلسوفان غربی بیشتر با صبغه معرفت‌شناختی دنبال شده است بدین معنا که آیا دلیل نقلی ارزش معرفتی دارد یا خیر؟ حدود سه هزار مقاله در این حوزه وجود دارد که آثار آن را در علوم مختلف مانند اخلاق، حقوق و همچنین در فضاهای بین رشته‌ای مانند روان‌شناسی ادراک، معرفت‌شناسی اجتماعی و ... دنبال کرده‌اند. ولی در مکتوبات ما حتی یک مقاله فارسی با لحاظ جنبه معرفت‌شناختی دلیل نقلی نبود. ما وقتی شروع کردیم تصور می‌کردیم که با توجه به سنتی که داریم حداقل کمک‌هایی به ما می‌شود اما این طور نبود و کتاب یا مقاله‌ای به زبان فارسی پیدا نشد.

۱. نگاه کلی به حوزه‌های تحقیقاتی در

معرفت‌شناختی دلیل نقلی

۱-۱. ارکان دلیل نقلی

من یک نمایی از میدان بازی در این فضا را عرض می‌کنم که چه مسائل مهمی در اینجا طرح شده و بعد به یکی از این مسائل، قدری می‌پردازم. غربی‌ها بیشتر در مورد چند بحث در دلیل نقلی کتاب نوشته‌اند: یکی درباره ارکان دلیل نقلی و اینکه آیا در ماهیت دلیل نقلی عنصر «قصد گوینده» دخالت دارد یا خیر؟ آیا چیزی که ما می‌خواهیم آن را دلیل نقلی محسوب کنیم باید معرفت جدیدی به ما اضافه کند یا نه؟ مثلاً اگر خبری باشد که قبلاً آن را می‌دانستیم، خبر محسوب می‌شود یا خیر؟ یک بخش عظیمی از بحث‌هایشان در این فضاست. منتهی به این دلیل که هنوز خیلی اصطلاحات آن تثبیت نشده است، لغزشی بین مباحث احساس می‌شود و آن پختگی که در سنت ما هست و آمده‌اند اقوال را به طور مثال به خبر

ثقه و غیر ثقه و یا به خبری که از راه حسی است

و یا از راه حدس است تقسیم کرده‌اند، وجود

ندارد. در فلسفه و منطق ما این موارد را

تقسیم کرده‌اند و گفته‌اند که وقتی من

چیزی را می‌بینم و نقل می‌کنم

با جایی که استنباط خود را نقل

می‌کنم، متفاوت است. همچنین خبر

واحد با متواتر هم تفکیک شده است. این

تفکیک‌ها در کارهای غربی‌ها نیست. حتی

تفکیک بین اخبار و انشاء در آنجا مصطلح نیست

یعنی خیلی اوقات وقتی می‌خواهند روی ارکان دلیل نقلی

بحث کنند مثلاً در مورد جمله «به به! چه هوای خوبی»

بحث می‌کنند که آیا ما این را خبر محسوب کنیم یا نه؟

زمانی مکاتباتی با آلون گلدمن^۱ و خانم جنیفر لکی^۲ که در

این فضا خیلی کار کرده و دقیق است، داشتم و گزارشی از

این تقسیمات و سؤالاتی که طرح کردم دادم، این تقسیمات

برای آنها تازگی داشت و می‌گفتند که این اصطلاحات در

آنجا مصطلح نیست. این یک عرصه از میدان تحقیقات بود.

۱-۲. تحویل‌گرایی و غیر تحویل‌گرایی

عرصه دیگر بحث تحویل‌گرایی^۳ یا غیر تحویل‌گرایی در

دلیل نقلی است که بیشترین بحث در فضای معرفت‌شناسی

دلیل نقلی را این موضوع به خود اختصاص داده است. دو

سؤال در اینجا مطرح است:

۱. آیا دلیل نقلی، منبع معرفتی مستقلی محسوب می‌شود

یا خیر؟ یعنی اگر آقای الف برای من خبری را نقل کرد

این یک منبع معرفتی است؟ یا اینکه بازگشت به منبعی

که آقای الف خبر را از آن گرفته است، می‌کند؟ آقای الف، یا دیده و یا شنیده است که بازگشت آن به حس است و یا از حافظه‌اش است و یا از شهودش. بحث بر سر این است که آیا این خبر یک منبع مستقل در کنار دیگر منابعی مانند حس، حافظه، شهود، ادراک عقلی و ... است؟ یا به همان منابع بازگشت می‌کند؟

۲. به دنبال سؤال فوق، سؤال اصلی در معرفت‌شناسی یعنی بحث اعتبار، طرح می‌شود. مسأله این است که آیا دلیل نقلی یک اعتبار مستقلی برای خودش دارد؟ یعنی اگر کسی به من خبری داد، من باید اصل را بر این بگذارم که این می‌تواند یک منبع معرفت‌بخش باشد؟ آیا بنده موجه هستم که به خبر آقای الف اعتماد کنم و آیا بر اساس آن معرفت کسب می‌کنم؟ آیا در باور صادق موجه یکی از راه‌های توجیه، می‌تواند خبر باشد؟ یا اینکه این طور نیست و من برای خبر باید دلیل اثباتی داشته باشم؟ این مهم‌ترین بحثی است که در بین معرفت‌شناسان در حوزه دلیل نقلی مطرح است. غیر تحویل‌گرایان معتقدند که ما هیچ

نیازی به دلیل اثباتی نداریم. مادامی که قرینه بر

خلاف گوینده نداشته باشیم می‌توانیم او را

یک منبع معرفتی حساب کنیم و موجه

هستیم. در مقابل، تحویل‌گرایان

این مسأله را رد می‌کنند و

می‌گویند خبر، فی‌نفسه اعتبار ندارد.

زمانی می‌توانید در اعتقاد به آن چیزی

که از راه خبر به دست آمده است، موجه باشید

که دلیل اثباتی جداگانه‌ای داشته باشید که حال یا

گواهی^۴ باشد یا استدلال^۵ باشد و بالأخره با نفس خبر

شما نمی‌توانید معرفت پیدا کنید. این هم یک حوزه است

که بنده بحثم در این جلسه متمرکز در این حوزه است.

مباحث دیگری هم مطرح کرده‌اند که آیا دلیل نقلی انتقال

دهنده معرفت است و یا مولد معرفت؟ خبر خودش یک

چشمه معرفت است و یا مانند افرادی است که زنجیره

انسانی را تشکیل داده‌اند و سطل آب را با همدیگر دست به

دست می‌کنند، باید نگریسته شود. یعنی نقش خبر، نقش

چشمه است یا افرادی که سطل آب را دست به دست

می‌کنند؟ این هم یک حوزه‌ای از بحث است.

دیگر اینکه دلیل نقلی چه رتبه‌ای از معرفت را ایجاد می‌کند

و اخیراً در مباحث معرفت‌شناسی اجتماعی آمده‌اند و نسبت

بین دلیل نقلی و مفاهیم دیگر اجتماعی را مانند مفهوم

اعتماد^۶ طرح می‌کنند. پرسش این است که چه اتفاقی رخ

می‌دهد می‌شود که ما اعتماد می‌کنیم؟ چه می‌شود که ما

به ادراکات خود اعتماد می‌کنیم؟ بیشتر تحقیقات اخیر در



حوزه دلیل نقلی، مناسبات آن را با معرفت‌شناسی اجتماعی پیگیری می‌کنند. اما چیزی که امروز من می‌خواهم در مورد آن تمرکز کنم همان بحث تحویل‌گرایی و غیرتحویل‌گرایی است. چون ما بیشتر دغدغه اعتبار در معرفت‌شناسی داریم، آن سؤال که حل بشود مسأله اعتبار دلیل نقلی هم حل می‌شود.

۳. غیر تحویل‌گرایی توماس رید^۷

سردمدار غیرتحویل‌گرایان توماس رید است. او که بعضی از اندیشمندان مانند ولتراستروف اهمیت وی را مانند اهمیت کانت در جریان روشنگری بالا برده‌اند، معتقد است که ما برای پذیرش دلیل نقلی نیاز به هیچ دلیل جداگانه‌ای نداریم و خودش برای ما یک منبع معرفتی است. یعنی من برای باور و اعتقاد پیدا کردن به یک منبع معرفتی به استناد این خبر موجه هستم و همان‌طور که نسبت به استدلال عقلی، توجیه پیدا می‌کنم این یک راه توجیه برای من است. وی برای این حرف چند دلیل می‌آورد: اول اینکه نحوه ادراک کودکان را تحلیل می‌کند. او می‌پرسد که آیا فرزند من وقتی اخباری را از بزرگ‌ترها، معلم یا تلویزیون می‌شنود، بنا را بر این می‌گذارد که آنها راست می‌گویند؟ یا می‌آید تک‌تک گزارش‌هایی را که دیگران به او داده‌اند ارزیابی می‌کند و بعد باور می‌کند؟ می‌گوید امکان ندارد که حالت دوم باشد و ما انسان‌ها اگر می‌خواستیم از دوران کودکی تک‌تک اخباری را که به ما رسیده است را با دلیل بپذیریم هیچ وقت معرفت پیدا نمی‌کردیم چون امکان بررسی نداشتیم. وی می‌گوید که اگر انسان‌ها به خاطر دلیل، اخبار را می‌پذیرفتند باید سطح باور کردن در بین آدم‌های کم‌اطلاع‌تر مانند بیسوادان و کودکان، نسبت به کسانی که دلایل بیشتری دارند، کمتر باشد. اگر قرار بود من هر حرفی را با دلیل بپذیرم، بچه‌ها و افراد کم‌سواد برای ارزیابی امکانات کمتری دارند و دلایل کمتری دارند و اینها باید کمتر اخبار را باور کنند، درحالی‌که می‌بینیم که خلافتش محقق است و چیزی که در جامعه می‌بینیم این است که بچه‌ها و آدم‌های کم‌سواد و کم‌اطلاع راحت‌تر اخبار را باور می‌کنند. اهل علم و افراد تحصیل‌کرده هستند که خدشه می‌کنند و دنبال قرائن می‌گردند. رید بر دو اصل تأکید می‌کند: اول اصل صداقت به این معنا که گویندگان اصل را بر راستگویی می‌گذارند. یعنی همه انسان‌ها بالفطره راست می‌گویند مگر اینکه خلافتش ثابت شود این یکی از

دلایل آقای توماس رید است برای اینکه می‌خواهد اصل صداقت را بیان کند. وقتی به او اشکال می‌کنند که ما افراد زیادی می‌بینیم که افراد دروغ می‌گویند وی در پاسخ می‌گوید این امر به دلیل منافع‌شان است و گرنه انسان‌ها اگر جهت‌گیری‌های سیاسی و منافع شخصی نداشته باشند، به طور اتوماتیک راست می‌گویند.

او در جهت گوینده اصل صداقت و در جهت شنونده هم اصلی رابه نام اصل خوش‌گمانی تعریف می‌کند. او می‌گوید شنوندگان هم اصل را می‌گذارند بر اینکه طرف مقابل راست می‌گوید و بدون دلیل هم آن را می‌پذیرند. حرف وی این است که اگر شما بخواهید سخن کسی را با دلیل بپذیرید معرفت در کودکان و نوجوانان را نمی‌توانید توجیه کنید چون آنها دلیل برای ارزیابی نخواهند داشت و ثانیاً امکان توجیه نیست. این یکی از مهم‌ترین دلایل اوست که بعداً طرفداران توماس رید مانند کدی،^۸ آدی^۹ - همان فرد معروف در معرفت‌شناسی - و دیگران روی آن تمرکز می‌کنند. بنابر نظر غیر تحویل‌گرایان اگر ما بخواهیم برای پذیرش اخبار دیگران دلیل داشته باشیم،

هیچ وقت نمی‌توانیم توجیه را محقق کنیم.

چون هر دلیلی که بخواهید عرضه کنید

بالآخره باید در جایی یاد گرفته

باشید. مثلاً اگر بخواهید یک خبر

را با شواهد تجربی ارزیابی کنید، در

این صورت باید این شواهد تجربی را از

کسی شنیده باشید. اگر معیار ارزیابی قواعد

زبان‌شناختی است، باید از کسی شنیده باشید مثلاً

باید از استادان یا یک فرد متخصص شنیده باشید که

باز هم دوباره دلیل نقلی مطرح می‌شود. اگر شما اصل را بر

این بگذارید که یک خبر را بدون مدرک و دلیل نمی‌توانیم

بپذیریم، هیچ معرفتی پیدا نمی‌شود و هیچ راهی برای

توجیه دلیل نقلی نداریم. چون همه آن ابزارها را باید از یک

کسی فراگرفته باشید و اگر بخواهید که فرا گرفته باشید

باید او را موجه بدانید که سؤال پیش می‌آید که دلیل‌تان بر

توجیه چیست؟ بنابراین دور در توجیه پیش می‌آید. توماس

رید و طرفدارانش خیلی بر این موضوع استناد می‌کنند.

اینها دلایلی است که توماس رید و طرفدارنش می‌آورند و

بعداً هم یک تمهیم‌هایی می‌شود که آن را از حالت ساده

لوحی دریاورند. آقای توماس رید می‌گوید که من می‌دانم

که ممکن است ما به خاطر اصل زودباوری در جاهایی

کلاه سرمان برود و اخبار غلطی را باور کنیم ولی هزینه آن

نسبت به حالتی که بخواهیم آن مقررات را برای باور کردن

بگذاریم، خیلی کمتر است. وی سپس به طور مفصل به



شاکله ذهنی انسان بر می‌گردد و بر تحلیل فطری بودن صداقت و خوش‌گمانی از جانب شنوندگان، تمرکز می‌کند.

۴. نقد اندیشه‌های توماس رید

۴-۱. اعتبار نقل و بناء عقلایی در اصول فقه

یک سری اشکالات از طرف تحویل‌گرایان به دیدگاه‌های توماس رید و طرفدارانش شده است که آنها را با برخی از مبانی فلسفه و اصول خودمان ترکیب می‌کنم و به عنوان ایرادات غیرتحویل‌گرایی عرض می‌کنم. مهم‌ترین مسأله غیر تحویل‌گرایان این بود که ما اگر به ضرورت دلیل قائل باشیم، توجیه امکان ندارد. اما این اشکال در صورتی وارد است که ما بپذیریم که توجیه دلیل نقلی به کمک دلیل نقلی محقق می‌شود. ولی اگر ما راهی غیر از دلیل نقلی برای توجیه دلیل نقلی پیدا کنیم دیگر دور پیش نمی‌آید. در اصول فقه وقتی می‌خواهند بحث

خبر را تبیین کنند تذکر می‌دهند که دلیل اعتبار خبر، نباید خبر باشد چون دور پیش می‌آید و باید از یک راه دیگر برویم. اگر ما بتوانیم راه دیگری برای اعتبار دلیل نقلی پیدا کنیم دیگر مشکلی به وجود نمی‌آید و به نظر ما می‌رسد که چنین راهی وجود دارد. یکی از آن راه‌ها که مهم‌ترین آن هم هست و ما در انتها روی آن بیشتر بحث می‌کنیم بناات عقلایی است. ما دلیل اعتبار نقل را بناء عقلا می‌دانیم. ما معتقدیم که همان‌طور که ما بحث منطق عقلی را داریم که در آن مباحث تعریف، حجت و ... را بحث می‌کند یک منطق عقلایی هم داریم.

مباحثی از این منطقی عقلایی در علم اصول

تدوین شده است. مثلاً اصالة الظهور یکی از مباحث منطق عقلایی است یعنی وقتی عقلا با یکدیگر گفتگو می‌کنند به ظهور الفاظ توجه می‌کنند و اینکه لفظی ممکن است معنای نادری در جای خاصی داشته باشد، کسی به آن اعتنا نمی‌کند. عقلا وقتی که لغتی یا جمله‌ای را می‌شنوند اصل را بر حقیقت‌گویی می‌گذارند نه مجازگویی. اینها اصول محاوره عقلایی است. بخشی از آن در اصول فقه تدوین شده و بخشی هنوز تدوین نشده است و باید اینها را گسترش بدهیم. حال سؤال این است که اصول عقلایی مرتبط بر منطق عقلی هست یا نه؟ که باید پاسخ دهیم که هست! این موضوع را باید بعداً در جایی بحث کنیم. این نیست که فقط به خاطر اینکه کارمان راه بیفتد، این کار

را می‌کنیم بلکه به واقعیت ارتباط پیدا می‌کند. همان‌طور که منطق و معرفت‌شناسی به واقع ارتباط پیدا می‌کند، ما می‌خواهیم بگوییم این بناات عقلایی هم به واقع ارتباط پیدا می‌کند. پس این محذور دور که غیر تحویل‌گرایان معتقد بودند به نظر ما پیش نمی‌آید.

۴-۲. فطری بودن صداقت و عدم نتیجه

معرفت‌شناختی آن

مطلب اصلی توماس رید و طرفدارانش بحث فطری بودن است. باید ببینیم که آیا می‌توانیم فطری بودن در راستگویی را اثبات کنیم؟ و بعد اگر اثبات شد ببینیم که آیا در مباحث معرفت‌شناسی به درد ما می‌خورد و مشکلی را حل می‌کند یا نه؟ درباره سؤال اول ابتدا باید یک ملاحظه روش‌شناختی را لحاظ کرد و آن اینکه با چه روشی می‌توانیم فطری بودن امری را اثبات کنیم؟ عقل؟ شهود؟ حس؟ نقل معتبر؟ فعلاً معتبرترین راه تشخیص، نقل

معتبر است، روش‌های دیگر راهی برای تبیین مصادیق فطری ندارند که در جای خود باید بحث شود. هنگامی که به آیات و روایات مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که از منظومه آیات و روایات می‌توان این استنباط را کرد که انسان‌ها به راستگویی میل بیشتری دارند. فطرت آنها به راستگویی تمایل بیشتری دارد. البته معنای این حرف آن نیست که لزوماً انسانها بیشتر راست می‌گویند و مقام فطرت را با مقام تحقق انسان خارجی باید تفکیک کرد. به هر حال روایات متعددی دال بر این معنا وجود

دارد که گناه با فطرت انسان سازگاری ندارد و فطرت انسان با خوبی‌ها سازگاری دارد. از این راه می‌توان اثبات کرد که انسان‌ها به هر حال نسبت به حالت راستگویی و دروغ‌گویی حالت مساوی ندارند و فطرت‌شان به راستگویی میل بیشتری دارد. ولی اینکه این موضوع ثمره معرفت‌شناختی دارد یا نه، بحث دیگری است که به آن اشاره خواهیم کرد.

نکته دیگر که می‌توان به آن پرداخت این است که آیا حیات اجتماعی انسان‌ها بدون اینکه اصل را بر راستگویی بگذاریم محقق می‌شود یا نه؟ یعنی مثلاً بنده در طول روز صدها خبر مهم و غیر مهم از دیگران می‌شنوم و بر آنها ترتیب اثر می‌دهم، آیا اگر اصل را بر راستگویی نگذارم و برای تک‌تک آنها بخواهم دلیل پیدا کنم تا آنها را باور کنم، امکان ادامه حیات اجتماعی هست یا نه؟

اگر ما راهی غیر از دلیل نقلی برای توجیه دلیل نقلی پیدا کنیم دیگر دور پیش نمی‌آید. در اصول فقه وقتی می‌خواهند بحث خبر را تبیین کنند تذکر می‌دهند که دلیل اعتبار خبر، نباید خبر باشد چون دور پیش می‌آید و باید از یک راه دیگر برویم.

فریکر می‌گوید به لحاظ وسعت، بیشترین اطلاعات ما از راه نقل به دست می‌آید. یعنی دلیل نقلی، وسیع‌ترین حوزه در معرفت‌شناسی است و مگر ما برای چه مقدار از ادراکاتمان، برهان داریم و چقدر از ادراکاتمان را خودمان حس کرده‌ایم؟ هر چه بوده است از نتایج یافته‌های دیگران بوده است! حال در این سطح تعامل اجتماعی، اگر من اصل را بر راستگویی نگذارم، می‌توان امکان حیات اجتماعی را تصور کرد یا خیر؟

به نظر می‌رسد که ما می‌توانیم از فطری بودن صداقت دفاع کنیم، منتهمی بحث این است که این فطری بودن صداقت تأثیر معرفت‌شناسانه ندارد و در معرفت‌شناسی کمکی به ما نمی‌کند. توماس رید می‌گوید که باید اصل را بر راستگویی بگذاریم چون صداقت، فطری است. درحالی که از این که صداقت فطری است نمی‌توان نتیجه گرفت که

در محاورات روزمره بین مردم موجود باید اصل را بر راستگویی گذاشت. چون فطرت سرمایه است. ممکن است عده‌ای از این سرمایه استفاده کنند و عده‌ای دیگر استفاده نکنند. ما که نمی‌دانیم فردی که خبری را به من می‌دهد، از سرمایه خود استفاده کرده است یا نه؟ بحثی را آیت الله مصباح یزدی در نقد فطریات دکارتی دارد که می‌گوید مفاهیم فطری به فرض هم که اثبات بشود، دلیلی بر واقع‌نمایی نیست. یعنی حتی اگر ما اثبات کنیم که مفهوم خدا، امتداد و جسم در سرشت و جبلت فکر انسان بوده است و انسان وقتی که متولد می‌شود این

مفاهیم همراهش است، این نشان نمی‌دهد که مابه‌ازاء این مفاهیم در خارج هست. در واقع نکته

این است که این موضوع که همه این مفهوم را دارند ارتباطی به این ندارد که مابه‌ازاء آنها در خارج هست! اعتبار معرفت‌شناختی با فطری بودن تأمین نمی‌شود. در اینجا نیز همین‌طور است یعنی شما وقتی که اصل را بر فطری بودن راستگویی بگذارید این در ارزیابی سخنانتان به شما کمکی نمی‌کند. یعنی در کبرای اصلی که توماس رید می‌گوید که صداقت امری فطری است، با او همراهیم ولی ما الآن با انسان‌های فطری مواجه نیستیم بلکه با انسان‌های موجود مواجهیم که ممکن است از فطرت خود فاصله گرفته باشند یا آن را پرورش داده باشند. لذا در مقام عمل می‌بینیم که افراد بر اساس اقتضائات و منافع خود عمل می‌کنند. حال اگر جهان‌بینی که فرد دارد به قدری استوار شده باشد که

عقاید خود را پیگیری کند، راست خواهد گفت و در غیر این صورت دنبال منافع خود خواهد بود.

۴-۳. اصل خوش‌گمانی

در مورد اصل خوش‌گمانی هم بحث رید این بود که مردم اصل را بر خوش‌گمانی می‌گذارند و شنونده‌ها زود باور می‌کنند و به کودکان و یادگیری آنها استناد کرد. در مورد یادگیری کودکان چند سؤال مطرح است. اول اینکه این موضوع که کودکان حرف بزرگ‌ترها را بدون دلیل باور می‌کنند آیا به این معناست که هیچ دلیلی نمی‌خواهند و یا دلیل می‌خواهند و در عین حال یک دلیل پنهانی همواره همراه خود دارند؟ یعنی آنها هم به این باور دارند که باید حرف انسان راستگو را باور کنند ولی چون پدر و مادر و مربی خود را راستگو می‌دانند، حرف آنها را می‌پذیرند؟ اینها، دوتاست. در همین فضا آقای بی به نام پل هریس^۱ یک سری تحقیقات روانشناسی انجام داده است.

وی مقالاتی با این عنوان نوشته است که چگونه فرزندان، سخنان اولیاء و مربیان خود را باور می‌کنند؟ نتایج آن تحقیقات به نفع توماس رید نیست. در آن تحقیقات نشان داده شده است که کودکان هم دلیل، مطالبه می‌کنند. وی نشان می‌دهد که اگر بچه‌ای سخن دروغی را از کسی بشنود دیگر از او حرفی را باور نمی‌کند. همچنین نشان می‌دهد که بچه‌ها سخنان مبالغه‌آمیزی را که به نفع فرد هست را کمتر باور می‌کنند. اگر کسی بیاید بگوید که من

در فلان مسابقه مهمی برنده شدم میل‌شان به باور کردن کمتر است تا اینکه بیاید و بگوید من در آن مسابقه مهم بازنده شده‌ام. اینها را آقای هریس کنار هم می‌گذارد تا نشان دهد که اینطور هم نیست که بچه‌ها بدون دلیل باور کنند بلکه بچه‌ها هم نیاز به دلیل می‌بینند اما آن دلیل همواره به طور مخفی در گوشه ذهنشان هست. سؤال دیگری که در اینجا در مورد یادگیری کودکان مطرح می‌شود این است که اساساً یادگیری کودکان از چه سنخی است؟ آیا بعد معرفتی بیشتر در آن هست یا بعد تقلید و محاکات در آن پررنگ است؟ آیا بچه واقعاً می‌تواند سخن بزرگ‌تر خود را باور کند و یا تقلید می‌کند؟ یعنی اگر بزرگ‌ترش بیشتر دروغ بگوید، او هم بیشتر دروغ می‌گوید؟ پس تا اینجا دیدیم که اصل خوش‌گمانی توماس رید قابل دفاع نبود. همچنین اصل فطری بودن صداقت را می‌توانیم اثبات کنیم ولی کمکی به اعتبار سنجی دلیل نقلی نمی‌کند.

در کبرای اصلی که توماس رید می‌گوید که صداقت امری فطری است، با او همراهیم ولی ما الآن با انسان‌های فطری مواجه نیستیم بلکه با انسان‌های موجود مواجهیم که ممکن است از فطرت خود فاصله گرفته باشند.

۵. تحویل گرایان

اما گروه مقابل یعنی تحویل‌گرایان معتقد بودند که ما باید دلیل اثباتی داشته باشیم و بدون دلیل اثباتی به خوشبینی و ساده‌لوحی منتهی می‌شویم که نتیجه‌اش این می‌شود که هر چیزی را که شنیدیم، باور کنیم. عدم تفکیک بین اخبار در هر دو گروه تحویل‌گرایان و غیرتحویل‌گرایان اتفاق افتاده است. غیرتحویل‌گراها وقتی می‌خواهند دلیل بیاورند که ما برای باور سخنان دیگران نیاز به دلیل نداریم استناد به اخبار عادی می‌کنند. مثلاً می‌گویند مگر شما وقتی می‌خواهید در خیابان از کسی ساعت بپرسید، وثاقت وی را احراز کرده‌اید؟ شما باور می‌کنید، چون اصل را بر راستگویی می‌گذارید. تحویل‌گرایان هم وقتی می‌خواهند برای این موضوع که باید حرف افراد را با بررسی بپذیریم مثال بیاورند، اخبار مهم را ذکر می‌کنند. مثلاً اگر یک نفر در خیابان به شما بگوید که جنگ شده است،

به راحتی باور نمی‌کنید. غیرتحویل‌گرایان برای ادعای خود به اخبار غیر مهم و تحویل‌گرایان به اخبار مهم استناد می‌کنند. این درحالی است که در تراث ما این اخبار از هم تفکیک شده است. در همان بحث خبر واحد در اصول، مقام امور را جدا می‌کنند و مثلاً اخبار حوزه دماء و فروج را جدا می‌کنند. عمده اشکالات تحویل‌گرایان هم همان‌هایی بود که در نقد غیرتحویل‌گرایی عرض شد. آنها دو گونه هستند یا محدود^{۱۱} یا فراگیر^{۱۲}. بعضی از آنها می‌گویند که برای هر

دلیل باید یک شواهدی داشته باشیم و بعضی دیگر می‌گویند اگر کلیت اعتبار خبر را اثبات کنیم، کفایت می‌کند. این، صحنه‌ای از نظریاتی بود که بین غربی‌ها مطرح است. بعضی هم سعی دارند جمع بکنند و نظرات ثالثی بدهند. مانند همین خانم جنیفر لکی که نوآوری‌هایی دارد. مثلاً زگزبسکی^{۱۳} سعی می‌کند با استناد به همان بحث فضیلت اخلاقی بحث اعتماد را دنبال کند. ولی دیدگاه رایج همین‌ها است که عرض کردم.

۶. دلیل نقلی در میراث اسلامی

۱-۶. نظریه اصولیون

حال سؤال اینجاست که ما در فلسفه خودمان نسبت به خبر و دلیل نقلی چه قضاوتی داریم و اندیشمندان ما طرفدار تحویل‌گرایی هستند یا غیرتحویل‌گرایی؟ البته توجه دارید که زمینه‌ها متفاوت است. سعی در یک همزاد‌پنداری شتابزده نداریم که نظریات را به هم شبیه کنیم. به نظر

می‌رسد در بین دانشمندان ما جریان غالبی که به خصوص در علم اصول بحث خبر را مطرح می‌کنند، ضرورت دلیل را شرط می‌کنند. منتهی دلیل را اعم از دلیل خارجی می‌دانند. یعنی در آنجا گاهی بر عنصر وثاقت تکیه می‌شود و خود این وثاقت گوینده را دلیل می‌دانند. یعنی مثلاً وقتی استاد میانداری گزارشی از اخلاق تکاملی به من می‌دهد، وثاقت ایشان برای من دلیلی برای پذیرش سخن ایشان می‌شود. نیاز نیست دلیل، فقط دلیل بررسی‌کننده محتوای خبر باشد که لازم باشد ببینیم که آیا قرائن و شواهد و استدلال‌ها سازگار هست یا نه؟

۲-۶. نظریه علامه طباطبایی و حجیت خبر واحد

این جریان غالبی بود که در بین دانشمندان اصول ما وجود دارد که شبیه تحویل‌گرایی عمل می‌کند. منتهی در بین اینها علامه طباطبایی نظریه دیگری دارد. علامه طباطبایی نظریه دیگری در کتاب خود به نام «حاشیه کفایه» طرح می‌کند که کمتر به آن

توجه می‌شود. «حاشیه کفایه» کتاب کوچکی است که بخشی از کفایه را حاشیه کرده است. البته علامه در کتاب اصول فلسفه هم اشاراتی به این نظریه کرده است. مرحوم علامه می‌فرماید که ما وقتی که وارد تعاملات اجتماعی می‌شویم می‌بینیم که انسان‌ها دنبال علم هستند. ولی سؤال این است که چقدر یقین به معنای اخص خود در زندگی ما پیدا می‌شود؟ ما نمی‌توانیم زندگی را به جایی که یقین مضاعف منطق برایمان فراهم است، محدود کنیم و در جاهایی

که یقین مضاعف منطق حاصل نمی‌شود، به سطوح پایین‌تر معرفت مانند اطمینان بها می‌دهند و آن را معتبر می‌دانند. علامه از اینجا نتیجه می‌گیرد و می‌گوید برخی از امارات هستند که در اصول غیرمعتبر شناخته می‌شود ولی اینگونه نیست. به طور مثال در اصول گفته می‌شود که خبر واحد چون علم‌آور نیست، حجت نیست مگر آنکه شارع آن را حجت کند. همچنین گفته می‌شود که ظواهر چون از ظنون است، حجت نیست مگر آنکه شارع آن را حجت کند. ولی علامه طباطبایی می‌فرماید برخلاف آنچه در اصول رایج است خبر واحد نیاز به دلیل و حجت ندارد و خودش فی نفسه معتبر است. — البته منظور خبر واحد ثقه است و به طور کلی وقتی در اصول گفته می‌شود خبر واحد، قید وثاقت را هم به همراه خود دارد— از این جهت علامه با این دسته هم‌سو می‌شود و البته نظرش متفرد

غیرتحویل‌گرایان برای ادعای خود به اخبار غیر مهم و تحویل‌گرایان به اخبار مهم استناد می‌کنند. این درحالی است که در تراث ما این اخبار از هم تفکیک شده است.

است.. البته مثلاً مرحوم امام(ره) گاهی اوقات در دروس اصول خود به این موضوع اشاره می‌کند و یا مرحوم محقق اصفهانی می‌فرماید که خبر واحد تخصصاً از ادله نهی از ظن خارج است. ولی این حرف را ادامه نداده‌اند و کسی که ادامه داده است، علامه است. علامه می‌فرماید که ما برای خبرثقه دلیل نمی‌خواهیم و بعد آن را در آن کتاب در حد نیم صفحه مطرح می‌کند و سپس در تفسیر المیزان آن را مبرهن می‌کند. او اصل را بر همین تعاملات اجتماعی و حیات اجتماعی انسان می‌گذارد. توجه هم دارید که علامه خیلی به بحث اعتباریات اهمیت می‌دهد و حتی پیروی از علم را جزء اعتباریات قبل الاجتماع می‌آورد. با دستگاہی که علامه برای اعتباریات می‌چیند ما گوید ما برای خبر واحد، اعتبار علم می‌کنیم و نیازی به حجیت شرعی هم ندارد.

این دو، از نظریاتی بود که در بین متفکران مسلمان است. حال اینکه آیا دیدگاهی که در اصول هست به ماکمک می‌کند یا نه؟ پاسخ این است که کمکی نمی‌کند. دانشمندان اصول دنبال این بودند که بگویند که اگر من به این خبر استناد می‌کنم، دلیل و حجیت دارم یا نه؟ و می‌گفتند اگر دارم معذورم و خداوند در قیامت مرا مؤاخذه نمی‌کند. معذرت و منجزیت اصول به همین معناست و واقع کشف نمی‌شود. لذا کلاً نگاه اصولی نگاه معرفت‌شناسانه‌ای نیست. پس حرف‌هایی که در آنجا برای توجیه خبر زدند، به بعد معرفت‌شناختی آن کمکی نمی‌کند. مگر یک اشاره که همان بحث منطق عقلایی است که در ابتدا عرض کردم.

۷. تبیین واقع‌نمایی دلیل نقلی

به نظر می‌رسد که اگر بخواهیم واقع‌نمایی دلیل نقلی را تبیین کنیم یعنی بخواهیم منجزیت اصولی و رهیافت‌های تحویل‌گرایانه و غیرتحویل‌گرایانه غربی را کنار بگذاریم و خودمان ببینیم که چگونه می‌توانیم اعتبار معرفتی خبری که به ما می‌رسد را تبیین کنیم، به چند مطلب باید توجه کنیم.

۱-۷. مراتب معرفت

۱-۱-۷. تقسیم اخبار بر حسب مراتب معرفتی

یکی اینکه تقسیم بین اخبار را در نظر داشته باشیم. مثلاً خبر ثقه و غیر ثقه متفاوتند و همچنین خبر حسی و حدسی متفاوت‌اند. چیزی را که ما می‌بینیم و نقل می‌کنیم با چیزی که استنباط می‌کنیم و نقل می‌کنیم، متفاوت است. چون

خطا در استنباط، نسبت به چیزی که با حس خودم درک می‌کنم، بیشتر امکان دارد. خبر واحد و متواتر را هم باید از همدیگر جدا کنیم و مراتبی که از معرفت حاصل می‌شود را محاسبه کنیم.

۱-۲. حساب احتمالات و محاسبه مراتب معرفت

محاسبه مراتب معرفت را دو گونه می‌توان انجام داد یکی از راه‌ها با حساب احتمالات است که ما این کار را کردیم. یعنی ما می‌توانیم مثلاً با دستگاه بیز محاسبه کنیم و ببینیم که اگر مثلاً ۵ نفر راستگو یک خبری را به ما دادند، اعتبار اینکه این خبر درست باشد چقدر است؟ این را روی عدد می‌توان آورد.

۱-۳. منطق عقلایی و مراتب معرفت

یک راه دیگر مبتنی بر همان منطق عقلایی است. در منطق عقلایی ما چند نکته را باید توجه کنیم. یکی اینکه کشف واقع، مراتب دارد. یعنی اینکه گزاره «الف، ب است» نسبت به واقع یا صادق است یا کاذب. یعنی صدق تشکیکی نیست ولی نسبت فاعل شناسا به آن گزاره تشکیکی است. اینکه من نسبت

به صدق یک گزاره چه قضاوتی دارم، حال یا قطع دارم یا اطمینان دارم و یا ظن دارم، این دیگر مراتب دارد. لذا این تقسیمات قطع، ظن و اطمینان و ... همه به فاعل شناسا برمی‌گردد. اینکه فاعل شناسا گزاره‌ای را صد در صد واقع‌نما می‌داند و گزاره دیگر را نود درصد و گزاره دیگر را هشتاد درصد؛ معنایش این نیست که ما صدق را تشکیکی می‌دانیم. صدق تشکیک‌بردار نیست. به خاطر همین موضوع است که در آمارات، سطح‌بندی می‌کنند و می‌گویند بعضی از آمارات هست که واقع‌نمایی آن متفاوت و بعضی هم کمتر است. آماره را با اصول عملیه فرق می‌گذارند. چون می‌گویند که آماره، راه به واقع است و لیکن راهی است که صد در صدی نیست و نود درصدی است. این یک مقدمه.

۱-۲. عدم امکان تحصیل یقین در غالب موارد

مقدمه بعدی این است که تحصیل یقین بمعنی الأخص در غالب موارد ممکن نیست. این یک حرف غلطی است که ما می‌زنیم که هر جایی یقین حاصل نشد ارزش معرفتی حاصل نیست. چه کسی گفته است که ارزش معرفتی فقط در جایی است که یقین بالمعنی الأخص حاصل شود؟ نتیجه این حرف این می‌شود که قطع ارزش معرفتی نداشته باشد. ما این مسأله را در جای خود تبیین کرده‌ایم که حتی اطمینان ارزش معرفت‌شناختی دارد و در مقاله‌ای به

با دستگاهی که علامه برای اعتباریات می‌چیند می‌گویند ما برای خبر واحد، اعتبار علم می‌کنیم و نیازی به حجیت شرعی هم ندارد.

آن پرداخته‌ایم. حال به اصل بحث یعنی منطق عقلایی می‌رسیم.

۷-۳. نسبت منطق عقلایی با واقع

منطق عقلایی اخبار ثقات را معتبر می‌داند. برای چرایی این اعتبار مرحوم شهید صدر یک تحلیل روانشناختی کرده‌اند. من در نوشته‌های غربی‌ها دیدم که با همان مفهوم اعتماد یا «تراست»^۴ این کار را انجام می‌دهند. چه می‌شود که اگر من از آقای الف ۵ بار یا ۱۰ بار راست می‌شنوم، دیگر در دفعه بعد به حرفش اطمینان می‌کنم؟ این یک تحلیل روانشناختی دارد. بحث سر این است که عقلا وقتی از یک آدم ثقه یک خبر عادی - نه خبری در مورد جنگ و جهاد و اخبار

خارق‌العاده - را می‌شنوند، بنا را بر راستگویی می‌گذارند، این منطق عقلایی است. یعنی ما در

کنار اصالة الظهور و اصالة الحقیقه باید یک اصلی را به نام اصالة الصداقه اضافه کنیم. در اینجا یک سؤالی پیش می‌آید و آن هم اینکه وقتی عقلا اصل را بر راستگویی می‌گذارند، چه ربطی به واقع دارد؟ شما دنبال اعتبارسنجی معرفت‌شناختی بودید و می‌خواستید ببینید که این خبر چقدر با واقع تناسب دارد ولی حال می‌گویید که عقلا اصل را بر راستگویی می‌گذارند و می‌پذیرند!

فریگر در جایی موضوعی را طرح می‌کند با عنوان روانشناسی در پذیرش^{۱۵} و بعد معرفت‌شناسی آن. او فقط سؤال را مطرح می‌کند و جواب نمی‌دهد. اینکه ما همه، حرف یک فرد راستگو را می‌پذیریم - مثلاً دبیر جلسه، ابتدای جلسه فرمودند که یکی از اساتید مشکلی برایشان پیش آمده و نیامده‌اند و همه ما پذیرفتیم و تردید نکردیم - بعد روانشناختی پذیرش را تأمین می‌کند. سؤال این است که

این موضوع چه ربطی به واقع‌نمایی دارد؟ حل مسأله در این پرسش است که آیا این حالت پذیرش، یک حالت گزاف خودبخود نسبت به هرکسی است؟ حتماً نه. عقلا بعد از اینکه دیدند فردی، اکثریت اخباری که داد مطابق با واقع بود، آنگاه خبری که می‌دهد را مطابق با واقع می‌دانند.

شاید سؤال شود که آیا احتمال خلاف دارد یا

نه؟ که پاسخ این است که احتمال دارد ولی

به آن اعتنا نمی‌کنند. حال سؤال این است که چرا اعتنا نمی‌کنند؟ آیا به خاطر اهمال معرفت‌شناسانه است؟ یا به خاطر این است که آن احتمال، درجه قابل اعتنایی در معرفت‌شناسی ندارد؟ برای پاسخ به این پرسش سؤال می‌کنم آیا ما در ادراک حسی احتمال خلاف داریم یا نه؟ مشخص است که داریم. پس چرا به آن اعتنا نمی‌کنند؟ الآن علم جدید می‌گوید این رنگ زردی که شما می‌بینید، اصلاً معلوم نیست که رنگ زردی در کار باشد! همه قبول دارند که احتمال خلاف در ادراک حسی وجود دارد ولی چرا آن را جای بدیهیات می‌نشانند؟

جواب این است که می‌گویند این مقدار احتمال خلافی که در ادراک حسی هست،

ارزش معرفتی ندارد و قابل اعتنا نیست. اگر شاکله عادی انسان و حس او درک کند، آن احتمال خلاف نادیده گرفته می‌شود. در سطح بالاتر در مورد خبر متواتر هم، می‌توان گفت. در خبر متواتر هم که دیگر کسی بحث ندارد. آیا در خبر متواتر احتمال خلاف نیست؟ هست ولی ناچیز است و به صفر میل می‌کند و به همین دلیل به آن اعتنا نمی‌کنند.

همین حرف در منطق عقلایی هم زده می‌شود. در منطق عقلایی صرفاً برای اینکه کارشان راه بیفتد و اموراتشان بگذرد اخبار را نمی‌پذیرند. آنها برای اینکه ضریب بالایی از اخبار و مطالب واقعی را از یک فرد ثقه دیده‌اند، حرف او را می‌پذیرند.

به نظر بنده، ما می‌توانیم این‌طور نسبت بین پذیرش عقلایی و ارزش معرفت‌شناختی را تأمین کنیم. ببینید اینجا برای خود یک عرصه‌ای

است. عموم مباحث معرفت‌شناختی ما در معرفت‌پیشین است. هم فرمایشات مرحوم علامه طباطبایی و هم فرمایشات متأخرین ایشان، در معرفت‌های پیشین است. یعنی در گزاره‌های بدیهی، مبنای گروهی و بعد گزاره‌های تحلیلی می‌باشد. پرسش این است که اینها چند درصد از علوم ما را تشکیل می‌دهد؟ ما در

عقلا وقتی از یک آدم ثقه یک خبر عادی - نه خبری در مورد جنگ و جهاد و اخبار خارق‌العاده - را می‌شنوند، بنا را بر راستگویی می‌گذارند، این منطق عقلایی است. یعنی ما در کنار اصالة الظهور و اصالة الحقیقه باید یک اصلی را به نام اصالة الصداقه اضافه کنیم.

عقلا بعد از اینکه دیدند فردی، اکثریت اخباری که داد مطابق با واقع بود، آنگاه خبری که می‌دهد را مطابق با واقع می‌دانند.

غالب علوم خود دسترسی به یقین بالمعنی الأخص نداریم. ما باید یک فکری برای واقع‌نمایی مراتب پایین‌تر از یقین بالمعنی الأخص کنیم یعنی در آنجایی که احتمال خلاف هست. در همین مباحث دینی تا قبل از ورود به عرصه نقل، یعنی جایی که خدا و معاد را با برهان اثبات می‌کنید، معارف پیشین هستند و از آنجا به بعد دیگر همه معارف، معارف پسین است که دسترسی به یقین الأخص نیست. لذا اگر شما بخواهید این

منظومه معرفتی را به واقع ارتباط دهید، باید به شکلی ارزش معرفتی‌اش را احراز کنید.

یکی از راه‌ها حساب احتمالات است که عرض کردم و یکی از راه‌ها هم نسبت منطق عقلایی با واقع است. این خلاصه بحثی بود که در حوزه تحویل‌گرایی و غیرتحویل‌گرایی که بیشتر ناظر به توجیه دلیل نقلی بود، عرض شد.

صحبتهای پیش‌گفته درباره کلیت دلیل نقلی بود که آیا دلیل نقلی چه آنچه که معصومین(ع) فرموده‌اند و چه آنچه که اساتید دانشگاه گفته‌اند و چه خبری که به ما رسیده است - مثلاً ما از نتایج یافته‌های نیوتن از راه نقل آشنا شده‌ایم - اعتبار معرفتی دارد یا نه؟ یک حوزه از این دلایل نقلی مختص معصومین(ع) است. در این حوزه در بخش متواترات کسی بحثی نمی‌کند ولی در خبر واحد بحث می‌کنند. یک بحث جدی که در فلسفه دین هست این است که آیا این اخبار غیرمتواتر فقط در حوزه علم فقه اعتبار دارد؟ یا اینکه در قلمروهای دیگر غیرفقهی نیز معتبرند؟

نظریه رایج علم اصول این است که می‌گوید اخبار غیر متواتر فقط در حوزه فقه اعتبار دارد چون خبر واحد حجت نیست و به دلیل شرعی و حجت شرعی نیاز دارد. و این ادله زمانی است که جعل حجت اثر شرعی داشته باشد مثل مسائل فقهی و در سایر حوزه‌ها که اثر شرعی مترتب نیست، مانند تفسیر، اعتقادات، کلام، تاریخ، روایات طبی و... شما نمی‌توانید به روایات غیر متواتر استناد کنید. تحقیق فعلی حقیر، در مورد همین بحث است که می‌خواهیم نشان

ما در غالب علوم خود دسترسی به یقین بالمعنی الأخص نداریم. ما باید یک فکری برای واقع‌نمایی مراتب پایین‌تر از یقین بالمعنی الأخص کنیم یعنی در آنجایی که احتمال خلاف هست.

دهیم که اینچنین نیست. ما می‌توانیم اعتبار اخبار واحد در حوزه‌های غیرفقهی مانند کلام، تفسیر، تاریخ و... را قبول کنیم. در علوم انسانی رویکرد معذرت و منجزیت به کار نمی‌آید چرا که در اینجا ما در مقام توصیف هستیم. مثلاً امام(ع) می‌فرماید که کودک، سه دوره ۷ ساله دارد و تکویناً در هر یک از ۷ سال یک شکل است. ما در اینجا می‌خواهیم ببینیم که آیا واقعاً اینطور هست یا نه؟ اینکه در اصول می‌گویند که این برای شما حجت شرعی است به کار ما نمی‌آید. تحقیق اخیر ما ناظر به این است که می‌خواهیم اعتبار معرفت‌شناختی خبر واحد را در حوزه‌های غیرفقهی مانند عقاید، تفسیر، کلام و به ویژه برای استفاده‌هایی که در علوم انسانی می‌شود، تبیین کنیم و مشخص کنیم که واقعیت را می‌توان با آنها به دست آورد یا خیر؟

پرسش و پاسخ:

پرسش: در مورد بحث آخر که می‌خواهید حجت خبر واحد را به سایر عرصه‌ها تعمیم بدهید، یک ایرادی که فی‌البداهه به نظر بنده می‌رسد این است که ما در عرصه‌های دیگر ملاک‌های دیگری برای سنجش معرفتی داریم. مثلاً در مورد حدیثی که درباره هفت سال‌های کودک اشاره کردید، اینطور است که ما روانشناسی می‌کنیم و می‌بینیم که آیا این مسأله واقعاً وجود دارد یا نه؟ یا در مباحث کلامی باید بحث‌های استدلالی کنیم و همچنین در زمینه‌های دیگر. این برخلاف فقه است که ما هیچ ابزاری جز سخن معصومین(ع) نداریم. به همین خاطر به نظر می‌رسد این تعمیم نارواست!

دکتر محمدی: این چنین نیست که مثلاً در عقاید هر آنچه که داریم با استدلال به دست آورده باشیم. شما تا ابتدای اثبات نبوت استدلال عقلی محض دارید و از آنجا به بعد استدلال مستقیم ندارید. همچنین آنچه که راجع به ویژگی‌های امام و ویژگی‌های معاد و رجعت می‌دانیم، از راه نقل به دست آمده است. در مورد نکته‌ای هم که فرمودید که در روانشناسی می‌توان ارزیابی کرد، باید عرض کنم ما فعلاً در مقام آن نیستیم که

تحقیق اخیر ما ناظر به این است که می‌خواهیم اعتبار معرفت‌شناختی خبر واحد را در حوزه‌های غیرفقهی مانند عقاید، تفسیر، کلام و به ویژه برای استفاده‌هایی که در علوم انسانی می‌شود، تبیین کنیم.

اشاره کردید یا از منابع دیگر و شاید از سنت خودمان، مفهوم معرفت‌شناسی اجتماعی را مطرح کردید. این به معنای این است که ما یک مفهوم معرفت‌شناسی غیر اجتماعی را هم می‌توانیم تصور کنیم. حال اسم آن را شخصی یا غیر اجتماعی یا هر چیز بگذارید! اگر یک چنین موضوعی محلی از اعراب داشته باشد مسأله‌ای که مطرح می‌شود این است که اصولی مانند اصل صداقت، اصل خوش‌گمانی و ... را که مطرح کردید به گونه‌ای اشاره به اجتماع دارد در صورتی که شما بهره‌برداری غیر اجتماعی می‌کنید و صحبت از فطری بودن می‌کنید. اگر این کار را بکنید شما یک مبحث اخلاقی را هم فرض گرفته‌اید که آن مبحث اخلاقی هم یک خصلت فطری دارد که به شما دیکته می‌کند و شما به آن تصریح نکردید. اما از این گذشته چه معرفت‌شناسی اجتماعی و چه غیراجتماعی در نظر بگیرید، بخصوص با توجه به مثال‌ها و استدلال‌های خوبی که ارائه می‌دادید احساسم این بود که شما

ارزیابی کنیم که آیا آنچه که دانشمندان گفته‌اند با آنچه که روایت گفته است، منطبق هست یا نه؟ فعلاً سؤال این است که آیا من می‌توانم به خبر واحد به عنوان یک منبع معرفتی مراجعه کنم یا خیر؟ نگاه غالب می‌گوید: خیر! شما در اینجا اثر شرعی ندارید و نمی‌توانید آن را معتبر بدانید. ما می‌گوییم که مهم‌ترین دلیلی که در اصول برای اعتبار خبر واحد آورده‌اند بناء عقلایی است و بناء عقلایی هم بین اخبار فقهی و غیر فقهی تمایزی قائل نمی‌شود. مثلاً در بین شاگردان امام صادق(ع) این‌طور نبوده است که بگویند: اخبار کسی مانند زراره که اخبار فقهی را نقل می‌کند معتبر است و اخبار هشام که اخبار کلامی نقل می‌کند، غیر معتبر است. پس نه سیره عقلایی این‌طور است و نه سیره متشرعین. به نظر ما مهم‌ترین دلیلی که آقایان برای عدم اعتبار اثر شرعی در اخبار غیر فقهی آورده‌اند دلیل تامی نیست. ولی اینکه ما بعداً برویم ارزیابی کنیم، یک مقام دیگری است. ما نگفتیم که اینها لزوماً بر



در بحث معرفت‌شناسی نیستید و بیشتر در بحث پراگماتیسم هستید و بیشتر دغدغه‌تان کاربرد معرفت است تا ماهیت معرفت. این کاربرد شما را هدایت می‌کند به آن قسمتی که در انتهای مطالب‌تان برجسته شد، یعنی اینکه ببینیم علایق‌مان چیست؟ در واقع به این معنا بود که ببینیم که چقدر از کارهای ما در علوم به این مسأله احتیاج پیدا می‌کند که سراغ گزاره‌های پیشینی و تحلیلی و این‌جور چیزها برویم؟ عمده منظومه معرفتی ما آن علوم است و این علوم عمده، کاری با پیشینی و تحلیلی ندارد. اینجا مشکل دوچندان است. آن هم اینکه اولاً چرا اعتنای ما باید در ارتباط با مسائل معرفت‌شناختی بیشتر به علوم باشد و به شعور متعارف نباشد. اگر قرار است شعور متعارف باشد باز هم شما نظر‌تان این است که عمده شعور متعارف را پیشینی و تحلیلی و ... نبینیم و از زاویه تجربی نگاه بکنیم؟

هم منطبق هستند. فعلاً سؤال این است که آیا من اجازه دارم آن را به عنوان یکی از دلایل بپذیرم یا نه؟ اصولیون پاسخشان منفی است و می‌گویند فقط به خبر فقهی می‌توان اعتنا کرد. من بعداً می‌آیم این را در منظومه ادله خود می‌گذارم و وزن‌کشی می‌کنم. مانند آیات قرآن؛ مثلاً وقتی می‌گوییم آیات قرآن و ظهورات قرآن معتبر است، آیا مبنای آن این هست که معارض ندارد و در هر صورت باید به آن فهم ظاهری عمل کنیم؟ ممکن است که این را در دسته معارف معتبر بیاوریم و بعد ببینیم که با یک برهان عقلی معارض است و از آن دست بکشیم، این حرف دیگری است. فعلاً بحث این است که آیا خبر واحد غیر فقهی اساساً می‌تواند در زمره منابع معرفتی قرار گیرد یا خیر؟

دکتر شاپور اعتماد: وقتی صحبت از معرفت‌شناسی می‌کنید، مقصودتان چیست؟ یک جا در ارتباط با قرآن که

بنابراین ببینید همانطور که فرمودید اگر ما عمده علوم را خبر متواتر و ملاک معرفت را خبر بگیریم، این معرفت‌هایی که در قلمرو شعور متعارف به داد ما می‌رسند، معرفت‌های بی‌خبری هستند و از این نظر با مشکل مواجهید.

دکتر محمدی: اینها را من نگفته‌ام و خود آقای توماس رید اصل صداقت را می‌گوید و آن را فطری می‌داند و اینطور نبود که من بخواهم بهره‌برداری اجتماعی کنم.

دکتر اعتماد: این را می‌پذیرم. توماس رید در مرکز اسکاتلند یکی از شخصیت‌های برجسته‌ای است که دوباره بحث فطری بودن را احیا می‌کند.

دکتر محمدی: بنده هم دیدگاه ایشان را گزارش کردم که ایشان برای اعتبارسنجی خبر از فطری بودن صداقت استفاده کرده است. سؤال مهمی که فرمودید این بود که

ما در طرح خود دغدغه کارکردگرایانه داریم یا دغدغه معرفت‌شناختی؟ که باید پاسخ دهم که

ما دغدغه کارکردگرایانه نداریم چرا که اگر چنین بود بحث را در همانجا که گفتیم عقلای عالم این را موجه می‌دانند تمام می‌کردیم. اگر پراگماتیستی نگاه می‌کردیم، می‌گفتیم اخبار به این دلیل معتبرند که مردم به آن اعتنا می‌کنند و اگر اعتنا نکنند امر معاش نمی‌گذرد.

اتفاقاً به این دلیل که دغدغه واقع دارم و بیش از نگاه کارکردگرایانه را جستجو می‌کنم این سؤال را طرح کردم که حال اینکه عقلاً اعتنا می‌کنند، آیا برای ما اعتبار معرفتی دارد یا خیر؟ این را هم توجه داشتم که خیلی مهم است که

بحث اصلی معرفت‌شناسی، اعتبارسنجی نسبت به گزاره‌هاست. چیزی هم که در اعتبارسنجی

مهم است اعتبار عملی نیست. آن چیزی که به نظر می‌رسد اصل معرفت‌شناسی باشد بحث واقع‌نمایی است و نه اعتبار عملی. حال اگر رسیدیم به جایی که دیدیم عده‌ای نسبت به یک منبع معرفتی که خیلی هم موثق است اعتناء عملی و عقلایی دارند و این اعتنائشان گزاف نیست و از سر بی‌مبالاتی نیست، آنگاه این سؤال را طرح می‌کنیم که آیا می‌شود از این، استفاده معرفت‌شناسانه هم کرد یا خیر؟ و گرنه باید بحث را تمام می‌کردیم.

در مورد شعور متعارف، توجه دارید که بعد از اینکه دستیابی به یقین بالمعنی الأخص و مباحث فلسفی انکار شد توسط مور پیشنهاد شد که به جای اینکه مباحث را سر بدیهیات بیاوریم، روی ادراکات متعارف بیاوریم. ما فکر می‌کنیم که

این مسأله اصلی معرفت‌شناسی را تغییر نمی‌دهد و فقط رویکرد را عوض می‌کند. شبیه آن را در جاهای دیگر هم داریم. ما یک انبوهی از معارف داریم که در آنجا به یقین منطقی نمی‌رسیم. در اینجا چه کار باید کرد؟ باید بگوییم اعتبار ندارند یا بگوییم همه اعتبار دارند؟ اگر بخواهم اینها را وزن‌کشی کنیم و اعتبارسنجی کنیم باید بر اساس چه شاقولی باشد؟ شاقول آن همان مراتب معرفت می‌شود و فهم متعارف هم یکی از همان مراتب معرفت می‌شود. لذا ما تصور می‌کنیم که اگر کسی فهم متعارف را به همان معنایی بپذیرد که مور در مثال خود می‌گوید: «همین که من در این اتاق نشسته‌ام و کاغذها جلویم است و پنجره را می‌بینم و ... بهترین دلیل برای وجود جهان خارج است و برای مردم هم برای دور شدن از شکاکیت کافی است»،

این تغییری در کلیت معرفت‌شناسی ایجاد نمی‌کند و فقط می‌آید در حوزه معارفی که پیشین

و یقین بالمعنی الأخص نیستند بایی را باز می‌کند و حالا کسی که دغدغه معرفتی دارد باید بیاید تکلیف آن را روشن کند. در واقع سؤال این است که آیا اینکه من الآن ادراک می‌کنم که کاغذ در جلویم هست و یقین روان‌شناختی هم دارم، به یقین معرفت‌شناختی هم منتهی می‌شود یا نه؟ و آیا به واقع مرتبط می‌شود یا در سطح همان یقین روان‌شناختی باقی می‌ماند؟

دکتر اعتماد: بیشتر کنجکاوی بنده در مورد مطالبی بود که راجع به اصول فرمودید. در زمینه فهم متعارف و مثالی

که از مور می‌زنید درست است. می‌دانیم که فلاسفه غربی همیشه چشم باز می‌کنند یا درخت می‌بینند یا سبزه یا میز قهوه‌ای. ولی وقتی که ما صحبت از معرفت این قضایا می‌کنیم فرض را بر این می‌گذاریم که طرف کور باشد و چیزی نبیند و می‌گوییم که او معرفت دارد یا برآن شک اعمال می‌کنیم و همه اینها را اصل بر رؤیا یا چیزهایی از این قبیل می‌گذاریم و ... ولی به رغم شکاکیت باز هم صاحب معرفت می‌شویم. بنابراین وقتی بخواهیم قضیه را اتمیزه کنیم آن مصادیق مد نظرم نیست. من وقتی صحبت از فهم متعارف و چیستی آن می‌کنم، مقصودم این است که در بطن شعور متعارف چه معرفتی خوابیده است و اساس این معرفت، دلیل نقلی دارد یا نه؟ مولد دلیل نقلی هست ولی خودش چنین دلیل را دارد یا نه؟ مثلاً شما در طبیعیتی که تدریس می‌کنید بحثش به قدری

بعد از اینکه دستیابی به یقین بالمعنی الأخص و مباحث فلسفی انکار شد توسط مور پیشنهاد شد که به جای اینکه مباحث را سر بدیهیات بیاوریم، روی ادراکات متعارف بیاوریم. ما فکر می‌کنیم که این مسأله اصلی معرفت‌شناسی را تغییر نمی‌دهد.

پردامنه است که عملاً یک باب فیزیک ارسطویی یا سینیوی بیان می‌کنید یا تفسیری از اینها را بیان می‌کنید. کلی اصل در این نهفته است که شما همیشه به آن اشاره می‌کنید که اصل به نیت است یا ... در این یادگیری که آموزش می‌دهید لزومی ندارد که آموزش دهید برای اینکه کودک تا دوماهگی و سه‌ماهگی و چهارماهگی فیزیک ارسطویی را فوت آب است. بنابراین شما اگر درس می‌دهید، علم گزاره‌ای^{۱۶} را درس می‌دهید. آن علمی که او دارد، غیرگزاره‌ای است. اگر چنین است شما چرا در مورد شعور متعارف، همین را تعمیم نمی‌دهید و چرا که وقتی مثلاً اصل را عرف می‌گیرید، این شعور متعارف است که مولد عرف است! اینجا چرا پای دلیل نقلی را می‌آورید و می‌گویید عرف یعنی این یا آن؟ البته بعضی از آقایان این‌طور نیستند و واقعاً عرف را عرف می‌گیرند و می‌گذارند این خودانگیختگی و سیلان امور مطابق عقل افراد

سیر پیدا کند. ولی اگر شما بخواهید پای دلیل نقلی را در مورد فرماسیون عرف وسط بکشید، آن موقع شما دارید ادعا می‌کنید که فهم متعارف، فهم نیست و این ادعای بزرگی است.

دکتر محمدی: من حقیقتاً تلازمی بین انکار فهم متعارف و اینکه در اعتبارسنجی معارف نقلی به بناات عقلایی رجوع کنیم، نمی‌بینم. یعنی اگر ما فهم متعارف را فقط در سطح فرد بیاوریم، اصلاً اصطلاحی با آنجا ندارد. اگر فهم متعارف را به چیزهایی که انسانها می‌فهمند و ممکن است یقین بالمعنی‌الأخص نباشد و لیکن شاکله ذهنی او آنها را می‌فهمد، توسعه بدهیم مرتبه‌ای از بناء عقلایی است که ما می‌گوییم

دکتر اعتماد: نه! من دارم می‌گویم که فهم متعارف دو نظریه دارد. یک نظریه غیر تحویلی و یک نظریه تحویلی! شما رفته‌اید سراغ نظریه تحویلی و نظریه غیر تحویلی را دست‌کم می‌گیرید.

پرسش: من با فرمایشی که کردید کاملاً موافقم. خبر واحد در امور غیر فقهی هم کاملاً حجت است و حداقل اطمینان‌بخش است. اتفاقاً من می‌خواهم بگویم همان دلیل معذرتی که ما در امور فقهی داریم در اینجا هم صادق است. چگونه است که مثلاً در شکایات و سهویات که در درجه دهم اهمیت به حساب می‌آید می‌گوییم اگر به آنها عمل نکنیم در قیامت مأجور نخواهیم بود و خدا ممکن

است ما را تنبیه کند، ولی در اعتقادات که به مراتب مهم‌تر است، ما بحث معذرت را در نظر نمی‌گیریم؟ چطور ما می‌توانیم شکایات و سهویات را نادیده بگیریم اما به بهانه اینکه یقین نداریم، می‌توانیم اعتقادات را نادیده بگیریم؟ مگر ما در بحث اعتقادات واقعاً چند نمونه یقین خاص را داریم؟ اولاً یک مبنایی که به طور سنتی هست و من هیچ موقع از این حرف سر در نیاوردم و قبول نکردم این است که «قرآن قطعی الصدور و ظنی الدلالة است». اگر ما این حرف را بزنیم که به نظر من حرف بی‌پایه‌ای است در آن صورت باید بگوییم که قرآن باید کنار رود چون ظنی الدلالة است. همچنین پرسش دیگر این است که در روایات اعتقادی هم مگر ما در چند تا موضوع آن خبر متواتر یقین آور داریم؟ اکثر قریب به اتفاق مسائلی هم که ما در آنها می‌خواهیم مردم را به عمل صالح و توشه برای قیامت دعوت کنیم، مبتنی بر اخبار واحد است. مثلاً فرض کنید اخبار ما در مورد نماز اول وقت - البته من نمی‌دانم که در آنجا خبری که داریم متواتر است یا نه؟ اگر متواتر نباشد، واقعاً می‌توان گفت چون در اینجا خبر واحد بوده است ما یقین نکرده‌ام و نماز خود را اول وقت نخوانیم؟ همچنین خیلی از مسائل اخلاقی و اعمالی که در قیامت دست ما را می‌گیرد هم همین‌طور هست. این است که اکثر قریب به اتفاق روایاتی که آقایان در تفاسیر، ذیل آیات و بر اساس آنها می‌خواهند مردم را تشویق و ترغیب به یک اعتقاد یا عملی بکنند، خبر واحد است. اگر خبر واحد حجت نباشد، ما باید همه را کنار بگذاریم و بگوییم خدایا ما کلیت معاد و نبوت و ... را قبول کردیم و بقیه را هم معذور باشیم، این‌طور که نمی‌تواند باشد.

دکتر محمدی: در مورد بخش اولی که فرمودید که ما با همان محور معذرت و منجزیت هم می‌توانیم به روایات غیر فقهی اعتنا کنیم، مرحوم میرزای قمی در کتاب قوانین می‌فرماید که شما که اعتقاد دارید که روایت فقط جایی اعتبار دارد که اثر شرعی داشته باشد و باید فعل مکلف باشد، فعل مکلف فقط فعل جوارح نیست، ما می‌توانیم فعل قلبی هم داشته باشیم. یعنی یکی از واجبات من این است که معتقد به رجعت و معاد جسمانی بشوم. اتفاقاً برخی معاصرین مانند آیت‌الله فیاضی هم از همین روش وارد می‌شوند. ما در اینجا گفتیم که پاسخ این سؤال که

مرحوم میرزای قمی در کتاب قوانین می‌فرماید که شما که اعتقاد دارید که روایت فقط جایی اعتبار دارد که اثر شرعی داشته باشد و باید فعل مکلف باشد، فعل مکلف فقط فعل جوارح نیست، ما می‌توانیم فعل قلبی هم داشته باشیم.

آیاد صورتی که نگاه معذرت و منجزیت نداشته باشیم، می‌توانیم یک گام بالاتر برویم یا نه؟ مثبت است.

پرسش: موضوع مهمی است که خیلی از این اخبار واحد را علما در حوزه اخلاق و عرفان نقل می‌کنند و برای آنها اعتبار قائل‌اند. به نظر می‌رسد موضوع عدم رجوع به خبر واحد در علوم غیر فقهی بیشتر یک بحث صنفی است تا بحث معرفتی. همانطور که دوستان هم اشاره کردند اگر برای اعتبار یک خبری دلایلی هست این دلایل می‌تواند در حوزه‌های دیگر هم معتبر باشد منتهی تأثیر عمیقی خواهد داشت. خیلی از آیات و روایات در حوزه اخلاق و عرفان هست که اگر آنها را در سطح عمومی معتبر بدانیم خیلی تأثیرگذار خواهد بود.

نکته دوم اینکه شما بحث مراتب یقین را مطرح کردید که این یقین منطقی حالا اگر بگوییم ۱۰۰ درصد یا ۹۰ درصد یا کمتر، در حوزه روانشناختی قرار می‌گیرد و اینکه تا چه حد می‌توان آن را به حوزه معرفت‌شناختی

انتقال داد. بحثی که اینجا هست، بحث ارتباط بین مراتب فهم و مراتب افراد است. علامه طباطبایی یک سلسله مراتب برای یقین متناسب با مراتب فهم و مراتب افراد در نظر می‌گیرند. در این حالت بحث خبر جایگاه خود را پیدا می‌کند. به این صورت که خبر خودش مشکک است چون واقعیت مشکک است. بخشی از این اخبار به سطح اولیه و پوسته دین مربوط می‌شوند که همان اخبار فقهی و احکام است. در نتیجه اینها

برای افراد در این سطح مهم می‌شود که باید آن را مدیریت کنند. ولی بخش مهمی از این اخبار هستند که تا ۷ بطن با قرآن ارتباط دارند. این را می‌توان به احادیث و روایات هم تعمیم داد. آن وقت افرادی که مرتبه‌شان در آن حد هست، آن احادیث و اخبار برایشان مهم جلوه می‌کند و آنها را لحاظ می‌کنند.

چون بحث سلسله انتقال را در نقل به نحو عام و در روایات و احادیث به نحو خاص مطرح کردید، دو مسأله مطرح می‌شود. یکی اینکه بحث سلسله راویان مطرح است و دیگر اینکه بحث ظرفیت گزاره مطرح است. گزاره‌ای که سلسله یا سلسله‌های انتقال، آن را بیان می‌کنند. اول اینکه این سلسله راوی باید وثاقت داشته باشند که یک مسأله‌ای است که مطالب مختلف در آن وجود دارد. مثلاً کسی که در ۱۰۰۰ جای دیگر راستگو بوده است دلیلی ندارد که در مورد خاص دیگری هم راستگو باشد که حالا با این موضوع کار

نداریم. ولی در هر حال اگر این سلسله‌ها همچنان صادق و قابل اعتنا باشند نهایتاً باید خود گزاره هم بررسی شود و مستقلاً با واقعیت محک بخورد. اینجا است که به نظر من باید درباره حقیقت دین و اینکه خود اسلام ذومراتب است تمرکز کنیم. اگر در اینجا مسأله را حل کردیم، حتی تناقض‌هایی که احياناً در احادیث ائمه(ع) به نظر می‌آید را می‌توان با این بحث مراتب حقیقت حل کرد.

دکتر محمدی: تفاوت سطح مخاطبان مورد توجه خود آقایان هم بوده است. بحثی هست که آیا روش‌شناسی استنباط از روایات اعتقادی با روش‌شناسی استنباط از فقه یکسان است یا خیر؟ آیا باید مباحثی را به آن افزود؟ و مباحثی را کاست؟ در این بحث تفاوت سطح مخاطبین را لحاظ می‌کنند به این دلیل که ائمه مخاطبان متعددی داشتند. مثل همان کاری که در فقه در بحث تقیه می‌کنیم، اینجا هم نگاه می‌کنند که غیر از اینکه جواب چه جوابی است، سؤال کننده چه شخصی است؟

مثلاً یک سؤال را دو نفر می‌پرسند و دو پاسخ متفاوت داده می‌شود. می‌پرسند که آیا می‌شود آسمان در تخم مرغ جا بگیرد بدون اینکه تخم مرغ بزرگ شود و زمین کوچک شود؟ امام(ع) در جایی می‌فرمایند: بله! در کوچک‌تر از تخم مرغ هم می‌شود. چشم‌ت را بازکن. کل آسمان و زمین در آن جا می‌شود. شخص دیگری می‌پرسد که حضرت می‌فرمایند: خیر! خدا عاجز نیست ولی چیزی که شما می‌پرسی، شدنی نیست و منجر به تناقض است. لذا این خود یک فصلی در روش‌شناسی مراجعه به آیات و روایات اعتقادی هست که مخاطبین را لحاظ می‌کنند. نکته دیگر اینکه فرمودید احتمالاً ریشه این بحث، صنفی و جامعه‌شناختی است، باید عرض کنم که فقها هم دلیل دارند. می‌گویند ما می‌خواهیم برای انتساب به شارع حجت شرعی داشته باشیم، خبر واحد چون ظن است، علم و قطع نیست و بنابراین حجیت ندارد پس من فقط مواردی را که شارع اجازه داده است می‌توانم به آن اعتنا کنم و در جای دیگر نمی‌توانم اعتنا کنم. جاهایی می‌توانم اعتنا کنم که جعل حجیت اثر شرعی دارد که یعنی فقه. یعنی قبل از اینکه بخواید نگاه صنفی و جامعه‌شناختی باشد، چون دغدغه آنها انتساب به شارع است، این دلیل را می‌آورند که البته به نظر من دلیلی تمامی نیست.

پرسش: حاصل فرمایشات شما این است که ما از اخبار

بحثی هست که آیا روش‌شناسی استنباط از روایات اعتقادی با روش‌شناسی استنباط از فقه یکسان است یا خیر؟ آیا باید مباحثی را به آن افزود؟ و مباحثی را کاست؟

واحد هم می‌توانیم در علوم غیر فقهی استفاده کنیم ولی خبر واحد برای ما معرفت ظنی به بار می‌آورد. من می‌خواهم یک نگاه کلی‌تر به مسأله کنم. خبر واحد قرار است ما را به ظن برساند. در این مسیر افاده ظن، برای ما رخنه‌های احتمالی وجود دارد که اگر فکری به حال آنها نکنیم ممکن است حتی آن معرفت ظنی را هم از دست بدهیم. یکی از این رخنه‌ها این هست که در روایات ما و بخصوص در روایات معرفتی، سطح فهم مخاطب در آن لحاظ شده است و به یک سؤال واحد پاسخ‌های متفاوتی داده شده است که یک مشکل است. یک مشکل، پیش پای محقق است که می‌خواهد از اخبار واحد به معرفت واحد برسد و یک مشکل دیگر نقل به مضمون روایات ماست. خود ائمه اجازه داده‌اند که راوی نه فقط عین کلمات را حفظ کند و نقل کند، بلکه مضمون را نقل کند. این در حوزه فقه خیلی مشکلی را

ایجاد نمی‌کند چون مسائل عملی، مسائلی ساده است و نقل به معنا خیلی تفاوتی در معنای کلی ایجاد نمی‌کند. اما وقتی وارد مسائل اعتقادی شویم چه بسا عوض کردن یک کلمه، خودش معنا را تغییر بدهد. از سوی دیگر در دلیل نقلی، همانطور که مستحضرید بعضی از ادله نقلی در مورد معارف ساده است. مثلاً یک واسطه داریم. مانند اینکه ما اینجا نشسته‌ایم و یک صدایی را می‌شنویم. یک کسی از راه می‌رسد و می‌گوید که تصادفی رخ داده است. در اینجا یک فردی با معرفت حسی خود یک چیزی را دیده است و

برای ما نقل می‌کند. اما در خبر واحدی که بیشتر در بحث شما مدنظر است چون سلسله مراتب بیشتر است و سلسله ناقلان خبر متعدد می‌شود، واقع‌نمایی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. هر چند این افراد ثقّه باشند سؤال پیش می‌آید که هریک از افراد از نفر قبلی دقیقاً چه چیزی شنیده‌اند؟ خود همین نقل به معنا هم در این سلسله جریان پیدا می‌کند. لذا به نظر می‌رسد برای اینکه بتوانیم معرفت ظنی را از اخبار واحد به دست بیاوریم باید برای هر یک از این رخنه‌های احتمالی یک فکر اساسی بکنیم. اگر این فکر اساسی نشود ممکن است که نتوانیم به معرفت ظنی دست پیدا کنیم.

دکتر محمدی: اینها ملاحظات روش‌شناختی است. ما گفتیم کسی که می‌خواهد به اخبار مراجعه کند هیچ چارچوبی ندارد و هر کاری که کرد به بالاترین معرفت ظنی یا اطمینان می‌رسد. ما گفتیم که اگر فی‌نفسه، اقتضات

خبر واحد رعایت شود می‌تواند اطمینان‌بخش شود. مثل استدلال؛ منطقیون درباره استدلال عقلی می‌گویند معتبر است، شما می‌پرسید که آیا استدلال می‌تواند یقین‌آور باشد یا نه؟ من پاسخ می‌دهم می‌تواند یقین‌آور باشد ولی معنایش این نیست که هیچ ملاحظه‌ای ندارد. در آنجا هم احتمال مغالطه هست. منتهی اگر این رخنه‌ها پوشانده شود می‌توانید به معرفت یقینی برسید. در اینجا هم همین‌طور است. این ملاحظات، ارزش معرفتی را نفی نمی‌کند و فقط یک جهات روش‌شناختی خاصی را پدید می‌آورد. کسی که می‌خواهد به اخبار مراجعه کند حتماً باید حیثیت صدور، مخاطبین، تعداد واسطه‌ها و ... را لحاظ کند. ببیند که آیا این نقل قول‌ها شده است یا نه؟ و چقدر می‌توانیم آن اطمینان را کسب کنیم؟ اینها می‌شود ملاحظات روش‌شناختی که بعد از اینکه اعتبارش اثبات شد به آن توجه می‌کنیم. در هر منبع معرفتی شما یک ملاحظاتی دارید که هر چقدر بیشتر شود وظیفه محقق را بیشتر می‌کند.

نکته دیگر هم این هست که متأسفانه یک نظام روش‌شناختی استنباط از متون اعتقادی به طور تدوین‌شده نداریم و هر چه هست روش استنباط در فقه است که به نظر من عموم خصوص من وجه است. یعنی یک سری از مباحثی که در اصول فقه است برای کل معارف است و نه فقط برای فقه. مانند بحث ظهور و مباحثی که در الفاظ هست که در هر روایتی هم که مربوط به تربیت، اخلاق و عرفان و علوم انسانی هست، معتبر است.

یک سری مباحث، در اصول فقه هست که برای سایر بخش‌ها مفید نیست، مانند اصول عملیه. باید نظام روش‌شناختی استنباط در متون اعتقادی مدون شود.

پی‌نوشت‌ها:

1. Goldman, Alvin
2. Lackey, Jennifer
3. reductionism
4. evidence
5. argument
6. trust
7. Reid, Thomas
8. Cody, J.A.C
9. Audi, Robert
10. Harris, Paul
11. local
12. global
13. Zagzebski, Linda
14. trust
15. acceptance
16. Propositional knowledge

متأسفانه یک نظام
روش‌شناختی استنباط
از متون اعتقادی به‌طور
تدوین‌شده نداریم و هر
چه هست روش استنباط
در فقه است.

«موجود» و «وجود» در «کتاب الحروف» فارابی

دکتر فاطمه شهیدی

عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

۹۴/۷/۲۷



۱۷۷

فارابی کاملاً متفاوت است و بحث را به صورت زبان‌شناسی پیگیری می‌کند. یک بخش اعظمی از کتاب که الآن باب دوم کتاب است، کاملاً مربوط به زبان و صرف‌نظر از اصطلاحات است. فارابی در این بخش مقدماتی را فراهم می‌کند تا بگوید ما با اصطلاحات فلسفی چه باید بکنیم؟ به همین دلیل نمی‌شود قطعاً گفت که کتاب الحروف یک شرحی بر مابعدالطبیعه است. شیوه فارابی در آثار خود مثلاً در کارهای منطقی این است که برای بعضی از بخش‌های منطقیات ارسطو، یک شرح دارد به این صورت که عبارات ارسطو را جمله‌جمله می‌آورد و در زیر آن توضیح می‌دهد.

ادعای محسن مهدی در مورد کتاب الحروف

یکی از قوی‌ترین ادعاهایی که در مورد کتاب الحروف شده است، ادعای محسن مهدی است. وی با توجه به اینکه فارابی در بعضی آثار دیگر خود مابعدالطبیعه ارسطو را کتاب الحروف نامیده، گفته است کتاب الحروف شرحی است بر مابعدالطبیعه ارسطو که در آن به شیوه کتاب دلنا اصطلاحات فلسفی توضیح داده شده است. منتهی به این ادعا خیلی نمی‌توان تکیه کرد، اولاً از این جهت که در کتاب الحروف، اصطلاحاتی مطرح شده که در مابعدالطبیعه ارسطو مورد نظر نبوده است و برعکس. همچنین شیوه

علاوه بر این رساله مستقلی هم به نام همان بخش دارد که دیگر متعهد به شرح ارسطو نیست و حرف های خودش را می زند. مثلاً یک مقاله ای دارد به نام «شرح کتاب العبارة ارسطو» و غیر از این خودش هم یک رساله به نام «فی العبارة» دارد که دیگر شرح ارسطو نیست و چیزی است که خودش در این باب به نظرش می رسد. با توجه به این مطلب اگر هم بخواهیم بگوییم فارابی در کتاب الحروف خود، نظر به مابعدالطبیعه ارسطو دارد، احتمالاً از سنخ دوم است. یعنی از آثاری است که نظر به ارسطو دارد و چون ارسطو چنین رساله ای دارد، سراغ آن می رود ولی اصلاً التزامی به اینکه حتماً همان چیزی را بگوید که ارسطو می گوید، ندارد.

در نسخه های موجود از کتاب الحروف یک بخش ابتدایی داریم که اصطلاحات فلسفی مانند اسامی مقولات، ذات، موجود و ... توضیح داده می شود. یک بخش سوم هم داریم که حروف سؤالی که در فلسفه از آن زیاد استفاده می شود، توضیح داده می شود. در بخش دوم هم بحث در مورد زبان است. با توجه به این ادعای محسن مهدی که ما در مورد ترتیب ابواب این کتاب، هیچ اطمینانی نداریم و همچنین با توجه به مجموعه کتاب، به نظر می رسد که باب دوم مقدمه ای است برای دو باب دیگر و بعید نیست که مقدمه کتاب بوده باشد.

مقدمه کتاب؛ اساس اختلاف زبان در امم

کاری که فارابی در باب دوم و به زعم من مقدمه کتاب انجام می دهد این است که در مورد پیدایش الفاظ و پیدایش زبان در امم توضیح می دهد و اساس اختلاف زبان در امم مختلف را به اختلاف در طبیعت فیزیولوژیکی آنها نسبت می دهد. یعنی همان طور که مردم هر قومی در یک کارهایی راحت تر هستند و از نظر فیزیکی ویژگی های خاصی دارند، زبان هم دقیقاً همین طور است. اینکه ادای چه ادات و اصواتی برای آنها راحت تر باشد بسته به موقعیت جغرافیایی و محیط زندگی آنها متفاوت است. وی می گوید در واقع نیاز به سخن گفتن در هر امتی از اینجا شروع می شود یعنی افراد جهت اشاره کردن به اشیاء مختلف، شروع می کنند به استفاده از اصواتی که راحت تر هستند. بعد به خاطر اینکه این اصوات کفایت نمی کند شروع به ترکیب اصوات کرده و کلمه می سازند. سپس شروع به تغییر خود کلمه ها می کنند و جملات را می سازند و به این ترتیب زبان در یک امت به وجود می آید. سپس دوباره نیاز پیدا می کنند به کسی که اختلافات احتمالی در الفاظ را سروسامان بدهد که چنین شخصی واضع لسان در امت نام

می گیرد. همچنین در پی این اتفاقات و نیازهای بیشتری که به استفاده از زبان می شود، یک سری صنایع مرتبط با زبان مانند خطابه، شعر و بعد صنعتی که وظیفه آن حفظ اخبار و اشعار برای انتقال از یک نسل به نسل دیگر است، در امت پدید می آید. بعد از این سه، دستور زبان یا نحو و بعد از آن هم صنعت کتابت است.

چیزی که کاملاً مشهود است این است که شروع بحث زبان کاملاً وضعی و قراردادی است و به نظر نمی رسد چیزی غیر از وضع و قرارداد در آن دخیل باشد. بعد از مرحله صنایع مرتبط با زبان، فارابی صنایع قیاسی را به ترتیب بر صنایع زبانی مبتنی می کند. این یکی از قسمت های مبهم کتاب است که بعد از اینکه صنایع قیاسی اعم از جدل، برهان، فلسفه، علم مدنی، دین، فقه و کلام را مترتب بر هم توضیح می دهد، آنها را مبتنی بر همان صنایع زبانی می داند. به نظر می رسد که او یک توجه دیگری فراتر از وضع و قرارداد به زبان داشته است که در اینجا به آن اشاره نکرده است. منتهی در باب دوم در چند جا به این نکته اشاره داشته است که اختلاف فلسفه ها در امت به زبان آنها برمی گردد یعنی به همان اختلافاتی که در همان صنایع اولیه در اثر اختلافات زبانی بین آنها وجود دارد.

با توجه به اینکه در ابتدا زبان برای فارابی حالت وضع و قرارداد دارد و فلسفه برای فارابی وضعی و قراردادی نیست، به نظر می رسد که در این بین منظور فارابی از زبان تغییر کرده است ولی این را توضیح نداده است. به هر حال او به این مسأله اشاره دارد که اختلاف فلسفه ها در امت های مختلف به اختلاف زبان آنها در مرحله قبل برمی گردد. مرحله بعد از فلسفه، مرحله دین است و در برگیرنده رأی خاص فارابی در مورد دین است. این که اولاً دین و فلسفه را در راستای بیان یک حقیقت می داند با این تفاوت که زبانی که دین برای بیان حقیقت اختیار می کند، زبانی است متناسب با مخاطب خودش یعنی از اصطلاحات عامیانه و ترکیبات خطابی، جدلی و شعری برای بیان حقیقت استفاده می کند و الا در مورد حقیقت مدنظر خود با فلسفه اختلافی ندارد. بنابراین دین هر امتی مبتنی بر فلسفه آن امت و مبتنی بر مراحل قبلی است. بعد از این متناسب با دینی که هر امت دارد فقه و کلام آن امت هم پدید می آید.

انتقال فلسفه بین امم و دغدغه فارابی

فارابی بعد از توضیح این مسائل در باب دوم، دو مبحث را مطرح می کند که به نظر می رسد هر دو خیلی مهم هستند. وی دو حالت را فرض می گیرد اول اینکه دین یک امت بعد از طی مراحل به امت دیگری منتقل شود و دوم

حالتی است که فلسفه یک امت به امت دیگری منتقل شود. وی برای هر دوی اینها، حالات مختلفی را در نظر می‌گیرد. این از علایق فارابی است که به دسته بندی و توضیح شق‌های مختلف می‌پردازد. من فعلاً خیلی وارد قسمت دین نمی‌شوم با اینکه خیلی جالب است و فارابی خیلی از اختلافات اهل فلسفه و اهل دین در امم مختلف را به همین نحوه انتقال، مرتبط می‌داند؛ یعنی می‌گوید در این انتقال اتفاقاتی می‌افتد که آنها همدیگر را نمی‌فهمند و به این دلیل با هم اختلاف پیدا می‌کنند. چیزی

که به نظر بنده می‌رسد و قصد فارابی را در رساله الحروف مشخص می‌کند، بحثی است که در ارتباط با انتقال فلسفه از امتی به امت دیگر بیان می‌کند. در این مورد هم وی حالات مختلفی را در نظر می‌گیرد منتهی مطلبی مهمی که در این مورد به آن تصریح می‌کند این است که وقتی فلسفه از امتی به امت دیگر منتقل شد - در اصطلاح فارابی امت به معنای جامعه و ملت به معنای دین می‌باشد - لازم است که اصطلاحات فلسفی به بهترین نحو به امت دوم منتقل شود تا فلسفه درست فهمیده شود. اینجاست که قصد فارابی در کتاب الحروف این است که روش‌هایی را پیشنهاد دهد تا اصطلاحات فلسفه‌ای که از یونان به امت اسلام - که زبان غالب آن زبان عربی است - منتقل شده است، به درستی ترجمه شود. فارابی توضیح می‌دهد که برای ترجمه اصطلاحات فلسفی در امت جدید چه باید کرد؟

اختلاف نحوین و منطقیون بر سر امکان ترجمه

مطلب دیگر این است که در زمان فارابی یک اختلاف نظر جدی که بین اهل نحو و اهل منطق وجود داشته این بوده است که نحوین، منطق ارسطو را رقیب نحو تلقی می‌کردند و معتقد بودند که ما با داشتن نحو عربی، نیازی به منطق ارسطو نداریم چون این منطق بر اساس زبان یونانی است و زبان یونانی و ارسطویی دیگر از بین رفته‌اند. چیزی که الان حیات دارد زبان عربی است و آن هم قواعد خاص خود

را دارد. در واقع آنها منطق را صرفاً یک سری قواعد زبانی می‌دانستند و در مورد قواعد عقلی هم می‌گفتند که ما خودمان قواعد عقلی را می‌فهمیم و دیگر نیازی نیست که یک علمی به آن بپردازد. یکی از ادعاهای نحوین در آن زمان این بود که اساساً ترجمه امکان‌پذیر نیست. یعنی نمی‌شود که چیزی را ارسطو در فرهنگ و زبان یونانی بیان کرده باشد و کلمات و جملات بتوانند همان را در یک زبان دیگر به اهل آن زبان منتقل کنند. این یک ادعای محکمی بوده و مناظراتی در آن زمان در مورد اینکه اصلاً چنین کاری امکان‌پذیر هست یا نه، اتفاق افتاده است. وجه دیگری که در تألیف این کتاب اثر داشته، این بوده است. فارابی می‌خواهد نشان دهد این ترجمه امکان‌پذیر است و ما می‌توانیم یک سری اصول و روش‌ها را به کار بگیریم تا معنی کاملاً منتقل شود.

فرآیند ترجمه در نظر فارابی

چیزی که فارابی تأکید می‌کند که در ترجمه باید به آن توجه داشت، همان‌طور که در سیر بحث زبانی هم در مورد چگونگی پدید آمدن اصطلاحات و علوم و صنایع مختلف بیان کرد، این است که بعد از بوجود آمدن صنایع بعضی از اصطلاحاتی که برای معانی عرفی و عام استفاده می‌شده است، به دلیل یک سری شباهات و منظوره‌های خاص به اصطلاحات یک علم خاص تبدیل می‌شوند. این همان لفظ منقول است که ما در منطق داریم یعنی یک لفظ در یک علم خاص، معنی خاصی پیدا می‌کند؛ در فلسفه هم همین‌طور است. تمام اصطلاحات فلسفی در امت یونان در زبان یونانی قبل از اینکه اصطلاحات خاص فلسفی بشوند، اصطلاحات عرفی بوده‌اند و برای معانی عرفی وضع شده‌اند. فارابی می‌گوید ما برای اینکه بتوانیم یک ترجمه خوب داشته باشیم باید به آن معانی عرفی ابتدایی برگردیم و ببینیم که این اصطلاحات در ابتدا برای چه معانی‌ای وضع شده‌اند و بعد با توجه به اینکه فلسفه در امت جدید سابقه نداشته، برای ترجمه درست هر اصطلاح فلسفی، همان معانی عرفی که در یونان داشته است را در جامعه جدید پیدا کنیم

قصد فارابی در کتاب الحروف این است که روش‌هایی را پیشنهاد دهد تا اصطلاحات فلسفه‌ای که از یونان به امت اسلام - که زبان غالب آن زبان عربی است - منتقل شده است، به درستی ترجمه شود

فارابی می‌گوید ما برای اینکه بتوانیم یک ترجمه خوب داشته باشیم باید به آن معانی عرفی ابتدایی برگردیم و ببینیم که این اصطلاحات در ابتدا برای چه معانی‌ای وضع شده‌اند.

و اصطلاح مختص به آن را، معادل آن اصطلاح قرار دهیم. این پیشنهادی است که فارابی می‌دهد و بعد برای آن، حالات مختلفی را در نظر می‌گیرد. ساده‌ترین حالت این است که آن معنای عرفی در امت جدید هم وجود داشته باشد و مستقیماً همان اصطلاح را وارد فلسفه کنیم. دیگر اینکه آن معنای عرفی که در امت اول بوده است در امت دوم نباشد و مشابه آن باشد که ما از مشابه آن استفاده می‌کنیم. سوم اینکه نه خود آن باشد و نه مشابه آن که در این حالت باید دنبال اصطلاحی بگردیم که بیشترین شباهت را داشته باشد یا ابداع کنیم یا از همان استفاده کنیم. ولی اگر قرار شد از اصطلاحی که در این زبان سابقه داشته است، استفاده کنیم باید حتماً وجوه تطبیق این اصطلاح را با اصطلاح موجود در زبان یونانی، مشخص کنیم. این به یک شگرد زبان‌شناسانه بر می‌گردد که شما بتوانید اصطلاحی را در زبان دوم بسازید که ویژگی‌های آن اصطلاح را در زبان مبدأ خود داشته باشد. این در واقع نهایت کاری است که برای ترجمه باید انجام دهیم. تمام مباحثی که در کتاب الحروف می‌شود تقریباً همین‌طور است. یعنی هر اصطلاحی اعم از اسامی و حروف سؤال که در بخش اول و سوم آورده است، ابتدا معانی عرفی آن را توضیح می‌دهد و بعد به این می‌پردازد که چه وجهی از این معنی باعث می‌شود که ما از این اصطلاح در منطق یا فلسفه استفاده کنیم. چیزی که در مورد کتاب الحروف جالب است این است که تمام اصطلاحاتی که فارابی در این کتاب کار می‌کند، اصطلاحاتی هستند که وقتی از زبان یونانی وارد زبان عربی می‌شوند یک سری معانی عرفی در خود داشته‌اند که در امت عرب معادل دارند، به همین دلیل این انتقال به راحتی انجام می‌شود به جز اصطلاح موجود و وجود. تنها اصطلاحی که فارابی هم در کتاب الحروف و هم در کتب دیگر خود تصریح دارد که اصطلاح فلسفی مهمی است که ما معادل آن را با ویژگی‌های خاصی که در زبان یونانی داشته است، در زبان عربی نداریم، اصطلاح وجود است. بنابراین باید لفظ را بسازیم و با روش‌های گسترش زبان

تنها اصطلاحی که فارابی هم در کتاب الحروف و هم در کتب دیگر خود تصریح دارد که اصطلاح فلسفی مهمی است که ما معادل آن را با ویژگی‌های خاصی که در زبان یونانی داشته است، در زبان عربی نداریم، اصطلاح وجود است.

مانند اشتقاق که بخصوص در زبان‌های سامی این امکان وجود دارد، کاری کنیم که این اصطلاح بتواند جای خود را در امت باز کند و به عنوان یک اصطلاح فلسفی استفاده بشود. شاید بتوان گفت که اصلاً کل کتاب الحروف در خدمت توضیح اصطلاح وجود و موجود است. به طوری که هر جایی که اصطلاحات دیگر به گونه‌ای ربطی به اصطلاح وجود و موجود داشته باشند، حتماً آن را می‌پرورد و در مورد آن صحبت می‌کند.

عدم تمایز موجود و ماهیت در کتاب الحروف

یک نکته دیگر که لازم است قبل از شروع بحث بیان شود این موضوع است که در کتاب الحروف فارابی - اگر نگوئیم در بقیه کتب او نیز همین‌طور است - ما هنوز تمایز وجود از ماهیت را نداریم. یعنی همان‌طور که در فلسفه ارسطو تمایز وجود و ماهیت را به عنوان یک بنیان برای مباحث دیگر نداریم در کتاب الحروف هم حداقل این است که توجهی به این تمایز نداریم و بلکه گاهی مباحث طوری است که گویی می‌خواهد تأکید کند چنین تمایزی وجود ندارد. محققى به نام استفن من^۱ مقاله مفصلی در مورد بحث وجود در کتاب الحروف و مقایسه آن با مباحث ارسطو نوشته است. برداشت وی این است که فارابی این کتاب را اصلاً برای نفی تمایز وجود و ماهیت نوشته است. البته این مطلب را به راحتی نمی‌توان گفت ولی چیزی که مشخص است این است که وجود و ماهیت در این اثر تمایز ندارند که نحوه یکی بودن آن را در طول مقاله توضیح می‌دهم. این را از این جهت گفتم که بنده خودم تا مدت‌ها مباحث وجود و موجود کتاب الحروف را نمی‌فهمیدم به این دلیل که اصلاً فکر نمی‌کردم تمایز بین وجود و ماهیت در آن مورد نظر قرار نگرفته باشد و به این خاطر هر طور که فکر می‌کردم همه مباحث با هم متناقض درمی‌آمد. یعنی فهم مطالب فارابی در مورد وجود و موجود در این کتاب مبتنی بر این است که چنین تمایزی را در نظر نگیریم.

بنده خودم تا مدت‌ها مباحث وجود و موجود کتاب الحروف را نمی‌فهمیدم به این دلیل که اصلاً فکر نمی‌کردم تمایز بین وجود و ماهیت در آن مورد نظر قرار نگرفته باشد.

فرآیند ترجمه لفظ موجود از زبان یونانی توسط فارابی

ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه چندبار معانی مختلف لفظ موجود را ذکر می‌کند و معانی مختلف آن را می‌شمارد. وجه اهمیت آن هم این است که موجود از نظر ارسطو موضوع مابعدالطبیعه و مهم‌ترین مفهومی است که در مابعدالطبیعه مطرح است و باید معنایش مشخص شود. از نظر ارسطو موجود چهار معنی دارد؛ اولی موجود به معنی بالعرض یا اتفاقی، دومی به معنای صادق، سومی به معنای مقولات یعنی چیزی که همه موجودات هستند، چهارمی هم بالقوه و بالفعل یا در واقع موجود از آن جهت که بالقوه یا بالفعل است. در این چهار معنی، موجود به معنای بالعرض و اتفاقی را می‌گوید که موضوع هیچ علمی نیست چون اصلاً ثباتی ندارد. موجود به معنای صادق را مختص به گزاره‌ها می‌داند که چون در مورد گزاره‌ها حرف می‌زند، موضوع فلسفه نیست و باید در منطق از آن بحث بشود. دو معنا باقی می‌ماند که هر دو در مابعدالطبیعه مورد نظر هستند. اولین جایی که نشان می‌دهد کتاب الحروف شرح مابعدالطبیعه ارسطو نیست از همین جا شروع می‌شود. فارابی موجود به معنای اتفاقی را اصلاً در معانی موجود ذکر نمی‌کند ولی موجود به معنای صادق، مقولات و بالقوه و بالفعل را دارد. فارابی برای شروع بحث ابتدا ویژگی‌های لفظی را توضیح می‌دهد که در زبان‌های دیگر قبل از اینکه به لفظ موجود در عربی برسیم، وجود داشته است. همه زبان‌های دیگر اعم از فارسی، سریانی، یونانی و ... لفظی دارند که برای دلالت به همه اشیاء استفاده می‌شود بدون اینکه بخواهد اختصاص به یک شیء خاص داشته باشد. دومین ویژگی که این لفظ دارد این است که از آن می‌توان برای ربط موضوع به محمول در قضیه استفاده کرد حال یا از خود آن لفظ و یا از مشتقات آن لفظ که حالت فعل داشته باشند مانند «هست» در فارسی. ما در واقع مشتقات این لفظ یعنی افعال را وقتی استفاده می‌کنیم که برای ربط موضوع به محمول، زمان هم مد نظر باشد. سومین ویژگی این لفظ در آن زبان‌ها این است که مشتق نیست. اصطلاحی که فارابی برای لفظ غیر مشتق به کار می‌برد، مثال اول است. مثال اول لفظی است که ما مشتق را از آن می‌گیریم. بنابراین الفاظی در زبان‌های دیگر هستند که این سه ویژگی را با هم دارند. وی تأکید می‌کند که ما از ابتدای وضع زبان عربی، لفظی که بتواند هر سه تای این ویژگی‌ها را با هم‌دیگر داشته باشد، نداشته‌ایم و حال که می‌خواهیم فلسفه را مطرح کنیم باید حتماً لفظی را جایگزین آن کنیم. فارابی دو پیشنهاد را که پیش از او ارائه شده است مطرح

می‌کند. یکی لفظ «هو» است که مصدر جعلی هویت از آن گرفته می‌شود و دیگری هم لفظ «موجود» است که مصدر وجود از آن گرفته می‌شود. اینها انتخاب‌هایی است که قبل از فارابی انجام شده بود ولی هنوز هیچ‌کس توضیحی نداده بود که وجه آنها چیست و آیا انتخاب شایسته‌ای هستند یا نه؟ فارابی اشکالات هر یک را ذکر می‌کند مثلاً می‌گوید واژه «هو» چون ضمیر است از آن نمی‌توان مشتق گرفت و بنابراین الفاظی که در جمله فعل وجودی باشند و از هو گرفته شده باشند، نداریم. در حالی که این لفظ در زبان‌های دیگر این ویژگی‌ها را داشت. از آن طرف «موجود» این اشکال را دارد که لفظ مشتق است و لفظ مشتق از نظر فارابی، اشکال دیگری دارد.

در اختلافات نحوی بین مکاتب بصره و کوفه - که از زمانی که نحو در اسلام به عنوان یک علم مطرح می‌شود تا زمان فارابی وجود داشته است - ظاهراً مکتب بصره معتقد بوده که نسبت بین الفاظ ریشه در نسبتی دارد که بین اشیاء در عالم خارج وجود دارد. بنابراین اگر ما یک لفظ را از لفظ دیگر مشتق می‌کنیم در عالم خارج هم باید بین معانی آن الفاظ نسبت مشابهی وجود داشته باشد. مثلاً کلمه موجود یک لفظ مشتق است و دلالت بر این می‌کند که یک موضوعی دارد که کلمه وجود که ریشه آن است، بر آن موضوع حمل شده است. به هر حال لفظ موجود برخلاف زبان‌های دیگر که در آنها مثال اول بود، لفظ مشتق است و به نظر می‌رسد که باید نیاز به موضوع یا به فاعلی داشته باشد که وجود را به آن موضوع اعطاء کند. در نهایت فارابی می‌گوید که بالأخره هر کدام از این دو لفظ یک اشکالی دارد و هر کدام را انتخاب کنیم، نهایتاً فرقی با هم نخواهند داشت.

با اینحال فارابی در کتاب الحروف و در غالب جاهایی که بحث در مورد این لفظ خاص است، از لفظ موجود استفاده می‌کند و دیگر اصلاً در مورد «هو» و «هویت» حرف نمی‌زند. البته گاهی از آنها استفاده می‌کند ولی آن‌طور که در مورد موجود و وجود حرف می‌زند، درباره آنها صحبت نمی‌کند. وی سه ویژگی لفظ موجود در زبان عربی را این‌طور بیان می‌کند که ویژگی اول همان ویژگی است که در بقیه زبان‌ها هم وجود دارد یعنی لفظی که برای دلالت بر همه اشیاء به کار می‌رود. دو ویژگی بعدی را هم فارابی به زبان عربی اضافه می‌کند. یک اینکه لفظ موجود بتواند رابط بین موضوع و محمول باشد. کلمه یوجد این کاربرد را داشته است که بتوان گفت: «زید یوجد قائم» ولی «زید موجود قائم» کاربرد نداشته است. یعنی در واقع در زمان فارابی کلمه «موجود» در زبان عربی، کاربرد «هست» در

جمله را نداشته است. اما او می‌گوید که می‌شود این کار را کرد و ما همان‌طور که وجد، یوجد و سیوجد را برای ربط موضوع به محمول در مواردی که زمان مدنظر است، استفاده می‌کنیم، می‌توانیم در مواردی که زمان مدنظر نیست از لفظ موجود استفاده کنیم. دومین چیزی که فارابی به کاربرد لفظ موجود اضافه می‌کند این است که می‌گوید موجود از آن الفاظ مشتقی است که شکل آنها ظاهراً مشتق است ولی خودشان مشتق نیستند. این موضوع را در جاهایی که درباره مشتق، هم در کتاب الحروف و هم در کتاب العبارة توضیح می‌دهد، مشخص کرده است که گاهی اوقات ممکن است الفاظ شکل مشتق داشته باشند ولی معنی مشتق نداشته باشند. نداشتن معنای مشتق به این معناست که مدلول آنها در خارج همان نسبت را با مبدأ خود نداشته باشد. همچنین برعکس؛ یعنی ظاهر بعضی از الفاظ مثال اول است ولی اینطور نیست و مشتق هستند. این است که او این دو ویژگی را به لفظ موجود اضافه می‌کند و در عین اینکه می‌گوید «هو» و «موجود» فرقی با هم ندارند، نهایتاً لفظ موجود را برای منظور خود و به جای همان لفظی که در فلسفه و علوم نظری، اساسی است و بدون آن نمی‌شود حرف زد، جایگزین می‌کند.

دکتر سید محمود یوسف‌ثانی: اشتقاق در معانی را دیگرانی غیر از فارابی هم گفته‌اند یا خیر؟

دکتر شهیدی: گزارشی که کربن داده این است که مکتب بصره چنین نظری داشته‌اند که می‌گفتند کلاً تمام احکام زبان باید ناظر به طبیعت و خارج باشد. یعنی باید معانی آنها هم ارتباطاتی مشابه ارتباط خود الفاظ داشته باشند.

دکتر یوسف‌ثانی: همه احکام زبان؟ با همین کلیت؟
دکتر شهیدی: نه اینکه دقیقاً تک تک. ولی به هر حال ناظر بودن احکام زبان به خارج چیزی بوده است که در مکتب بصره غلبه داشته است. البته من خیلی بررسی نکرده‌ام که چه کسانی این مسأله را گفته‌اند.

اصطلاح موجود در فلسفه و ابداع معنای سوم

بعد از این فارابی از ویژگی‌های اصطلاح موجود در زبان عرفی می‌گذرد و وارد اصطلاح موجود در فلسفه می‌شود. از اینجاست که اختلافات وی با معنای اصطلاح موجود در نظر ارسطو هویدا می‌شود. او سه معنی برای لفظ موجود ذکر می‌کند. اول می‌گوید موجود لفظ مشترکی برای همه مقولات است و منظورش از مقولات، همه موجودات است یعنی هر آنچه هست می‌توان لفظ موجود را برایش استفاده کرد. در اینجا می‌گوید متواطی است ولی در جای دیگر می‌گوید تقدم و تأخر و ترتب داریم که در اصطلاحات

خاص فارابی می‌توان به گونه‌ای اینها را با هم جمع کرد. این معنی مشترک فارابی و ارسطو برای لفظ موجود بود. دومی، همان معنای صادق است که در واقع هر مفهوم یا امر متخیل یا امر متصور یا امر معقولی است که با مدلول خود در خارج تطابق داشته باشد. در اینجا فقط گزاره‌ها منظور نیست و صدق در مورد هر صورتی می‌تواند معنی پیدا کند. به خاطر همین دیگر بحث صادق بودن به گزاره اختصاص ندارد و اینطور نیست که جای آن فقط در منطق یا فقط در بحث عبارات و گزاره‌ها باشد. در واقع معنای صادق از موجود را در فلسفه نگه می‌دارد.

سومین معنا هم ابداع فارابی است که از آن بسیار استفاده می‌کند و قبل از او سابقه ندارد. معنای ابداعی فارابی «منحاز بماهیة ما خارج النفس سواء تصوّر فی النفس أو لم يتصور» است یعنی آنچه که بواسطه یک ماهیتی در خارج از نفس منحاز شده باشد- در مورد لفظ منحاز توضیح خواهم داد- چه ما آن را تصور کنیم و چه نکنیم. این نکته هم خیلی اهمیت دارد که به این معنا هست که موجود بودن ارتباطی به ذهن ما ندارد و هر چیزی برای خود موجود است چه بتوان تصویری از آن داشت و چه نتوان تصویری از آن داشت. یعنی موجود بودن ویژگی امور خارجی است که حال ممکن است ما هم یک تصویری از آن داشته باشیم. این سه معنا را فارابی برای موجود ذکر می‌کند.

در معنی سوم دو اصطلاح است که فارابی از آن‌ها استفاده کرده است یکی «ماهیت» و دیگر هم اصطلاح «منحاز». باتوجه به اینکه بعداً توضیح خواهم داد که معنی اصلی موجود برای فارابی همین معنای سوم است، خوب است که این دو را توضیح دهیم.

«ماهیت» در واقع همان چیزی است که از فلسفه ابن سینا به بعد به آن گفته می‌شود: «ما به الشیء هو هو» یعنی چیزی است که هر شیء به آن است که خودش است. همانطور که گفتم تمایز وجود از ماهیت را هنوز در اینجا نداریم و تمایز دو معنای ماهیت به این معنی که یکی «ما به الشیء هو هو» و دیگری «ما ینقال فی جواب ما هو» را هم هنوز نداریم و حقیقت هر چیزی همان ماهیت آن است. فارابی دو یا سه اصطلاح در کتاب الحروف و یا کتب دیگر خود درباره ماهیت به کار می‌برد. اول اینکه می‌گوید ماهیت یکی از اسباب وجود و بلکه اخص اسباب وجود است که در اینکه ما ماهیت را از لحاظ خارجی بفهمیم، خیلی اهمیت دارد. دوم اینکه ماهیت، قسط وجودی است که به هر شیئی بخشیده شده و همه اشیاء آن را دارند. اینها به نحوی گره خوردن ماهیت و وجود را نشان می‌دهد که در بحث‌های

بعدی مشخص خواهد شد.

کلمه «منحاز» هم از اصطلاحات خاص فارابی است که مثلاً در مباحث ابن سینا این کلمه فقط در مورد جسم و امتیاز جسمی از جسم دیگر کاربرد دارد و در مباحث منطق و مابعدالطبیعه چنین کلمه‌ای از ابن سینا نداریم. از ظاهر لفظ مشخص است که منحاز معنی متمایز دارد منتهی در دو جای دیگر که فارابی از این کلمه استفاده می‌کند، تکلیف برای ما کمی مشخص‌تر می‌شود. یکی اینکه فصل، ماهیت یک نوع را از ماهیت‌های دیگر جنس مربوطه، منحاز یا متمایز می‌کند. ما می‌بینیم که ماهیت هم همین کار را می‌کند و موجودات را از هم متمایز می‌کند. فقط ممکن است به ذهن برسد که این تمایز ممکن است یک نوع تشخیصی هم به شیء بدهد که فارابی در کتاب «الواحد و الوحد» وقتی یکی از معانی واحد را توضیح می‌دهد از عبارت «ینحاز بماهیه» استفاده می‌کند و بعد توضیح می‌دهد چیزی که مقابل معنی منحاز

هست، کثرت نیست. یعنی اگر چیزی واحد باشد

به این معنی که منحاز باشد در مقابلش

غیرواحد یا غیر منحاز، این نیست که

تشخص داشته باشد بلکه معنی‌اش

این است که منحاز به امر دیگرست.

یعنی منحاز به ماهیت قبلی نیست بلکه

منحاز به ماهیت دیگری است و بنابراین

از حالت وحدت خود خارج نمی‌شود. این

مباحث مشخص می‌کند که برای فارابی

منحاز بودن به معنای مشخص بودن

نیست و به گونه‌ای یک تمایز مفهومی داشتن

است. همان تمایزی که در خود کلیت را حفظ

می‌کند. به این ترتیب معنای سوم اصطلاح موجود برای

فارابی مشخص شد یعنی «منحاز بماهیه ما فی الخارج»

با تأکید بر «فی الخارج» در کتاب الحروف. قید کتاب

الحروف را به این دلیل گذاشتم که فارابی در این کتاب

بین اصطلاح شیء و موجود تمایز قائل است. یعنی برای

موجود، «فی الخارج» بودن اهمیت دارد و برای «شیء»

همان تعریف موجود را قائلیم بدون اینکه بخواهیم بر

خارجیت آن تأکید کنیم. به این دلیل شیء برای فارابی اعم

از موجود است و می‌گوید شیء هر چیزی است که ماهیتی

دارد، اعم از اینکه تصور بشود یا نه و اعم از اینکه در

خارج باشد یا نه. بنابراین تمام موجودات ذهنی ما که هیچ

مدلولی در خارج ندارند، شیء هستند ولی موجود محسوب

نمی‌شوند. این تأکیدی است که فارابی در کتاب الحروف

دارد ولی در بقیه آثار خود مانند «الواحد و الوحد»، «آراء

اهل مدینة الفاضله» و «سیاسة المدینیه» و ... ندارد. در همه این کتب موجود را به معنای «منحاز بماهیه ما» بدون قید فی الخارج استفاده می‌کند و حتی تأکید می‌کند موجود به معنای شیء است. این چیزی است که به نظرم مهم است.

غیر از معانی مختلفی که کلمه موجود در کاربردهای عرفی و فلسفی در زبان عربی دارد یک کاربرد دیگر هم دارد که ارسطو آن را به عنوان یکی از معانی موجود آورده و این هست که «موجود» می‌تواند به عنوان رابط موضوع و محمول در گزاره‌های جازمه موجه استفاده بشود. کاری که فارابی در اینجا می‌کند و در آثار ارسطو سابقه نداشته این است که توضیحی در مورد ارتباطات این معانی مختلف می‌دهد. اولین چیزی که در موردش می‌گوید این است که هر چیزی که مقوله باشد حتماً در خارج به واسطه یک ماهیتی منحاز است و ما نمی‌توانیم این دو معنا را از هم

جدا کنیم و در واقع یکی هستند. از اینجا به بعد

فارابی شاید برای اینکه می‌خواهد تفاوت خود

را با ارسطو پر رنگ کند، بر خلاف او

که معنی «مقولات» از موجود را اصل

می‌گیرد، معنی «منحاز بماهیه ما فی

الخارج» را اصل می‌گیرد. یعنی اول

سه معنی را به دو معنی تقلیل می‌دهد

یکی معنای «صادق» و دیگر هم

معنای «منحاز بماهیه ما فی الخارج»

و کار دیگری هم که انجام می‌دهد ولی

استفاده‌ای از آن نمی‌کند و بنده متوجه

نشدم که چرا به آن اصرار دارد، این است که

می‌گوید معنای «منحاز بماهیه ما فی الخارج»

اعم از معنای «صادق» است. یعنی بین این دو چنان

ارتباطی برقرار می‌کند و در عین حال در تمام مباحث

بعدی مربوط به موجود، این دو را در کنار هم نگه می‌دارد

یعنی این رابطه عام و خاص باعث نمی‌شود که یکی را

اصل بگیرد و فقط آن را استفاده کند. در جاهای دیگری

هم طوری بحث می‌کند که انسان فکر می‌کند معنای

«صادق» اعم از «منحاز» است و تکلیف را هم مشخص

نمی‌کند. برخی از محققین گفته‌اند اولی اعم است و بعضی

دیگر گفته‌اند دومی اعم است. چیزی که مشخص است

این هست که فارابی حداقل تا جایی که بنده در آثار او

دیدم، هیچ استفاده‌ای از این اعم و اخص بودن نمی‌کند.

فارابی همچنین در مورد موجود به معنای «بالقوه یا

بالفعل» بودن، توضیح می‌دهد که این معنا یکی از انواع

مختلف موجود به معنای «منحاز بماهیه ما فی الخارج»

**برای فارابی منحاز بودن
به معنای مشخص بودن
نیست و به گونه‌ای یک
تمایز مفهومی داشتن است.
همان تمایزی که در خود
کلیت را حفظ می‌کند.**

است و اصلاً لازم نیست که به عنوان معنای مستقلی به آن پرداخت. بنابراین به آن معنای چهارمی که ارسطو در مورد موجود گفته بود، اشاره می‌کند ولی اصلاً به آن نمی‌پردازد. **دکتر حمیدزاده:** می‌شود متن جایی که صادق بودن را به «منحاز بماهیة ما فی الخارج» ارتباط می‌دهد، بخوانید؟

دکتر شهیدی: بله! «و ظاهر ان کل صادق فهو منحاز بماهیة ما خارج النفس و المنحاز بماهیة ما خارج النفس هو اعم من الصادق».

دکتر حمیدزاده: متنی که صادق را اعم می‌داند چطور؟
دکتر شهیدی: وی در مورد مفهوم عدم مثال می‌زند و می‌گوید مفهوم عدم مفهومی است که: «فإنه لیس کل ما یفهم عن لفظه ما و کان ما یعقل منه هو ایضاً خارج النفس یکون ایضاً له ذات؛ مثل معنی العدم ...» یعنی اینطور نیست که هر چیزی که در خارج باشد یک

ذاتی هم داشته باشد. مثلاً مفهوم عدم همانطور که در ذهن ماست همانطور در خارج هم هست یعنی صادق است ولی در عین حال هیچ ماهیتی ندارد. بنابراین صادق اعم از ماهیت می‌شود چون عدم ماهیتی ندارد که بخواهد آن را منحاز از غیر بکند.

ارتباط وجود و موجود در کتاب الحروف

بعد از اینکه فارابی در مورد اصطلاح موجود بحث می‌کند یک بحث مفصلی در مورد ارتباط موجود و وجود انجام می‌دهد. از ظاهر لفظ مشخص است که «هر آنچه که وجود

داشته باشد»، «موجود» است که فارابی هم روی آن چند بار تأکید می‌کند. قسمتی را که عرض کردم تمایز وجود و ماهیت در آن خیلی کمرنگ می‌شود، همان بحثی است که در مورد ارتباط وجود و موجود می‌کند. در آنجا توضیح می‌دهد که دو گونه ماهیت داریم. ماهیت منقسم و غیر منقسم که همان چیزی است که الآن ما ماهیت مرکب و بسیط می‌گوییم. ماهیت مرکب به چند چیز گفته می‌شود: ۱- نوع: مثلاً انسان، ماهیت نوع است. ۲- همین انسان را با اجزای ذاتی آن بگوییم: مثلاً بگوییم حیوان ناطق ۳- هر یک از این اجزا به تنهایی آورده شود مثلاً حیوان به تنهایی یا انسان به تنهایی. بنابراین به هر سه می‌توان «ماهیت» گفت چون هر سه را می‌توانیم در جواب سؤال «ما هو» ذکر کنیم. فارابی در ادامه می‌گوید: در آن چیزی که ماهیت

منقسم دارد موجود به کل آن ماهیت گفته می‌شود مثلاً «انسان» یا «حیوان ناطق» می‌شود «موجود». همچنین به اجزای آن ماهیت «وجود» گفته می‌شود یعنی به «حیوان» یا «ناطق»، «وجود» گفته می‌شود. این نکته‌ای بود که بنده تا موضوع تمایز وجود و ماهیت را کنار نگذاشتم، آن را نمی‌فهمیدم. در واقع سؤال این بود که چگونه است که به حیوان و ناطق، وجود گفته شود در مقابل موجود؟ که در بیان فارابی مثلاً در مورد انسان، موجود می‌شود آنچه که حیوان است و ناطق است و نه چیز بیشتر یا کمتر. این بحث در مورد چیزهایی بود که ماهیت منقسم دارند. در مورد چیزهایی هم که ماهیت غیر منقسم دارند یعنی بسیط هستند، موجود و وجود، یکی می‌شوند. بنابراین، تمایز، تمایز بین وجود و موجود است.

دکتر حمیدزاده: یعنی وجود یا به معنی ماهیت است یا جزء ماهیت؟

دکتر شهیدی: بله. در توضیح سؤال «هل» این مسأله دیگر به طور دقیق مشخص خواهد شد.

دکتر حمیدزاده: ارسطو علل را به علت فاعلی، صوری، مادی و غایی تقسیم می‌کند. ماده و صورت را جزء علل ماهیت و فاعل و غایت را جز علل وجودی می‌داند. مشکل اینطور حل نمی‌شود؟

دکتر شهیدی: ارسطو هم تمایز وجود از ماهیت ندارد. به این صراحت نمی‌توان گفت که ارسطو آن دو تا را علل وجود می‌داند و بقیه را علل ماهیت می‌داند.

دکتر حمیدزاده: ارسطو علل را تفکیک کرده است.

دکتر شهیدی: بله. تفکیک علل وجود دارد ولی این علل نهایتاً به علت مادی و صوری تقلیل پیدا می‌کنند. یعنی علت غایی، علت فاعلی و علت صوری هر سه یکی می‌شوند.

در معنای دوم موجود که «صادق» بود به تعبیر فارابی وجود می‌شود «صدق». «صادق» هم چیزی است که تطابق ذهن با خارج را داشته باشد. این موضوع از این جهت مهم است که بعداً در سؤال «هل» از آن استفاده می‌کند. پس در کل در نظر فارابی اگر «موجود» به معنای «منحاز بماهیة ما فی الخارج» باشد «وجود» یعنی «اجزای ذات» که همان جنس و فصل یا ماده و صورت است و اگر «موجود» به معنای «صادق» باشد «وجود» یعنی «صدق».

در نظر فارابی اگر «موجود» به معنای «منحاز بماهیة ما فی الخارج» باشد «وجود» یعنی «اجزای ذات» که همان جنس و فصل یا ماده و صورت است و اگر «موجود» به معنای «صادق» باشد «وجود» یعنی «صدق».

وجود، موجود و سؤال هل

فارابی بحث وجود و موجود را در باب اول تمام می‌کند. جای بعدی که ما بحث مفصلی در این مورد از فارابی می‌بینیم در بحث از سؤال «هل» است. سؤالات مختلفی مانند «ما»، «لم» و ... در فلسفه اهمیت دارند که **سؤال هل یعنی سؤال از وجود** مقدم بر همه آنهاست. در فلسفه باید اول این سؤال مطرح شود تا بعد از آن سؤالاتی که در مورد علل و اسباب این وجود هستند، مطرح بشود. فارابی در همه حروف سؤال اعم از هل، لم، ما، ماذا، لماذا و ... که در مورد آنها در باب سوم کتاب الحروف حرف می‌زند اول در مورد کاربردهای عرفی آن‌ها و بعد در مورد کاربردهای اختصاصی آن‌ها در فلسفه سخن می‌گوید. «هل» همیشه معادل حرف سؤال «أ» در عربی است که می‌خواهد از وقوع و تحصل یک چیزی در مقابل نفی آن سؤال کند. این در کاربرد عرفی آن است که در فلسفه هم همین حالت را دارد با این قید که در فلسفه سؤال «هل» همیشه مقرون به موجود است. یعنی ما از موجود بودن با هل سؤال می‌کنیم. سؤال هل همیشه با یک گزاره می‌آید. حال با توجه به اینکه رابط بین موضوع و محمول بودن یکی از کاربردهای «موجود» بود، با هل دو گونه سؤال می‌توان طرح کرد. گونه اول این است که در این گزاره، «موجود» محمول باشد. مثلاً اینکه بگوییم «هل الف موجود؟» و دوم اینکه موجود بودن رابط بین موضوع و محمول باشد که در واقع سؤال می‌کنیم «هل الف موجود ب؟» به این معنا که آیا ب برای الف موجود هست یا نه؟

حال با توجه به اینکه ما در مباحث قبل نهایتاً دو معنی برای موجود داشتیم یکی معنای صادق و دیگری «منحاز بماهیه ما فی الخارج»، هر کدام از دو سؤالی که در بالا با «هل» بیان شد، دو معنی می‌تواند داشته باشد. بنابراین ۴ گونه سؤال هل، در فلسفه داریم که صورت این چهار نوع، دو به دو شبیه هم هستند ولی معنای موجود در هر کدام فرق دارد. فارابی برای این چهار سؤال ترتیب قائل است و هر کدام را مترتب بر دیگری می‌داند. یک‌بار سؤال ما «هل الف موجود» و منظورمان از موجود، صادق است به این معنا که آیا الف در خارج تحقق دارد یا به بیان دیگر آنچه که از الف در ذهن ماست در خارج هست یا نه؟

بعد از سؤال قبلی و وقتی که از صدق اطمینان پیدا کردیم و فهمیدیم که الف در خارج موجود است، سؤال بعدی را می‌پرسیم یعنی «هل الف موجود؟» و این‌بار منظورمان این است که آیا این الف، یک ذاتیاتی که مقوم آن باشد، دارد؟ این جایی است که نشان می‌دهد که اصلاً بحث تمایز

وجود از ماهیت مطرح نیست.

دکتر یوسف ثانی: یعنی منظور این هست که «هل الف مرکب؟»؟

دکتر شهیدی: بله! یعنی می‌گوید اگر در اینجا از موضوعات بسیط از ما سؤال کنند باید پاسخ بدهیم: لا. اگر هم موجود مرکب داشته باشیم باید بگوییم: نعم. بنابراین سؤال دوم این است که «هل له سبب به قوام فی ذاته؟» که در واقع همان اسباب درونی و مقومات ذاتی شیء هستند.

سؤال سوم این است که «هل الف موجود ب» که سراغ اوصاف الف می‌رود. در مرحله اول سؤال از صدق است یعنی می‌پرسد که آیا در خارج الف متصف به ب است؟ اگر جواب این سؤال مثبت باشد سؤال چهارم مطرح می‌شود که بار دیگر موجود به معنای اجزای ذات و چیزی که ذاتیات دارد، است. به این ترتیب که «هل الف موجود ب» یعنی آیا ب از مقومات ذاتی الف هست یا نه؟ در جواب به این سؤال به سببیت ب برای ذات الف پاسخ داده می‌شود.

این چهار سؤالی است که با هل طرح می‌شود و تا وقتی که به معانی موجود و وجود و نسبت آنها در کتاب الحروف توجه نداشته باشیم، مقصود از آنها مشخص نمی‌شود. نهایتاً چیزی که فارابی می‌گوید و باز دوباره عدم تمایز رأیش با ارسطو را در این کتاب نشان می‌دهد این هست که می‌گوید غایت ما در فلسفه این است که به طور متوالی درباره موجودات با این سؤالات، پرسیم تا اینکه بتوانیم آنها را درست بشناسیم. یعنی شناختن موجودات به معنای شناختن ذاتیات موجودات، غایت فلسفه است و می‌خواهد نشان بدهد که هر چیزی به چه چیزی است که هست؟

دکتر یوسف ثانی: اینکه می‌شود قسمت اول فلسفه یعنی همان تصورات!

دکتر شهیدی: نه. احکام آنها هم اضافه می‌شود البته شاید غایت، کلمه خوبی نباشد. عبارتی که فارابی به کار می‌برد این هست که می‌گوید: «والفلسفه انما تطلب و تعطی هذا العلم فی شیء شیء من الموجودات الی ان تأتی علیها کلها» یعنی فلسفه علمی است که این اطلاع را در مورد اشیاء به ما می‌دهد. در واقع غایت نیست ولی یکی از مطلوبات فلسفه همین است.

پرسش و پاسخ:

دکتر یوسف ثانی: این علم به ذاتیات اشیاء چه ارتباطی با فلسفه دارد؟ وقتی گفتید «انما» یعنی تمامش این هست و جز این نیست. یعنی فلسفه تقلیل پیدا می‌کند به تعریف اشیاء؟

دکتر کیان خواه: تقلیل پیدا نمی‌کند. این منطبق بر تعریف

ارسطوست. مفسرین، تعریف ارسطو در کتاب آلفا را به همین برمی گردانند و با کتاب گاما هم تطبیق می دهند.

دکتر شاپور اعتماد: من دو سؤال دارم. اول اینکه در جایی که فارابی دو مفهوم وجود و موجود را جدا می کند و گفتید که مصداق نداشتند و فارابی به خاطر اهمیتشان به آنها می پردازد؛ به یکباره بعد از آن دیدم که شما تمام آپارات مفهومی فلسفه را بسیج می کنید برای اینکه این دو لفظ را از دل زبان عربی به گونه ای در زبان فلسفه بکارید. سؤال من این است که فرض کنید که این دو لفظ وجود و موجود را اصلاً از زبان عربی کنار بگذاریم و با بقیه کلمات آن صحبت کنیم، نمی شود بدون این دو لفظ، حرف فلسفی زد؟ مقصودم از این سؤال این است که شما نمی توانید این مجموعه مفاهیم را داشته باشید و بعد بگویید که چون این لفظ نیست، من از صحبت عاجزم. یا یک گونه کل گزایی بر این قضایا حاکم است یا در غیر اینصورت، اگر این مجموعه مفاهیم نتوانند امور خود را به طریقی بگذرانند با تصویری که ما از زبان عرفی داریم جور در نمی آید.

شما نگاه کنید مشکلی که فارابی داشته است در قرن نوزده و بخصوص در قرن بیستم دوباره تکرار می شود. استاد استاد ما جناب هایدگر هم می گوید که باید سراغ ارسطو رفت و در مورد اینکه من بخواهم خود را بیان کنم، از خدا تا زاین، دازاین و... همه در بطن زبان محاوره هست. او هم می گوید که چون فلسفه عاجز

است به سراغ زبان محاوره می روم و آن را می کاوم. بنابراین کاری که فارابی کرده است، یکی از کارهایی است که هایدگر کرده است. در لابلای مطالب شما هم دیدم که از لفظ وجد، یوجد، سیوجد و ... استفاده کردید.

نکته بعدی هم دغدغه شخصی من است. ببینید وجود را شما یک طوری هدایت کردید به سمتی که یک جور با صدق اشیاء و ... گره بخورد. در حالی که در فلسفه ما ماهیت امور را با صدق گره می زنیم. وجود یک امر خلقتی و آفرینشی است. به اراده الهی یا فرد برمی گردد. وقتی شما اینجا در این قالب از وجود استفاده می کنید، لااقل از نظر علمی عاجز هستید ولی در مورد ماهیت، شما عاجز نیستید و خیلی هم توانستید به صورت انباشتی مسیر را طی کنید. اگر این وجود به معنای خلقتی نیست و به معنای صدقی هست و بنابراین داخل ماهیت می رود، به این معنا است

که بین تصور متجددین از وجود و ماهیت و تصور قدما اختلافی وجود دارد. آیا چنین است؟

دکتر شهیدی: چیزی که فارابی به آن تأکید می کند این است که اصطلاح موجود، با اینکه ظاهرش این است که نیاز به موضوع دارد، ولی این ظاهر است و به لحاظ ظاهر مشتق و نیازمند موضوعی است که از آن گرفته شده باشد. ولی در واقع از آن مشتق هایی است که ظاهرش مشتق است و مشتق نیست.

دکتر یوسف ثانی: سؤال اول ایشان مهم تر است که گفتند حالا اگر ما این دو لفظ را نداشته باشیم، چطور می شود؟
دکتر شهیدی: بله! شاید به قول شما یک لفظ نباید مجموعه زبان ما را خراب کند ولی این اهمیاتی که فارابی دارد که حتماً باید چیزی جای آنها داشته باشیم، به دلیل مشکل ترجمه است. چون می خواستند که دقیقاً همان متن و عین همان مفاهیم را ترجمه کنند و در ترجمه نمی توانند بدون وجود و موجود، کار خود را انجام دهند.

دکتر اعتماد: چرا شما این موضوع را پیش نبردید؟ ببینید شما یک نظریه ترجمه در اینجا ارائه کردید. گفتید که هر اصطلاحی که به آن برمی خوریم، در نهایت یک بنیاد عرفی دارد. این یک تز است که ما نمی توانیم اصطلاحی تخصصی داشته باشیم که بنیاد عرفی نداشته باشد. این یک تودهنی محکمی است به کسانی که فکر می کنند

زبان فلسفه تخصصی است و بنابراین چون اهل اصطلاح نیستیم، فلسفه نیاموزیم! باید برای اهل اصطلاح شدن ابتدا زبان مادری خود را یاد بگیریم. این تز مهمی است چرا که از طرف دیگر شما تز کلیسا را دارید که می گوید اصلاً پای بند مراجعه به زبان دیگر نباشید و لفظ به لفظ باید انجیل را ترجمه کرد. ترجمه انجیل دو گونه است یا بر مبنای معنای کل آیات است و یا اینکه همه چیز را کنار می گذارید و بنابر عرف لفظ به لفظ معنی می کنید. خیلی جالب است که مسأله فارابی به گونه ای همان مسأله کوانینی است. یعنی وقتی شما رفتید وسط یک اهل زبانی و مترجم ندارید یعنی خودتان هستید، دنیا و آن زبان، آنگاه باید بر مبنای رفتار و کردار آن اهل زبان، جملات آنها را ترجمه کنید. اینجا هم عملاً همه چیز را از فارابی سلب می کنید و یک زبان ارسطویی

سؤال من این است که فرض کنید که این دو لفظ وجود و موجود را اصلاً از زبان عربی کنار بگذاریم و با بقیه کلمات آن صحبت کنیم، نمی شود بدون این دو لفظ، حرف فلسفی زد؟

جلویش می‌گذارید. خود او هم با یک زبانی با آن روبرو می‌شود و هیچ واسطه‌ای ندارد. تنها کاری که می‌تواند بکند اینست که بگردد ببیند که مجموعه زبان مبدأ چه اطلاعاتی درباره آن لفظ می‌دهد و در زبان دوم متناظر آن را پیدا کند. آیا زبان فلسفی دوره اسلامی اینگونه وضع شده است؟ یا اینطور نبوده است؟ ما از قرن دوم اطلاع کمی داریم ولی می‌دانیم که اینطور نبوده است! واسطه‌هایی بوده است مانند کسانی که یونانی می‌دانستند و عربی هم می‌دانستند. درست است آقای دکتر یوسف‌ثانی؟

دکتر یوسف‌ثانی: دو جور ترجمه می‌کردند. گاهی مستقیم از یونانی به عربی ترجمه می‌کردند و گاهی از یونانی به سریانی و از سریانی به عربی ترجمه می‌کردند. ولی اینکه آیا راهی که فارابی

پیشنهاد می‌دهد همان راهی است که در عمل در انتقال فلسفه یونانی به دنیای اسلام اتفاق افتاده است یا در عمل جور دیگری رخ داده است، بحث دیگری است.

دکتر اعتماد: لفظ فلسفه را که اقتباس کرده‌اند. یعنی با برخورد زبان به زبان اقتباس کرده‌اند.

دکتر شهیدی: وی خودش در کتاب الحروف همین را می‌گوید که ما گاهی اوقات، خود لفظ را می‌گیریم و نهایت این است که آن را در زبان خود ساده می‌کنیم و گرنه روی لفظ تعصب نداریم و کسانی را که

تعصب زیادی بر روی زبان عربی دارند تقبیح می‌کند.

دکتر شهین اعوانی: ببینید ما در اسلام وحی داریم. خداوند با زبان عرف با ما صحبت کرده است.

دکتر یوسف‌ثانی: بله! ایشان هم در ابتدا به فرق دین و فلسفه اشاره کردند. در زبان وحی کلمات عرفی خیلی هست و کلمات علمی زیاد نیست.

دکتر امیرحسین خداپرست: کندی پیشنهادهای برای وجود داشته است. مباحث مربوط به ایس و لیس و ...

دکتر شهیدی: اصلاً فارابی وارد نشده است.

دکتر خداپرست: چرا؟

دکتر یوسف‌ثانی: چون با ایس و لیس نمی‌توان آنقدری که با وجود و موجود به صورت فعل بازی می‌کنیم، بازی کنیم چون فقط جای است و نیست قرار می‌گیرد.

آنها می‌خواستند مانند یونانیان لفظی داشته باشند که در موقعیت‌های مختلف زمانی بتوانند مشتقات مختلفی را از ریشه واحد درست کنند.

دکتر شهیدی: فکر می‌کنم ایس در مقابل لیس را هم کندی می‌سازد و لفظ جدیدی بوده است. فارابی می‌خواهد یک چیزی بگذارد که از قبل نباشد.

دکتر یوسف‌ثانی: احتمالاً فارابی مطلع بوده است ولی آن را نپسندیده است. دیگران مانند ابن سینا هم همین‌طور.

دکتر مسعود زمانی: نکته دیگر اینکه به نظر می‌آید این تفکیک وجود و ماهیت، بحثی متأخر است. به نظر بنده ارسطو مقولات را هم به معنای موجود می‌داند. فارابی هم در همین زمینه است که این تفکیک را انجام نمی‌دهد.

دکتر یوسف‌ثانی: منظورتان از متأخر، متأخر اسلامی است؟

دکتر کیان‌خواه: بله. مثلاً فرض کنید در زمان ابن سینا.

دکتر یوسف‌ثانی: این تفکیک در مطالب ابن سینا خیلی در اوج است. خود فارابی در بعضی از آثار دیگرش این تفکیک را روشن‌تر به کار می‌برد. در کتاب الحروف است که انسان فکر می‌کند ماهیت را به شکلی از معانی موجود به کار می‌برد.

دکتر شهیدی: البته در بعضی از آثار دیگرش، خیلی مختصر گفته است و در آثار دیگرش هم اصلاً این حرف را ندارد.

دکتر خداپرست: کتاب الحروف جزء کتب اولیه فارابی است یا آخر؟

دکتر شهیدی: ترتیب تاریخی آثار فارابی خیلی مشخص نیست. نهایت چیزی که می‌شود از متن فهمید این است که مثلاً کتاب العبارة یا کتاب منطقیات را قبل از کتاب الحروف تألیف کرده است چون به آنها ارجاع داده است. ولی با توجه به بحث عدم تمایز و پای‌بندی وی به آن، احتمالاً جزء کتب آخر وی نیست.

پی‌نوشت:

1. Menn , Stephen

شاید به قول شما یک لفظ نباید مجموعه زبان ما را خراب کند ولی این اهمی که فارابی دارد که حتماً باید چیزی جای آنها داشته باشیم، به دلیل مشکل ترجمه است. چون می‌خواستند که دقیقاً همان متن و عین همان مفاهیم را ترجمه کنند.

در دفاع از استدلال دور و تسلسل بر میناگروی

حجت الاسلام دکتر مهدی عبداللهی
عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

۹۴/۸/۱۰



آن است که همه باورها نیاز به موجه‌سازی ندارند تا فرآیند موجه‌سازی گرفتار تسلسل شود، و دیگر آن‌که، بر فرض تحقق تسلسل، چنین تسلسلی محال نیست، چرا که حلقات سلسله به تدریج موجود می‌شوند. مقاله حاضر به پاسخ به این اشکالات از استدلال یادشده دفاع کرده، نشان می‌دهد که استدلال مزبور خالی از اشکال بوده، لزوم پذیرش میناگروی در مسأله توجیه را اثبات می‌کند. واژگان کلیدی: میناگروی، توجیه، استدلال دور و تسلسل، دور، تسلسل، لرر.

چکیده

میناگروی دیدگاه کلاسیک در مسأله توجیه است و «استدلال از راه دور و تسلسل» مهم‌ترین استدلالی است که از سوی طرفداران میناگروی در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب اقامه شده است. از این رو، مخالفان میناگروی درصدد برآمده، اشکالاتی بر این استدلال وارد کرده‌اند. برخی دور را توجیه را پذیرفته‌اند، برخی دیگر بر ناتوانی این استدلال از اثبات ویژگی‌های باورهای پایه دست گذاشته‌اند. اشکال دیگر

مبناگروی در توجیه معرفت در معرفت‌شناسی غربی

بنا بر تلقی رایج در معرفت‌شناسی مغرب زمین، معرفت به «باور صادق موجه» تعریف می‌شود. مبناگروی رایج‌ترین دیدگاه در باب توجیه معرفت است. بر پایه این دیدگاه ساختار نظام معرفتی ما انسان‌ها دو بخش دارد: بخش شالوده و پایه و بخش روبنا، به گونه‌ای که روبنای ساختمان بشری به‌وسیله بخش نخست توجیه می‌شود، ولی عکس آن صادق نیست. (Alston, 2010: 382) توجیه برخی از باورهای موجود در این ساختار، یعنی باورهای پایه، از طریق ارتباط آن‌ها با دیگر باورها نیست، برخلاف باورهای روبنا که توجیه آنها از طریق ارتباط با سایر باورهاست (Alston, 1989: 19).

مبناگروی بر اساس نوع باورهای مبنا و مقدار اعتبار آنها تقسیماتی دارد که مهم‌ترین آنها تقسیم آن به مبناگروی خطاپذیر و خطاناپذیر و تقسیم دیگر آن به مبناگروی عقل‌گرا و تجربه‌گرا می‌باشد (Alston, 2010: 384-385).

بنا بر مبناگروی عقل‌گرا باورهای پایه و مبادی معرفت بشری قضایای برآمده از ادراک عقلی می‌باشند، نه گزاره‌هایی که از حس و دست‌آوردهای تجربه فراچنگ می‌آیند. در این نوع از مبناگروی، شالوده‌های کاخ معرفت به عقل و ادراکات عقلی منتهی می‌شوند. در معرفت‌شناسی غرب، فیلسوفان

عقل‌گرایی چون دکارت، لایبنیتس و اسپینوزا طرفدار این تقریر از مبناگروی بوده‌اند که آن را «مبناگروی کلاسیک» نیز می‌خوانند (Pojman, 1993: p.192-195).

اما بر اساس مبناگروی تجربه‌انگار، پایه‌های معرفت و باورهای پایه از سنخ داده‌های حسی‌اند. تجربه‌گرایان مبناگرا قضایایی را به‌عنوان مبنا برمی‌گزینند که به‌طور مستقیم از داده‌های حسی برآمده باشند. این تقریر از مبناگروی، به «مبناگروی معاصر» موسوم است که معرفت‌شناسانی چون ردریک چیزم و رابرت آدی از آن جانب‌داری می‌کنند (Audi, 1993, p.206-210).

حاصل آن که، مبناگروی سنتی در غرب مبناگروی عقل‌گرا بوده، باورهای پایه را

قضایای عقلی و نیز خطاناپذیر می‌دانست، اما مبناگرایان معاصر روی‌کردی تجربه‌انگارانه داشته، پایه‌های معرفت را از سنخ داده‌های حسی و خطاپذیر می‌دانند. بنابراین مبناگرایان معاصر از مبناگروی تجربی خطاپذیر دفاع می‌کنند.

مبناگروی تمام‌عیار در معرفت‌شناسی اسلامی

بحث از موجه‌سازی با این عنوان در منطق و معرفت‌شناسی فیلسوفان اسلامی وجود ندارد، اما بی‌تردید محتوا و مسائل مربوط به آن به‌روشنی در کلمات اندیشمندان اسلامی نیز یافت می‌شود. در واقع، مسأله موجه‌سازی معرفت، عهده‌دار بررسی راه دست‌یابی به صدق یک گزاره است. انسان به مثابه فاعل معرفت چگونه می‌تواند به صدق یک گزاره، یعنی مطابقت آن با واقع دست یابد؟ موجه‌سازی راه بازشناسی حقیقت از خطا را پیش روی ما می‌نهد.

اما نگرش مبناگروانه فیلسوفان اسلامی تفاوت اساسی با دیدگاه فیلسوفان غربی دارد. مبناگرایی فیلسوفان اسلامی یک مبناگروی تمام‌عیار در علم حصولی است، یعنی نگرش مخروطی به ساختار معرفت، از سویی، نه‌تنها در معرفت گزاره‌ای که در حوزه تصورات و مفاهیم نیز مطرح است، و از سوی دیگر، ایشان در حوزه تصدیقات نیز در قلمرو همه اقسام قضایا چنین نگرشی دارند. توضیح آن‌که:

مسأله نخست آن است که مبناگروی فیلسوفان اسلامی اختصاص به گزاره‌ها نداشته، مفاهیم را نیز دربرمی‌گیرد. مباحث معرفت‌شناختی دوران معاصر در مغرب زمین بر پایه تعریف پیش‌گفته از معرفت اختصاص به معرفت گزاره‌ای داشته، جای خالی بحث از مفاهیم و تصورات در آن روشن است. اما اندک آگاهی از مباحث معرفت‌شناختی اندیشمندان اسلامی نشان‌گر آن است که منطق‌دانان و فیلسوفان اسلامی در کنار بحث از قضایا به تفصیل از مفاهیم نیز سخن رانده‌اند. فارابی با تقسیم علم (حصولی) به تصور و تصدیق (الفارابی، ۱۳۳۸:

مبناگروی سنتی در غرب
مبناگروی عقل‌گرا بوده،
باورهای پایه را قضایای
عقلی و نیز خطاناپذیر
می‌دانست، اما مبناگرایان
معاصر روی‌کردی
تجربه‌انگارانه داشته،
پایه‌های معرفت را از سنخ
داده‌های حسی و خطاپذیر
می‌دانند.

ص ۲). آغازگر این نگرش جامع در وادی منطق و معرفت‌شناسی است که فیلسوفان اسلامی پس از وی با آگاهی از اهمیت این تقسیم مسیر وی را ادامه دادند تا آنجا که ابن سینا به جای تقسیم‌بندی نه‌گانه مباحث

منطق که ریشه در ارسطو و شارحانش داشت، تقسیم دوگانه مباحث منطقی را مطرح کرد. بدین ترتیب، تمامی مباحث منطق در دو بخش «منطق تعریف» و «منطق حجت» مطرح شد که اولی عهده‌دار بحث از مفاهیم، و دومی مشتمل بر مباحث مربوط به قضایاست. نخستین ره‌آورد اهتمام اندیشمندان اسلامی به مفاهیم در کنار گزاره‌ها تقسیم تصورات به دو دسته بدیهی و نظری بود که بی‌تردید «اساسی‌ترین و پرثمرترین تقسیم مفاهیم در معرفت‌شناسی است» (حسین‌زاده،

۱۳۸۸: ص ۱۵۳). مفاهیم بدیهی مفاهیمی هستند که ذهن ما برای فهم آنها نیاز به آن

ندارد که دست به دامان سایر مفاهیم شده، با ترکیب این مفاهیم به مفهوم جدیدی دست یابد (=تعریف)، برخلاف مفاهیم نظری که فهم این مفاهیم و دستیابی ذهن به آنها نیازمند نظروزرزی و تلاش ذهنی است، یعنی ذهن باید با تمسک به داشته‌های تصویری خود در فرآیند ذهنی تعریف به این مفاهیم دست پیدا کند. به‌جز فخر رازی که در برخی از آثارش همه مفاهیم را بدیهی انگاشته است (ر.ک:

الرازی، ۱۴۱۱ق: ص ۸۱)، تقریباً همه اندیشمندان اسلامی در تقسیم مفاهیم به دو دسته بدیهی و نظری اتفاق نظر دارند. (ر.ک: الفارابی، ۱۳۲۸: ص ۲؛ ابن سینا، ۱۴۲۸: ص ۲۹؛ جهت اطلاع بیشتر ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۸: ص ۱۵۳-۲۱۳)

اما مسأله دوم این است که فیلسوفان اسلامی در جانب معرفت‌تصدیقی نیز قضایا را به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم می‌کنند. قضایای بدیهی، قضایایی هستند که فهم صدق آنها نیاز به استدلال ندارد، اما قضایای نظری قضایایی هستند که فهم صدق‌شان نیازمند استدلال است. به‌اعتقاد پیشینیان، قضایای بدیهی نیز خود بر دو قسم می‌باشند: بدیهیات اولیه (اولیات) و بدیهیات ثانویه. اولیات قضایایی هستند که تصدیق آنها تنها بر تصور دقیق موضوع و محمول و رابطه میان آنها مبتنی

است، اما بدیهیات ثانویه قضایایی هستند که تصدیق آنها افزون بر تصور موضوع و محمول و رابطه میان آنها نیازمند امر دیگر چون به‌کارگیری حواس، علم حضوری، تواتر و غیره است. تصدیق در قضایای حسی مبتنی بر به‌کارگیری حواس ظاهری است، در قضایای وجدانی (وجدانیات) وابسته به علوم حضوری است و همین‌طور.

اندیشمندان مسلمان در اصل این تقسیم‌بندی‌ها هم‌رأی‌اند، اما درباره تعداد بدیهیات اختلاف نظر دارند. به‌نظر می‌رسد اگر ملاک بدهت را بی‌نیازی از هرگونه استدلال بدانیم، باید تنها اولیات و وجدانیات را بدیهی واقعی به‌حساب آوریم. به‌اجمال می‌توان گفت از منظر فلسفه اسلامی، گزاره‌های پایه، گزاره‌هایی بدیهی هستند که عقل به‌صرف تصور آنها، مطابقت آنها با واقع، یعنی صدق آنها را می‌فهمد، حال این فهم صدق قضیه بدون استمداد از امری خارجی، یا به جهت ویژگی مفهومی خود آن قضایاست یا به جهت احاطه حضوری شخص مدرک به محتوای قضیه. اما درباره حسابات، یعنی قضایایی که حکم آنها مبتنی بر حواس ظاهری و اندام‌های حسی است، باید بگوییم حکمای مسلمان متأخر این گزاره‌ها را نظری و خطاناپذیر می‌دانند، نه بدیهی و خطاناپذیر. از این رو، نمی‌توان آنها را از باورهای پایه خطاناپذیر به‌شمار آورد.

بر اساس آنچه گفتیم، اگر در ساختار معرفت بشری معتقد به میناگروی عقلی باشیم، این میناگروی بی‌تردید خطاناپذیر خواهد بود، اما اگر آن‌گونه که در معرفت‌شناسی معاصر مغرب زمین رایج است، باورهای پایه را گزاره‌های حسی و تجربی صرف بدانیم، روشن است که نمی‌توانیم ادعای میناگروی خطاناپذیر داشته باشیم.

میناگروی اندیشمندان مسلمان تنها عقل‌گرا یا احساس‌گرا نیست، بلکه هم بر حواس و هم بر عقل، و بلکه بر اساس دیدگاه برخی از فیلسوفان معاصر بر علوم حضوری مبتنی است.

از سوی دیگر، اندیشمندان اسلامی بحث گزاره‌های پایه و غیرپایه را در مواد حجت (به‌اصطلاح منطق اسلامی که شامل اقسام

**میناگروی اندیشمندان
مسلمان تنها عقل‌گرا یا
احساس‌گرا نیست، بلکه
هم بر حواس و هم بر عقل،
و بلکه بر اساس دیدگاه
برخی از فیلسوفان معاصر
بر علوم حضوری مبتنی
است.**

پنج‌گانه قیاس، جدل، خطابه، شعر و مغالطه می‌شود) به‌طور مطلق مطرح کرده‌اند. به‌اعتقاد ایشان، مواد حجت، اعم از این که یقینی باشد یا غیریقینی، به بیان دیگر، حجت در همه اقسام پنج‌گانه آن باید در نهایت به

موادی منتهی شود که نیازمند به استدلال دیگری نباشد. به همین جهت این مواد بی‌نیاز از حجت را نقطه‌های آغاز حجت، یعنی «مبادئ المطالب» نامیده، تصریح کرده‌اند که این مبادی افزون بر یقینات، شامل دسته‌های دیگری از قضایا نیز می‌شود:

لا یجِبُ فی کلِّ قَضِیَّةٍ أَنْ تُطَلَّبَ بدلیل و حَجَّةٌ، بل لا بدَّ مِنَ الْإِنْتِهَاءِ فی الطَّلَبِ إِلَى قَضَايَا مُسْتَعْنِیَّةٍ عَنِ الْبِیَانِ وَ إِقَامَةِ الْحَجَّةِ. وَ السَّرُّ فی ذَلِك: أَنَّ مَوَادَّ الْأَقِیْسَةِ سِوَاءَ كَانَتْ یَقِیْنِیَّةً أَوْ غَیْرِ یَقِیْنِیَّةٍ - إِمَّا أَنْ تَكُونَ فی حَدِّ نَفْسِهَا مُسْتَعْنِیَّةً عَنِ الْبِیَانِ وَ إِقَامَةِ الْحَجَّةِ، بِمَعْنَى أَنَّهُ لَیْسَ مِنْ شَأْنِهَا أَنْ تَكُونَ مَطْلُوبَةً بِحَجَّةٍ، وَ إِمَّا أَنْ تَكُونَ مُحْتَاجَةً إِلَى الْبِیَانِ. ثُمَّ هَذِهِ الْأَخِیْرَةُ

المُحْتَاجَةُ لِابْتِدَاءِ أَنْ یُنْتَهَى طَلِبُهَا إِلَى مَقْدِمَاتٍ مُسْتَعْنِیَّةٍ بِنَفْسِهَا عَنِ الْبِیَانِ، وَ إِلا لَزِمَ التَّسْلُسُ فی الطَّلَبِ إِلَى غَیْرِ النَّهَائِیَةِ . . . وَ هَاتِیکَ الْمَقْدِمَاتُ الْمُسْتَعْنِیَّةُ عَنِ الْبِیَانِ تُسَمَّى «مَبَادِئِ الْمَطْلَبِ» أَوْ «مَبَادِئِ الْأَقِیْسَةِ». وَ هِیَ ثَمَانِیَّةُ أَصْنَافٍ: یَقِیْنِیَّاتٍ وَ مَظْنُونَاتٍ وَ مَشْهُورَاتٍ وَ وَهْمِیَّاتٍ وَ مُسَلَّمَاتٍ وَ مَقْبُولَاتٍ وَ مُشَبَّهَاتٍ وَ مُخْتَلَلَاتٍ. (المظفر، ۱۴۳۴: ص ۳۶۶-۳۶۷)

فیلسوفان اسلامی در هر پنج قسم حجت

نگرش مبنای‌گرایانه داشته، بر این باورند که ساختار معرفت قضیه‌ای شکل مخروطی دارد. هر گونه گذار ذهنی از دو یا چند قضیه به یک قضیه دیگر ساختار مبنای‌گروانه دارد، یعنی قضایای مبدأ در هر گذار ذهنی باید در نهایت به گزاره‌های پایه منتهی شوند، اما باید دقت داشت که گزاره‌های پایه همواره یقینی و خطاناپذیر نیستند. بر این اساس، مبنای‌گروی مورد دفاع اندیشمندان اسلامی تنها مبنای‌گروی خطاپذیر یا عقلی نیست، بلکه ایشان به تناسب گزاره‌های غیرپایه از مبنای‌گروی خطاپذیر یا خطاناپذیری و مبنای‌گروی عقلی یا حسی یا . . . دفاع می‌کنند.

حاصل آن‌که، در همه اصناف قضایا ما با دو دسته گزاره‌های پایه و غیرپایه مواجه هستیم که تصدیق ذهنی (یقینی، ظنی یا

وهمی) گزاره‌های غیرپایه مبتنی بر تصدیق گزاره‌های پایه آنهاست. و البته در میان اقسام قضایا و نیز روش‌های گوناگون گذار معرفتی میان گزاره‌ها، قضایا و روشی وجود دارند که یقینی بودن قضایای پایه که مبدأ گذار معرفتی‌اند و نیز یقینی بودن روش گذار از مبادی (= گزاره‌های پایه) به مقاصد (= گزاره‌های غیرپایه) مستلزم آن است که گزاره‌های غیرپایه برآمده از این گذار ذهنی و گزاره‌های پایه آن یقینی و خطاناپذیر باشند. چنین گذار معرفتی ذهنی در اصطلاح برهان نامیده می‌شود که در آن، گزاره‌های پایه از بدیهیات واقعی (اولیات و وجدانیات) تشکیل شده باشند و استنتاج نظریات از این بدیهیات به‌وسیله یک قیاس معتبر صورت گرفته باشد.

کوتاه سخن آن‌که، مبنای‌گروی اندیشمندان اسلامی اختصاص به معرفت گزاره‌ای قیاسی ندارد، بلکه (۱) در حوزه معرفت گزاره‌ای، در تمام اصناف قضایا و انحای گذار معرفتی میان قضایا و نیز (۲) در حوزه تصورات و مفاهیم برقرار است.

اهمیت استدلال دور و تسلسل بر مبنای‌گروی

برخی از اندیشمندان اسلامی تنها به بیان تقسیم علوم حصولی به بدیهی و نظری و لزوم انتهای نظری به بدیهی بسنده کرده‌اند (ر.ک: الفارابی، ۱۳۲۸:

ص ۲-۳؛ العلامة الحلی، ۱۴۲۲: ص ۲۲۶) برخی دیگر نیز این امر را بدیهی و وجدانی دانسته‌اند (الجرجانی، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۹۷؛ التفازانی، ۱۴۲۲: ج ۱، ص ۲۰۰؛ الاشتیانی، ۱۴۰۴: ص ۱۳۵؛ الیزدی، ۱۴۲۵: ص ۱۵) اما بسیاری از اندیشمندان اسلامی در مقام ارائه استدلال بر این مسأله، یعنی مبنای‌گروی در تصورات و تصدیقات برآمده‌اند. در هر صورت، چه این استدلال‌ها را حقیقی تلقی کنیم، چه آنها را تنبیه بر امری بدیهی بدانیم، نظر به این‌که، در معرفت‌شناسی مغرب زمین انتقاداتی بنیادین مبنای‌گروی را به چالش کشیده، دیدگاه‌های جایگزینی برای آن به صحنه آمده‌اند، بررسی میزان کارآمدی این استدلال‌ها در فضای فکری معاصر امری بایسته به‌نظر می‌رسد.

استدلالی که اندیشمندان اسلامی در تثبیت مبنای‌گروی بدان استناد کرده‌اند، «استدلال لزوم دور و تسلسل» در فرض نفی مبنای‌گروی

استدلالی که اندیشمندان اسلامی در تثبیت مبنای‌گروی بدان استناد کرده‌اند، «استدلال لزوم دور و تسلسل» در فرض نفی مبنای‌گروی است.

است. (ابن سینا، الشفاء (المنطق، ج ۵ البرهان)، ص ۱۱۷-۱۲۰؛ بهمنیار، ۱۳۴۹: ص ۲۰۳-۲۰۵؛ العلامة الحلی، ۱۴۳۲ق، ص ۱۸۴؛ همو، ۱۳۹۱ش، ص ۳۰۱-۳۰۲؛ الطباطبائی، ۱۴۲۸: ص ۲۲۷-۲۲۹؛ مطهری، ۱۳۷۳: ص ۳۳۶-۳۳۹)

در میان فیلسوفان مغرب زمین نیز سی. آی. لوئیس (۱۹۸۳-۱۹۶۴م) استدلال از راه احتمال و یقین را مطرح کرد. (Lewis, 1952: p.168-175) برخی ادعا کرده‌اند میناگروان سنتی در مقابل میناگروان معاصر- تا پیش از استدلال لوئیس در سال ۱۹۴۶م دلیلی در دست نداشتند. (کشفی، ۱۳۸۳: ص ۱۲۶) در حالی که استدلال از راه دور و تسلسل تا گذشته‌های دور قابل ردیابی است و در کلام ارسطو می‌توان آن را سراغ گرفت. (Aristotle, 1991: p.490)

در هر صورت، مهم‌ترین استدلال در دفاع از میناگروی استدلال از راه دور و تسلسل است که از سویی، نقش ایجابی در دفاع از میناگروی ایفا می‌کند و از سوی دیگر، عامل طرد دیدگاه‌های رقیب به‌خصوص انسجام‌گروی است. به‌گفته آلستون و فیومرتن، این استدلال مهم‌ترین استدلال میناگروی است، (Alston, Fumerton, 2006: p.383؛ 2010: p.40) و به‌تعبیر دپاول، هر بحثی درباره میناگرایی با استدلال تسلسل آغاز می‌شود. (Depaul, 2001: p.vii) از این رو در بسیاری از منابع ذکر شده

است. (Pojman, Dancy, 1986, p.55-57؛ 1993, p.206-215) معتقدند اگر این استدلال و مدعای نهفته در آن درست باشد، اشکالی بی‌پاسخ بر انسجام‌گروی خواهد بود. (Lehrer, 1990: p.13, 87-88)

تقریر استدلال دور و تسلسل

چنان که گفتیم استدلال از راه دور و تسلسل را می‌توان در کلام ارسطو سراغ گرفت. به‌گفته او: «ممکن نیست به‌طور کلی برای هر چیزی استدلالی وجود داشته باشد، وگرنه [استدلال] تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد، در نتیجه هیچ استدلالی وجود نخواهد داشت.» (Aristotle, 1991: p.490)

شرط سوم معرفت، توجیه است و باور صادق تنها در صورتی که توجیه داشته باشد، تبدیل به معرفت می‌گردد، پس هر باوری باید توجیه و دلیل داشته باشد. کلیت ضرورت توجیه برای همه باورها از سه

فرض خارج نیست:

الف) وجود باورهای پایه خودموجه: اگر این فرض صحیح باشد، باورهای پایه‌ای وجود دارند که بدون نیاز به موجه‌سازی از طریق سایر باورها، واجد ویژگی توجیه هستند.

ب) دور در توجیه: طبق این فرض، هر باوری نیاز به توجیه به وسیله سایر باورها دارد، اما فرآیند موجه‌سازی به‌صورت یک چرخه روی می‌دهد، بدین نحو که وقتی برای موجه‌سازی باور الف به باور ب تمسک

می‌کنیم، و برای موجه‌سازی باور ب به باور ج ... و ادامه این زنجیره، سرانجام در موجه‌سازی یکی از باورها به یکی از باورهای پیشین زنجیره رجوع می‌کنیم. بدین ترتیب دور مضمّر در موجه‌سازی رخ می‌دهد، یعنی موجه‌سازی باور A به وسیله باور B انجام می‌گیرد، در عین این که موجه‌سازی باور B نیز به وسیله باور A انجام می‌گیرد. بدین ترتیب باور A از حیث توجیه متوقف بر باور B است، در عین این که باور B نیز از همان جهت متوقف بر باور A است.

ج) تسلسل در توجیه: طبق این فرض نیز، هر باوری نیازمند موجه‌سازی به‌وسیله سایر باورهاست، و این زنجیره هیچ‌گاه به نقطه پایانی نمی‌رسد، بدین نحو که موجه‌سازی باور الف متوقف بر باور ب است، و موجه‌سازی باور ب متوقف بر باور ج و موجه‌سازی باور ج متوقف بر باور د، و این سلسله همین‌طور تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد.

اما از آنجا که فرض دوم و سوم محال بوده، مستلزم عدم تحقق معرفت می‌باشند، پس فرض نخست متعین است. میناگرایان معتقدند برای آن که در فرآیند توجیه باورها گرفتار دور و تسلسل نشویم، باید میناگروی در توجیه را بپذیریم.

حاصل استدلال آن است که پذیرش میناگروی متعین است، چرا که اگر میناگروی را کنار نهمیم، باید به یکی از دو امر باطل،

مهم‌ترین استدلال در دفاع از میناگروی استدلال از راه دور و تسلسل است که از سویی، نقش ایجابی در دفاع از میناگروی ایفا می‌کند و از سوی دیگر، عامل طرد دیدگاه‌های رقیب به‌خصوص انسجام‌گروی است.

یعنی تسلسل یا دور در موجه‌سازی گردن نهیم. بدین ترتیب روشن می‌شود که هر قرائتی از انسجام‌گروی در توجیه گرفتار تسلسل یا دور است.

بررسی پاسخ‌های انسجام‌گرایان به اشکال دور و تسلسل

به‌گفته مایرز، در گذشته رایج بود که انسجام‌گروی را به همین دلیل بدون ذکر جزئیات رد می‌کردند. اما طرفداران فعلی این نظریه همچون لِرر به‌پیروی از سلرز معتقدند که این اشکال قابل پاسخ است. (Meyers, 1988: p.142)

۱. پذیرش دور در استدلال

به‌اعتقاد پویمن، بسیاری از فیلسوفان یک نظام دوری را می‌پذیرند، مشروط به آن که این دور به‌اندازه کافی بزرگ و درهم‌تنیدگی‌های آن به‌اندازه کافی تو در تو و بغرنج باشد. (Pojman, 2001: p.107) هارمن می‌گوید:

«در نظریه انسجام این اتفاق ممکن است که گزاره p به این دلیل موجه باشد که با q انسجام دارد و q نیز به دلیل انسجام با p موجه باشد... توجیه دوری در نظریه انسجام هیچ اشکالی ندارد، به‌خصوص اگر دور یادشده بزرگ باشد.» (Harman, 1986: p.33)

برخی دیگر چون تاگارد دور در نظریه‌های انسجامی توجیه را می‌پذیرند، اما معتقدند این دور با دور محال موردنظر متفاوت است! (Thagard, 2000: p.75-77)

در حالی که چنین الگویی تلاشی نامعقول برای فرار از مسأله تسلسل است، زیرا الگوی دوری توجیه و صرف حرکت در یک مسیر دوری نمی‌تواند موجب توجیه یک باور شود. اگر B1 به‌خودی خود از هیچ تضمین معرفت‌شناختی ایجابی برخوردار نباشد، هیچ یک از B2، B3 و ... تا Bn نیز از هیچ تضمینی بهره‌مند نخواهند بود، در نتیجه، مجموع آنها نیز از اعتبار معرفت‌شناختی ایجابی نخواهد داشت.

روشن است که چنین دفاعی از انسجام‌گروی در واکنش به استدلال دور و تسلسل ناتمام است، چرا که دو گزاره فاقد توجه هرگز نمی‌توانند عامل توجیه

یک‌دیگر باشند و بزرگی و کوچکی دور در توجیه در این امر هیچ تفاوتی نمی‌کند و به‌تعبیر فلسفه اسلامی، دور مضمر و باواسطه از حیث امتناع ذاتی هیچ تفاوتی با دور مصرح و بی‌واسطه ندارد. اگر گزاره p فاقد توجیه ذاتی یا غیرری باشد، ممکن نیست گزاره q با استناد به آن موجه شود و نیز برعکس.

کیث لِرر مهم‌ترین نظریه‌پرداز حال حاضر انسجام‌گروی نیز چندین پاسخ به استدلال دور و تسلسل ارائه کرده است که شاید بتوان آنها را مهم‌تر و دقیق‌تر از سایر پاسخ‌ها دانست. وی با اذعان به قوت این اشکال معتقد است پیش از پی‌ریزی انسجام‌گروی باید این استدلال پاسخ داده شود، چرا که این استدلال اشکالی است که ناظر به هر نوعی از نظریه انسجام بوده، بر اساس آن، هیچ نظریه انسجامی امکان پذیر نیست. (Lehrer, 1990: p.87)

لِرر معتقد است این استدلال به‌رغم قابلیت‌های برجسته اش ناتمام است، و این گونه نیست که همه باورهای موجه نیاز داشته باشند که با استناد به دلیل توجیه شوند. (Ibid: p.88) در نتیجه دور یا تسلسل در فرآیند موجه‌سازی رخ نمی‌دهد. از سخنان لِرر، می‌توان سه پاسخ به این استدلال به‌دست آورد.

۲. پاسخ نخست لِرر: عدم این‌همانی باور خودموجه با باور

پایه

نخستین پاسخ لِرر این است که هر باور خودموجهی، باور پایه نیست. به‌بیان دیگر، به‌اعتقاد لِرر حتی اگر استدلال یادشده تمام باشد، نتیجه آن این است که سلسله توجیه استنتاجی باورها باید به باورهایی منتهی شود که به‌وسیله دیگر باورها موجه نشوند، یعنی باید به باورهای خودموجه منتهی شود، اما این نتیجه اعم از مدعای مبنایگروی است، چرا که آنچه برای مبنایگروی لازم است، وجود باورهای پایه است که اخص از باورهای خودموجه است، و خودموجه بودگی تنها یکی از ویژگی‌های آنها می‌باشد:

«فرض این که هیچ باور پایه‌ای وجود ندارد، مستلزم آن نیست که هیچ باور خودموجهی وجود نداشته باشد، زیرا باورهای پایه افزون بر خودموجه بودگی، ویژگی‌های دیگری نیز

کیث لِرر مهم‌ترین نظریه‌پرداز حال حاضر انسجام‌گروی نیز چندین پاسخ به استدلال دور و تسلسل ارائه کرده است که شاید بتوان آنها را مهم‌تر و دقیق‌تر از سایر پاسخ‌ها دانست.

دارند.» (Lehrer, 1974: p.156)

حاصل آن که، استدلال یادشده اعم از مدعا بوده، از اثبات مدعای مبنای ناتوان است.

بررسی پاسخ نخست لرر

چنان که گفتیم، با وجود اشتراک نظر مبنایان در الف) تقسیم باورها به دو دسته پایه و غیرپایه، و ب) ابتدای توجیه باورهای غیرپایه بر پایه، قرائت‌های گوناگونی از مبنایان وجود دارد. نظر به این که، طرفداران قرائت‌های مختلف مبنایان به استدلال از راه دور و تسلسل تمسک کرده‌اند، استدلال یادشده از اثبات ویژگی‌های باورهای پایه به ویژه طبق مبنایان خطانپذیر ناتوان است. به بیان روشن‌تر، استدلال یادشده تنها لزوم انتهای گزاره‌های غیرپایه به گزاره‌های پایه را اثبات می‌کند، اما افزون بر آن،

ویژگی‌های گزاره‌های پایه را نمی‌توان از آن استفاده کرد. در نتیجه بر اساس این استدلال

نمی‌توان سایر ویژگی‌های گزاره‌های پایه را به دست آورده، ادعا کرد که این گزاره‌ها افزون بر این که بین و بی‌نیاز از استدلال‌اند، یقینی، خطانپذیر و زوال‌ناپذیر نیز می‌باشند. برخی مبنایان چون آلتون نیز بر این نکته مهر تأیید زده‌اند. (See: Alston, 1976: p.301-302)

توضیحات ارائه‌شده نشان از اهمیت و قوت این اشکال دارند، به همین جهت، برخی از معرفت‌شناسان

مسلمان معاصر نیز این اشکال را بر استدلال از راه تسلسل وارد دانسته، معتقدند:

«استدلال از راه تسلسل . . . برای اثبات ویژگی‌های گزاره‌های پایه تام نیست.» (حسین زاده، ۱۳۸۵: ص ۱۶۷) به اعتقاد نگارنده، این اشکال بر مبنایان وارد نیست؛ چرا که استدلال از راه دور و تسلسل این ویژگی از مبنایان را اثبات می‌کند که ممکن نیست همه باورهای ما به نحو استنتاجی موجه‌سازی شوند، بلکه باید باورهایی وجود داشته باشند که خودموجه باشند.

برای روشن‌تر شدن مدعا خوب است از جایی دیگر وام بگیریم. در مباحث خدانشناسی فلسفه اسلامی براهین متعددی برای اثبات وجود خداوند متعال وجود دارد که این براهین از جهات مختلف با هم تفاوت دارند. یکی از وجوه اختلاف این استدلال‌ها در نتیجه

به دست آمده از آنهاست، چرا که برهانی چون برهان امکان و وجوب تنها اثبات می‌کند که واجب‌الوجودی موجود است، اما سایر صفات واجب متعال هم چون علم، قدرت و حیات و حتی وحدت وی را اثبات نمی‌کند، اما برهان کامل مطلق وجود واجب‌الوجود متعال را به همراه همه صفات کمالی وی یکجا اثبات می‌کند. حال آیا کسی می‌تواند بر فیلسوفان اسلامی خرده گیرد که استدلال ایشان در برهان امکان و وجوب توان اثبات مدعیان را ندارد؛ چرا که به جز اثبات وجوب وجود هیچ نتیجه دیگری به دست نمی‌دهد؟ شاهد آن هم این است که پس از اثبات وجوب وجود برای اثبات یکایک صفات الهی دست به دامان دلیلی دیگر می‌شوند.

آشکار است که پاسخ منفی است؛ زیرا توان هر استدلال و نتیجه‌ای که از آن به دست می‌آید،

بسته به مفاد مقدمات آن است. از این رو، در ارزیابی صحت و نادرستی یک استدلال به حتم باید این نکته مورد لحاظ قرار گیرد که استدلال یادشده به قصد اثبات چه مقداری از مدعای استدلال‌گر اقامه شده است؛ آیا وی درصدد آن است که همه مدعای خود را با استدلال یادشده به کرسی اثبات بنشاند، یا آن که انتظار وی از آن استدلال تنها اثبات بخشی از مدعا بوده، برای اثبات سایر بخش‌ها استدلال‌های دیگری در چنته دارد.

بر این اساس، در بحث حاضر نیز می‌توان از استدلال از راه تسلسل این گونه دفاع کرد که این استدلال از اساس به دنبال اثبات ویژگی‌های باورهای پایه نیست، بلکه تنها این حقیقت را اثبات می‌کند که امکان ندارد زنجیره استدلال‌ها تا بی‌نهایت استمرار داشته باشد به بیان دیگر، حتی اگر بپذیریم که استدلال یادشده از اثبات همه مدعای مبنایان ناتوان است؛ چرا که ویژگی‌های باورهای پایه را اثبات نمی‌کند، اما توان نفی انسجام‌گرویی در توجیه را دارد؛ چرا که با اثبات امتناع ابتدای توجیه یک باور بر بی‌نهایت باور دیگر، و به بیان دیگر با اثبات لزوم ابتنا و انتهای باورهای پایه به باورهای غیر پایه، بطالن انسجام‌گرویی آشکار می‌شود. بنا بر نظریه انسجام، توجیه هر باور نیازمند باور دیگری

این استدلال از اساس به دنبال اثبات ویژگی‌های باورهای پایه نیست، بلکه تنها این حقیقت را اثبات می‌کند که امکان ندارد زنجیره استدلال‌ها تا بی‌نهایت استمرار داشته باشد.

است، در حالی که این استدلال بطلان چنین فرضی را اثبات می‌کند. خلاصه آن که، حتی اگر بپذیریم که این استدلال برای اثبات مبنای گروهی خطاناپذیر کفایت نمی‌کند، برای آشکار ساختن بطلان انسجام‌گروی کافی است.

۳. پاسخ دوم لرر: عدم نیاز به موجه‌سازی همه باورها

پاسخ دوم لرر مبتنی بر تلقی خاص وی از حقیقت توجیه است. به اعتقاد وی، هیچ ضرورتی ندارد که فرآیند موجه‌سازی تا آنجا پیش رود که همه ادعاهای معرفتی به کاررفته در آن توجیه خودشان موجه باشند. اگر موجه‌سازی را در یک سیاق اجتماعی^۱ در نظر بگیریم، موجه‌سازی ادعاهای معرفتی تنها تا جایی باید پیش رود که یک مدعای معرفتی مورد مناقشه باشد. بدین ترتیب، اگر فرض کنیم که موجه‌سازی پاسخی به یک پرسش یا مطالبه است، در این صورت، هیچ ضرورتی ندارد که استدلال به فراتر از نقطه‌ای که در آن توافق حاصل شده است، پیش برود. از این رو، با این که همه باورهای به‌طور کامل موجه توسط دلیل توجیه می‌شوند، این گونه نیست که همه ادعاهای معرفتی به کاررفته در دفاع از دیگر مدعیات معرفتی خودشان نیاز به توجیه داشته باشند. آنها تنها زمانی نیاز به توجیه دارند که مورد اختلاف و محل مناقشه باشند. به محض پایان یافتن نزاع و رسیدن به قضایای مورد اتفاق، می‌توانیم بدون تمسک به باورهای پایه از تسلسل در موجه‌سازی اجتناب کنیم، زیرا به گفته نظریه‌پرداز انسجام، باورها به جهت نحوه هماهنگی و انسجامشان با یک مجموعه از باورها، به‌طور کامل موجه هستند. برای مثال، موجه بودن این باور حسی من که چیزی به رنگ قرمز می‌بینم، به جهت نحوه انسجامش با مجموعه‌ای از باورهاست که برای من بیان می‌کند که من هنگامی که چیزی را می‌بینم، تحت چه شرایطی می‌توانم به آن قرمز بگویم. این انسجام است که منتهی به توجیه می‌شود، نه استدلال کردن یا احتجاج. (Lehrer, 1990: p.14)

بررسی پاسخ دوم لرر

به اعتقاد لرر که در واقع برآمده از نفی مبنای گروهی است، هیچ باوری تافته جدا بافته از سایرین نیست که بی‌نیاز از توجیه باشد، با این وجود، همه ادعاهای معرفتی به کاررفته در دفاع از دیگر مدعیات معرفتی

نیازمند به توجیه نیستند، زیرا قضایای مورد اتفاق طرفین، بدون تمسک به باورهای پایه توجیه می‌شوند. پس تسلسل در موجه‌سازی لازم نمی‌آید.

پاسخ دوم لرر در واقع انکار انحصار سه فرض یادشده در تقریر استدلال است. او فرض چهارمی را پیش کشیده، می‌گوید اگر موجه‌سازی را یک سیاق اجتماعی در نظر بگیریم، تنها باورهایی نیاز به موجه‌سازی به‌وسیله سایر باورها خواهند داشت که مورد مناقشه باشند. با این پیش‌فرض، دیگر دلیلی ندارد که باور مورد وفاق نیز نیازمند استدلال باشد. بدین ترتیب، با این که همه باورهای به‌طور کامل موجه توسط دلیل توجیه می‌شوند، با یافتن قضایای مورد اتفاق، مناقشه کنار گذاشته می‌شود، و می‌توانیم بدون تمسک به باورهای پایه از تسلسل در موجه‌سازی اجتناب کنیم.

نخستین اشکال بر پاسخ لرر این است که بر فرض تمامیت این پاسخ، تنها در فرض مطرح‌شده در پاسخ می‌توان آن را جاری دانست، اما در شق دیگر مسأله پاسخ‌گو نخواهد بود. توضیح آن که، به تصریح خود لرر، «اگر موجه‌سازی را در یک سیاق اجتماعی در نظر بگیریم، موجه‌سازی ادعاهای معرفتی تنها تا جایی باید پیش رود که یک مدعای معرفتی مورد مناقشه باشد.» بنا بر این، وجود سیاق اجتماعی راه فرار از گرفتار آمدن در چنبره دور و تسلسل یا گردن نهادن به مبنای گروهی است. اما در فرض نبود چنین زمینه‌ای دیگر نمی‌توان از لوازم مطرح در اشکال اجتناب کرد. به بیان روشن‌تر می‌توان از لرر پرسید اگر همان فردی که با شما بر سر گزاره یا باور الف توافق دارد، از نظر خود برگردد، یا فرد دیگری پیدا شود که سیاق اجتماعی مشترکی با فرد دارای معرفت نداشته باشد و برای نمونه، گزاره الف را قبول نداشته باشد، بی‌تردید شما باید درصدد موجه‌سازی باور خود برآیید. در این صورت، اشکال یادشده دوباره زنده می‌شود و از شما سؤال می‌شود که فرآیند موجه‌سازی را تا کجا ادامه می‌دهید؟!

اشکال دوم نگارنده بر همان فرض مورد نظر لرر است. لرر در واقع در این فرض، توجیه انسجام‌گرایانه باورها را از یک سیاق اجتماعی، یعنی از باورهای مورد وفاق طرفین آغاز می‌کند. اما این انگاره با چندین ابهام و سؤال روبه‌رو می‌شود:

نخست آن که، صرف توافق طرفین و پیش‌فرض گرفتن یک باور به معنای موجه بودن آن نیست. آیا صرف این که یک فرد

به دیگران. (Moser, 1995: p.16) با این که، سخن موزر راجع به مبنای گروهی است، اما در این جهت تفاوتی میان مبنای گروهی با سایر نظریه‌های توجیه وجود ندارد.

در مقابل، برخی هم‌چون ویتگنشتاین متأخر، موجه‌سازی را به معنای ارائه دلیل می‌دانند، نه داشتن دلیل. وی در بند ۲۴۳ درباره یقین می‌گوید:

«شخص وقتی می‌گوید: «معرفت دارم» که آماده ارائه دلایل الزام‌آور باشد. «معرفت دارم» به امکان اثبات درستی [مدعا] بستگی دارد. . . . اما اگر باور او از نوعی باشد که دلیلی که وی می‌تواند اقامه کند، ضعیف‌تر از ادعایش باشند، در این صورت، نمی‌تواند بگوید آنچه را که باور دارد، می‌داند.» (Wittgenstein, 1969: p.32)

بنا بر این تلقی، صرف داشتن دلیل بر یک باور برای توجیه آن کافی نیست، بلکه شخص باید توانایی ارائه دلیل بر باور خود و اثبات آن برای دیگران را داشته باشد. پس موجه‌سازی به معنای ارائه دلیل است، نه دلیل داشتن.

ویلیام آلستون در کتاب ادراک خدا با اشاره به دو معنا و کاربرد توجیه معرفتی، یعنی الف) شرط یا وضعیت موجه بودن فاعل معرفت در باور به یک گزاره معین، و ب) فعالیت فاعل معرفت برای موجه‌سازی یک باور، از خلط میان این دو اظهار شگفتی

می‌کند:

شگفت‌آور است که چگونه این دو مفهوم در اغلب موارد در آثار معرفت‌شناسی به هم آمیخته می‌شوند. تفاوت قاطع میان آنها در این است که موجه‌سازی یک باور به معنای سر و صورت دادن به ملاحظات تأییدکننده آن است، در حالی که، من برای موجه بودن در باور به گزاره p لازم نیست به وسیله استدلال هیچ کاری به سود p یا برای وضعیت معرفتی‌ام در برابر p انجام داده باشم. اگر من در بسیاری از باورها بدون استدلال بر آنها موجه نباشم، مواردی که که باور من در آنها موجه باشد، بسیار اندکی خواهد بود.

(Alston, 1993: p.71)

تأکید نگارنده بر این تمایز بدان جهت است که کیث لور نیز در برخی از سخنان خود، هم‌چون ویتگنشتاین و برخلاف سنت رایج

و طرف مقابلش باوری را پیش‌فرض گرفته باشند، می‌تواند به معنای تحقق شرط سوم معرفت درباره آن باشد؟! چه بسیار باورهای نادرستی که مورد قبول چند فرد یا حتی قسمت عمده‌ای از مردمان یک جامعه قرار می‌گیرند!

دوم آن که، با توجه به اختلاف افراد و جوامع در باورهایشان، ابتدای توجیه انسجام‌گرایانه بر باورهای مورد وفاق طرفین یا زمینه‌های اجتماعی مستلزم نسبیّت در معرفت است.

سومین اشکال بر پاسخ لور این است که این پاسخ به تصریح خود وی مبتنی بر این پیش‌فرض است که فرآیند موجه‌سازی پاسخی به یک پرسش یا مطالبه است. در واقع این فرض مستلزم آن است که توجیه شرط معرفت نباشد، یعنی یک شخص برای آن که به امری معرفت داشته باشد، لازم

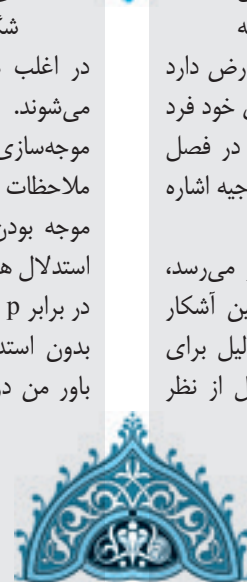
نیست باورش موجه نیز باشد، بلکه موجه‌سازی تنها برای نشان دادن صحت باور و معرفت خود به طرف مقابل است. در نتیجه، اگر طرف مقابلی پیش‌اروی فاعل معرفت در کار نباشد، یا آن که معرفت و باور فاعل شناسا مورد تأیید طرف مقابل باشد، و او نیز بدان معرفت یا باور داشته باشد، دیگر نیازی به موجه‌سازی نیست. شاید به جهت نادرستی این فرض و لازمه آن است که لور، پاسخ دوم را به

صحنه آورده است. اما روشن است که این بیان افزون بر این که دست شستن از شرط توجیه در معرفت است، با دیگر سخنان خود لور تعارض دارد که در آنها توجیه را به معنای وجود دلیل برای خود فرد واجد معرفت لازم می‌داند. گفتنی است که در فصل دوم، به این تعارض در کلام لور در تعریف توجیه اشاره نمودیم.

نکته دیگری که توجه بدان ضروری به نظر می‌رسد، آن است که همان طور که از مطالب پیشین آشکار گردید، موجه‌سازی چیزی بیش از داشتن دلیل برای یک باور نیست. به گفته موزر، به‌طور معمول از نظر مبنای‌گرایان معاصر، مبنای‌گروهی به‌مثابه یک نظریه توجیه، تقریری از توجیه داشتن باور (یا یک گزاره) برای خود شخص است، نه نشان دادن توجیه‌مندی یا صدق یک گزاره



کیث لور نیز در برخی از سخنان خود، هم‌چون ویتگنشتاین و برخلاف سنت رایج فلسفه غرب، موجه‌سازی را به معنای ارائه دلیل از سوی فاعل معرفت به دیگران گرفته است



فلسفه غرب، موجه‌سازی را به معنای ارائه دلیل از سوی فاعل معرفت به دیگران گرفته است. به همین جهت، آلستون با ابراز تعجب از خلط بین توجیه برای فاعل معرفت و توجیه برای دیگران، به‌صراحت از وی نام برده، وی را در این خلط نکوهیده است. (Alston, 1976: p.173)

۴. پاسخ سوم لرر: عدم لزوم تسلسل محال

پاسخ سوم لرر به اشکال آن است که تمسک به دلیل، فعالیت یا فرآیندی است که در طول زمان رخ می‌دهد. به طور کامل موجه بودن یک باور وضعیتی است که در یک زمان به‌وجود می‌آید و نیازی نیست که ناشی از فعالیت یا فرآیندی باشد که در طول زمان رخ می‌دهد. وی برای روشن‌تر شدن این پاسخ از یک تشبیه بهره

توسلی زیبا هستند. ممکن است باز هم اشکال شود که اگر در حالی که هیچ باوری خودموجه نیست، یک باور به طور کامل موجه باشد، در این صورت، فرد باید دست کم به طور کلی قادر به انجام موجه سازی به طور کامل باشد. به عبارت دیگر، او باید بتواند باورش را با تمسک به دلیل توجیه کند، و باورش به آن دلیل را نیز با تمسک به دلیلی دیگر، و باورش به آن دلیل را نیز همچنان با تمسک به دلیل دیگری، و همین طور تا آخر. یک پاسخ به این اشکال آن است که یک فرد می‌تواند به طور کلی قادر به انجام هر یک از مراتب این موجه سازی باشد، بی آن که قادر به انجام تمامی فرآیند باشد. به عنوان تشبیه،



گرفته، می‌گوید همان طور که زیبا بودن وضعیتی است که در یک زمان به وجود می‌آید و نیازی نیست که ناشی از فعالیت یا فرآیند زیباسازی^۲ باشد. یک باور می‌تواند به جهت ارتباطی خاص با مجموعه‌ای که متعلق به آن است، یعنی نحوه انسجامش با آن مجموعه، برای یک فرد به‌طور کامل موجه باشد، درست همان طور که ممکن است یک بینی به دلیل نوع رابطه و تناسبش با صورت فرد زیبا باشد. در جانب باورها نیز، ممکن است یک باور با تمسک به دلیلی متشکل از سایر باورها توجیه شود، اما بسیاری از باورها بدون چنین تمسکی به طور کامل موجه هستند، همان طور که ممکن است کسی بینی خود را به‌وسیله عمل جراحی زیبا نماید، اما بسیاری از بینی‌ها بدون نیاز به چنین

یک فرد ممکن است قادر به افزودن سه به هر عددی باشد، بدون اینکه قادر به انجام کل این فرآیند باشد. این اشتباه است که از این حقیقت که یک فرد در واقع قادر به انجام عمل بی‌نهایت افزودن سه به هر عددی نیست، نتیجه بگیریم که عددی وجود دارد که یک فرد قادر به اضافه کردن سه به آن عدد نیست. به همین ترتیب، این امر نیز اشتباه است که از این واقعیت که یک شخص قادر به انجام عمل نامتناهی موجه سازی هر باور با باور دیگر نیست، به این نتیجه برسیم که وی در هیچ باوری به طور کامل موجه نیست. از این

رو، استدلال تسلسل با شکست مواجه است. (Lehrer, 1990: p.88-89; idem, 1974:)

(p.156)

بررسی پاسخ سوم لرر

به نظر می‌رسد لرر در پاسخ سوم خود انحصار عقلی شقوق سه‌گانه مذکور در استدلال را می‌پذیرد، از این رو، درصدد آن است که یکی از این سه فرض را برگزیند. او در این میان، در واقع فرض سوم را برگزیده است، چرا که خود وی پیش‌تر، با نقد مبنای وجود باورهای پایه خود موجه را انکار کرده بود، اما دور در موجه‌سازی نیز محال است. پس باید شق سوم را برگزیند.

او با انتخاب شق سوم، در پاسخ سوم، به دنبال تبیین این امر است که فرض تسلسل در موجه‌سازی محال نیست. اما تبیین وی از این مسأله آن است که تسلسلی که در فرآیند موجه‌سازی رخ می‌دهد، تسلسل تعاقبی است که محال نمی‌باشد.

توضیح آن که، تسلسل در لغت به معنای پیایی واقع شدن امور است. تسلسل آن است که اموری به ترتیب به دنبال هم واقع شوند، خواه این امور متناهی باشند یا نه و خواه ترتیب آن‌ها، ترتیب علی-معلولی باشد، یا نه. از این رو، مجموعه‌ای از اشیا را که بین آن‌ها نوعی ترتیب برقرار باشد، «سلسله» و هر یک از آن اشیا را «حلقه» سلسله می‌گویند، مانند پدر، فرزند و نوه که سلسله‌ای سه حلقه‌ای را تشکیل می‌دهند. اما تسلسل در معنای اصطلاحی آن مخصوص امور مترتبی است که از یک یا دو طرف نامتناهی باشند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۸۴)

اما مقصود فلاسفه از تسلسل محال، هیچ یک از دو معنای یادشده نیست، بلکه معنایی اخص از آن دو است. از کلمات فلاسفه اسلامی و مفاد براهین امتناع تسلسل استفاده می‌شود که تنها سلسله‌هایی محال هستند که ویژگی‌های زیر را داشته باشند:

(۱) وجود بالفعل حلقه‌های سلسله: در زنجیره موجودات نامتناهی، هر حلقه‌ای باید وجود بالفعل داشته باشد، نه بالقوه. تسلسل محال فلسفی، سلسله‌ای از موجودات نامتناهی بالفعل است، نه این که برخی از اجزای سلسله، وجود بالقوه داشته باشند، چرا که بالقوه بودن برخی از اجزای سلسله همان متناهی بودن آن است.

(۲) ترتیب حقیقی حلقه‌های سلسله. ترتیب بین حلقه‌های سلسله نامتناهی باید حقیقی باشد، نه

قراردادی و اعتباری.

(۳) اجتماع حلقه‌های سلسله در وجود (یا با مسامحه هم زمانی وجود حلقه‌ها): همه حلقات یک تسلسل فلسفی باید با هم

موجود باشند، نه این که یکی از بین برود و دیگری پس از آن موجود شود. (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۶۴: ص ۲۳۵؛ همو، ۱۳۶۳: ص ۲۲-۲۳)

«أَمَّا التَّسْلُسُ فَهُوَ تَرْتُبُ شَيْءٍ مَوْجُودٍ عَلَى شَيْءٍ آخَرَ مَوْجُودٍ مَعَهُ بِالْفِعْلِ وَ تَرْتِبُ الثَّانِي عَلَى ثَالِثٍ كَذَلِكَ وَ الثَّالِثُ عَلَى رَابِعٍ وَ هَكَذَا إِلَى غَيْرِ النَّهْيَةِ، سِوَا مَا كَانَ ذَهَابُ السَّلْسِلَةِ كَذَلِكَ مِنَ الْجَانِبِينَ بِأَنْ يَكُونَ قَبْلَ كُلِّ [قَبْل] قَبْلٌ وَ بَعْدَ كُلِّ بَعْدٌ أَوْ مِنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ لَكِنَّ الشَّرْطَ عَلَى أَيِّ حَالٍ [۱] أَنْ يَكُونَ لِأَجْزَاءِ السَّلْسِلَةِ وَجُودٌ بِالْفِعْلِ وَ [۳] أَنْ تَكُونَ مَجْتَمِعَةً فِي الْوُجُودِ وَ [۲] أَنْ يَكُونَ بَيْنَهَا تَرْتِبٌ وَ التَّسْلُسُ فِي الْعِلَلِ تَرْتِبٌ مَعْلُولٍ عَلَى عِلَّةٍ وَ تَرْتِبٌ عِلْتِهِ عَلَى عِلَّةٍ وَ عِلَّةُ عِلْتِهِ عَلَى عِلَّةٍ وَ هَكَذَا إِلَى غَيْرِ النَّهْيَةِ.» (الطَّبَائِي، ۱۴۱۶: ص ۱۶۷)

از شرایطی که برای تسلسل محال برشمردیم روشن می‌شود سلسله‌ای که فاقد یکی از این شروط باشد، محال نیست. در نتیجه:

(۱) به موجب تعریف اصطلاحی تسلسل، هیچ سلسله متناهی هر اندازه هم که بزرگ باشد، مصداق تسلسل فلسفی نیست.

(۲) بنا بر شرط نخست، سلسله‌ای که برخی یا همه حلقات آن وجود بالفعل نداشته باشند، مثل سلسله اعداد، خارج از تسلسل محال است، زیرا همواره مرتبه خاصی از عدد موجود است، در نتیجه، سلسله موجود از اعداد همواره متناهی است.

(۳) بنا بر شرط دوم، هر سلسله‌ای که ترتیب بین حلقه‌های آن ناشی از اعتبار باشد، مثل آرایش نیروهای نظامی حتی اگر تعداد آن‌ها را بی‌نهایت فرض کنیم، مشمول امتناع تسلسل فلسفی نیست.

(۴) بنا بر شرط سوم، سلسله نامتناهی حوادث مترتب زمانی محال نیست، چرا که حلقات چنین سلسله نامتناهی، اجتماع در وجود ندارند، همان طور که عدم تناهی خود زمان نیز محال نیست، زیرا اجزای نامتناهی آن اجتماع وجودی ندارند.

حاصل آن که، تنها سلسله نامتناهی از موجودات با ترتیب حقیقی که با هم موجود باشند، محال است، اما هر گونه سلسله دیگر ممکن است.

بدین ترتیب روشن می‌شود سلسله اعداد به حکم این که، همه حلقات آن وجود بالفعل ندارند، خارج از تسلسل محال است، زیرا همواره مرتبه خاصی از عدد موجود است،

در نتیجه، سلسله موجود از اعداد در خارج و در ذهن همواره متناهی است. نامتناهی بودن سلسله اعداد به معنای «لایقف» است، یعنی فکر ما در تصور اعداد به حدی نمی رسد که عددی بالاتر از آن را بتوان تصور نمود، بلکه هر عددی که تصور نماییم، هر اندازه هم که بزرگ باشد، می توان عددی بزرگ تر از آن و سپس عددی بزرگ تر از آن و همین طور تا بی نهایت تصور کرد. بنابراین نامتناهی بودن عدد ناظر به امکان تصور آن است، نه تحقق خارجی آن. همان طور که، انقسام های بالقوه در یک کمیت متصل نیز هیچ محذور عقل نداشته، ممکن است، چرا که هر چند

اجزای این سلسله نامتناهی هستند، اما وجود بالفعل ندارند. (الشیرازی، ۱۴۱۰: ج ۲، ص ۱۴۷؛ النراقی، ۱۳۸۱: ج ۱، ص ۴۴-۴۵؛ نوزوی، ۱۳۶۱: ص ۳۲-۳۳) با این توضیحات، باید پاسخ سوم لور به خوبی روشن شده باشد. مقصود وی آن است که هر چند با فرض عدم وجود باورهای پایه، فرآیند موجه سازی تا بی نهایت ادامه خواهد یافت، اما این گونه از تسلسل، محال نیست، چرا که همه حلقات سلسله هیچ گاه بالفعل موجود نیستند تا تسلسل محال لازم آید، بلکه همواره تعدادی از حلقات سلسله موجود است. حاصل آن که، به اعتقاد لور تسلسلی که در فرآیند موجه سازی لازم می آید، تسلسل تعاقبی است که محال نمی باشد، چرا که شرط امتناع یک سلسله نامتناهی آن است که همه حلقات آن وجود بالفعل داشته،

با یک دیگر موجود باشند، اما روشن است که گزاره های موجود در ذهن هیچ گاه بی نهایت نیستند، بلکه این گزاره ها به تدریج در ذهن تحقق می یابند. بر این اساس، لور لزوم تسلسل را می پذیرد، اما چون تسلسلی که از این طریق لازم می آید، فاقد همه شرایط تسلسل محال است، پس هیچ محذور عقلی در پذیرش چنین تسلسلی در میان نخواهد بود. بدین ترتیب، استدلال مبنایان از نفی انسجام گروهی ناتوان است، چرا که انسجام گرا می تواند یکی از فرض های مطرح شده در آن را اختیار کند، بدون آن

که با هیچ اشکال عقلی روبرو شود. به اعتقاد نگارنده، بی تردید این اشکال مهم ترین و مستحکم ترین انتقاد بر استدلال معروف مبنایان است تا آنجا که برخی از معرفت شناسان اسلامی معاصر نیز چنین اشکالی بر استدلال از راه دور و تسلسل وارد کرده اند. به اعتقاد ایشان

«استدلال از راه تسلسل... از اثبات اصل لزوم انتهای گزاره های مبین به مبین... ناتوان است؛ زیرا... تسلسل ممتنع سلسله ای است ترتیبی که همه اجزا و حلقه های آن بالفعل موجود فرض شده، اجتماع در وجود داشته باشند... [در حالی که] آشکار است که

همه گزاره ها... بالفعل برای ذهن و نفس موجود نیستند، بلکه همواره تعداد محدودی از آنها برای ذهن حاضر است... در این صورت، آشکار است که چنین تسلسلی ممتنع نیست؛ زیرا اجزای آن گرچه نامحدودند، بالفعل نیستند.» (حسین زاده، ۱۳۸۵: ص ۱۶۷-۱۶۸، ۱۷۹-۱۸۰)

حاصل آن که، به اعتقاد لور تسلسلی که در فرآیند موجه سازی لازم می آید، تسلسل تعاقبی است که محال نمی باشد.

بازسازی استدلال دور و تسلسل

به نظر می رسد نخستین بار محقق جرجانی این نکته را درباره استدلال تسلسل خاطر نشان کرده است. وی در تعلیقه بر شرح مطالع در بحث از استدلال تسلسل متذکر این حقیقت شده است که اگر بنا باشد همه علوم ما نظری بوده، نیازمند به اثبات به وسیله گزاره های دیگر باشند، در این صورت، هر چند تسلسل بی نهایت لازم می آید، اما این امر مستلزم آن نیست که همه این گزاره های نامتناهی با هم در ذهن موجود باشند، بلکه ممکن است به تدریج و به مرور زمان در ذهن حاضر شوند:

«الذی یکشف عنه أنّ کونَ الكلِّ کسبياً مع التسلسل ان یکونَ اکتسابُ کلِّ مطلوب بعلم آخر و اکتسابه ایضاً بعلم آخر إلی ما لا نهایة له، و أمّا اجتماعُ تلك الاکتسابات و العلوم التي تعلقت هی بها دفعة واحدة أو فی زمان متناه فلیس بلازم؛ بل جاز حصولها متعاقبة فی آزمنة لاتتناهی فإنّ ذلک کاف فی

حصولِ المطلوبِ الحاضرِ.» (الرازی، ۱۴۳۴: ج ۱، ص ۴۵، تعلیقه)

و اما دلیل عدم لزوم اجتماع همه گزاره‌ها در ذهن این است که در هر استدلالی، مقدمات اثبات‌کننده نتیجه علت اعدادی

آن نتیجه‌اند، نه علت حقیقی. توضیح آن که، اگر مقدمات یک استدلال علل حقیقی وجود نتیجه باشند، به حکم قانون معیت علت تامه با معلول، وقتی نتیجه در ذهن موجود باشد، باید مقدمات اثبات‌کننده آن، و نیز همه مقدماتی که خود آن مقدمات را اثبات می‌کنند، به همراه نتیجه و در ظرف وجود آن تحقق داشته باشند. بنابراین اگر همه علوم نظری باشند و هر باوری نیازمند به توجیه داشته باشد، هنگام تحقق باور الف در ذهن، باید بی‌نیازیت باور دیگر نیز که به طور مستقیم یا با واسطه در سلسله باورهای توجیه‌گر باور الف قرار دارند، در ذهن فاعل معرفت حضور داشته باشند. اما از آنجا که مقدمات اثبات‌کننده یک مدعا علل اعدادی برای آن هستند، در ظرف وجود نتیجه، تحقق و حضور آن مقدمات در ذهن ضرورت ندارد. شاهد این امر نیز آن است که در بسیاری از موارد نتیجه یک استدلال در ذهن ما حاضر است، در حالی که از مقدمات آن به کلی غفلت داریم:

«الْأَفْكَارُ الْمُتَسَلِّسَةُ مُعَدَّاتٌ لِاتِّجَاعِ الْمَطْلُوبِ وَ الْعُلُومُ الَّتِي تَعَلَّقُ بِهَا تَلْكَ الْأَفْكَارُ لَا يَجِبُ مُجَامَعَتُهَا إِيَّاهُ فَإِنَّ الْعِلْمَ الْيَقِينِيَّ بِمَسَاوَاةِ الْمَثَلِ لِقَائِمَتَيْنِ حَاصِلٍ لِلْمُهَنْدِسِ مَعَ غَفْلَتِهِ عَنِ تَفَاصِيلِ مَبَادِئِهِ.» (همان، ج ۱، ص ۴۴، تعلیقه)

نتیجه آن که، اگر بنا باشد هر علمی نظری بوده، نیازمند به استدلال داشته باشد، یا به بیان معرفت‌شناسی غربی، اگر هر باوری نیازمند به توجیه باشد، مستلزم زنجیره بی‌نیازیت موجه‌سازی خواهد بود. اما چون به گفته لور و برخی از اندیشمندان اسلامی حلقه‌های این زنجیره بی‌نیازیت اجتماع در وجود ندارند. پس این زنجیره مصداق تسلسل فلسفی محال نیست. در نتیجه، استدلال مشهور مبنایان از اثبات مدعای ایشان ناتوان است.

اما واقعیت این است که میرسید شریف با وجود ذکر نکته دقیق پیشین از راه دیگری این استدلال را زنده کرده است، یعنی هر چند نکته پیش گفته به حق بر

این استدلال وارد است و در این مسأله حق به جانب لور و دیگر منتقدان این استدلال است، اما با عنایت به یک حقیقت دیگر، همچنان می‌توان از این استدلال برای اثبات مبنای گروی کمک گرفت.

توضیح آن که، بنا بر آنچه گفتیم، لازمه نفی باورهای خودموجه تحقق زنجیره بی‌نیازیت از باورهایی است که هر یک به وسیله باور دیگر توجیه می‌شوند. اشکال گذشته شرط اجتماع در وجود را در این زنجیره نفی کرد، اما بر لزوم نامتناهی بودن حلقه‌های سلسله موجه‌سازی صحه گذارد. پس حتی منتقدان این استدلال نیز این امر را پذیرفته‌اند که نفی باورهای خودموجه و پایه مستلزم تحقق زنجیره‌ای نامتناهی از باورهاست. اکنون با توجه به این که نفس انسانی حادث است و توان کسب بی‌نیازیت باور را ندارد، باید نتیجه بگیریم که فرآیند موجه‌سازی باید در نقطه‌ای ختم شود، یعنی در باورهای خودموجه پایه.

استدلال یادشده را می‌توان به اختصار بدین صورت بازتقریر کرد:

۱. فرآیند موجه‌سازی باورها به لحاظ فرض عقلی از چهار حالت خارج نیست:

(الف) به باورهای پایه خودموجه منتهی می‌شود،

(ب) به باورهایی منتهی می‌شود که توجیه ندارند،

(ج) به دور در موجه‌سازی منتهی می‌شود،

(د) تا بی‌نیازیت ادامه یافته، هرگز متوقف نمی‌شود.

۲. سه فرض از چهار فرض یادشده نادرست است. نتیجه: فرض نخست، یعنی لزوم دست‌یابی به باورهای پایه خودموجه صحیح است.

نادرستی فرض دوم و سوم روشن است. اما نادرستی فرض چهارم بدان جهت است که ما انسانها به علت حدوث زمانی روحمان، دارای علوم نامتناهی نیستیم. به گفته محقق جرجانی:

«أَنَّ كَلَامَنَا هَذَا مَبْنِيٌّ عَلَى حَدُوثِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ، وَ قَدْ بُرِّهَنَ عَلَيْهِ فِي الْحِكْمَةِ، وَ لَا شَكَّ أَنَّ اسْتِحْضَارَ أُمُورٍ غَيْرِ مَتْنَاهِيَّةٍ فِي أَرْزَانِهِ مَتْنَاهِيَّةٍ أَيْضًا مُحَالٌ كَاسْتِحْضَارِ [هَا] إِيَّاهَا دَفْعَةً وَاحِدَةً.» (همان)

خلاصه آن که، اگر باورهای پایه خودموجه وجود نداشته باشند و همه گزاره‌ها نیازمند به موجه‌سازی از طریق گزاره‌ای دیگر باشند، باید موجه‌سازی دوری یا موجه‌سازی نامتناهی را بپذیریم. نادرستی دور در موجه‌سازی که

روشن است، اما موجه‌سازی نامتناهی نیز ممکن نیست، زیرا به این معناست که بی‌نهایت گزاره در ذهن ما وجود داشته باشند که هر یک به وسیله گزاره‌ای دیگر موجه می‌شوند، در حالی که، علم ما محدود است و ما نه تنها در هر زمان، بلکه در کل زندگی خود نیز دارای تعداد متناهی از گزاره‌ها و باورها هستیم. نه تنها گزاره‌ها و باورهایی که در هر زمان مفروض باهم در ذهن ما موجودند، محدود می‌باشند، بلکه مجموع همه گزاره‌های ذهنی ما نیز متناهی است. پس انسجام‌گرایی که مستلزم تحقق تعداد نامتناهی از گزاره‌ها در ذهن ما می‌باشد، باطل است.

حاصل آن که، فرض این که همواره تعداد محدودی از باورها در ذهن تحقق دارند، با فرض انسجام‌گرایی در توجیه ناسازگار است. به بیان دیگر، اگر بپذیریم هر باور (یا پذیرش) صادق موجهی که در ذهن موجود می‌شود، به وسیله دیگر باورهای موجود در ذهن توجیه شده است، باید در فرض وجود یک باور در ذهن ما، بی‌نهایت باور در آن موجود باشند، در صورتی که هرگز بی‌نهایت باور در ذهن ما موجود نیست.

پس فرآیند موجه‌سازی باورها دست کم در یک باور متوقف می‌شود که آن باور بدون نیاز به توجیه استدلالی پذیرفته شده است. بنابراین، استدلال از راه دور و تسلسل با تقریری که در این نوشتار عرضه شد، توان نفی هر گونه انسجام‌گرایی در توجیه را دارد.

نتیجه‌گیری

استدلال از راه لزوم دور و تسلسل مهم‌ترین استدلال در دفاع از مبنای گروهی است. و چنان که گذشت اشکالات مخالفان مبنای گروهی به‌ویژه انسجام‌گرایی چون کیت لورر بر این استدلال وارد نیست. بر این اساس، اگر مبنای گروهی، یعنی تقسیم باورها به دو دسته پایه و غیرپایه و ابتدای باورهای غیرپایه بر باورهای پایه را بپذیریم، باید دور یا تسلسل در توجیه معرفتی را صحیح

بدانیم، حال آن که دور و تسلسل در موجه‌سازی توان آن را ندارند که توجیه معرفتی به بار آورند. پس همه باورها نیازمند به توجیه غیرنی ندارند، بلکه باورهایی نیز هستند که دارای توجیه ذاتی می‌باشند.

پی‌نوشت‌ها:

1. Social context.
2. Beautification.

منابع فارسی

۱. الاشتیانی، مهدی؛ تعلیقه رشیده علی شرح المنظومة السبزواری؛ قسم المنطق؛ قم: مکتب الإعلام الإسلامی؛ الثانية؛ ۱۴۰۴ق.
۲. ابن سینا؛ الشفاء؛ الإلهیات؛ قم: ذوی القربی؛ راجعه و قدم له الدكتور إبراهيم مدكور؛ تحقيق: الأب قنوتی؛ سعيد زاید؛ الأولى؛ ۱۴۲۸ق.
۳. —؛ الشفاء؛ المنطق؛ ج ۵ البرهان؛ قم: منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی؛ راجعه و قدم له: إبراهيم مدكور؛ تحقيق: سعيد زاید؛ ۱۴۰۵ق.
۴. —؛ النجاة فی الحکمة المنطقية و الطبيعية و الإلهية؛ تهران: المکتبة الرضوية؛ دوم؛ ۱۳۶۴ش.
۵. —؛ المبدأ و المعاد؛ عبدالله نورانی؛ تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران؛ اول؛ ۱۳۶۳ش.
۶. بهمنیار بن المرزبان؛ التحصیل؛ تصحیح و تعلیق: مرتضی مطهری؛ تهران: انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران؛ ۱۳۳۹ش.
۷. التفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ قدم له و علق علیه: إبراهيم شمس الدين؛ بيروت: دارالکتب العلمیة؛ الأولى؛ ۱۴۲۲ق.
۸. الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد؛ شرح المواقف؛ (به همراه متن المواقف و حاشیه السیالکوتی و الجلبی)؛ ضبطه و صححه: محمود عمر الدمیاطی؛ بیروت: دارالکتب العلمیة؛ الأولى؛ ۱۴۱۹ق.
۹. حسین زاده، محمد؛ پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره؛ دوم؛ ۱۳۸۵ش.
۱۰. —؛ کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی ۳؛ معرفت بشری؛ زیرساخت‌ها؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره؛ اول؛ ۱۳۸۸ش.
۱۱. الرازی، قطب الدین؛ شرح المطالع (مع تعلیقات السید الشریف الجرجانی و بعض التعلیق الأخری)؛ راجعه و ضبط نصح: أسامة الساعدي؛ قم: منشورات ذوی القربی؛ الأولى؛ ۱۴۳۴ق.
۱۲. الرازی، فخرالدین؛ کتاب المحصل؛ و هو محصل أفكار المتقدمین و المتأخرین من الحکماء

30. Alston; William P.; *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*; New York: Cornell University Press; 1993.
31. Aristotle; *Metaphysics*; in *Complete Works of Aristotle*; Vol.2; p.436-660; Jonathan Barnes (ed.); Princeton (N.J.): Princeton University Press; 1991.
32. Audi Robert; "Foundationalism; Coherentism; and Epistemological Dogmatism"; *Philosophical Perspectives*; Vol.2; Epistemology; 1988.
33. Audi, Robert; "Contemporary Foundationalism" in *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*; California: Wadsworth Publishing Company; 1993, pp.206-210.
34. Audi, Robert; *The Structure of Justification*; Cambridge; Cambridge University Press; 1993.
35. Dancy; Jonathan; *Introduction to Contemporary Epistemology*; New York: Basil Blackwell; 1986.
36. Depaul, Michael R. (ed.); *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*; Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.; 2001.
37. Fumerton, Richard; *Epistemology*; Malden: Blackwell Publishing Ltd; 1st ed.; 2006.
38. Harman, Gilbert; *Change in View: Principles of Reasoning*; Cambridge:(Ma.): MIT Press; 1986.
39. Keith Lehrer; *The Theory of Knowledge*; Colorado: Westview Press Inc.; 1990.
40. _____, *Knowledge*; Oxford: Clarendon Press; 1974.
41. Lewis, C. I.; "The Given Element in Empirical Knowledge"; in *The Philosophical Review*; Vol.61; No.2; Apr.; 1952; p.168-175.
42. Moser, Paul and Arnold Vander Nat (eds.); *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*.
43. Pojman, Louis P.; *What Can We Know?: An Introduction to The Theory of Knowledge*; Wadsworth: Thomson Learning Inc.; 2001.
44. Pojman; Louis P. (ed.); *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*; California: Wadsworth Publishing Company; 1993.
45. Meyers, Robert G.; *The Likelihood of Knowledge*; Dordrecht: Kluwer Academic Publishers; 1988.
46. Moser, Paul, and Arnold Vander Nat (eds.); *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*; Oxford: Oxford University Press; 2nd ed.; 1995.
47. Thagard, Paul; *Coherence in Thought and Action*; Cambridge (Ma.): MIT Press; 2000.
48. Wittgenstein, Ludwig; *On Certainty*; Translated: Denis Paul and G. E. M. Anscombe; Oxford; Basil Blackwell; Oxford; 1969.

و المتكلمين؛ تقديم و تحقيق: دكتور حسين آتاي؛ القاهرة: مكتبة دارالتراث؛ الأولى؛ ١٤١١ق.

١٣. زنوزي، ملاعبده؛ لمعات إلهية؛ مقدمه و تصحيح: سيد جلال الدين أشتياني؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي؛ دوم؛ ١٣٦١ش.

١٤. الشيرازي، صدرالدين محمد؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة؛ بيروت: دارإحياء التراث العربي؛ الرابعة؛ ١٤١٠ق.

١٥. الطباطبائي، العلامة السيد محمدحسين؛ نهاية الحكمة؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة؛ الثاني عشر؛ ١٤١٦ق.

١٦. _____؛ كتاب البرهان (در مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي)؛ محقق: الشيخ صباح الربيعي؛ قم: مكتبة فذك لإحياء التراث؛ الأولى؛ ١٤٢٨ق.

١٧. العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد؛ صححه و قدّم له: آية الله حسن حسن زاده الأملي؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة؛ التاسعة؛ ١٤٢٢ق.

١٨. _____؛ الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد؛ تصحيح و تعليق: محسن بيدارفر؛ قم: انتشارات بيدار؛ پنجم؛ ١٣٩١ش.

١٩. _____؛ القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية؛ تحقيق: فارس حسن تبريزيان؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة؛ الثالثة؛ ١٤٣٢ق.

٢٠. الفارابي، أبونصر؛ عيون المسائل (در مبادئ الفلسفة القديمة)؛ القاهرة: المكتبة السلفية؛ ١٣٢٨ق.

٢١. كسفي، عبدالرسول؛ «مبناگروى و برهان تسلسل»؛ انديشه ديني؛ بهار ١٣٨٣ش؛ ش ١٠؛ ص ١٢٦.

٢٢. مصباح يزدي؛ محمدتقي؛ آموزش فلسفه؛ تهران: شرکت چاپ و نشر بين الملل؛ هفتم؛ ١٣٨٦ش.

٢٣. مطهرى، مرتضى؛ مجموعه آثار؛ ج ٦ (اصول فلسفه و روش رئاليسم)؛ تهران: انتشارات صدرا؛ دوم؛ ١٣٧٣ش.

٢٤. المظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ تعليق: الأستاذ الشيخ غلامرضا الفياضى؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة؛ العاشرة؛ ١٤٣٤ق.

٢٥. النراقي، محمدمهدي بن أبى ذر؛ جامع الأفكار و ناقد الأنظار؛ صححه و قدّم له: محيد هادى زاده؛ تهران: مؤسسه انتشارات حكمت؛ ١٣٨١ش.

٢٦. اليزدى، مولى عبدالله بن حسين؛ الحاشية على تهذيب المنطق؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامي؛ الثانية عشر؛ ١٤٢٥ق.

English

27. Alston, William P.; "Has Foundationalism Been Refuted?"; *Philosophical Studies*; May 1976; Volume 29; Issue 5; p.287-305.

28. Alston, William; "Foundationalism" in *A Companion to Epistemology*; Jonathan Dancy and others (eds.); 2nd ed.; Oxford; Wiley-Blackwell Publishers; 2010; p.384-385.

29. Alston; William; "Two Types of Foundationalism"; *Journal of Philosophy*; Vol.73; No.7; Apr.; 1976.



فروتنی فکری و باور دینی

دکتر امیرحسین خداپرست

عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

۹۴/۸/۲۴



۱. چارچوب بحث: معرفت‌شناسی فضیلت

چارچوب این بحث، که مفروضات مرا هم شامل می‌شود، معرفت‌شناسی فضیلت است. معرفت‌شناسی فضیلت دیدگاهی است که در انتهای قرن گذشته و در ابتدای قرن جدید توجه معرفت‌شناسان را به خود جلب کرده است و متضمن دست‌کم چهار نقد جدی بر معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق جدید است. ایده این است که اولاً، معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق جدید گرفتار یک نوع عمل‌محوری و باورمحوری است در حالی که در معرفت‌شناسی فضیلت، مطابق الگوی اخلاق فضیلت، گفته می‌شود که آنچه باید نزد ما، به عنوان ارزیابان معرفتی، مورد توجه قرار گیرد، ویژگی‌های باورنده یا فاعل اخلاقی است. ثانیاً، در مورد معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق جدید گفته شده است که

این معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق زیادی قاعده‌محور است و گمان بر این است که قواعد می‌توانند کل حیات اخلاقی و معرفتی ما را تحت پوشش قرار دهند در حالی که در معرفت‌شناسی فضیلت بر استثنای این قواعد تأکید جدی می‌شود و گفته می‌شود ارزیابی‌های حیات اخلاقی و شناختی ما باید متکی بر ویژگی‌های باورنده و فاعل اخلاقی باشد، نه بر عمل و نه بر قواعد. ثالثاً، معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق جدید به ارزش‌های اخلاقی و معرفتی شخصی، یعنی ارزش‌هایی مانند «حکمت»، که وجه شخصی آنها از آنها غیرقابل انفکاک است، بی‌توجه است در حالی که معرفت‌شناسی فضیلت در پی احیای این ارزش‌هاست. و رابعاً، بی‌توجهی معمول به فضیلت‌های فکری تقلیل‌ناپذیر، یعنی فضیلت‌هایی

و دقیق‌تر از مطلبی است که در رساله نوشته بودم و به منابع جدیدتری در این زمینه متکی است. قبل از طرح بحث، باید اشاره کنم که با توجه به ابهامی که مفهوم فروتنی دارد، در اینجا در مورد چه چیزهایی صحبت نمی‌کنم.

۲. فروتنی فکری

فروتنی در مقام یک فضیلت فکری گاهی به این معنا به کار رفته است که انسان‌ها همه‌چیزدان نیستند و در ظرفیت معرفتی آنها نمی‌گنجد که بتوانند همهٔ معارف را کسب کنند. این موضوع خاستگاهی هم در الهیات مسیحی دارد. در آنجا می‌گویند مثلاً مسیحی نباید گمان کند که پاسخ همهٔ پرسش‌های الهیاتی را می‌داند و فهم کاملی از حقایق دینی دارد.

اگر وجه دینی این موضوع هم کنار برود و بحث دیگر ربطی به دین نداشته باشد، یعنی فاعل معرفت چه خدا باور باشد و چه نباشد، به هر حال، او نباید دعوی دستیابی به همه معارف را داشته باشد و این گونه‌ای فروتنی است. این، در واقع، دستمایهٔ طرحی است که در بنیاد جان تمپلتون و «مرکز مطالعات دربارهٔ فروتنی در علم و الهیات» پیگیری شده است. در این طرح، ۵۷ مسألهٔ ناظر به فروتنی فکری، که بیشتر به رابطهٔ علم و دین مربوط می‌شود، طرح شده است. این بنیاد در این زمینه بودجهٔ عظیمی فراهم کرده است تا پژوهش‌هایی در این باره صورت گیرد. نمونهٔ آن نیز تحقیقی است که در حال حاضر، دو معرفت‌شناس برجسته، یعنی جان گرکو^۳ و ایونور استامپ^۴، آن را پیش می‌برند. این معنا از فروتنی فکری در بحث من نقش چندانی ندارد گرچه دلالت‌هایی برای آن دارد.

همچنین، من در مورد این حرف نمی‌زنم که مهارت‌های هم‌بسته با فروتنی فکری چیست یا راجع به این حرف نمی‌زنم که فروتنی فکری در روابط انسانی چه نقشی دارد، در حالی که روی همهٔ این موضوعات به صورت جدی بحث شده است. مثلاً، در مورد فروتنی فکری در ساماندهی و رهبری یک اجتماع معرفتی یا اجتماع سیاسی و... بحث و تحقیق شده است. مسأله‌ای که من در اینجا طرح می‌کنم فروتنی فکری در مواجهه با باورنده‌های

که نوعی فضیلت‌های مرتبه‌دوم محسوب می‌شوند، مثل فضیلت یکپارچگی^۱، از نقدهایی است که معرفت‌شناسی فضیلت به معرفت‌شناسی معاصر دارد.

مطابق این نقدها، به نظر می‌رسد معرفت‌شناسان فضیلت از ما می‌خواهند که قلمرو اخلاق را گسترش دهیم، به شکلی که بر معرفت‌شناسی هنجاری هم شمول پیدا کند، و در تعریف معرفت، مفهوم «فضیلت فکری» را جایگزین مفهوم «توجیه» کنیم. این بدان معنا است که معرفت عبارت است از باور صادق برآمده از فضیلت فکری. در اینجا، فضیلت فکری، هم تأثیر مفهومی و هم تأثیر علی بر مفهوم معرفت دارد؛ یعنی، هم، چنانکه گفتیم، در تعریف معرفت تأثیر دارد و هم کاربرد فضیلت فکری به لحاظ علی به دستیابی به معرفت‌های

بیشتر منجر می‌شود. خود مفهوم فضیلت فکری متضمن انگیزشی در فاعل معرفت نسبت به ارزش‌های معرفتی است. غایت این انگیزش ارزش‌های معرفتی، مثل خود «معرفت» یا «فهم»، و موفقیت اعتمادپذیر^۲ در دستیابی به آنها است.

چیزی که من از معرفت‌شناسی فضیلت‌گفتم البته بیشتر با روایت اخلاقی و مسئولیت‌باور از این رویکرد معرفت‌شناختی منطبق است. علاوه بر این رویکرد، رویکرد اعتمادباور را هم داریم که به اعتمادگرایی در معرفت‌شناسی بسیار نزدیک می‌شود. من بحثم را با توجه به رویکرد اخلاقی پیش می‌برم. در سال‌های اخیر، رویکرد اخلاقی در معرفت‌شناسی فضیلت بسیار جدی گرفته شده و از مباحث سنتی معرفت‌شناسی خارج شده و به بررسی خود فضیلت‌های فکری کشیده شده است؛ یعنی اینکه ببینیم گشودگی فکری، شجاعت فکری یا فروتنی فکری چیست و خودآیینی فکری و انصاف فکری و امثال اینها چه معنایی دارد. در عین حال، به این توجه می‌شود که باید چه مهارت‌هایی پیدا کنیم تا این فضیلت‌ها در ما راسخ شوند. من از بین فضیلت‌های فکری فضیلت «فروتنی» را انتخاب کرده‌ام. در رسالهٔ دکتری‌ام نسبت چهار فضیلت فکری را با باور دینی سنجیده بودم که یکی از آنها فروتنی بود ولی بحثی که در اینجا ارائه می‌دهم گسترده‌تر

معرفت‌شناسی و فلسفهٔ اخلاق جدید گرفتار یک نوع عمل‌محوری و باورمحوری است در حالی که در معرفت‌شناسی فضیلت، مطابق الگوی اخلاق فضیلت، گفته می‌شود که آنچه باید نزد ما، به عنوان ارزیابان معرفتی، مورد توجه قرار گیرد، ویژگی‌های باورنده یا فاعل اخلاقی است.

دیگر است، چه باورنده‌های متدین و چه باورنده‌های غیرمتدین. می‌خواهیم ببینیم وقتی که اختلاف بین این باورنده‌ها خیلی زیاد می‌شود، فروتنی فکری چه نقش و تأثیری دارد. من از خود فضیلت فروتنی شروع می‌کنم تا بعد به فروتنی فکری برسیم.

آشکار است که در سنت‌های دینی و اخلاقی، به فضیلت فروتنی توجه بسیاری شده است. از «رساله به فیلیپیان» در کتاب مقدس برایتان می‌خوانم: «در میان خود همان آرائی را داشته باشید که در مسیح هست. او، که به صورت خدا بود، از حق خویش، که چون خدا انگاشته شود، بهره نبرد بلکه خویشتن را خالص ساخت و صورت بنده به خود گرفت. چون همانند آدمیان گشت و به سیمای خویش چون آدمیان شناخته شد، خویشتن را پست ساخت و تا مرگ مطیع گشت» (ترجمه آقای پیروز سیار). در سنت مسیحی، بر فروتنی و تواضع^۵ بسیار تأکید می‌شود. ظاهراً خود متألّهان مسیحی این تأکید را برخلاف اخلاق یونانی می‌دیدند چون مثلاً در اخلاق ارسطویی بر بزرگ‌منشی

تأکید می‌شود. در نظر ارسطو، بزرگ‌منش کسی

است که به خود اتکای اخلاقی و فکری دارد

و خود را تا حدی بی‌نیاز از اجتماعی

می‌بیند که در آن زندگی می‌کند.

او فروتنی را شبیه بی‌حمیتی و

سست‌ارادگی می‌داند. بعدها نظیر

همین نقد را نیچه بر اخلاق مسیحی

دارد که می‌گوید فروتنی گونه‌ای پستی

وجودی است که می‌خواهد قدرتمندان را از اعمال

قدرت و از اخلاق آری‌گو به زندگی بازدارد. با این

حال، به نظر می‌رسد ما می‌توانیم معانی خاصی برای

فروتنی در نظر بگیریم که به نقدهای ارسطو یا نیچه

پاسخگو باشد.

۳. تبیین‌های روان‌شناختی از فروتنی فکری

در مورد فروتنی فکری تبیین‌هایی روان‌شناختی ارائه شده است. یکی از تبیین‌هایی که به آن بسیار ارجاع داده‌اند متعلق به چنسلر^۶ و لیوبومیرسکی^۷ است. این دو تحقیقی کرده‌اند و پنج مشخصه بارز فروتنی فکری را گفته‌اند. به عبارت دیگر، پنج صفت از ویژگی‌های فردی را تعیین کرده‌اند که متصف به فروتنی فکری است. اول اینکه چنین فردی هویتی ایمن و پذیرا دارد. دوم اینکه از اعوجاج فکری در مورد خود یا دیگران به دور است و درکی مسؤلاًنه از خود دارد؛ یعنی می‌تواند دستاوردها و ناکامی‌های معرفتی‌اش را به‌خوبی به خود نسبت دهد.

سوم اینکه نسبت به آگاهی‌های جدید گشودگی دارد؛ نسبت به جهان گشوده است و از این استقبال می‌کند که دیگر باورنده‌ها برای او آگاهی‌های جدید فراهم کنند. چهارم اینکه به دیگران عطف توجه دارد، به جای اینکه مدام توجهش به خودش باشد. و پنجم اینکه باورهای برابری‌گرایانه دارد، بدین معنا که معتقد است همه فاعلان معرفت فی‌بادی‌النظر از یک نوع قوای فکری و معرفتی بهره می‌برند. این یک مدل از تبیین‌های روان‌شناختی بود که به نظر من، و به نظر برخی از معرفت‌شناسانی که راجع به این موضوع کار کرده‌اند، دقت چندانی ندارد. چون، اولاً، تبیین واحدی در مورد فضیلت ارائه نمی‌دهد. ثانیاً، بین لوازم فروتنی فکری و پیامدهای آن تفکیک نمی‌کند و اینها را در هم می‌آمیزد. ثالثاً، فروتنی فکری را از دیگر فضیلت‌های فکری تفکیک نمی‌کند. یعنی گویی گشودگی ذهنی هم با فروتنی فکری برابر گرفته شده است در حالی که به نظر می‌رسد این دو فضیلت با هم متفاوت‌اند.

با این حال، تبیین‌های روان‌شناختی به ما کمک

بسیاری می‌کنند. مثلاً، به ما می‌گویند وقتی

می‌توان فهمید که باورنده فروتن هست

یا نه که تحت فشار قرار می‌گیرد یا

برای دستیابی به قدرت، پاداش

یا یک منصب اجتماعی، رقابتی

وجود دارد یا تعارضاتی بین شخصی

وجود دارد یا آنجا که باورنده می‌تواند به

قیمت تحقیر دیگران کسب اعتبار کند. همچنین،

تبیین‌های روان‌شناختی کمک می‌کنند تا ببینیم که آیا

باورنده، در مواقع خاص، حاضر به عذرخواهی از دیگران

هست یا نه و نوع تعاملش با زیردستان معرفتی‌اش چگونه

است و چقدر می‌تواند از دیگران یاد بگیرد. اینها نکات

خوبی است که روان‌شناسان در این زمینه به ما می‌گویند.

با این حال ما می‌خواهیم به سمت تبیینی فلسفی از

فروتنی فکری پیش برویم. تا جایی که من دیده‌ام، برخی

تبیین‌های فلسفی جنبه استعاری دارند. مثلاً، ری لنگتن^۸

کتابی با عنوان فروتنی کانتی و زیرعنوان «جهل ما نسبت

به نفس‌الامر» نوشته است. ایده او در این کتاب آن است

که نکته‌ای که کانت در نقد عقل محض به ما می‌گفت و

امر فی‌نفسه را از پدیدار جدا می‌کرد و می‌گفت ما نسبت

به امر فی‌نفسه ناشناخت‌گرا هستیم و نمی‌توانیم آن را

بشناسیم، گونه‌ای فروتنی فکری محسوب می‌شود. من از

این نظر هم به فروتنی فکری نمی‌پردازم؛ فقط می‌گویم

که چنین دیدگاه‌هایی هم در این زمینه وجود دارد.



۴. تبیین‌های معرفت‌شناختی از فروتنی فکری

۱-۴. تبیین اول: تناسب بین باورها و قوت قراین

تبیین اول در بین تبیین‌های معرفت‌شناختی می‌گوید فروتنی فکری به این معنا است که باید باورهای خود را با قوت قرینه متناسب کرد؛ یعنی همان چیزی که هیوم و راسل به ما گفته‌اند: شرط حیات فکری درست این است که باورهایتان با قوت قرائن‌تان متناسب باشد. به نظر می‌آید که این تبیین برای فروتنی فکری چندان خوب نیست به این دلیل که اولاً، این حرف خیلی کلی است و چیزی بیش از این به ما نمی‌گوید که سعی کنید باورهای موجهی داشته باشید؛ تلاش کنید باورهای مسئولانه‌ای داشته باشید یا به تعبیر دیگر، سعی کنید باورهای فضیلت‌مندانه‌ای داشته باشید. این تبیین عام‌تر از آن است که بخواهد ویژگی‌های فروتنی فکری را به ما بگوید. ثانیاً، این تبیین راجع به نگرش‌های مرتبه‌دوم یا باورهای مرتبه‌دوم، یعنی باورهای ناظر بر باورهای فعلی ما، چیزی نمی‌گوید؛ یعنی ممکن است ما در

مورد باورهای مرتبه نخستمان فروتنی فکری

داشته باشیم ولی به محض اینکه در مورد

این باورها با انتقاد مواجه می‌شویم یا

چالشی به وجود می‌آید، آن وقت

دیگر حاضر نباشیم با آن انتقاد

فروتانانه برخورد کنیم. یعنی، در واقع،

فروتنی یک سطح از باورها را پوشش

می‌دهد و این شاید به دلیل این باشد که بیش

از حد متوجه باور است. اگر خاطرتان باشد، گفتم که

در معرفت‌شناسی فضیلت، ما با باورنده بیش از باور سر

و کار داریم.

۲-۴. تبیین دوم: نازل جلوه دادن توان معرفتی

خود

تبیین دومی که ارائه شده این است که فروتنی فکری به این معناست که توانایی‌های فکری خودتان را در نظر نگیرید؛ یعنی خودتان را به لحاظ فکری نازل‌تر از آنچه واقعاً هستید جلوه دهید و خودتان را بی‌مقدار بشمارید. به نظر می‌رسد این هم تبیین چندان خوبی نیست برای اینکه تنزل دادن خود به لحاظ فکری، نه شرط لازم فروتنی فکری است و نه شرط کافی آن. شرط لازم نیست برای اینکه اصلاً آگاهی به ظرفیت معرفتی و شناختی خود خودش یک فضیلت فکری است و حتی جاهایی هم هست که به نظر می‌آید اگر شما توانایی‌های خودتان را بروز ندهید، به لحاظ معرفتی به خطا می‌روید. مثلاً، فرض کنید که خانمی دارد در جایی کار می‌کند که

محیطی مردسالارانه دارد. اگر او بخواهد که به لحاظ فکری به این معنا فروتن باشد که جایگاهش را دائم تنزل بدهد و از آنچه در آن محیط هست پایین‌تر جلوه کند، در اینجا، او دیگر به سمت یک ارزش معرفتی، یعنی غایت معرفت، حرکت نمی‌کند. در نتیجه، آگاهی نسبت به توانایی‌های فکری خود با فروتنی فکری منافاتی ندارد. ایراد دوم این بود که نازل جلوه دادن خود برای فروتنی فکری شرط کافی نیست، به دلیل اینکه ما، در مواجهه با انتقادات و در نگرش‌هایی که نسبت به باورهای خود داریم، باید از خود فروتنی به خرج بدهیم. اما این تبیین نمی‌تواند نشان بدهد که اعمال فروتنی در اینجا به چه شکل است. یعنی ممکن است ما باورنده خود را به لحاظ فکری تنزل بدهم در حالی که در مواجهه با انتقادات، علاوه بر اینکه رویکردی فروتنانه ندارم، دچار ردیلت‌های فکری هم هستیم.

۳-۴. تبیین سوم: دیدگاه سلبی رابرتس و وود

سومین تبیین برای فروتنی فکری تبیینی است که

«رابرت رابرتس»^۹ و «جی وود»^{۱۰} در فصلی از

کتاب فضیلت‌های فکری^{۱۱} ارائه کرده‌اند.

این تبیین سلبی است. رابرتس و وود به

ما می‌گویند که فروتنی فکری در

برابر چهارده ردیلت است. یعنی

اگر این چهارده ردیلت را بشناسید،

آنگاه می‌توانید شناخت بیشتری از

فضیلت فکری پیدا کنید.

اولین ردیلت «عُجب» است. عجب به معنای

مجموعه‌ای از حالات فکری، نظری و عاطفی است

که از نظر بیش از حد مثبت فرد درباره خود ناشی می‌شود.

دومی «خودپسندی» است که توجه بیش از حد به خود

و علاقه به خود و میل به مبالغه درباره اهمیت خود به

قیمت نادیده گرفتن دیگران و علایق آنها است. سوم

«خودآیینی گزاف» است که بی‌میلی به اظهار وابستگی

به دیگری و طلب یاری از او است در حالی که ما می‌دانیم

در اجتماع معرفتی زندگی می‌کنیم و به هیچ وجه

نمی‌توانیم وابستگی معرفتی خود را به دیگران انکار کنیم.

چهارم «خودنمایی» است که میل به خودبزرگ‌بینی و

اغراق در بزرگی خود است. پنجم «تظاهر» است؛ یعنی

فرد، در فکر و عمل، مدعی داشتن ارزشی بیش از آن

بشود که در واقع دارد. ششم «فخرفروشی» است؛ یعنی

اینکه فرد در فکر و عمل، خود را به افرادی فراتر از

خود بچسباند و از طریق آنان، به نیت تحقیر افراد فراتر،

کسب هویت کند. هفتم «گستاخی» است یعنی باور و



عمل فرد فراتر از توان، مهارت و شایستگی واقعی اوست. هشتم «نخوت» است که به معنای نادیده گرفتن ارزش و احترام دیگری است. نهم «حق به جانب بودن» است؛ یعنی نسبت دادن برتری اخلاقی و معرفتی بیشتری به خود در حالی که مبنای درستی برای این کار وجود ندارد. دهم «سلطه‌جویی» است که به معنای میل به گستراندن قلمرو مهار خود بر دیگران و لذت بردن از این کار است. یازدهم «جاه‌طلبی خودخواهانه» است که به معنای میل فرد به پیشبرد علایق و منافع درازمدت خود به قیمت نادیده گرفتن علایق و منافع دیگران است. دوازدهم «خودبینی» است که میل به تأکید غیرنقادانه و غیرواقع‌بینانه بر توانایی‌ها و کامیابی‌های خود است. علاوه بر این موارد، دو ردیلت هم هست که رابرتس و وود با تأکید بیشتری در مورد آن صحبت می‌کنند و بنده هم در مورد آنها بیشتر توضیح

می‌دهم. یکی «تکبر» است و دیگری «تفرعن». این نکته را هم عرض کنم که همه این ردیلت‌ها، هم جنبه اخلاقی دارد و هم جنبه فکری که البته، تأکید ما الان روی جنبه فکری است.

۴-۳-۱. فروتنی در برابر تکبر

تکبر یعنی اینکه فرد دائم به نظر دیگران درباره خود توجه داشته باشد و نیتش این باشد که شأن و حیثیت اجتماعی خود را بالا ببرد. نشانه‌های آن هم این است که دائم بخواهد در چشم دیگران بدرخشد تا از آن مزایای

اجتماعی که در پی این درخشیدن برمی‌آید استفاده کند. فرد، به تبع این منش، اضطرابی

دائمی درباره ظاهر خود در چشم دیگران دارد و فکر می‌کند که دیگران درباره‌اش چه فکر می‌کنند. بنابراین، دو خطای معرفتی در کار است: یکی اینکه نمی‌تواند درک کند دیگران هم در دستاوردهای معرفتی او دخیل هستند و مشارکت داشته‌اند. دوم اینکه نمی‌تواند درک کند این دستاوردها خیلی شکننده‌اند و به عواملی ویرای صرف توانایی‌های فردی او وابسته‌اند. بنابراین، او دائم به خودش متکی است و نگران است که چگونه جلوه کند و از نقد دیگران بیزار است به این دلیل که فکر می‌کند اگر دیگران نقد بکنند، ظاهر او خراب می‌شود؛ دائم توقع تحسین و تمجید دارد. علاوه بر اینها، دغدغه‌ای دارد که در علوم اجتماعی به آن «دغدغه تأثیرگذاری» گفته می‌شود، یعنی مدام می‌خواهد مهر خود را بر زمینه‌ای که

کار می‌کند بزند. مثلاً، می‌گوید «اینها شاگرد من بودند»، «این ایده‌های من بوده است»، «اولین کسی که این حرف‌ها را زد من بودم» و از این قسم سخنان. او کم‌کم در منش خود دچار خودفریبی می‌شود، به این دلیل که تصور می‌کند واقعاً آن ویژگی‌ها را دارد. در این زمینه، نقل قولی از قدیس برنار کلروویی^{۱۲} برای شما می‌خوانم: «او اگر سخن نگویید می‌ترسد. تشنه یافتن مخاطبانی است که بتواند برایشان لاف بزند، همه احساساتش را بر آنها جاری کند و شخصیت و بزرگی خود را به آنها بشناساند. مانع پرسش پرسشگران می‌شود و در عوض، به کسی پاسخ می‌دهد که اصلاً چیزی نپرسیده است. خودش مسأله درمی‌اندازد و خودش آن را پاسخ می‌گوید. کلام ناتمام دیگران را قطع می‌کند. دغدغه‌اش این نیست که چیزی به شما بیاموزد یا آنچه را نمی‌داند از شما فرا بگیرد؛ دغدغه‌اش این است که شما بدانید که او می‌داند».

به نظرم، نکته‌ای که این قدیس می‌گوید نشان‌دهنده همان چیزی است که رابرتس و وود راجع به تکبر می‌گویند. در مقابل، باورنده فروتن کسی است که به مطلوبیت ظاهری خود دل‌مشغولی ندارد و به این توجهی ندارد که دیگران با تفکر غیرنقادانه‌شان راجع به او چه فکر می‌کنند. به مزایا و مناصب اجتماعی توجهی ندارد و بنابراین، اضطرابی در این زمینه‌ها ندارد. به این ترتیب، او دو دستاورد معرفتی دارد: یکی اینکه انگیزش فکری خود را از این دغدغه‌ها تهذیب می‌کند و بنابراین، کارکرد انگیزشی او بهتر می‌شود. دوم اینکه در مواجهه با اختلاف نظر معرفتی، با این باور پایه، که همه باورنده‌ها علی‌الاصول واجد یک نوع توانایی‌های فکری هستند، خود را از تکبر فکری و آن مشکلات معرفتی کنار می‌کشد که در پی آن ایجاد می‌شود. در عین حال، او شناخت خوبی هم از خود دارد. شناخت خوب، در واقع، آن چیزی است که از قول آندره کنت-اسپونویل، با ترجمه آقای مرتضی کلانتریان، برایتان می‌خوانم:

«افتادگی خوار شمردن خویش نیست بلکه در مورد خود دچار توهم نشدن است. افتادگی ناآگاهی خود از آنچه انسان هست، نیست بلکه بیشتر شناسایی همه آن چیزهایی است که انسان نیست. این حد و مرز افتادگی است».

«افتادگی خوار شمردن خویش نیست بلکه در مورد خود دچار توهم نشدن است. افتادگی ناآگاهی خود از آنچه انسان هست، نیست بلکه بیشتر شناسایی همه آن چیزهایی است که انسان نیست. این حد و مرز افتادگی است».

یعنی، شخص فروتن آگاهی و شناخت خوبی هم از توانایی‌های خودش دارد. این، فروتنی در برابر تکبر بود. اما حال به این سؤال می‌رسیم که فروتنی در برابر تفرعن چیست.

۴-۳-۲. فروتنی در برابر تفرعن

تفرعن یک پله از تکبر بالاتر است و آن وقتی است که باورنده تصورات متکبرانه‌ای از خود داشته باشد و پیش‌فرضی نسبت به برتری معرفتی خود داشته باشد و در عین حال، الزام‌هایی ناظر به غیر را نیز از آن در بیاورد؛ یعنی فکر، احساس و عمل خود را بر این الزام‌ها مبتنی کند. یکی از این الزام‌ها این است که شخص دیگران را، چه در باور و چه در عمل، ابزار خود می‌بیند. فکر می‌کند منحصر به فرد است و توانایی‌هایی فکری دارد که در نزد دیگران پیدا نمی‌شود. بنابراین، برای خود حق ویژه قائل است. مثلاً، در بعضی زمینه‌ها دیگران حق حرف

دنيس ویتکام،^{۱۳} جیسون بئر،^{۱۴} دنیل هاوارد-اسنایدر^{۱۵} و هنر بتلی^{۱۶} هستند. آنها در مقاله‌ای که اخیراً نوشته‌اند، و پیش‌نویس آن در اینترنت هست و به‌زودی به طور رسمی منتشر می‌شود، بحثی را در مورد فروتنی فکری ارائه کرده‌اند. عنوان مقاله «فروتنی فکری، از آن خود کردن ضعف‌های ما» است. البته، این توضیح را بدهم که نویسندگان مقاله تبیین خود را بدیلی در برابر تبیین‌های دیگر می‌دانند ولی به نظر من، بحث ایجابی آنها با نکاتی که رابرتس و وود به عنوان یک تبیین سلبی ارائه داده‌اند، قابل جمع است.

در تبیین ایجابی ویتکام و همکارانش گفته شده است که فروتنی به معنای این است که انسان موضع درستی در برابر محدودیت‌ها و ضعف‌های خود داشته باشد. به تبع، فروتنی فکری هم به معنای داشتن موضع درست در مورد ضعف‌ها و محدودیت‌های فکری خود است.



زدن ندارند برای اینکه فقط او حق دارد حرف بزند. حالا این تفرعن، یا از یک خودبزرگ‌بینی فکری یا عملی ناشی شده است یا از ردیلت دیگری مانند تعصب درآمده، و پیامد فرعی آن است، یا یک رفتار فکری و اخلاقی ناسنجیده است که در این صورت، اصلاح آن راحت‌تر است. ولی هرچه از این پله‌ها بالاتر برویم و به سمت خودبزرگ‌بینی حرکت کنیم، شرایط اصلاح خیلی سخت‌تر می‌شود. این تبیین سلبی رابرتس و وود از فروتنی فکری بود. در واقع، آنها به ما می‌گویند که فروتنی چه چیزهایی نیست.

۴-۴. تبیین ایجابی ویتکام و همکاران

در مقاله‌ای که چهار نفر از معرفت‌شناسان شناخته‌شده‌ی فضیلت‌گرا نوشته‌اند، تلاش خیلی خوبی شده است که تبیینی ایجابی از فروتنی فکری ارائه شود. این افراد

بنابراین، دو نکته در اینجا هست: یکی توجه درست به ضعف‌ها و محدودیت‌های فکری خود و دوم از آن خود دانستن یا، به تعبیری، مال خود کردن این ضعف‌ها و محدودیت‌ها. در این صورت، می‌توان گفت که فاعل اخلاقی یا باورنده آراسته به فروتنی است. این دیدگاه دو مؤلفه دارد. بنا بر مؤلفه اول، ما باید از ضعف‌ها و محدودیت‌های خود آگاهی و آنها را دائم پیش چشم خود داشته باشیم؛ یعنی منش ما طوری شکل بگیرد که این ضعف‌ها پیش چشم ما باشند. اما مؤلفه دوم کمی دقیق‌تر است و این است که چگونه می‌توان این‌ها را از آن خود دانست یا مال خود کرد. پاسخ این است: از طریق هم‌ساز کردن واکنش‌های «شناختی»، «عاطفی»، «انگیزشی» و «رفتاری» خودمان نسبت به باورنده‌های دیگر، به‌ویژه در جاهایی که مورد انتقاد قرار می‌گیریم. واکنش شناختی به این معنا است که آنها را بپذیریم؛

یعنی در صورتی که با یک انتقاد مواجه می‌شویم، آن را به رسمیت بشناسیم و بتوانیم ارزیابی کنیم و در صورتی که معتقد شدیم آن انتقاد درست است، آن را بپذیریم. واکنش عاطفی به این معنا است که به لحاظ عاطفی، خود را در موقعیتی قرار بدهیم که عاطفه‌ای متناسب با موقعیت در ما به وجود آید. مثلاً اگر آقای دکتر موحد به من بگویند که تو در منطق جدید خیلی ضعیف هستی، من اگر خیلی از این حرف پدم بیاید و خشمگین شوم و پیش خود بگویم که اصلاً به او چه ربطی دارد، این واکنش عاطفی مناسب و فروتنانه نیست و آکنده از ردیلت‌های دیگر هم هست. ولی اگر این واکنش عاطفی در من به وجود بیاید که شرمگین شوم و در کنار آن، واکنش انگیزشی مناسبی هم داشته باشم و حاضر شوم به سمتی بروم تا مشکل را حل کنم و ضعف خودم را

اصلاح کنم و واکنش رفتاری مناسب داشته باشم، به این معنا که رفتارهایی از خود بروز بدهم که نشان می‌دهد در حال حرکت به سمت اصلاح خود هستم، در آن صورت است که می‌توان گفت من ضعف و محدودیت خود را از آن خود می‌کنم. به این معنا، همان‌طور که گفتیم، لازمه فروتنی این نیست که ما توانایی‌های خود را انکار کنیم. این سخن، در عین حال، جوابی مختصر به ارسطو و نیچه است. فروتنی به این معنا حد وسطی است بین دو ردیلت؛ یکی جبن، یعنی ترس از طرح ادعا و سؤال، و دیگری ردایل چهارده‌گانه‌ای که گفتیم.

طبق تبیین ایجابی و یکتام و همکاران، فروتنی فکری یک فضیلت فکری است در جایی که انسان به این دلیل توجه درست به محدودیت‌های خود دارد و آنها را از آن خود می‌کند که برای دنبال کردن خیرهای معرفتی مانند صدق، فهم و معرفت واجد انگیزه مناسب است. و یکتام و همکارانش به ما می‌گویند که در این معنا، فروتنی فکری نوزده لازمه و پیامد دارد. البته، لازم است که در مورد همه این نوزده گزاره پژوهش تجربی بشود و این پژوهش‌ها به ما نشان بدهند که این‌ها درست هستند یا غلط. این نوزده گزاره عبارت‌اند از:

۱. فروتنی فکری بر گرایش شخص به تصدیق محدودیت‌های فکری خود در برابر خود و دیگران می‌افزاید.

۲. فروتنی فکری از گرایش شخص، هم از تظاهر به دانستن یک مسأله، در حالی که آن را نمی‌داند، و هم از پاسخ گفتن مطمئن به پرسشی که پاسخ آن را نمی‌داند، یا حتی می‌داند، می‌کاهد.

۳. فروتنی فکری از گرایش شخص به نکوهش دیگران یا توجیه‌تراشی در هنگام مواجهه با ضعف‌های فکری خود می‌کاهد.

۴. فروتنی فکری از گرایش شخص به مقرر داشتن اهداف فکری دست‌نیافتنی برای خود می‌کاهد.

۵. فروتنی فکری به گرایش شخص به احترام به افرادی که محدودیت‌های فکری او را ندارند، در موقعیت‌هایی که این محدودیت‌ها اهمیت می‌یابند، می‌افزاید (برای مثال، می‌توان متخصصان و مرجعیت‌ها و الگوهای معرفتی را در نظر گرفت).

۶. فروتنی فکری بر دلمشغولی شخص به ضعف‌ها و خطاهای فکری خود می‌افزاید.

۷. فروتنی فکری از احساس اضطراب و ناامنی درباره محدودیت‌های فکری خود می‌کاهد.

۸. فروتنی فکری از گرایش شخص به مقایسه فکری متزاید خود با دیگران (مثلاً رقابت منفی با همکاران در یک گروه دانشگاهی) می‌کاهد.

۹. فروتنی فکری از سوگیری به سود خود در مسائل فکری، یعنی پذیرفتن مسئولیت دستاوردها و نپذیرفتن مسئولیت ضعف‌ها و ناکامی‌ها، می‌کاهد.

۱۰. فروتنی فکری بر گرایش شخص به بازنگری در باورهای مورد علاقه‌اش یا کاستن از اطمینان خود به آنها، در مواجهه با قرائن ناقص، می‌افزاید. یعنی وقتی ما با قرائن ناقص مواجه می‌شویم، به همان میزانی که آن قرائن باورهای ما را نقض می‌کند، به همان میزان باور به آن نیز کاهش پیدا می‌کند.

۱۱. فروتنی فکری بر گرایش شخص به شنیدن اندیشه‌های بدیل و شنیدن اندیشه‌های دیگران و صرف وقت بیشتر برای فهم اندیشه‌های مخالفان می‌افزاید.

۱۲. فروتنی فکری بر گرایش شخص به کمک گرفتن از دیگران در مورد مسائل فکری می‌افزاید.

۱۳. فروتنی فکری بر گرایش شخص به متناسب ساختن اطمینان خود به باورها با قوت قرائن می‌افزاید.

طبق تبیین ایجابی و یکتام و همکاران، فروتنی فکری یک فضیلت فکری است در جایی که انسان به این دلیل توجه درست به محدودیت‌های خود دارد و آنها را از آن خود می‌کند که برای دنبال کردن خیرهای معرفتی مانند صدق، فهم و معرفت واجد انگیزه مناسب است.

در مقام «متفقد»، «الگو»، «مرجع» یا «حامی فکری» اهمیت می‌دهیم. همچنین، فروتنی فکری باعث می‌شود که در مجموع، شخصیتی یکپارچه‌تر و واجد شرافت فکری بیشتر داشته باشیم.

با این توضیحات به سراغ باورهای دینی می‌رویم. به نظر من، باور دینی ویژگی ممتازی ندارد که ما بخواهیم در ارزیابی آن از منظر فضیلت فکری، جدایش کنیم و حیثیت متفاوتی به آن بدهیم. ارزیابی این باور نیز، همچون باورهای دیگر، از منظر فضیلت‌های فکری میسر است.

۵. باور دینی فروتنانه

می‌دانیم که فضیلت فروتنی در ادیان مورد توجه بسیار قرار گرفته است و البته، بیشتر به فروتنی اخلاقی توجه شده است. با توضیحی که در ابتدای بحث گفتیم، اخیراً فروتنی در باورها هم مورد توجه قرار گرفته است ولی بیشتر به این نظر کرده‌اند که مثلاً، فکر نکنیم که می‌توانیم ماهیت و افعال و اغراض خداوند را بشناسیم و می‌توانیم به کنه تمام مفاهیم دینی برسیم. به این معنا، به نظر می‌رسد که در تمام سنت‌های دینی، چنین معرفتی نفی شده است. بنا بر تبیین‌های روان‌شناختی، می‌توانیم بگوییم که اگر باورنده متدین واجد فروتنی باشد، آنگاه هویتی ایمن و پذیرا دارد و تلقی درست و مسؤله‌نهای از خود دارد و شخصیت خود را تحریف‌شده نمی‌بیند؛ اعوجاج فکری ندارد و نسبت به آگاهی‌های دینی خودش، چه در درون سنت دینی خود و چه نسبت به آگاهی‌هایی که از جانب خداناباورها عرضه می‌شود، گشوده است. همچنین، باورهایی برابری‌گرایانه دارد؛ یعنی ادعا نمی‌کند که من ویژگی‌ها و شهودهای دینی خاصی دارم که هیچ‌کس در اجتماع معرفتی من ندارد. مثلاً، ادعا نمی‌کند که به من وحی شده است که فردا به پاریس بروم و در پنج نقطه بمب بگذارم!

۵-۱. تبیین سلبی از فروتنی فکری در زمینه

باورهای دینی

من ابتدا سراغ تبیین سلبی می‌روم که رابرتس و وود گفته بودند و مناظر با آن ردایل، توضیح خواهم داد که فروتنی فکری در زمینه باورهای دینی چیست. بنا بر آن تبیین، باورنده متدین نباید عجب داشته باشد، یعنی درباره صحت باورهای دینی خود و درستی نحوه اکتساب آنها، نباید نظر بیش از اندازه مثبتی به خود داشته باشد. باید

۱۴. فروتنی فکری بر گرایش شخص به داشتن تصویر روشن‌تر از آنچه می‌داند و به طور موجهی باور دارد، و آنچه نمی‌داند و به طور موجهی باور ندارد، می‌افزاید.

۱۵. فروتنی فکری از گرایش شخص به توقع و خواست تشخص و تمجید بابت توانایی‌ها و دستاوردهای فکری خود می‌کاهد.

۱۶. فروتنی فکری از گرایش شخص به بی‌احترامی به افراد نازل‌تر بر مبنای برتری فکری مفروض خود می‌کاهد (یعنی در مقابل تفرعن است).

۱۷. فروتنی فکری از گرایش شخص به تمرکز غیرعادی بر خود می‌کاهد و بر میل به تمرکز بر دیگران می‌افزاید.

۱۸. فروتنی فکری بر گرایش شخص به برآورد دقیق توانایی‌های فکری خود می‌افزاید؛ یعنی منافاتی با این ندارد که فرد در مورد توانایی‌های خود احساس غرور و افتخار کند. مهم این است که تمرکز غیرعادی بر این توانایی‌ها نداشته باشد.

۱۹. فروتنی فکری از گرایش شخص به دل‌مشغولی

به توانایی‌های خود و لاف‌زدن در مورد آنها، از

جمله اظهار فروتنی خود، می‌کاهد (این نکته

مهم است چون تقریباً تمام کسانی که

در مورد فروتنی سخن گفته‌اند،

این را که فردی خودش بگوید

«من انسان فروتنی‌ام» متناقض با

فروتنی می‌دانند).

همه این نوزده گزاره مؤلفه‌هایی عاطفی،

انگیزشی و رفتاری دارند که باید با هم سازگار

باشند. فروتنی، در این معنا، تسهیل‌کننده دیگر

فضیلت‌های فکری است؛ یعنی موجب می‌شود فرد

انصاف فکری بیشتری داشته باشد، رواداری بیشتری

داشته باشد و گشوده‌ذهن‌تر باشد. گشوده‌ذهن‌تر بودن به

این معنا است که بتواند در منازعه‌های معرفتی از موضع

خود بالاتر برود و منظر رقیب را درک کند. در جایی که

در حال قضاوت معرفتی است، بتواند مناظر رقیب را ببیند

و درک کند. همچنین، در جایی که می‌خواهد فهمی از

موضوعی داشته باشد، بتواند از پیش‌فرض‌های خود فراتر

برود و خود را مستعد فهم جدید کند. فروتنی فکری در

شجاعت فکری و در خلاقیت فکری هم مؤثر است چرا

که عملکرد معرفتی ما را بهتر می‌کند و روابط معرفتی ما

را با دیگران، در درون اجتماع معرفتی، بهبود می‌بخشد.

همچنین، موجب می‌شود که آدم‌هایی خودآیین‌تر هم

باشیم زیرا خودآیینی به معنای اتکای صرف به خود

نیست و در واقع، به دیگران در مقام «ناقل معرفت» یا

خودش را مثل دیگر باورنده‌ها ببیند. نباید فکر کند که چیزی که نزد او مهم است، حتماً باید نزد باورنده‌های دیگر هم مهم باشد، مگر اینکه با آنها وارد گفت‌وگو شود و استدلال عرضه کند. بر این دعوی گزاف نباید پای بفشارد که باورهای دینی خود را فارغ از کل اجتماع معرفتی به دست آورده است و به هیچ کسی هم نیاز ندارد تا آنها را ارزیابی کند. این نکته فقط خاص عموم متدینان نیست. در مورد بعضی دیدگاه‌ها در معرفت‌شناسی باور دینی، به نظر می‌آید نتیجه آنها این است که شما در ارزیابی باور دینی محتاج هیچ کس دیگری نیستید، یعنی محتاج اجتماع معرفتی یا غیرمتدینان نیستید. به نظر من، دیدگاه پلنتینگا در معرفت‌شناسی باور دینی عمیقاً این مشکل را دارد که شما ملاک و معیار عام در ارزیابی باور دینی را از دست می‌دهید در حالی که ما راجع به هیچ کدام از باورهای دیگر خود این گونه فکر نمی‌کنیم.

باورنده متدینی که آراسته به فروتنی فکری است، وابستگی خود را به اجتماع معرفتی می‌شناسد و تصدیق می‌کند. مدعی فهم و درک دعاوی‌ای نیست که می‌داند درک کافی از آنها ندارد. پافشاری غیر نقادانه و غیر واقع‌بینانه بر توانایی‌ها و کامیابی‌های فکری خود ندارد و در قبال باورهایش، خود را مسئول می‌داند. این طور نیست که از طریق پذیرش باورهایی که در درون به آنها اعتقادی ندارد، خود را به کسانی بچسباند تا جزء فرادستان جامعه دینی

به حساب بیاید. باورنده‌های متعلق به ادیان و مذاهب دیگر و همین طور، خداناباوران را تحقیر نمی‌کند چراکه می‌داند این کار باعث نمی‌شود که ارزش معرفتی باورهای او بیشتر شود. حالت حق به جانب ندارد برای اینکه می‌داند عموم باورنده‌ها، علی‌الاصول، قوای معرفتی یکسانی دارند. سلطه‌جو نیست و این در مورد باور دینی خیلی مهم است چون ادیان گشوده، که فعالیت‌های تبلیغی و تشریحی دارند، در بسیاری از موارد، فعالیت‌هایشان حالت سلطه‌جویی پیدا کرده است. مثلاً، یکی از مبلغان مسیحی برجسته در چین فردی به نام مَتیو ریچی بوده است. گفته شده است که در زمان وی، گروندان به مسیحیت در چین خیلی زیاد بودند به این دلیل که او تعالیم خود را با جامعه چینی و نگرش کنفوسیوسی هم‌ساز کرده بوده است درحالی که بعد از وی،

این نحوه‌ی تبلیغ کنار گذاشته می‌شود و موجب فجایعی می‌شود. بنابراین، سلطه‌جویی یک نوع ردیلت اخلاقی در مقابل فروتنی است و به‌ویژه، در مورد باور دینی می‌تواند مؤثر و مهم باشد.

باورنده متدین فروتن اندیشه‌های مقابل خود را سرکوب نمی‌کند به این دلیل که می‌داند اقتضای فروتنی گوش سپردن به آن باورها است. درباره ردیلت تکبر می‌توان گفت که باورنده متدین فروتن باورنده‌ای است باورهای خاصی از خود بروز نمی‌دهد تا از مزایای اجتماعی خاصی در اجتماع متدینان بهره‌مند شود. او در نقطه‌ی مقابل کسی است که ممکن است کارش به خودفریبی برسد. ابتدای کارش ابراز برخی باورها باشد و انتهایش فریب دادن خود. این نکته بیانگر متناظر فکری ردیلتی است که در سنت‌های دینی به آن «تزویر» می‌گویند (ما همه با تزویر رفتاری و اخلاقی آشنا هستیم و خوب است که با تزویر فکری هم آشنا شویم). همچنین، باورنده متدین

در مورد ظاهر باورهای خود اضطرابی ندارد. اگر، به تعبیر معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا، آن باورها وجدان‌مدارانه اخذ شده باشد، دیگر نسبت به اینکه افراد داخل یا خارج از اجتماع دینی‌اش، چه فکر و تصور غیرنقادانه‌ای درباره او دارند، اضطرابی ندارد و در واقع، انگیزش خود برای دستیابی به معرفت دینی را از این دغدغه‌ها تهذیب می‌کند. به این ترتیب، او منش فکری فضیلت‌مدانه‌ای پیدا می‌کند.

۲-۲. تبیین ایجابی از فروتنی

فکری در باورهای دینی

اگر بخواهیم تبیین ایجابی ویتکام را در مورد باور دینی بسط دهیم، باید بگوییم که فروتنی فکری به این معنا است که باورنده بداند چه ضعف‌ها و محدودیت‌هایی در فکر و فهم دینی او وجود دارد، این ضعف‌ها و محدودیت‌ها را بشناسد و پیش چشم داشته باشد و فراتر از آن، از آن خود بداند و مال خود نکند. همچنین، در مواجهه با این ضعف‌ها، واکنش‌های شناختی، عاطفی، رفتاری و انگیزشی مناسبی از خود نشان دهد. به این معنا، باورنده متدین می‌تواند در حد وسط دو باورنده‌ای قرار بگیرد که دو سر طیف را اشغال کرده‌اند. یعنی چنان نیست که از اینکه سؤال کند بترسد یا از عرضه فهم دینی جدید خود، که می‌داند مدلل است، هراسی داشته باشد. او خود را در مقابل مرجعیت‌ها و چیزهایی که بخواهند او را



دیدگاه پلنتینگا در معرفت‌شناسی باور دینی عمیقاً این مشکل را دارد که شما ملاک و معیار عام در ارزیابی باور دینی را از دست می‌دهید در حالی که ما راجع به هیچ کدام از باورهای دیگر خود این گونه فکر نمی‌کنیم.



محدود کنند، بی‌مقدار نمی‌شمارد. از آن طرف، متکبر هم نیست و فکر نمی‌کند که فهم دینی درست و موجه همانی است که او می‌گوید، هرچند که هیچ‌وقت به تاریخ اندیشه دینی و آراء دیگر باورندگان متدین کاری نداشته باشد. در نتیجه، و بنا بر گزاره‌های برشمرده‌ی ویتکام و همکارانش، باورنده متدینی که از لحاظ فکری فروتن باشد، محدودیت‌های فهم دینی خود را تصدیق می‌کند. از تظاهر به دانستن مسائل دینی یا اطمینان بیش از حد نسبت به آنها خودداری می‌کند. در مقابل انتقادهایی که به فهم دینی او می‌شود توجیه‌تراشی نمی‌کند. دیگران را مسئول ناکامی‌های فکر دینی خود نمی‌داند و در این زمینه، اهدافی دست‌نیافتنی برای خود تعریف نمی‌کند (ممکن است این اهداف جنبه فکری نداشته باشند و عاطفی باشند. مثلاً، فرد تازه‌وارد در یک جمع اهل مراقبه یا تأمل درونی، این هدف عاطفی را برای خود در نظر بگیرد که یک‌شبه به بالاترین سطح آن جمع برسد).

فروتنی فکری موجب می‌شود ما به دیگرانی که ضعف‌ها و محدودیت‌های ما را در باورهای دینی ندارند، یعنی به کسانی که در زمینه اندیشه‌های دینی تأملاتی داشته‌اند و می‌دانیم که آنها تا حدی متخصص آن زمینه هستند، احترام بگذاریم. فروتنی فکری در باور دینی باعث می‌شود که من به خطاها و ضعف‌ها توجه کنم و ضمناً دل‌مشغول آنها باشم. بدانم این خطاها را دارم و سعی کنم آنها را رفع کنم و در مورد ضعف‌ها و محدودیت‌های فکری خودم در باورهای دینی احساس اضطراب نکنم. احساس امنیت خاطر من به این دلیل است که توجه نمی‌کنم که ضعف‌ها و محدودیت‌های من چشم به دیگران می‌آید و به این دلیل است که اهمیت نمی‌دهم که ممکن است یک منصب سیاسی یا اجتماعی یا دینی، به سبب پاره‌ای باورها و دیدگاه‌های خاص دینی، از من گرفته شود.

فروتنی فکری از گرایش شخص به مقایسه فکری متزاید باورهای دینی خود با دیگران می‌کاهد. همچنین، از سوگیری به سود خویشتن در مسائل فکری دینی می‌کاهد و موجب می‌شود که من، در مواجهه با قرینه ناقص باورهای دینی خود، احتیاط و تأمل کنم و حتی باورهای دینی اساسی خود را در معرض ارزیابی معرفتی قرار دهم. همچنین، باعث می‌شود که بتوانم اندیشه‌های دینی بدیل را بشنوم و درک کنم و سعی کنم از کسانی

که متخصص هستند، در مورد مسائل فکری دینی خود کمک بگیرم.

اگر کسی باور دینی فروتنانه داشته باشد، انصاف فکری، رواداری فکری و گشودگی ذهنی بیشتری هم در باورهای دینی خود خواهد داشت؛ یعنی می‌تواند مناظر غیردینی و خداناباورانه رقیب و فهم‌های بدیل را درک کند؛ از پیش‌فرض‌های دینی موجود خود فراتر رود، شجاعت فکری پیدا کند و در زمینه فهم دینی خلاقیت فکری پیدا کند. فرض کنید که من دائم نگران این باشم که دیگران چه واکنشی در مقابل خلاقیت فکری من در مورد اندیشه دینی نشان می‌دهند. طبیعی است که در این صورت، از قوه خلاقیت من کم می‌شود. همچنین، فروتنی فکری خودآیینی فکری را تقویت می‌کند در عین اینکه من آراء دیگری را در مقام «ناقل»، «منتقد»، «الگو»، «حامی» یا «مرجعیت» باور دینی، محترم می‌شمارم. در مجموع، فروتنی فکری باعث می‌شود که باورنده‌ای متدین همراه با شرافت و یکپارچگی فکری بیشتر باشم.

چون در ابتدا از کتاب مقدس نقل‌قول‌هایی آوردم، دوست دارم در انتهای بحثم در زمینه فروتنی فکری، نگاهی اجمالی هم به قرآن بکنم. به نظر من این موضوعی است که چندان مورد توجه نبوده است و می‌توان در موردش کار زیادی کرد.

بعضی از آیات قرآن، که اشاره به فروتنی دارند، از منظر فروتنی فکری، نه فروتنی اخلاقی، بهتر فهم می‌شوند.

۶. فروتنی فکری در قرآن

در بحث کوتاهی که خدمتان ارائه می‌دهم، به طور خاص از کتاب مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن توشیهیکو ایزوتسو استفاده می‌کنم. ایزوتسو البته بیشتر به فروتنی اخلاقی توجه دارد ولی من به فروتنی فکری توجه می‌کنم و به این هم اشاره می‌کنم که اصلاً به نظرم، بعضی از آیات قرآن، که اشاره به فروتنی دارند، از منظر فروتنی فکری، نه فروتنی اخلاقی، بهتر فهم می‌شوند.

در سوره لقمان، آیه ۱۸ و ۱۹، آمده است: «وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» و «وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاعْظُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ»: «و از مردم به نخوت رخ برمتاب و بر زمین خرامان راه مرو که خداوند خودپسند لافزن را دوست نمی‌دارد و در راه رفتن خود میانه‌رو باش و صدایت را آهسته ساز زیرا که ناخوش‌ترین صداها آواز خران است» (ترجمه محمد مهدی فولادوند).

این آیات نشان می‌دهد که فروتنی اخلاقی چقدر در قرآن اهمیت دارد. ما می‌خواهیم به متناظر فکری این مفهوم توجه کنیم. اگر به واژه‌هایی در قرآن مانند «بغی»، «بطر»، «طغی»، «استغناء»، «استهزاء» و... و معانی ریشه‌های آنها توجه کنیم، درمی‌یابیم که همه به یک گونه کبر اخلاقی یا فکری اشاره دارند. از آن طرف، در مقابل این‌ها «تقوی»، «احسان»، «خوف» و «توبه» قرار دارد. اگر این را در نظر داشته باشیم، آن وقت، به گفته ایزوتسو، می‌بینیم که چقدر در قرآن «کبر» و «کفر» به هم نزدیک هستند و مشخصه کفر کبر است. یعنی کفر در مقابل ایمان نیست بلکه در مقابل کبر و حق‌ناشناسی است. در جایی آمده است که اصلاً ویژگی شخصیتی

انسان این است. مثلاً، در آیات ۵ و ۶ سوره علق آمده است: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ»

رَأَهُ اسْتَفْتَى». همچنین، به این اشاره شده است که شما باید در برابر خدای واحد و خلقتش، فروتن باشید. مثلاً، در سوره نحل، آیه ۳۶، آمده است: «أَنْ اَعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» یعنی جز خداوند در مقابل فرد دیگری نباید اظهار خضوع و خشوع کنید. در سوره لقمان، آیه ۲۷، آمده است: «وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمْدُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعُ أَبْحُرٍ مَّا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ». یعنی اگر تمام اشجار و دریاها جمع شوند، نمی‌توانند بیانگر کلمات خدا باشند. دلالت این آیات این است که ما باید در فهم دینی خود فروتن باشیم.

این مضمون کلی مسئله فروتنی در قرآن است. اما، به طور خاص، سه مسأله در قرآن هست که خیلی به فروتنی فکری اشاره دارد: دو داستان و یک اصل. من به این سه مسأله صرفاً اشاره می‌کنم چون تفصیل آنها محتاج فرصت بیشتری است.

یکی داستان شیطان و خلقت آدم است که خدا می‌خواهد ملائکه به او سجده کنند و شیطان از سجده به آدم خودداری می‌کند به این علت که می‌گوید من از «نار» هستم و او از «طین». جوابی که شیطان می‌شنود این است که «إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ»^{۱۳} یعنی تو داری با این کار خود را خوار می‌کنی. در واقع، نشان می‌دهد که پیامد کبری که شیطان در آنجا نشان می‌دهد، خوار کردن خودش است. بعد از آن می‌بینیم که شیطان، به تعبیر من،

مسئولیت خطای معرفتی خود را قبول نمی‌کند. فرافکنی می‌کند و می‌گوید جلوی بندگان تو می‌ایستم و از چپ و راست و پیش رو و پشت سر، بر آنها وارد می‌شوم و آنها را گمراه می‌کنم. یعنی همچنان بر موضع قبلی پافشاری می‌کند و به جای پذیرش مسئولیت خطای خود، اظهار کبر بیشتری می‌کند در حالی که در سوی مقابل، واکنش آدم و حوا این است که می‌گویند: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا»^{۱۸} یعنی رویکرد انسانی مورد قبول این است که ما مسئولیت خطای خود را به عهده بگیریم.

داستان دوم داستان فرعون و موسی است. در آنجا به موسی گفته می‌شود: «اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ»^{۱۹} موسی نزد پیش فرعون می‌رود ولی فرعون، در نهایت، در پاسخ سخنان موسی می‌گوید: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَىٰ»^{۲۰}. به نظر من، خیلی عامیانه است که فرض کنیم فرعون در آن بالا نشسته و می‌گوید: «من خدای شما هستم».

تلقی بهتر این است که بگوییم فرعون خودش را در مقام یک فاعل فکری و اخلاقی متفرعن قرار داده است و الزامهایی از برتری‌هایی که برای خودش نسبت به دیگران تصور می‌کند، برمی‌کشد.

و اما اصلی که گفتم، در واقع، برآمده از منش پیامبر اسلام است که در مواضع بسیاری می‌گوید: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ»^{۲۱}. یا در جاهای دیگری می‌گوید من کتب پیامبران پیشین را تصدیق می‌کنم. به نظر من، این‌ها تعارف نیست و اگر بخواهیم بازنگری مناسبی داشته باشیم، دلالت‌های اخلاقی و معرفتی مهمی در پی دارد. در مقابل این منش، منش جباران و متفرعان را داریم که مخالفان خود، یعنی پیامبران، را تهدید به حبس و تبعید می‌کنند: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا»^{۲۲} اشاره من به قرآن چندان بحث فلسفی محسوب نمی‌شود اما می‌خواهم بگویم که این متن قابلیت‌هایی دارد و می‌توان از این منظر به آن توجه کرد. در پایان، دوست دارم از قول احمد شاملو بگویم که

باید استاد و فرود آمد
بر آستان دری که کوبه ندارد.
کوتاه است در
پس آن به که فروتن باشی.

به نظر من، خیلی عامیانه است که فرض کنیم فرعون در آن بالا نشسته و می‌گوید: «من خدای شما هستم». تلقی بهتر این است که بگوییم فرعون خودش را در مقام یک فاعل فکری و اخلاقی متفرعن قرار داده است و الزام‌هایی از برتری‌هایی که برای خودش نسبت به دیگران تصور می‌کند، برمی‌کشد.



به نظر بنده، این فضیلت‌ها، البته حداقل در حوزه معرفت (فعلاً به اخلاق کاری نداریم)، بیشتر برای افراد متوسط‌الحال است. به مفهوم سلامت روان می‌ماند. می‌توانیم بگوییم که در تمام این‌ها، فردی که به لحاظ روانی سالم است این‌طور است. ولی ما افراد زیادی را داریم که بیمار روانی هستند و موتور محرک تاریخ هستند. یعنی تقریباً بزرگ‌ترین فیلسوفان و دانشمندان، یا اسکیزوفرنی دارند یا دوقطبی‌اند یا دیگرهراسی دارند. تقریباً تمام افراد بزرگ، مانند نیچه، ویتگنشتاین، فروید و...، به‌نوعی به این‌ها مبتلا بوده‌اند. شاید در حوزه معرفت تأکید زیاد روی هم‌سطح‌سازی افراد به معنای جلوگیری از پیشروی افراد خیلی پیشرو باشد و بنابراین، به نظر می‌رسد در حوزه علم، اگر آن را یک حوزه معرفت در نظر بگیریم، نگاه شما منطبق با واقعیت نیست. به نظر می‌رسد که رویکردهای فضیلت‌گرایانه به یک مکمل معرفت‌شناسی اجتماعی احتیاج دارند. یعنی، مثلاً، اگر به همان حوزه‌ی علم نگاه کنیم، این‌طور نیست که یک دانشمند، هم خودش نظریه بدهد، هم خودش نقد کند و هم خودش گشودگی ذهنی داشته باشد ولی در سطح نهادی این را داریم. یعنی نهاد علم به گونه‌ای است که در آن عده‌ای از افراد نقد می‌کنند و عده‌ای نظریه مطرح می‌کنند. شاید لازم نباشد که این فضیلت‌ها همه در یک فرد به وجود بیاید ولی حضور همه آنها در نهاد تولید معرفت مهم‌تر از این باشد که شخصی بخواهد همه این‌ها را با هم داشته باشد، چیزی که شاید عملاً هم چندان ممکن نباشد. سؤال دوم هم راجع به آن قسمتی است که شما در مورد باور دینی بحث می‌کنید. ببینید، از همان ابتدا یک فرض سکولار یا غیردینی وجود دارد که باور دینی باوری است

دانشمندان افراد متخلقی هستند؛ نفع شخصی خود را در نظر نمی‌گیرند، همیشه گشودگی ذهنی دارند.

پرسش و پاسخ:

دکتر سید حسین موسویان: به نظر بنده، کلمه «باورنده»، که شما خیلی از آن استفاده کردید، درست نیست و «باورمند» درست‌تر است.

دکتر خداپرست: اصطلاح «believer» به معنای معرفت‌شناختی آن معادل مناسبی در فارسی ندارد. به نظرم، «باورنده» کمی خوش‌بیان‌تر است و قوت و شدت زیاد از حد «باورمند» را هم ندارد. ضمناً در این مورد به واژه‌گزینی آقای داریوش آشوری اعتماد کرده‌ام. آقای منصور شمس هم در کتاب آشنایی با معرفت‌شناسی همین معادل را آورده است.

دکتر حسین شیخ‌رضایی: اگر فعلاً فضیلت‌گرایی را به حوزه معرفت‌شناسی محدود بکنیم و قسمت اخلاقی آن را کنار بگذاریم، احتمالاً اصل پیشنهادی شما این است که آراسته شدن به فضیلت‌های فکری موجب بهبود و توسعه معرفت است. فرض کنید رویکردمان را هم این‌گونه در نظر بگیریم که به حوزه‌های

موفق معرفت، که به عنوان الگو به رسمیت شناخته شده‌اند و توافق بر سر آن وجود دارد، نگاه کنیم و ببینیم که تا چه اندازه فضیلت فکری در آنها حاکم است. همچنین، فرض کنید این‌طور بیندیشیم که اگر در آن حوزه‌ها، فضیلت فکری بیشتر از بقیه بخش‌ها بود، لابد بین فضیلت‌های فکری و توسعه معرفت همبستگی وجود دارد. اما اگر به حوزه علم نگاه کنیم، که شاید کمتر کسی تردید داشته باشد که یک

حوزه مهم تولید معرفت است، از قضا این فضیلت‌های فکری ترمز است. این بحث در جامعه‌شناسی علم، مثلاً در آثار مرتن^{۳۳} مطرح بود که می‌گفت دانشمندان افراد متخلقی هستند؛ نفع شخصی خود را در نظر نمی‌گیرند، همیشه گشودگی ذهنی دارند، شکاکیت دارند و... ولی در تحقیقات میدانی، که بعداً از طریق خود دانشمندان انجام شد، اتفاقاً دانشمندان گفته بودند که ما هیچ‌یک از این ویژگی‌ها را در بحث علمی قبول نداریم. آنها گفته بودند که ما به‌سختی به نظریه خود می‌چسبیم، تعصب داریم و به هیچ‌وجه حاضر نیستیم در برابر نقد، از نظریه‌مان دست بکشیم و واکنش سختی نشان می‌دهیم و... این مربوط بود به یک مطالعه خیلی معروف که روی دانشمندانی انجام شد که در مورد پروژه فرستادن انسان به ماه یا همان پروژه آپولو کار می‌کردند.

مانند بقیه باورها. بنابراین، داریم در همان زمین بازی می‌کنیم که در آنجا بازی می‌کردیم. اما چرا باید یک فرد دیندار این را بپذیرد؟ شما از اول فرضی را می‌گذارید که یک تکثرگرا هم ممکن است این فرض را بگذارد ولی مسأله این است که برای افرادی که باور دینی دارند، باور دینی‌شان اصلاً از سنخ بقیه باورها نیست. یک فرد استثنایی در طول تاریخ بشر به نام پیامبر اسلام وجود داشته است که باورهایی را گفته است و تلقی

ما هم از آن باورها استثنایی است و مثل بقیه باورها نیست. بنابراین، ابتدای این مسأله قدری مهم است که اصلاً چرا باید باور دینی مانند سایر باورها انگاشته شود.

دکتر خداپرست: هر دو اشکال خیلی مهم و جدی است. اشکال اول اشکالی است که زیاد بر معرفت‌شناسی فضیلت می‌گیرند و راجع به آن بحث‌های زیادی وجود دارد. اینکه تحقیقات تجربی چه چیزی را به ما نشان می‌دهد خیلی مهم است. در میانه بحث هم گفتم که مهم است که ما بدانیم مثلاً فروتنی فکری، که یکی از فضیلت‌های فکری است، آیا لوازم و پیامدهای ادعاشده را دارد یا نه. تحقیقات روان‌شناختی میدانی از این جهت می‌توانند کمک بسیاری به ما کنند. اما در مورد خود فضایل، من روی فضیلت‌هایی تأکید کردم که وجه اخلاقی بارزی دارند ولی عموم معرفت‌شناسان فضیلت می‌پذیرند که ما طیفی از فضیلت‌ها را داریم که از حس، استدلال، شهود و درون‌نگری شروع و به سمت فضیلت‌هایی که جنبه اخلاقی بارزی دارند میل می‌کند. بنابراین، هیچ بعید نیست که کسانی واجد

فضیلت‌هایی باشند که بیشتر در معرفت‌شناسی اعتمادباور به آن توجه می‌شود و دستاوردهای آنها خیلی هم گسترده باشد. اما اگر همان‌ها فضایل دیگری را هم داشته باشند، که ما اسم آنها را می‌گذاریم «فضیلت‌های فکری اخلاق‌بنیاد»، حداقل در این فرض، معقول است که آنها بتوانند دستاوردهای بیشتری هم داشته باشند. می‌دانم که در مورد بعضی از فضایل، مانند خلاقیت، مشکل بیشتر می‌شود. مثلاً، اگر بگوییم مؤلفه

دوم فضیلت فکری اعتمادپذیری است، اعتمادپذیری فضیلت خلاقیت خیلی کم است؛ یعنی آن قدر کم است که ممکن است بگوییم فرایندی که به خلاقیت فکری منتهی می‌شود دیگر اصلاً اعتمادپذیر نیست. این‌ها همه محل بحث است و باید راجع به آن کار شود ولی معرفت‌شناسان فضیلت سعی کرده‌اند به مشکلاتی که در مورد این فضیلت‌ها وجود دارد پاسخ‌هایی بدهند.

اما در مورد اینکه مثلاً خیلی از دانشمندان اسکیزوفرنی داشته‌اند، باید بگوییم در بسیاری از بیماری‌ها، برخی از توانایی‌ها کم می‌شود و در عوض، برخی از قوا توانایی‌های خاص و خارق‌العاده‌ای پیدا می‌کنند. مثلاً، در فیلم «ذهن زیبا»، که در آن جان نش اسکیزوفرنی داشت، به‌خوبی نشان داده شده بود که او، در پی بیماری‌اش، توانایی‌های خاصی به دست آورده است که اگر به زبان فضیلت‌گرایانه سخن بگوییم «فضیلت» اند. بنابراین، به نظر می‌رسد که ما هنوز از چارچوب معرفت‌شناسی فضیلت خارج نشده‌ایم. می‌توانیم فرض بگیریم که فردی، هم واجد این فضیلت‌ها باشد و هم اصلاً دچار آن بیماری نباشد. در این صورت، احتمالاً اعتمادپذیری او در تولید معرفت خیلی بیشتر هم می‌شود. می‌دانم که اشکال شما به این بحث خیلی مهم است ولی می‌خواهم بگویم که می‌توان پاسخ‌هایی برای آن اندیشید و از آنها دفاع کرد.

در مورد باور دینی، من واقعاً فکر می‌کنم که باور دینی سرشت پویایی دارد (البته، این بحث در نتیجه ارائه من بود ولی چون وقت گذشته بود، فرصت نشد عرض کنم)؛ یعنی ما با یک باور دینی واحد مواجه نیستیم و باورهای دینی طیف وسیعی از باورها را شکل می‌دهند. برخی از آنها باورهای اخلاقی، برخی مابعدالطبیعی، برخی تاریخی و حتی برخی هم به‌ظاهر طبیعت‌شناسانه هستند. به نظر می‌آید نمی‌توانید یک نوع خاص از باور را در تاریخ فکر دینی پیدا کنید و بگویید که باور دینی فقط همین است. حتی در عمیق‌ترین باورهای دینی، مثلاً باور به خدا، تعبیر

معرفت‌شناسان فضیلت می‌پذیرند که ما طیفی از فضیلت‌ها را داریم که از حس، استدلال، شهود و درون‌نگری شروع و به سمت فضیلت‌هایی که جنبه اخلاقی بارزی دارند میل می‌کند. بنابراین، هیچ بعید نیست که کسانی واجد فضیلت‌هایی باشند که بیشتر در معرفت‌شناسی اعتمادباور به آن توجه می‌شود و دستاوردهای آنها خیلی هم گسترده باشد. اما اگر همان‌ها فضایل دیگری را هم داشته باشند، که ما اسم آنها را می‌گذاریم «فضیلت‌های فکری اخلاق‌بنیاد»، حداقل در این فرض، معقول است که آنها بتوانند دستاوردهای بیشتری هم داشته باشند.

آن قدر مختلف است که ما اصلاً گاهی فکر می‌کنیم در مورد دو امر مختلف صحبت می‌کنیم. بنابراین، سرشت پویای باور دینی، که به لحاظ تاریخی هم تکرر و تنوع آن را مشاهده می‌کنیم، به ما کمک می‌کند این را فرض بگیریم که ممکن است کسی خود را متدین بداند ولی مثلاً به باورهای طبیعت‌شناسانه یا تاریخی راه یافته به متون مقدس باور ندارد؛ باورش به خدا شکل خاصی دارد یا شعائر دینی را به گونه خاصی می‌فهمد ولی خود را از چارچوب فکر دینی خارج نمی‌کند. بنابراین، همه باورهای دینی نمی‌توانند استثنایی و خاص شمرده شوند. از سوی دیگر، ایده فضیلت فکری این است که شما به صرف اینکه یک انسان و متفکر هستید، باید این فضیلت‌ها بر شما حاکم باشد. حال اگر این گونه در نظر بگیریم، باورنده متدین وجه تفاوت چندانی با باورنده های دیگر نخواهد داشت که باورهایش بخواهد مشمول قواعد مجزایی شود. اولاً، خیلی از باورهایش با باورنده‌های دیگر مشترک است و ثانیاً، ظاهراً آن قدر تکرر در فهم دینی مجاز بوده است که بتوانیم همچنان او را یک باورنده متدین بدانیم و در عین حال، بگوییم که خود را به این فضیلت‌های فکری منسوب می‌کند بدون اینکه باورهای دینی‌اش ساقط شود.

مسئله‌ای هم هست که به سؤال اول هم ربط دارد. تا جایی که من متوجه شدم، معرفت‌شناسان فضیلت با ایده

«وحدت فضایل» چندان همدل نیستند. یعنی هیچ دلیلی ندارد که کسی برخی از فضیلت‌های فکری را داشته باشد ولی برخی از فضیلت‌ها وجود داشته باشد که آنها را نداشته باشد. همان فضیلت‌های فکری داشته‌اش کمک زیادی می‌کند که او در مسیر معرفت پیش برود. در مورد بحث نهاد هم، همین‌طور است که می‌فرمایید. ظاهراً باید به این فکر کنیم که آیا نهادهای علمی ما هم به نحوی ساخته می‌شوند که فعالیت‌های فکری فضیلت‌مندان از آنها دربیاید یا نه. با همه این‌ها، فروتنانه باید بگوییم که هر دو سؤال مهم است و جای بحث بیشتری دارد.

دکتر شاپور اعتماد: در مطالبی که ارائه می‌کنید و عواملی را برمی‌شمارید، موضوع را خیلی توصیفی ارائه می‌کنید. چرا می‌گویید نوزده تا و چرا نمی‌گویید

هفتصدتا؟ منظورم این است که اگر نظریه‌ای در مورد انصاف و وجدان ارائه می‌کنید، با چه ملاکی می‌توانید به ما بگویید که حاشیه رفته‌اید یا اینکه عواملی که عرضه کرده‌اید سنجیده هستند. چگونه بین ملاک دلبخواهی^{۲۴} و ملاکی که به یک اعتبار، به شما قدرت تبیین می‌دهد و به مجموعه شما انسجام می‌بخشد تمایز قائل می‌شوید؟

دکتر خداپرست: آن عدد نوزده به این علت بود که بحث خودم را به کار آن چهار معرفت‌شناس منسوب کردم. درباره فضیلت‌های اخلاقی و فکری، ایده معرفت‌شناسان فضیلت این است که ما با تاریخ گسترده‌ای از شعارپردازی در مورد آنها مواجه‌ایم و الان وقتش رسیده است که بفهمیم این‌ها واقعاً چه هستند. تا جایی که من دیده‌ام، تلاش‌هایی که شده است هنوز خیلی

نوپا و همه مناقشه‌برانگیز هستند. یعنی اگر کسی چنین تبیینی از فروتنی ارائه می‌دهد، کسان دیگری هم هستند که تبیین دیگری ارائه می‌دهند ولی چیزی که خیلی به آنها کمک می‌کند این است که سعی می‌کنند آراء خود را به تحقیقات تجربی مستند کنند. در مجموع، به نظرم، این تحقیقات تجربی گستره زیادی یافته و به دقیق‌تر شدن موضوع کمک بسیاری کرده است. بی‌نوشت‌ها:

1. integrity
2. reliable
3. john greco
4. Eleonore Stump
5. modesty
6. J. Chancellor
7. S. Lyubomirsky
8. Rae Langton
9. Robert C. Roberts
10. W. Jay Wood
11. Intellectual Virtues
12. Bernard of Clairvaux
13. Dennis Whitcomb
14. Jason Baehr
15. Daniel Howard-Snyder
16. Heather Battaly

۱۷. سورة اعراف / آیه ۱۳

۱۸. سورة اعراف / آیه ۲۳

۱۹. سورة نازعات / آیه ۱۷

۲۰. سورة نازعات / آیه ۲۴

۲۱. سورة كهف / آیه ۱۱۰

۲۲. سورة ابراهيم / آیه ۱۳

23. Robert K. Merton
24. ad hoc

ایده فضیلت فکری این است که شما به صرف اینکه یک انسان و متفکر هستید، باید این فضیلت‌ها بر شما حاکم باشد. حال اگر این گونه در نظر بگیریم، باورنده متدین وجه تفاوت چندانی با باورنده‌های دیگر نخواهد داشت که باورهایش بخواهد مشمول قواعد مجزایی شود.



موجبیت تکنولوژیک

دکتر حسین شیخ‌رضایی

عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

۹۴/۹/۲۳



مقدمه

صحبتی که بنده آماده کرده‌ام بیشتر یک نوع مقدمه و بیان صورت مسأله است. البته در آخر سعی می‌کنم کمی هم در مورد راه‌حل و ایده‌ای که می‌توان به عنوان راه‌حل به آن فکر کرد، صحبت کنم. ولی اصل سخنرانی بیشتر یک گزارش و یک نقشه مفهومی است. کسانی که در حوزه مطالعات تکنولوژی کار می‌کنند، یک قسمت از مباحث‌شان ذیل عنوان رابطه تکنولوژی و جامعه صورت‌بندی می‌شود. مسأله اصلی در حوزه جامعه و تکنولوژی، این است که چگونه تأثیر این دو را بر یکدیگر صورت‌بندی کنیم و چه مدل‌های مفهومی می‌شود داشت و چه مطالعات موردی و نمونه‌های تاریخی داریم. در این

حوزه یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح همین مسأله «موجبیت تکنولوژی» یا technological determinism است. ایده اصلی این است که خیلی از متفکران ادعا کرده‌اند که تکنولوژی یک نوع موتور پیش‌برنده جامعه و تغییرات فرهنگی-اجتماعی و تاریخی است. بنابراین یک نوع علت و موجب بقیه تحولات تاریخی-اجتماعی است و به همین دلیل است که این عنوان «موجبیت تکنولوژیک» را به کار برده‌اند. من سعی می‌کنم که بعد از مقدمات و تعاریف اولیه، دو تا از نمونه‌های مهم سخنان کسانی را که له و علیه موجبیت تکنولوژیک صحبت کرده‌اند عرض کنم و بگویم که احتمالاً چه نقاط مشترکی دارند و به چه

روش‌های دیگری می‌توان به مسأله نگاه کرد.

۱. انسان‌شناسی^۲ و موجیبت تکنولوژیک

اگر بخواهیم در ابتدا کمی از ریشه به موضوع نگاه کنیم باید بگوییم که ظاهراً یک توافق نظری که وجود دارد، این است که کسانی که خیلی به موجیبت تکنولوژیک علاقمند بوده‌اند، در وهله اول انسان‌شناس‌ها یا آنتروپولوژیست‌ها بودند تا فلاسفه. یک سنتی بین انسان‌شناسان وجود دارد که طبق آن فرهنگ مادی و مصنوعات یک قوم راهنمای خیلی خوبی برای شناخت آن قوم است. برای همین، به عنوان یک توصیه مطرح می‌شود که وقتی می‌خواهید قوم‌نگاری یا مردم‌شناسی کنید، نگاه کنید که آن قوم چه ابزار تکنولوژیک و مصنوعاتی دارد و چگونه در محیط اطراف خود مداخله می‌کند و خلاصه فرهنگ مادی^۳ آن چیست. این سنت انسان‌شناسی، نه فقط در مقام یک توصیه برای انسان‌شناس‌ها مطرح است بلکه در نام‌گذاری هم خود را نشان می‌دهد. ما هنوز هم خیلی از دوران‌های تاریخی را به واسطه مصنوعات آنها نام‌گذاری می‌کنیم. مثلاً عصر مفرغ، عصر اطلاعات یا عصر انقلاب صنعتی. این مسأله نشان‌دهنده ریشه‌های این سنت است و گویی فرض این است که وقتی می‌گوییم انقلاب صنعتی، به این معناست که انقلاب صنعتی به گونه‌ای به بقیه شئون جامعه شکل داده و آن را متعین کرده است.

۱-۱. لین وایت^۴ و رکاب اسب

در حوزه انسان‌شناسی نمونه‌های مختلفی می‌توان مثال زد که افرادی سعی کرده‌اند از موجیبت تکنولوژیک استفاده کنند. یک نمونه آن مطالعات مورخ و انسان‌شناس معروف به نام لین وایت است. البته تصویری که وی ارائه می‌دهد کمی کاریکاتوری است ولی برای بحث ما به عنوان یک نمونه جالب است. او می‌گوید: جامعه فتودالی را در اروپا باید بیش از هر چیزی معلول اختراع رکاب اسب دانست. او توضیح می‌دهد که تا وقتی جنگ‌جویان مجهز به رکاب نبودند جنگ‌هایی که درمی‌گرفت، جنگ‌های نسبتاً آرام و غیرخونی بود. در صورتی که مجهز شدن به واسطه محکم نشستن روی اسب، اجازه می‌داد جنگ‌ها بیشتر ادامه پیدا کند و خشن‌تر شود. به همین دلیل شوالیه‌هایی که از این اسب‌ها استفاده می‌کردند احتیاج به آموزش نظامی بیشتری داشتند و طبقه شوالیه‌ها و آموزش نظامی مهم‌تر شد.

همچنین این رکاب‌ها وسایل گرانی بود و در دسترس همه نبود، بنابراین دوره کارآموزی و تربیت کسانی که بتوانند از آن استفاده

کنند، مهم شد و خلاصه همین‌طور به صورت دومینو و یکی پس از دیگری، شاهد این هستییم که عناصر اجتماعی به گونه دیگری چیده شدند و بنابراین شکل غالب جامعه به زمین‌داری و فتودالیتت تغییر پیدا کرد. البته من از جزئیات این مثال دفاع نمی‌کنم ولی می‌خواهم به عنوان یک نمونه بگویم که چگونه است که انسان‌شناس‌ها معتقدند یک ابزار تکنولوژی یا یک مصنوع، می‌تواند نقش شکل‌دهنده و پیش‌برنده مناسبات اجتماعی را ایفا کند.

۲-۱. تمدن آمریکا و سیم خاردار

مثال دیگر، نقشی است که سیم خاردار در شکل‌گیری و قوام دادن به تمدن آمریکا بعد از مهاجرت اروپاییان به آن‌جا داشت و اینکه چگونه سیم خاردار باعث شد نظام دامپروری تغییر کند و تجمیع دام‌ها باعث شکل‌گیری یک سری از نهادهای اجتماعی شد. نمونه‌های دیگری هم هست که مثال زده شده است. البته عرض کردم اینها شاید یک سری تصاویر کاریکاتوری به نظر برسد ولی به هر حال برای نشان دادن یک طرف موضوع بد نیست. بنابراین ادعای ضمنی سنت انسان‌شناسی این است که تغییرات تکنولوژیک به گونه‌ای تعیین‌کننده تغییرات فرهنگی و اجتماعی است.

۲. مارکس و موجیبت تکنولوژیک

مورد دیگری که در ادبیات موجیبت تکنولوژیک به آن اشاره می‌شود چند نقل قول از مارکس است که این‌طور تداعی می‌کند که او طرفدار موجیبت تکنولوژیک است. البته در مورد اینکه مارکس واقعاً چنین تلقی‌ای داشته است یا نه، مناقشه جدی وجود دارد و اتفاقاً مارکس‌شناسانی که اعتبار آکادمیک دارند معتقدند مارکس چنین موجیبتی را قبول نداشته است. ولی حداقل در این دو نقل قولی که بنده آورده‌ام، چنین چیزی نشان داده می‌شود. اولین نقل قول این است: «انسان‌ها وارد روابطی می‌شوند که مستقل از اراده آنهاست. روابط تولید که متناظر با نیروها و عوامل تولیدکننده است.» او همچنین در نقل قول دوم که خیلی معروف است، می‌گوید: «وقتی شما آسیاب‌های دستی دارید به جامعه فتودالی می‌رسید و وقتی آسیاب‌های بخاری دارید به جامعه صنعتی می‌رسید.»

البته هر دوی این نقل قول‌ها، چیزی مانند کلمه قصار است که خصوصاً به دومی خیلی ارجاع داده می‌شود که بر اساس این حرف مارکس، تکنولوژی یک نوع شبکه مناسبات اجتماعی را ایجاد می‌کند. البته عرض کردم که کسانی که این

حرف مارکس را در کنار حرف‌های دیگر مارکس می‌بینند، معتقدند که مارکس موجب‌گرایی سختی نبوده است. حال کمی تعاریف فلسفی موجبیت تکنولوژیک را بررسی می‌کنیم.

۳. تعاریف فلسفی

۳-۱. خودمختاری تکنولوژیک^۵

معمولاً وقتی از موجبیت تکنولوژیک بحث می‌شود دو مؤلفه باید وجود داشته باشد تا بتوان گفت کسی در مورد تکنولوژی نگاه موجبیتی دارد. اولین مؤلفه خودمختاری تکنولوژیک است. این مؤلفه می‌گوید توسعه تکنولوژی از منطق درونی خودش پیروی می‌کند. بنابراین برای اینکه تکنولوژی از مرحله الف به مرحله ب برسد، چیزی که این مسیر را معین می‌کند، ملاحظات فنی و منطق درونی تکنولوژی است. این ملاحظات فنی، شامل قوانین علمی، مواد در دسترس، دانش فنی و ... می‌شود و هیچ عامل اجتماعی- فرهنگی در این جا دخالت ندارد. یعنی تکنولوژی نوعی استقلال و منطق درونی دارد که وقتی در مرحله الف هست به شکل ناگزیری با توجه به منطق درونی به مرحله ب می‌رسد.

۳-۲. تأثیرگذاری یک‌سویه تکنولوژی

مؤلفه دوم تأثیرگذاری یک‌سویه تکنولوژی بر اجتماع است که باید با مؤلفه اول جمع شود. این مؤلفه می‌گوید تکنولوژی که برای خود استقلال و منطق درونی خودمختاری دارد، شکل‌دهنده اجتماع است و تأثیر یک‌سویه‌ای روی مناسبات اجتماعی مانند توزیع قدرت، توزیع ثروت و مناسبات فرهنگی دارد. بنابراین اگر این دو مؤلفه را در کنار هم قرار بدهیم تقریباً به چنین تصویری می‌رسیم که حوزه‌ای به نام تکنولوژی هست که کسی که در آنجا حرف اول را می‌زند طراح، مهندس یا تکنولوژیست است و بعد از اینکه اختراعات و ابداعات تکنولوژیک با منطق درونی خود و بدون گرفتن بازخوردی از اجتماع انجام شد، آن موقع اینها در مقام فرآورده و محصول در جامعه تأثیر می‌گذارد و آن را شکل می‌دهد. حال بستگی به این دارد که در ترمینیم را چقدر قوی تعریف کنید که جامعه را شکل می‌دهد، یا متعین می‌کند یا آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد. معمولاً وقتی از موجبیت تکنولوژیک صحبت می‌شود، این دو مؤلفه ضروری است یعنی فرد هم باید معتقد به خودمختاری تکنولوژی و هم معتقد به تأثیرگذاری یک‌سویه آن باشد.

یک نکته دیگر هم این است که در

نسل اول متفکران و فیلسوفانی که در مورد تکنولوژی صحبت کرده‌اند یعنی کسانی که در حدود جنگ جهانی دوم که فضای بدبینانه‌ای نسبت به تکنولوژی وجود داشته است، می‌زیستند مسأله موجبیت تکنولوژی در مورد «تکنولوژی» بیان می‌شود و نه در مورد «تکنولوژی‌ها». یعنی به کلیتی به نام تکنولوژی قائل هستند که خیلی تفکیک نمی‌شود که از کدام تکنولوژی بحث می‌شود. یک هویت یک‌پارچه و متحدی به نام تکنولوژی مطرح است که در کلیت خود، آن کارها را انجام می‌دهد. ولی در نسل دوم و سوم از کسانی که در حوزه تکنولوژی صحبت می‌کنند، خیلی مطالعات موردی‌تر شده و توجه به بافت موضوع مطرح است. بنابراین اگر هم از موجبیت یا عدم موجبیت صحبت می‌شود در مورد این یا آن تکنولوژی صحبت می‌شود و نه درباره تکنولوژی به معنای عام. این موضوع، اصولاً یکی از تفاوت‌های کسانی که متفکران نسل اول تکنولوژی هستند با کسانی که بعداً این مسیر را ادامه دادند، است. حال سعی می‌کنم یک نقشه‌ای از صحبت‌های افراد مختلفی که در مورد موجبیت تکنولوژیک سخن رانده‌اند، ارائه بدهم.

۴. معانی و تقسیم‌بندی‌های مختلف موجبیت تکنولوژیک

۴-۱. هیلبرونر؛^۶ سرنخی برای انسان‌شناس‌ها

هیلبرونر، موجبیت تکنولوژیک را همانند لین وایت، یک اصل راهنمای پژوهش برای انسان‌شناس‌ها می‌داند نه یک اصل فلسفی. در نظر وی موجبیت تکنولوژیک یک سرنخ به انسان‌شناس‌ها می‌دهد که اگر می‌خواهند جامعه‌ای را مطالعه کنند، از تحقیق در مورد مصنوعات مادی آنها شروع کنند. بنابراین اندیشه وی اصلاً جنبه هنجاری و تز فلسفی ندارد و بیشتر یک سرنخ است و شأن متدولوژیک دارد و در واقع راهنمای عمل برای انسان‌شناس است.

۴-۲. بروس بیمبر؛^۷ تز قانونی بودن

فرد دیگری که تقسیم‌بندی جالبی کرده است آقای بروس بیمبر است که اتفاقاً یک مارکس‌شناس است و خیلی سعی کرده روی این موضع مانور بدهد که مارکس طرفدار موجبیت تکنولوژیک نبوده است؛ ولی به هر حال تفکیکی که مطرح می‌کند، تفکیک جالبی است. در نظر وی موجبیت تکنولوژیک دو معنا می‌تواند داشته باشد. معنای اول هنجاری یا نرماتیو است و معنای دوم قانونی است. در آن جنبه هنجاری که افرادی مانند وینر،^۸ هابرماس یا ال‌اول^۹

به آن معتقدند، گفته می‌شود که به دلیل وجود موجیبت تکنولوژیک، ما باید بر تکنولوژی نظارت اجتماعی کنیم. بنابراین مسأله «باید» و «اجبار» است. یعنی گونه‌ای

ذات‌گرایی برای تکنولوژی مفروض گرفته شده است و نتیجه‌ای که از آن گرفته شده این است که باید یک نوع نظارت اجتماعی بر تکنولوژی باشد. مدل قانونی نیز تقریباً همان چیزی است که در فوق تلاش شد تعریف کنیم. معتقدان به مدل قانونی، متفکرانی هستند که می‌گویند وضعیت آینده تکنولوژی توسط موقعیت فعلی تکنولوژی و قوانین علمی و قوانین طبیعت مشخص می‌شود. اینها نه در مورد موضوع، هنجاری صحبت می‌کنند و نه در مورد رابطه تکنولوژی با اجتماع صحبت می‌کنند. یعنی نظر آنها در مورد تکنولوژی مانند هر سیستم موجیبتی دیگری که در آن وضعیت فعلی سیستم به‌علاوه قوانین، آینده‌ای مشخص را برای آن سیستم رقم می‌زنند، است. بنابراین بیمبر می‌گوید معتقدان به موجیبت تکنولوژیک کسانی هستند که طرفدار تر قانونی هستند و تر هنجاری چیزی جداگانه و اضافه شده بر مقدمه قبلی است.

۳-۴. لین وایت؛ توجیهی، توصیفی، روش‌شناختی و هنجاری

تقسیم‌بندی دیگری را خانم وایت مطرح کرده است که تقریباً جمع‌آوری همان مسائل قبلی است. او می‌گوید موجیبت تکنولوژیک می‌تواند توجیهی، توصیفی، روش‌شناختی یا هنجاری باشد. موجیبت تکنولوژیک توجیهی این است که یک باور عمومی مشترک بین مردم، یعنی افرادی که متخصص تکنولوژی نیستند، وجود دارد که وقتی از آنها پرسیده می‌شود چه چیزی باعث شد که زندگی ما نسبت به ۲۰ یا ۳۰ سال پیش تغییر کند، همه آنها تقریباً به تکنولوژی اشاره می‌کنند. یعنی وقتی پرسیده می‌شود که چرا الان وضعیت روابط اجتماعی، مسائل خانوادگی، آلودگی و بیماری این‌طور شده است؟ همه تقریباً به عنوان یک باور مشترک در توجیه تغییراتی که در زندگی خود دیده‌ایم، به تکنولوژی اشاره می‌کنیم. این مسأله خود به لحاظ روان‌شناسی جالب است و یک سؤال پژوهشی است که چرا افراد، علی‌رغم اینکه ما می‌دانیم موجیبت تکنولوژیک به معنای سفت و سخت آن درست نیست، چنین حسی دارند؟ بنابراین گاهی اوقات از موجیبت تکنولوژیک برای توجیه اینکه چرا سبک زندگی ما عوض شده است، استفاده می‌شود.

موجیبت تکنولوژیک توصیفی نیز به این معناست که ما از موجیبت تکنولوژیک

برای توصیف داده‌های تاریخی استفاده کنیم، یعنی یک نوع سبک تاریخ‌نگاری اتخاذ کنیم. موجیبت تکنولوژیک روش‌شناختی هم همان چیزی است که هیلبرنر به آن اشاره دارد به این معنا که انسان‌شناس به عنوان یک اصل انسان‌شناسی، وقتی می‌خواهد قبیله یا قومی را مطالعه کند، ابتدا باید سراغ مصنوعات آن برود. موجیبت تکنولوژیک هنجاری هم همان چیزی است که عرض شد وینر، هابرماس و اول اظهار می‌دارند که در آن ما باید یک گونه نظارت اجتماعی روی تکنولوژی داشته باشیم. این انواع و اقسام تقسیم‌بندی‌ها است. البته ممکن است که تقسیم‌بندی‌های دیگر هم داشته باشیم.

۴-۴. اول؛ خودمختاری تکنولوژیک

به جز مارکس که متفکر تکنولوژی به معنای خاص آن نیست ولی در مورد تکنولوژی حرف زده است، یکی از کسانی که خیلی به او استناد می‌شود اول هست که متفکر تکنولوژی فرانسوی است و از نسل بعد از جنگ است. او در کتب و آثار مختلف خود، دو تر موجیبت تکنولوژیک و خودمختاری تکنولوژیک را تأیید می‌کند و برای آن مثال می‌آورد. من دو نقل قول از او آورده‌ام. او خودمختاری تکنولوژی را در کتاب «technological system» این‌گونه تعریف می‌کند: «تکنولوژی ملاً و نهایتاً بر خودش متکی است». یعنی تکنولوژی خودش، خودش را جلو می‌برد و فقط هم این‌طور نیست که تعریف او این باشد بلکه مدافع چنین دیدگاهی است.

او همچنین در مورد موجیبت تکنولوژی می‌گوید: «ما باید از تعمیم، آن‌گونه که مارکس حرف می‌زد، بپرهیزیم. من نمی‌خواهم بگویم، تکنولوژی همیشه و در همه جوامع، عامل معین‌کننده است. این تعمیمی است که مارکس می‌داد و من می‌خواهم از آن بپرهیز کنم. ولی اگر بخواهیم در مورد جامعه غربی صحبت کنیم و بخواهیم تعمیم بدهیم، حداقل در ۲۰ سال گذشته، تکنولوژی عامل معین‌کننده و پیش‌برنده و موجب سایر تحولات اجتماعی است».

ناگفته نماند که کتاب وی فصلی در مورد خودمختاری و فصلی هم در مورد موجیبت دارد. اینها فقط نمونه‌هایی برای این بود که بگوییم او مدافع واقعی این آموزه‌هاست.

۵. موجیبت تکنولوژیک؛ یک باور عمومی

یک مسأله جالب که مرز مشترک روان‌شناسی و مطالعات تکنولوژی است این است که چرا موجیبت تکنولوژیک، علی‌رغم اینکه دلایل فلسفی زیادی ندارد، به عنوان یک باور

عمومی تداوم پیدا می‌کند؟ دلایلی را برای این باور عمومی می‌آورم که هر کدام می‌تواند قابل بحث و جالب باشد و در سیاست‌گذاری عمومی مهم باشد.

اول اینکه این یک تئوری تک عاملی است و در آن یک علت به نام تکنولوژی و معلول‌های متفاوتی به نام تغییرات اجتماعی داریم که فهم آنها برای افرادی که غیرمتخصص هستند، راحت‌تر است. همچنین تجربه‌ی روزمره ما هم ظاهراً با آن سازگار است. همان‌طور که عرض شد مثلاً وقتی سؤال می‌شود که چرا امروزه روابط اجتماعی کم‌رنگ شده است، خیلی افراد پاسخ می‌دهند شبکه‌های اجتماعی در اینترنت جای این روابط را گرفته است. همچنین خود افراد یک تجربه درونی دارند که در مراحل مختلف زندگی، خود را با تکنولوژی‌های موجود انطباق داده‌اند.

دلیل دیگری که می‌تواند وجود داشته باشد، این مسأله است که موجبیت تکنولوژیک ممکن است یک جور سلب مسؤلیت اجتماعی به بار بیاورد. یعنی اینکه اگر به افراد گفته شود برای تغییر چیزی تلاش کنید یا برای نپذیرفتن تکنولوژی‌های جدید مقاومت به خرج بدهید، این ایده می‌تواند برای آنها این پاسخ را فراهم کند که اظهار کنند که نمی‌توانند کار فعالانه‌ای انجام دهند. دقیقاً به همین دلیل است که افرادی که از نوعی سیاست‌های مشارکت عمومی در علم و تکنولوژی دفاع می‌کنند و معتقدند باید نظارتی عمومی روی تکنولوژی وجود داشته باشد و حداقل در مورد تکنولوژی‌های بزرگ یک گونه رفراندوم وجود داشته باشد، اعتقاد دارند که موجبیت تکنولوژیک کار را خراب می‌کند. در واقع اگر باور عمومی یک جامعه به سمت موجبیت تکنولوژیک باشد، نمی‌شود خیلی در مورد مشارکت عمومی در تکنولوژی صحبت کرد. اتفاقاً جالب است که از قضا کسانی که - اگر به مورد وینر برسیم این را بیشتر توضیح می‌دهم - طرفدار موجبیت تکنولوژیک هستند هم فکر می‌کنند اگر شما به موجبیت تکنولوژیک قائل نباشید، به سمت سلب مسؤلیت می‌روید. یعنی اگر شما به این قائل نباشید که بالأخره تکنولوژی یک مقتضیات و نیروی پیش‌برنده‌ای دارد، آن موقع چه فرقی دارد که با یک تکنولوژی به صورت عمومی مخالفت بشود یا نشود؟ یعنی استدلالی دو لبه است.

یک دلیل دیگر هم که به‌خصوص در فرهنگ‌های شرقی وجود دارد این است که در این فرهنگ‌ها یک نگاه اوتوپییایی وجود دارد که ما به گذشته‌ای برگردیم که در آن تکنولوژی نیست، چرا که تکنولوژی عامل ویرانی است و به اصطلاح از جعبه

باندورا بیرون زده و در حال نابودی جهان است و ما باید به یک وضع طبیعی، معنوی یا ماقبل تکنولوژی برگردیم که از همه این شرور خلاص بشویم. در واقع به گونه‌ای این نگاه در این فرهنگ‌ها هست که اگر می‌خواهیم دلیل وضعیت فلاکت‌آمیز امروز بشر را بفهمیم، باید سراغ تکنولوژی برویم. بنابراین یک نوع نگاه موجبیستی و یک نوع نگاه اوتوپییایی هم در آن هست. به هر حال یک سؤال پژوهشی جالب که افرادی هم کم و بیش روی آن کار کرده‌اند، این است که چرا این باور بین مردم شایع است. من در آخر صحبت مقداری سعی خواهم کرد توضیح دهم که از نظر بنده چرا این باور در بین مردم تداوم دارد. به نظر بنده می‌توان تفکیکی بین فرآیند و فرآورده تولید تکنولوژی کرد و دلیل وجود این باور را توضیح داد.

۶. زیر سؤال رفتن آموزه خودمختاری تکنولوژی

یک مسأله جالبی دیگر که قبل از ورود به بحث اصلی باید به آن پرداخت، این است که تز اول یعنی خودمختاری تکنولوژی در سال‌های اخیر زیر سؤال رفته است و نمونه‌های مطالعاتی زیادی نشان داده است که این تز حداقل به شکل سفت و سخت آن، قابل دفاع نیست. باید عرض کنم که مقدار زیادی از ادبیات و اصطلاحات فلسفه تکنولوژی از فلسفه علم گرفته شده است. همان‌طور که توماس کوون مفهوم پارادایم را معرفی کرد و اینکه از دل سنت‌های علمی ممکن است پارادایم‌های جدیدی زاده شود که نسبت به علم موجود انقلابی است و لزوماً نتیجه انباشته شدن آنها نیست، عین همین مفهوم پارادایم را در فلسفه تکنولوژی هم وارد کرده‌اند و گفته‌اند در جاهایی در تاریخ تکنولوژی، چرخش‌های پارادایمی داریم و نمی‌توان گفت که تکنولوژی با منطق خود جلو می‌رود و خودمختار است. اتفاقاً در نقطه‌های انقلابی، تکنولوژی موجود توانسته است به دو شاخه یا سه شاخه تقسیم شود که نشان می‌دهد یک منطق واحد که مرحله بعد در توسعه تکنولوژی را گریزناپذیر کند، وجود ندارد.

یکی از مثال‌هایی که برای این موضوع زده‌اند در مورد موشک‌هایی است که دولت‌های غربی بعد از جنگ جهانی دوم روی آن کار کردند. این موشک‌ها به مقدار زیادی تحت تأثیر پارادایم موشک‌هایی بود که آلمان‌ها در دوره جنگ ساخته بودند و تا یک دوره‌ای، هم آمریکایی‌ها و هم

یا اینکه تکنولوژی برای خود ذات یا مقتضیاتی داشته باشد منکر هستند. وسط این دو طیف افرادی هستند که می‌توانند به قطب موجبیت نزدیک‌تر یا دورتر شوند که بنده دو تا از آنها را بررسی می‌کنم. یک مورد بحث تکنولوژی‌های سیاسی وینر است که به موجبیت تکنولوژیک نزدیک‌تر است، در حالی که خودش اظهار می‌دارد که طرفدار موجبیت خام نیست. مورد دیگر هم برساخت اجتماعی تکنولوژی است که به ابزارگرایی نزدیک‌تر است. همچنین وسط این دو نیز افراد زیادی

روس‌ها با مهندسی معکوس و با جلو بردن همان پارادایم آلمانی کار می‌کردند که اگر اشتباه نکنم موشک‌های نسل V_2 بوده است. ولی از یک نقطه‌ای به بعد این پارادایمی شکسته شده است و هر کدام از آنها در یک پارادایمی خاص، طراحی موشک خود را جلو برده‌اند و به موشک‌های مختلفی رسیدند. بنابراین این نمونه‌ای برای چند شاخه شدن است. دلیلی ندارد فکر کنیم منطق درونی واحدی در تکنولوژی حکمفرما است.



هستند که من به چند تا از آنها اشاره خواهم کرد که سعی کرده‌اند خلأها را پر کنند.

۷-۱. وینر و طیف نزدیک‌تر به موجبیت تکنولوژیک

وینر مقاله‌ای معروف و کلاسیک با عنوان «آیا مصنوعات هم سیاست دارند؟» نوشته است که آقای دکتر شاپور اعتماد و دکتر علی معظمی این مقاله را سال‌ها پیش در اواخر دوران ریاست‌جمهوری سید محمد خاتمی، در موقعی که مسأله تکنولوژی اتمی مطرح شد، به فارسی ترجمه کردند که در جاهای مختلف چاپ شده است. البته وینر بعد از این مقاله، نظرات خود را بسط داده است که در نقد برساخت‌گرایی اجتماعی به آنها اشاره خواهد شد. ولی به هر حال این مقاله یک نقطه عطف است و خیلی از افراد به آن ارجاع می‌دهند.

سؤال اصلی وینر همان‌طور که عنوان مقاله وی نشان می‌دهد این است که آیا می‌توانیم بگوییم مصنوعات در داخل خود به صورت ذاتی و درونی اقتضات سیاسی دارند؟ بنابراین

۷. دورویکرد اخیر درباره موجبیت تکنولوژیک

حالا کاری که می‌خواهم بکنم این است که درباره دو رویکرد اخیر نسبت به موجبیت تکنولوژیک صحبت کنم. اگر طیف کسانی را که درباره موجبیت تکنولوژیک نظر داده‌اند در نظر بگیریم، گروه اول معتقد به موجبیت تکنولوژیک خام و بدوی است، آن‌گونه که به طور مثال در اندیشه مارکس ادعا می‌شود هست، اینکه اگر شما آسیاب بادی داشته باشید جامعه فتودال خواهید داشت. قطب کاملاً مخالف این طیف، نوعی ابزارگرایی سفت و سخت است که تقریباً مهندسان و تکنوکرات‌ها چنین ابزارگرایی محضی را قبول دارند که طبق آن تکنولوژی از خودش هیچ مقتضیاتی ندارد و ابزار صرف است. این مثال معروف تقریباً در همه فرهنگ‌ها وجود دارد که: «با چاقو هم می‌توانید آدم بکشید و هم می‌توانید عمل جراحی انجام دهید» یعنی خوب و بد آن در خود چاقو نیست، بلکه در کاربرد است. بنابراین آن طرف طیف هم کسانی هستند که کلاً موجبیت تکنولوژیک را

در اینجا چیزی که قرار است تکنولوژی موجب آن شود، آرایش سیاسی است. در واقع سؤال این است که آیا تکنولوژی موجب آرایش سیاسی خاصی می‌شود یا نه؟ وینر در مقاله خود می‌گوید من طرفدار موجبیت خام به شکل سفت و سخت که هر تکنولوژی را یک کلیت واحد در نظر بگیریم و بعد بگوییم تنها عامل تعیین‌کننده روابط و ملاحظات سیاسی است، نیستم؛ ولی از نوعی ذات‌گرایی دفاع می‌کنم که ضعیف‌تر از موجبیت است؛ اما به طیف موجبیت تکنولوژیک نزدیک‌تر است. وینر مانند اکثر موارد مطالعات تکنولوژی با مطالعات موردی بحث می‌کند.

۱-۱-۷. تکنولوژی‌های سیاسی ضعیف؛ خواسته یا ناخواسته

او در مثال‌هایی که می‌زند می‌گوید ما دو گونه «سیاسی بودن» می‌توانیم به مصنوعات نسبت بدهیم. یک نوع سیاسی بودن «ضعیف» است، به این معنا که از مصنوع در حکم ابزار تعیین تکلیف امر سیاسی استفاده شود و خودش می‌تواند دو حالت داشته باشد: خواسته یا ناخواسته. من مثال‌های آن را خیلی خلاصه ذکر می‌کنم.

مثال «خواسته» که در آن طراح می‌خواسته است از تکنولوژی برای تعیین تکلیف یک امر سیاسی استفاده کند، مطالعه خیلی جالبی است که وینر روی کارهای معماری به نام موزس انجام می‌دهد که آدم دست راستی و نژادپرستی است. او پل‌هایی روی اتوبانی طراحی کرده است که به سمت جایی به اسم جزیره لانگ^{۱۱} می‌رود که در آن پارکی وجود دارد که کارهای اصلی و زیبایی معماری موزس قرار دارد. این پل‌ها که در عرض اتوبان زده شده‌اند، ارتفاع کمی دارند. وینر می‌گوید وقتی کسی به این پل‌ها نگاه کند، تعجب می‌کند که چرا این‌قدر ارتفاع این پل‌ها کم طراحی شده است. او موردکاوی می‌کند و می‌فهمد که دلیل کار موزس این است که در آنجا رنگین پوست‌ها عمدتاً از وسایل حمل و نقل عمومی و اتوبوس استفاده می‌کردند و او ارتفاع پل‌ها را طوری گرفته است که اتوبوس آنها از زیر پل‌ها رد نشود و آنها نتوانند بروند و جزیره لانگ را ببینند. بنابراین نوعی تبعیض اجتماعی «خواسته» وجود دارد، یعنی پل طوری طراحی شده است که یک گروه خاص نتوانند به آن جزیره بروند. این در حالی است که خود تکنولوژی در ذات خود یک امر سیاسی نیست. یعنی آن پل یا جاده امر ذاتاً سیاسی نیست و امر امکانی است و یک نوع انعطاف‌پذیری تفسیری می‌تواند داشته باشد؛ یعنی می‌تواند در بستری به یک معنا تفسیر شود و در بستری دیگر به معنایی دیگر.

ولی در مورد پل موزس قصدی پشت کار بوده است که تبعیض ایجاد شود و تبعیض هم مشخصاً یک مقوله سیاسی است. همچنین این امر می‌تواند «ناخواسته» انجام شود. یعنی طراح می‌تواند تعمدی هم نداشته باشد ولی ناخودآگاه جهت‌گیری سیاسی داشته باشد. مثالی که به نظر خود بنده مناسب است، متروی تهران است. بعید می‌دانم که طراحان متروی تهران با نگذاشتن آسانسور، عمداً خواسته باشند تبعیض اجتماعی ایجاد کنند، ولی مترویی که آسانسور ندارد تبعیض اجتماعی ایجاد می‌کند؛ یعنی به یک عده مانند معلولان، ویلچری‌ها و کسانی که از پله برقی می‌ترسند، می‌گوید که از مترو استفاده نکنید. بنابراین مترو تهران تبعیض ایجاد می‌کند ولی ناخواسته. یا یک مثال جالب دیگر در جامعه خود ما، حداقل در اوایل دوران سازندگی، برج‌هایی است که در شمال تهران می‌ساختند که به مقدار زیادی بدبینی سیاسی و احساس فقر در افراد جنوب تهران ایجاد می‌کرد. افراد زیادی این را نشانه شکاف اجتماعی می‌دیدند، امری که باز به شکلی ناخواسته سیاسی است.

۲-۱-۷. تکنولوژی‌های ذاتاً سیاسی؛ استلزام یا سازگاری

چیز دیگری که وینر مثال می‌زند تکنولوژی‌هایی است که وینر اسم آنها را ذاتاً سیاسی می‌گذارد، یعنی آن تکنولوژی‌هایی که انعطاف لازم و آن بحث تفسیری و امکانی که می‌توانند این طور یا آن طور شوند، در آنها مطرح نیست. این تکنولوژی‌ها از داخل خودشان یک مناسبات سیاسی را تحمیل می‌کنند و مهم نیست که در چه بافتی به کار روند. وینر دو مدل از آنها را از هم جدا می‌کند؛ مدل اول این است که یک تکنولوژی مستلزم یک امر سیاسی است. این مدل در بین چهار شکل موجود، از همه قوی‌تر است و در آن یک تکنولوژی مناسبات خاص اجتماعی را نتیجه می‌دهد. نوع دیگر این است که یک تکنولوژی با یک مناسبات خاصی سازگار است. در این جا به جای امر امکانی، امر ضروری داریم، البته ضرورت عملی مد نظر است و نه ضرورت منطقی. این تکنولوژی‌ها برخلاف مورد قبل ارتباطی به انگیزه طراح ندارند و با بافت اجتماعی‌ای هم که از آن سرچشمه می‌گیرند، بی‌ارتباط هستند.

نمونه استلزام که احتمال زیاد انگیزه دکنتر اعتماد برای ترجمه مقاله وینر بوده است تکنولوژی هسته‌ای است. وینر در آنجا از نسل قدیمی‌تر تکنولوژی هسته‌ای که در آن از

پلوتونیوم استفاده می‌شده، مثال می‌زند

و می‌گوید شما نمی‌توانید در یک کشور

تکنولوژی هسته‌ای، سوخت هسته‌ای یا بمب

اتمی داشته باشید اما به گونه‌ای خاص مناسبات

اجتماعی را با آن تنظیم نکنید. اگر شما می‌خواهید

سوخت هسته‌ای داشته باشید، چون یک سوخت بسیار

گران‌قیمتی است، امکان سوءاستفاده از آن هم بسیار زیاد

است. بنابراین نیاز به یک سیستم امنیتی بسیار قوی دارید

که افراد امکان سرقت و رصد سوخت‌های هسته‌ای آن

را نداشته باشند. همچنین باید تعیین کنید که مواد اولیه

را از کجا می‌خرید و زباله‌های آن را کجا دفن می‌کنید.

همین‌طور باید سیستم امنیتی خود را طوری تنظیم کنید که

اگر روزی سوخت یا پسماندها دزدیده شد، به تعبیر امروزی

تمام دوربین‌های مداربسته نشان دهد که چه اتفاقی افتاده

است. این مورد برای جامعه ایران ملموس است. در این

۱۰-۸ سال گذشته اتفاقاتی که در این صنعت رخ داد، سبب

شد که کل جامعه ما از دانشگاه گرفته تا صنعت، امنیتی

شود که از استلزامات این تکنولوژی است؛ چرا که همه را

باید به عنوان عامل بالقوه خطرناک برای این تکنولوژی

دید.

وینر مثال دیگر را از سیستم حمل‌ونقل آمریکا می‌آورد

که من به این مثال و سایر مثال‌های آن نمی‌پردازم،

اما مثال انرژی اتمی خیلی پررنگ است. وینر می‌گوید:

تکنولوژی اتمی در ذات خودش یک تکنولوژی مرکزگرا

است. مثلاً نمی‌توانید شوراهای محلی تشکیل بدهید تا هر

کدام بخشی از این تکنولوژی را اداره کنند. وینر می‌گوید:

تولید انرژی بادی یا خورشیدی کاملاً در مقابل تکنولوژی

اتمی است. به عبارت دیگر، انرژی‌های سبز خیلی با

دموکراسی سازگارتر است. البته استلزام در آن وجود ندارد،

یعنی دلیل ندارد که هر کشوری که انرژی مورد نیاز خود

را از طریق باد و آب بدست می‌آورد، دموکراتیک باشد.

سازگاری این تکنولوژی با دموکراسی به این معناست که

شما می‌توانید اجازه تصمیم‌گیری در مورد این منابع را به

تصمیم‌گیران محلی بدهید و لازم نیست کلید آن نیروگاه

یا بمب در کیفی در دست رئیس‌جمهور باشد. بنابراین این

مورد نمونه‌ای از یک تکنولوژی ذاتاً سیاسی است. خلاصه

این است که یک نوع رویکرد ذات‌گرایانه داریم که می‌گوید

تکنولوژی می‌تواند ذات داشته باشد که این دیدگاه به طیف

موجبیتی نزدیک‌تر است. البته موجبیت سفت و سخت

را هم نمی‌پذیرد و ضمناً در مورد مصادیق صحبت

می‌کند و از تکنولوژی به عنوان یک امر کلی

سخن به میان نمی‌آورد.

۷-۲. پینچ^{۱۳} و بیکر^{۱۴} و

برساخت‌گرایی اجتماعی تکنولوژی

در مقابل دیدگاه وینر هم به دلیل مخالفت با او

و هم به دلایلی دیگر که توضیح خواهم داد، یک

رویکرد یا برنامه پژوهشی با نام برساخت‌گرایی اجتماعی

شکل گرفت. برساخت‌گرایی اجتماعی در تکنولوژی زاینده

و دنباله برنامه‌ای به نام «برساخت اجتماعی علم»^{۱۴} یا

«جامعه‌شناسی معرفت علمی»^{۱۵} است که در دهه ۷۰

میلادی شروع شد و در دهه ۸۰ به اوج خود رسید. در

واقع گسترش مرزهای آن به حوزه تکنولوژی اتفاق افتاد

و گرچه اصل موضوع جدید نبود. من در ادامه اصول برساخت

اجتماعی علم را توضیح خواهم داد و ایده کلی پینچ و بیکر

را که برای اولین بار در سال ۱۹۸۴ میلادی در مقاله‌ای

تحت عنوان «برساخت اجتماعی واقعیات و مصنوعات»^{۱۶}

نوشتند، شرح می‌دهم.

۷-۲-۱. مکتب ادینبرو^{۱۷} پدر «برساخت‌گرایی

اجتماعی تکنولوژی»

جامعه‌شناسی معرفت علمی که پدر برساخت‌گرایی

اجتماعی تکنولوژی است توسط کسانی مانند بلور^{۱۸} و

کالینز^{۱۹} در ادینبرو پیش برده شد که اکنون با نام مکتب

ادینبرو شناخته می‌شود. این مکتب یک اصل خیلی مهم

دارد که آن اصل در واقع جلوبرنده این مکتب است. بلور

نام این اصل را اصل تقارن گذاشته است. ایده همان‌طور

که از نام برنامه برمی‌آید این است که ما می‌خواهیم ببینیم

آن چیزی را که به آن علم می‌گوییم، در جامعه چگونه

شکل گرفته است. یعنی ببینیم مناسبات اجتماعی چگونه

به معرفت علمی شکل داده‌اند. این رویکرد کاملاً رادیکال

است چون به صورت سنتی فیلسوفان علم تصور می‌کردند

معرفت علمی محصول مشاهده، آزمایش و روش علمی

است. در واقع آنان معتقد بودند عقلانیت آزمایشگاهی

با مناسبات اجتماعی ارتباط زیادی ندارد، اما این برنامه

می‌خواهد بگوید قضیه به عکس است و معرفت علمی به

نوعی ساخته یا برساخته مناسبات اجتماعی است.

اصل تقارن می‌گوید که وقتی می‌خواهید درباره یک معرفت

علمی مثل نظریه داروین یا نظریه نیوتن صحبت کنید باید

صدق و کذب آن را کنار بگذارید و به آن توجه نکنید.

دلیل اهمیت این اصل را باید در اندیشه‌های فیلسوفان

علم سنتی جست. فیلسوف‌های علم سنتی مانند لاکاتوش

می‌گویند وقتی می‌خواهید توضیح دهید که چرا یک

نظریه درست است، همین که نظریه در محاسبات

و آزمایشگاه درست است، کفایت می‌کند و

توضیح بیشتری نیاز ندارد. ولی در جایی

که علم کاذب بود و از ریل خارج شده بود، باید به سراغ عوامل اجتماعی رفت. به عنوان مثال وقتی شما می‌خواهید بررسی کنید که چرا در اتحاد جماهیر شوروی علی‌رغم اینکه در فیزیک و ریاضیات به پیشرفت خوبی رسیدند، علم زیست‌شناسی به این وضعیت وخیم افتاد و نظریات غلط لیسنکو^{۲۰} پرچم‌دار زیست‌شناسی شد، در تبیین ظهور این نظریات غلط باید به سراغ عوامل اجتماعی برویم. یعنی چون امروزه از دید ما نظریه داروین و مندل درست است و حرف‌های لیسنکو غلط است، می‌گوییم که در آنجا رهبر شوری یعنی استالین یا ایدئولوژی حزب کمونیست و مخالفت آنها با داروین در موضوع دخالت داشت. این عوامل اجتماعی است که برای ما توضیح می‌دهد چرا دانشمندان در یک جایی از ریل خارج شدند.

برنامه جامعه‌شناسی معرفت علمی دقیقاً همین موضوع را می‌خواهد زیر سوال ببرد و بگوید آنچه با نگاه به گذشته معرفت علمی به حساب می‌آید از منظر ما است که از لحاظ تاریخی جلوتر هستیم و گذشته را نظاره می‌کنیم و ما اصلاً نباید صدق یا کذب را در تبیین چرایی ظهور و تثبیت نظریه‌ها دخالت بدهیم. در نظر مکتب ادینورو باورهای علمی درست، همان قدر معلول شرایط اجتماعی هستند که باورهای کاذب هستند. بنابراین باید اصل تقارن را رعایت کرد که راهنمای مطالعات تاریخی علم است و می‌گوید نباید به صدق و کذب از منظر امروز نگاه کرد و نوعی تبیین واحد برای همه نظریات وجود دارد که آن هم تبیین اجتماعی است.

عین موضع فوق را جامعه‌شناسان تکنولوژی به کار بردند. به شکل سنتی فیلسوف‌های تکنولوژی برای اینکه به این سؤال پاسخ دهند که چرا محصولی در بازار باقی می‌ماند و چرا یک سری محصولات از بازار بیرون می‌روند، مشابهتی را در نظر می‌گرفتند. در نظر آنها، محصولاتی که ماندند شبیه نظریه‌های صادق هستند و آنهایی که منقرض شدند شبیه کاذب‌ها. نگاه سنتی می‌گوید که این مسأله را می‌توان براساس کارآمدی و ناکارآمدی توضیح داد. کارآمدی یعنی همان ریلی که قبلاً به آن اشاره شد و ناکارآمدی وقتی رخ داده است که از ریل خارج شویم و عوامل اجتماعی ممکن است دخیل شوند.

طبق رویکرد برساخت‌گرایی اجتماعی تکنولوژی مجدداً همان اصل تقارن را در این‌جا باید به کار ببریم و بگوییم این را که چرا یک تکنولوژی از دور خارج شد یا یک تکنولوژی ماند باید فارغ از این که امروزه از منظر ما کدام تکنولوژی کارآمد

است بررسی کرد. یعنی نوعی تبیین واحد وجود دارد و آن تبیین اجتماعی است. در واقع چه برای تکنولوژی‌های کارآمد و چه برای تکنولوژی‌های ناکارآمد، باید نشان داد که اینها چگونه در جامعه پذیرفته و برساخته شده‌اند. بنابراین اصل راهنمای مقاله پینچ و بیکر همان اصل تقارن است.

۷-۲-۲- مثال دوچرخه و سه گام بررسی پدیده‌ها
موردی که پینچ و بیکر در مقاله خود بررسی کرده‌اند مثال دوچرخه در قرن ۱۹ است که افراد دیگری هم در مورد آن کار کرده‌اند و ادبیات گسترده‌ای در مورد آن شکل گرفته است. من فقط به این موضوع اشاره می‌کنم که با چه منطقی این مورد دوچرخه تجزیه و تحلیل شده است. باید تأکید کنم که تئوری‌ای قوی در این رویکردهای



برساخت‌گرایانه مشاهده نمی‌شود و بیشتر شاهد توصیف‌های تاریخی هستیم. این برنامه که با نام برنامه تجربی نسبی‌گرایانه شهرت دارد، می‌گوید: شما وقتی می‌خواهید پدیده‌ای را بررسی کنید، چه در علم و چه در تکنولوژی، باید سه قدم بردارید.

گام اول این است که وقتی یک مصنوع جدید به بازار عرضه می‌شود، برای گروه‌های اجتماعی دخیل معانی مختلفی دارد، یعنی نوعی انعطاف‌پذیری تفسیری دارد. به عنوان مثال دوچرخه را عنوان می‌کنم. آنها می‌گویند چیزی که امروزه به آن دوچرخه گفته می‌شود ویژگی‌هایی مانند اینکه دو تا چرخ دارد، شکل بدنه آن لوزی است، لاستیک‌های نسبتاً کوچکی دارد،

تایر دارد، باد می‌شود و ... دارد. در طراحی اولیه هیچ‌کدام از این وجوه نبوده است. اولاً سه‌چرخه بوده است، ثانیاً چرخ‌های خیلی بزرگی داشته است و تایر آن لاستیکی نبوده بلکه چوبی بوده است و ... این مصنوع برای گروه‌های اجتماعی دخیل معانی مختلفی داشته است. به عنوان مثال، این مصنوع برای مردها یک معنایی داشته زیرا اینکه بتوانند سوار بر این سه‌چرخه‌های بزرگ شوند و آن را راه ببرند، نشانه جوانی و قدرت تفسیر می‌شده است. برای خانم‌ها مسأله امنیت مهم بوده است. برای گروه‌های مذهبی مانند کشیش‌ها این مسأله اهمیت داشته که سوار شدن دوچرخه توسط خانم‌ها کار درستی است یا خیر؟ یعنی با شأن اجتماعی زن یا با تفسیری که در جامعه از یک زن موقر وجود دارد، متناسب است یا خیر؟ آیا اگر زنان با دامن سوار سه‌چرخه شوند و به کلیسا بیایند، کار درستی است یا خیر؟

پس مسأله این است که شما یک مصنوع دارید و گروه‌های اجتماعی دخیلی هستند که هرکدام تفسیر خاصی از این مصنوع دارند و انعطاف‌پذیری تفسیری وجود دارد. این گروه‌های اجتماعی به تولیدکننده فشار می‌آورند که باید مصنوع را به گونه‌ای خاصی بسازد. بنابراین شما شاهد گروه‌های اجتماعی‌ای هستید که به تولیدکننده بازخورد می‌دهند و مثل هر مناقشه‌ی اجتماعی دیگری وزن‌کشی اجتماعی مهم می‌شود. یعنی به عنوان مثال، آدم‌های مذهبی سعی می‌کنند نظر گروه‌های خاصی را جلب کرده و گروه‌های بزرگ‌تری بسازند. مردها سعی می‌کنند به تولیدکننده القا کنند آن چیزی که مهم است، مسأله سرعت است. رفته‌رفته بر اثر این وزن‌کشی سیاسی اتحادهای بزرگ‌تری به‌وجود می‌آید. این اتحادهای بزرگ‌تر نهایتاً منجر به مرحله‌ی دوم یعنی پایداری می‌شود. یعنی یک دوره انتقال صورت می‌گیرد که بالأخره سه‌چرخه تبدیل به دوچرخه‌ی تثبیت‌شده‌ی امروزی می‌شود. آن گروه‌های اجتماعی هم یا نهایتاً قانع می‌شوند یا از گروه‌های اجتماعی دخیل کنار گذاشته می‌شوند. این تثبیت شدن هم دو تا فرایند است: یا فرایند بلاغی است که شما با ابزارهای بلاغی گروه‌های مختلف را قانع می‌کنید؛ مثلاً اینکه بگویید: «چه کسی گفته است که سوار شدن خانم‌ها بر دوچرخه مشکل دارد؟» یا اینکه بگویید: «مگر دوچرخه ابزار مسابقه است که سرعتش در

اولویت باشد؟ دوچرخه یک وسیله نقلیه است.» یعنی باید صورت مسأله را بازتعریف کنید. حدود ۵-۴ دهه طول می‌کشد که تا اواخر قرن ۱۹ میلادی و اوایل قرن ۲۰، دوچرخه به این شکلی که ما امروزه به آن دوچرخه می‌گوییم، تثبیت می‌شود.

پنج و بیکر سعی می‌کنند نقشه مفهومی این یارگیری‌ها را بکشند که چگونه این مصنوع باعث ایجاد شکاف در اجتماع می‌شود و گروه‌های اجتماعی یارگیری می‌کنند و به تولیدکننده فشار می‌آورند که تغییراتی در مصنوع ایجاد کند. همچنین این تغییرات مجدداً باعث الگوبندی‌های جدید شده و دوباره بازخورد به تولیدکننده داده می‌شود و ما با چند نسل از این دوچرخه‌ها روبه‌رو هستیم تا فرایند نهایی تثبیت روی می‌دهد.

مرحله سوم این است که نشان دهیم در همه این مراحل یارگیری و بازخورد به تولیدکننده و بازتعریف نیروهای اجتماعی، عوامل بیرونی و عوامل اجتماعی مهم بوده است، نه کارآمدی محصول. یعنی باید به شکل موردی نشان دهیم که چگونه در این بافت تاریخی خاص، آدم‌هایی توانستند بالأخره کشیش‌ها را قانع کنند که اگر زن‌ها سوار دوچرخه شوند، مشکلی ندارد. پس مسأله کارآمدی فنی محصول نیست بلکه اجماع بر سر استفاده از محصول مهم است و حصول این اجماع به عوامل بیرونی، یعنی عوامل ایدئولوژیک، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، بستگی دارد. پس به صورت موردی می‌توان نشان داد که چگونه عوامل بیرونی روی تثبیت یک مصنوع تأثیر می‌گذارند.

تقریباً می‌توان فهمید چرا این برنامه در قطب مخالف موجبیت شکل می‌گیرد، زیرا می‌گوید یک مصنوع در داخل خود، ذاتی سیاسی ندارد بلکه یک مصنوع می‌تواند در بافت‌های اجتماعی مختلف به اشکال مختلفی تفسیر شود و همه این تفسیرها مثل هم هستند و اینکه کدامیک از آنها انتخاب شود، دقیقاً یک امر برساخته اجتماعی است. این معنای تکنولوژی در بافت اجتماعی است که مسیر آن را مشخص می‌کند و نه وجوه فنی آن.

بنابراین برساخت‌گراها معتقدند آن چیزی را که وینر به آن ذات مصنوع می‌گوید باید در بافت اجتماعی و معنایی که آن مصنوع برای افراد دارد، پخش کرد و به جای محصول تمام شده تکنولوژی باید به تفکیک فرآورده و فرایند پرداخت. وینر که نگاه موجبیتی به تکنولوژی دارد فقط به فرآورده نگاه می‌کند که مثلاً چیزی هست به نام تکنولوژی اتمی ولی

برساخت‌گراها بیشتر به فرآیند نگاه می‌کنند که این مصنوع چگونه ساخته شده است. در نظر آنها، اگر ذره‌بین بگذاریم و به بافت تاریخی فرآورده دقیق‌تر نگاه کنیم، پی می‌بریم که دائماً تغییر کرده تا به شکل کنونی آن رسیده است. در واقع دنباله‌ای از تغییرها و انتخاب‌ها در کار بوده است و بنابراین به آن نمی‌شود ذات نسبت داد.

۸. انتقادات وینر به برساخت‌گرایان اجتماعی تکنولوژی

در سال ۱۹۹۳ وینر نقد بسیار جالبی بر برنامه برساخت‌گرایی در مقاله‌ای با عنوان «باز کردن جعبه سیاه و خالی یافتن آن» نوشت. وینر انتقادهای زیادی بر برنامه برساخت‌گرایی داشته است که یکی از آنها از بقیه جالب‌تر است.

وی می‌گوید: شما با یک مطالعه موردی که صرفاً تاریخی و توصیفی است، هیچ حرف هنجاری‌ای نمی‌توانید بزنید. این انتقادی است که خیلی از افراد بعد از وینر هم تکرار کرده‌اند. در واقع برنامه برساخت‌گرایی، توصیفی محض است و هر اتفاق دیگری را هم که در تاریخ بیفتد، توصیف می‌کند؛ ولی نمی‌تواند بگوید چه چیز خوب و چه چیز بد است. فوینر می‌گوید ما انتظار داریم یک متفکر تکنولوژی به ما بگوید چه تکنولوژی‌هایی به لحاظ اخلاقی، سیاسی، سازگاری با دموکراسی و تبعیض اجتماعی خوب

است و چه تکنولوژی‌هایی بد است. همچنین بگوید جلوی چه چیز را باید گرفت و جلوی چه چیز را نباید گرفت. او معتقد است برساخت‌گرایان مثل مورخانی هستند که به تاریخ نگاه می‌کند و هر اتفاقی را که رخ داده است توصیف می‌کنند و فاقد ابزاری هستند که بگوید چه اتفاقی درست بوده است و چه اتفاقی غلط. وینر می‌گوید اگر نوعی ذات‌گرایی و موجبیت را فرض نکنیم، اصلاً نمی‌توانیم درباره بُعد هنجاری صحبت کنیم. یعنی اگر شما یک ذات برای تکنولوژی در نظر نگیرید که الزاماتی دارد و نسبتاً هم از بافت اجتماعی آن جدا است، در آن صورت نمی‌توانید با هیچ تکنولوژی خاصی موافقت یا مخالفت کنید.

البته انتقادات دیگری هم از سمت وینر به برساخت‌گرایی اجتماعی شده است ولی انتقاد فوق به بحث ما بیشتر مربوط

است، چرا که یکی از دلایل ادامه یافتن موضوع موجبیت تکنولوژی بوده است. اتفاقاً در اینجا وینر حرف برعکسی می‌زند یعنی می‌گوید وقتی می‌توان در امر تصمیم‌گیری تکنولوژی از مردم مشارکت عمومی خواست که نشان داده شود تکنولوژی خنثی نیست بلکه نیرو و اقتضائی در پشت آن وجود دارد.

۹. وول‌گار^{۲۱} و برساخت‌گرایی ضد رئالیستی

استیو وول‌گار سعی کرده است برنامه برساخت‌گرایی را جلوتر ببرد. او می‌گوید اتفاقاً یک ضعف مشترک بین الگوی وینر و الگوی برساخت‌گرایی وجود دارد و هر دو فرضی رئالیستی درباره عالم دارند و به معنای واقعی هنوز برساخت‌گرا نیستند. در نظر وی فرض رئالیستی وینر واضح است، چرا که در نظر وینر مصنوعات اشیایی هستند که نیروهایی به شکل ذاتی در درون خودشان دارند. حتی در نظر وی پینچ و بیکر و دیگرانی که در سنت برساخت‌گرایی کار می‌کنند هم فرضی رئالیستی دارند، چون می‌گویند درون یک مصنوع، نیروهایی علی وجود دارد که به عوامل مختلف بیرونی اجازه می‌دهد انعطاف‌پذیری تفسیری را برای مصنوع شکل دهند. بنابراین، در مثال دوچرخه و جوهی وجود دارد که که تفسیر مختلف از مصنوع را اجازه می‌دهد.

وول‌گار اصولاً می‌گوید باید به سمت یک برنامه صد برساخت‌گرایانه برویم، چرا که اساساً پاسخ به این سؤال که انعطاف‌پذیری تفسیری وجود دارد یا خیر، خود امری اجتماعی است. من نظر وول‌گار را بیشتر توضیح نمی‌دهم چون که پیش‌نیازهای دیگری دارد که باید رعایت شود و وقت ما اجازه نمی‌دهد.

۱۰. مشکل در استعاره علیت

کسانی که درباره موجبیت تکنولوژیک صحبت کرده‌اند، استعاره اصلی آنها، استعاره علیت بوده است. یعنی اینکه مصنوع یا تکنولوژی چگونه علت یک سری تغییرات در جامعه می‌شود. حال سؤال این است که آیا می‌شود به استعاره‌های دیگری هم فکر کرد. یعنی آیا افرادی دیگری هستند

وینر که نگاه موجبیتی به تکنولوژی دارد فقط به فرآورده نگاه می‌کند که مثلاً چیزی هست به نام تکنولوژی اتمی ولی برساخت‌گراها بیشتر به فرآیند نگاه می‌کنند که این مصنوع چگونه ساخته شده است.

که بگویند رابطهٔ تکنولوژی و جامعه را در قالب استعاره علیت نفهمیم؟ علیت مشکلاتی دارد، از جمله اینکه در بسیاری موارد مفهومی مکانیکی است. به خصوص وقتی در انگلیسی از واژه impact استفاده می‌شود این‌طور تصور می‌شود که تکنولوژی مثل یک توپ بیلبارد است که به جامعه می‌خورد و روی جامعه تأثیر می‌گذارد. مسأله بعدی این است که ما چه نظریه‌ای دربارهٔ علیت اتخاذ کنیم؟ در واقع به چه معنایی می‌گوییم که تکنولوژی علت ایجاد مناسبات خاص اجتماعی است؟ به خاطر اینکه بسیاری از تبیین‌های خوب ما در مورد علیت در عالم فیزیکی، تبیین‌های مکانیکی است و این تبیین‌ها را نمی‌توان در مورد تکنولوژی و جامعه به کار برد، چون تعاملی مکانیکی در این مورد صورت نمی‌گیرد. باید نظریات ظریف‌تر و پیچیده‌تری در مورد مفهوم علیت تکنولوژیک به کار ببریم. همچنین مشکل این است که هر کدام از آن تئوری‌ها در این‌جا به مشکل برمی‌خورد، یعنی به راحتی نمی‌توان رابطهٔ تکنولوژی و جامعه را یک رابطهٔ علی دانست. مسئلهٔ دیگر این است که وقتی شما از اول سراغ علیت می‌روید و از واژهٔ تأثیر یا موجبیت استفاده می‌کنید، گویی از اول فرض می‌کنید که تکنولوژی و جامعه دو قلمرو جدا هستند. چه بسا این‌طور نباشد! شاید این جدا فرض کردن قلمروها که در نگاه علی مندرج است، نادرست باشد و باید طور دیگری به قضیه نگاه کرد.

۱۱. استعاره‌های بدیل

افرادی که استعاره‌هایی بدیل مطرح کرده‌اند در دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه اول همین استعارهٔ علیت را در نظر می‌گیرند که طبق آن تکنولوژی موجب تغییراتی در جامعه می‌شود، ولی این را ظریف‌تر و پیچیده‌تر بیان می‌کنند. من دو یا سه مثال از این افراد را عرض می‌کنم. این افراد کسانی هستند که بین برساخت‌گرایی و تکنولوژی‌های سیاسی قرار می‌گیرند ولی عمدتاً به طیف ذات‌گرایی و موجبیت‌گرایی نزدیک‌ترند.

۱-۱۱. فین‌برگ^{۳۳} و مصالحه بین دو طیف

موجبیت‌گرا و ابزارگرا

فین‌برگ که فیلسوف تکنولوژی است،

اصطلاح «کدهای تکنیکی» را پیشنهاد می‌دهد. ایدهٔ پیشنهادی او این است که نمی‌توان مثل وینر از تأثیر مطلق تکنولوژی حرف زد و همچنین نمی‌توان مانند برساخت‌گراها منکر هرگونه ذات مستقل علی برای تکنولوژی شد، اما این وجوه علی که در مصنوعات وجود دارد را باید تفکیک کرد یعنی هستهٔ سخت و نرم و ذاتی و عرضی برای آن تعریف کرد.

از نظر فین‌برگ کدهای تکنیکی آن چیزهایی هستند که حتماً در مصنوع هستند و این مصنوع در هر بافتی هم به کار رود اینها از آن جدا نمی‌شوند، یعنی ذاتی هستند. ولی همهٔ وجوه تکنولوژی ذاتی نیستند. به عنوان مثال، در تحلیلی که در مورد اینترنت بر اساس مدل فین‌برگ ارائه کرده‌اند، کدهای تکنیکی اینترنت این است که به آدم‌های حاشیه‌ای نقش می‌دهد، یعنی شما نمی‌توانید این خصیصه را از اینترنت بگیرید. به عبارت دیگر، طبق این تحلیل می‌توان گفت که این تکنولوژی به افراد نوعی صفحه فیس‌بوک یا وبلاگ شخصی دارد همان اندازه عاملیت دارد که یک سایت بزرگ خبری دارد و این جزء وجوه ذاتی اینترنت است. همچنین نمی‌توان گفت که همهٔ وجوه اینترنت ذاتی است، بلکه وجوهی از اینترنت هم به سمت تحلیل‌های برساختی می‌رود و بستگی به بافت اجتماعی و انعطاف‌پذیری تفسیری دارد. در واقع در نظر فین‌برگ باید به گونه‌ای بین دو سر طیف ابزارگرایی و موجبیت مصالحه برقرار کرد.

۲-۱۱. هیوز^{۳۳} و تفکیک فرآیند و فرآورده تکنولوژی

پیشنهاد هیوز این است که باید مرحلهٔ فرآیند و مرحلهٔ فرآورده را جدا کرد. در نظر وی وقتی از آدم‌ها می‌پرسیم که چرا زندگی تغییر کرده و دچار معضلات مختلف شده‌اند آنها در جواب، تکنولوژی را مقصر می‌دانند، و به فازی از تکنولوژی اشاره می‌کنند که تکنولوژی تثبیت شده است و شتابی گرفته است که دیگر کسی نمی‌تواند جلوی آن مقاومت کند. هیوز ادامه می‌دهد که این نقطه، جایی است که تحلیل وینر مناسب است و ما احساس می‌کنیم تحت انقیاد تکنولوژی هستیم. اما این تحلیل برای فرآوردهٔ تکنولوژی، یعنی محصول نهایی، مناسب است. درحالی که وقتی

وقتی شما از اول سراغ علیت می‌روید و از واژهٔ تأثیر یا موجبیت استفاده می‌کنید، گویی از اول فرض می‌کنید که تکنولوژی و جامعه دو قلمرو جدا هستند. چه بسا این‌طور نباشد!

به فرایند تولید و تثبیت تکنولوژی نگاه می‌کنیم این فشار و شتاب وجود ندارد. بنابراین در نظر هیوز، تحلیل برساخت‌گرایی برای فاز طراحی تکنولوژی و قبل از تثبیت آن مناسب است و تحلیل وینر برای مرحله بعد از تثبیت تکنولوژی مناسب است.

۱۱-۳. مکنزی^{۲۴} و واجمان^{۲۵}؛ «شکل

دادن انتخاب» به جای موجبیت

طبق پیشنهاد مکنزی و واجمان باید به جای اینکه از موجبیت استفاده کنیم از مفهوم «شکل دادن» استفاده شود. به صورت کلی، ممکن است چیزی بر چیز دیگر تأثیر بگذارد و به آن شکل دهد اما نه به صورت علی. یعنی مفهوم علیت را کمی انعطاف‌پذیرتر تعریف کنیم. به عنوان مثال، وقتی بنده با گذاشتن سه

شیء روی میز از شما بخواهم یکی را انتخاب کنید، درواقع به انتخاب شما شکل داده‌ام اما

موجب و علت انتخاب شما نشده‌ام. این بحث در فلسفه علم و در متافیزیک مطرح بوده است که چگونه مفاهیم نرم‌تری از علیت داشته باشیم.

۱۱-۴. لاتور^{۲۶} و نظریه شبکه-عامل

اما افراد دیگری هستند که پیشنهاد داده‌اند استعاره علیت را به‌طور کلی کنار بگذاریم و استعاره دیگری را جایگزین آن کنیم. چهره شاخصی که در این زمینه شناخته شده، برونو لاتور است. او و پیروانش حرف عجیب

و نامتعارفی می‌زنند که نیاز به توضیح بیشتری دارد. او معتقد است در استعاره علی،

جامعه و تکنولوژی را از هم جدا فرض می‌کنیم. بنابراین در نظر او ما باید سراغ

استعاره دیگری برویم که این دو را از هم جدا نگیرد که بعد بخواهیم صحبت

از تأثیر علی بکنیم. او معتقد است باید اصل تقارن را که بلور مطرح کرد و

پینچ و دیگران استفاده کردند و تقارن نسبت به صدق و کذب یا کارآمدی و

ناکارآمدی را پیش‌فرض می‌گرفت،

یک قدم جلوتر برد و نسبت به عامل انسانی و غیرانسانی نیز متقارن رفتار کرد. مشخص است

که عامل انسانی در حوزه امر اجتماعی و عامل غیرانسانی در حوزه امر تکنیکی است.

طبق این نظر، باید یک مفهوم واحد

داشته باشیم که نام آن را عامل می‌گذارند که با کنش‌گر متعارف متفاوت است. به اعتقاد آنها ما یک شبکه‌هایی داریم که متشکل از یک سری بازیگر به نام عامل است که می‌توانند عامل انسانی یا غیرانسانی باشند و همچنین می‌توانند اجتماعی یا تکنیکی و فرهنگی باشند. آنها موردهای زیادی را بررسی کرده‌اند که من به مثال پاستور و کشف میکروب توسط او که لاتور آن را بررسی کرده است، می‌پردازم. تحلیل او این طور است که از یک جایی به بعد در شبکه مناسبات اجتماعی یک عاملی به نام میکروب وارد می‌شود که به همان اندازه که شخصی مثل پاستور یا یک نهادی مثل وزارت بهداشت تأثیر دارند، تأثیرگذار است. حال هرکسی بخواهد

معماری و طراحی در جامعه انجام بدهد، باید حضور این عامل جدید را در نظر بگیرد. مثلاً

کشتیرانی، وزارت بهداشت و ... حتی پادشاه در موقی که می‌خواهد همسر انتخاب کند، باید این عامل جدید

را در نظر بگیرد. بنابراین شما برای مصنوعات از لحاظ هستی‌شناسی همان شأنی را قائل هستید که برای عامل

انسانی قائل هستید. در واقع در اینجا از دو حوزه مختلف که یکی بر دیگری اثر می‌گذارد صحبت نمی‌کنیم، بلکه از

یک شبکه همگون صحبت می‌کنیم که این عوامل، همه با هم در تعامل‌اند و تعادلی کلی می‌سازند و آن

مؤلفه رئالیستی که در دو تصور قبل وجود داشت، قرار است در اینجا حذف شود. هیچ کدام

از این عامل‌ها از خودشان چیزی ندارند و هر آنچه دارند به‌واسطه نقشی است

که در این شبکه دارند. یعنی به عنوان یک موجودات رابطه‌ای تعریف می‌شوند

و ذاتاً چیزی ندارند. این نظریه که به شبکه-عامل مشهور شده است توسط

خود لاتور پیشنهاد شد و بعد از او در علوم اجتماعی و در روش‌شناسی علوم

اجتماعی باب شد و الآن هم کاربرد دارد. به نحوی می‌توان گفت که نظریه شبکه-

عامل بسیار افراطی است و در آن عاملیت تنها مخصوص سوژه انسانی نیست و برای همه

عامل‌هاست. امری که به لحاظ متافیزیکی خیلی مهم است. دلیل دیگر رادیکال

در نظر هیوز، تحلیل بر ساخت‌گرایی برای فاز طراحی تکنولوژی و قبل از تثبیت آن مناسب است و تحلیل وینر برای مرحله بعد از تثبیت تکنولوژی مناسب است.

نظریه شبکه-عامل بسیار افراطی است و در آن عاملیت تنها مخصوص سوژه انسانی نیست و برای همه عامل‌هاست. امری که به لحاظ متافیزیکی خیلی مهم است.

بودن آن، این است که ادعا می‌کند
اصلاً از پارادایم موجبیت بیرون می‌آید و
از علّیت صحبت نمی‌کند و سعی می‌کند منظر
جدیدی پیشنهاد کند.

پرسش و پاسخ:

دکتر شاپور اعتماد: در ادبیاتی که اینجا مطرح
می‌شود گویی فهم ما از علم هم تکنولوژیکال می‌شود.
آیا چنین وقوفی هست؟ در این بحث پر دامنه، افراد
تا چه حد تکلیف خودشان را با علم تعیین می‌کنند؟
به گونه‌ای به نظر می‌رسد علم در تکنولوژی فرورفته
است. دیگر اینکه وقتی ما در اینجا از علّیت صحبت
می‌کنیم، مقصودمان چیست؟ اگر یک گونه عنصر
ارسطویی برای آن قائل نشوید، نمی‌توان هیچ‌کدام
از مصادیقی که این‌ها بررسی کرده‌اند را مورد بحث
قرار داد. مگر اینکه موضوع را به چهارچوب شبکه‌ای
لاتور تقلیل ببرید که در آن صورت اصلاً مفهوم علّیت
بی‌معنی می‌شود! همچنین سؤال دیگر این است که
آیا این رویکردهای مختلف در حوزه تاریخ‌نگاری علم
و تکنولوژی هم وارد شده‌اند؟

دکتر شیخ‌رضایی: یک تصور تقریباً جا افتاده و
مورد اجماع، حداقل بین کسانی که در حوزه مطالعات
تکنولوژی کار می‌کنند، وجود دارد که بر اساس آن
تکنولوژی همان علم کاربردی نیست. تقریباً همه در
این موضوع اتفاق نظر دارند و دلایل مختلفی هم
برایش نقل می‌شود. دلایل تاریخی که برای این
مسأله وجود دارد مانند اینکه خیلی از تکنولوژی‌ها بر
علم متقدم بوده‌اند یا از دستاوردهای علمی استفاده
نکرده‌اند. دلایل مفهومی هم برای این مسأله
وجود دارد که بیشتر فیلسوفان تکنولوژی که مشرب
نظری‌تری دارند به آن پرداخته‌اند. بنابراین به عنوان
یک فرض کلی، در این مباحث فرض بر این است
که این تحلیل‌ها، مثال‌ها و موردکاوی‌ها و نتایجی
که احیاناً از اینها گرفته می‌شود، ربطی به علم ندارد.
البته این موضوع یک استثناء دارد که آن هم عمدتاً
نگاه‌های برساخت‌گرایانه است. یعنی در نگاه‌های
برساخت‌گرایانه و نقد وول‌گار نکته این است که دقیقاً
شما چارچوب مفهومی را از علم گرفته‌اید و آن را عیناً و
بدون هیچ تغییری در حوزه تکنولوژی به کار می‌برید
و گویی تکنولوژی را ادامه و زاینده علم و با
همان منطق تحلیلی در نظر می‌گیرید.
بنابراین ظاهراً گویی در نگاه‌هایی که

تکنولوژی را یک امر ساخته‌شده
اجتماعی می‌دانند، آن نگرانی شما
بروز پیدا می‌کند که گویی علم و
تکنولوژی یکی هستند و اصلاً ابزار تحلیل‌شان
هم یکی است. ولی تقریباً در بقیه رویکردها این
فرض وجود دارد که اینها دو حوزه مفهومی هستند.
اگرچه از همدیگر کاملاً جدا و بی‌ارتباط نیستند، ولی
به هر حال هر کدام مقتضیات خاص خودش را دارد و
هر کدام تکنیک‌های تاریخ‌نگاری خودش را لازم دارد.
سؤال مرتبط با بحث تاریخ‌نگاری هم خیلی سؤال جالبی
است و مشخصاً نمونه‌هایی برایش داریم که هر کدام از این
نوع تحلیل‌ها یک نوع سبک تاریخ‌نگاری را برای تکنولوژی
پیشنهاد می‌کند. مثلاً آن نگاه‌های برساخت‌گرایانه،
همان‌طور که مطالعات موردی آنها نشان می‌دهد، خیلی
متوجه مرحله فرآیند است و وقتی تکنولوژی تثبیت شد
دیگر بررسی را کنار می‌گذارند و بنابراین یک نوع تاریخ
نگاری تکنولوژی دارد. ولی اگر شما در آن طرف نگاه‌های
موجبیتی را جدی‌تر بگیرید، یک نوع سبک تاریخ‌نگاری
دیگر لازم دارد.

اینکه می‌فرمایید یک نوع نگاه ارسطویی در آن هست
و به نوعی عاملیت علی وجود دارد، دقیقاً درست است.
یعنی در آن نگاه‌های سنتی که در قرن نوزدهم بود،
آن چیزی که دمپورژ یعنی چیزی که خالق و صانع و
شکل‌دهنده عالم تصور می‌شد، تاریخ بود. از دوره‌ای
به بعد گویی یک انتقال مفهومی پیدا شد و به جای
مفهوم تاریخ که سازنده و در حال جلورفتن بود و بقیه
مناسبات اجتماعی را بر اساس آن باید می‌فهمید،
تکنولوژی قرار گرفت. به خصوص عاملیت دادن به
تکنولوژی در نسل اول متفکران تکنولوژی که در بازه
زمانی اطراف جنگ در حال تفکر هستند، وجود دارد.
ولی ظاهراً وقتی جلوتر و در این رویکردهای جدید
می‌آییم، این موضوع کم‌رنگ‌تر می‌شود و به این
سمت می‌رویم که تکنولوژی‌ها را بیشتر در بافت
اجتماعی خود در نظر بگیریم و از آن رویکرد تک
عاملی که به قول ال‌ول یک عامل متعین‌کننده داشته
باشیم، دور می‌شویم.

دکتر شهین اعوانی: چیزی که علّیت ندارد، غایت آن
چگونه است؟ یعنی می‌توان گفت که تکنولوژی غایت
هم ندارد؟ در واقع اگر تکنولوژی علّیت نداشته
باشد، غایت آن هم زیر سؤال می‌رود. از طرفی
خود تکنولوژی برای سایر عوامل دیگر
علّت می‌شود. از آن زمانی که ماشین

ظرف‌شویی اختراع شد، خودبه‌خود ظرف‌های مسی یا استکان‌های لب‌طلایی از دست رفت، چون نمی‌توان آنها را در ماشین گذاشت. درست است که این‌علیت نیست، اما با ورود این تکنولوژی، به‌گونه‌ای برای استفاده‌کنندگان علیت به وجود آمد. این را چطور توجیه می‌کنید؟ همچنین سؤال مشابه این است که آیا تکنولوژی نگاه ما را نسبت به ماوراءالطبیعه عوض کرده است یا نه؟

دکتر شیخ‌رضایی: این سؤال بسیار

جالبی است که مباحث مربوط به تکنولوژی چه نتایجی برای حوزه متافیزیک یا ماوراءالطبیعه داشته است. در حال حاضر کتاب‌ها و مقالات نسبتاً زیادی با عنوان «metaphysics of technology» می‌توان یافت. دقیقاً دو سه تا اصطلاحی که ما استفاده می‌کنیم، مطرح است. مثلاً اینکه ما به چه کسی می‌توانیم عامل بگوییم؟ مثلاً در مورد سایبورگ‌ها یعنی موجوداتی که بخشی از آنها انسان است و بخش دیگرشان با ابزار مکانیکی جایگزین شده است و در واقع به صورت انسان-ماشین درآمده‌اند، یک سؤال متافیزیکی خیلی جالب این است که

ما به چه چیزی می‌توانیم بگوییم عامل. می‌دانید که ما وقتی به کسی عامل می‌گوییم، از او انتظار مسئولیت اجتماعی داریم. یعنی وقتی به کسی عامل می‌گوییم، آن وقت می‌توانیم او را سرزنش یا نکوهش کنیم یا برای کاری اخلاقی تشویقش کنیم. اگر به آن نگاه‌هایی متمایل شویم که خیلی عاملیت را پخش می‌کند، آن وقت سؤال این است که چه کسی را باید محاکمه کرد؟ یا از آن طرف اگر شما موجبیت را خیلی جدی بگیرید، این بار برای اخلاق مسأله ایجاد می‌شود. همچنین اینکه چه علیتی در این حوزه حاکم است، سؤال مابعدالطبیعی‌ای است که خیلی روشن از دل مباحث تکنولوژی درآمده است و روی متافیزیک تأثیر گذاشته است. مثلاً یک مسئله قدیمی در متافیزیک داریم که می‌پرسد هویت یک شیء یا این‌همانی آن به چه چیزی است؟ این سؤال در مورد مصنوعات در مقایسه با موجودات ارگانیک متفاوت

است که باز هم یک مسئله متافیزیکی جالب است. در مورد مسأله غایت شاید بتوان گفت که این اختلاف موجود در دو طیف موجبیت و بر ساخت‌گرایی به یک معنا به خاطر غایت است. یعنی آن کسانی که به تکنولوژی ذات‌گرایانه نگاه می‌کنند، علیت را قوی‌تر دیده و آن را با غایت پیوند می‌دهند. وقتی شما یک تکنولوژی دارید، لاجرم به سمت غایتی جهت‌گیری می‌کند. افراد دیگری که به سمت رویکرد ابزارگرایانه تمایل دارند، اتفاقاً بیشتر تلاش می‌کنند بگویند می‌توان علیت داشت اما غایت نداشت و اینکه این جهت‌گیری علی چگونه باشد، یک امر امکانی است و لزوماً به سمت یک هدف از پیش تعیین شده نمی‌رود. بنابراین شاید بتوان صورت‌بندی مسأله را در چارچوب علیت غایی و علیت عاملی مطرح کرد.

دکتر امیرحسین خداپرست: راجع به آن رویکرد هنجاری-قانونی که بروس بیمبر برگزیده بود، آیا با فرض پذیرفتن موجبیت تکنولوژی و همچنین فرض پذیرفتن کنترل و نظارت دولتی یا عمومی مبتنی بر مشارکت عمومی بر تکنولوژی و اینکه این نظارت جنبه هنجاری و قانونی هم پیدا کند، ارزش‌هایی که تعیین‌کننده نحوه نظارت ما هستند، برآمده از صورت‌های قبلی تکنولوژی نیستند؟ یعنی با فرض اینکه تکنولوژی به روبنا نقش می‌دهد، ارزش‌هایی که تعیین‌کننده نوع مواجهه هنجاری ما هستند به نظر می‌رسد که برآمده از یک ساختار تکنولوژیک دیگری هستند. به نظر بنده کسی که از این رویکرد دفاع می‌کند باید پاسخ بدهد که آیا این رویکرد می‌تواند در نقد ساختار تکنولوژی که ما در این بافت اجتماعی با آن روبه‌رو هستیم، کارآمد باشد؟

دکتر شیخ‌رضایی: رابطه ارزش‌ها و تکنولوژی که شما می‌گویید موضوع بسیار جالبی است. مطالعات جالبی صورت گرفته است که نشان می‌دهد که چگونه آن چیزهایی را که ما امروز «ارزش» می‌نامیم، خودشان مشروط به وجود تکنولوژی‌هایی است، یعنی اگر آن تکنولوژی‌ها وجود نداشت ما امروزه این

آیا تکنولوژی نگاه ما را نسبت به ماوراءالطبیعه عوض کرده است یا نه؟

مثلاً در مورد سایبورگ‌ها یعنی موجوداتی که بخشی از آنها انسان است و بخش دیگرشان با ابزار مکانیکی جایگزین شده است و در واقع به صورت انسان-ماشین درآمده‌اند، یک سؤال متافیزیکی خیلی جالب این است که ما به چه چیزی می‌توانیم بگوییم عامل.

ارزش‌ها را نداشتیم. به‌عنوان مثال، اگر تکنولوژی اطلاع‌رسانی نسبتاً عمومی وجود نداشت، مفهوم دولت-ملت به یک معنا به شکل امروزی ایجاد نمی‌شد. شما زمانی می‌توانید یک دولت ملی داشته باشید که یک سیستم آموزش و پرورش سراسری داشته باشید تا افراد احساس تعلق به کشور داشته باشند و نه احساس تعلق به قبیله‌شان. زمانی نظام آموزش و پرورش را می‌توان داشت که به عنوان مثال تکنولوژی پرینت و چاپ داشته باشید. بنابراین بدون تکنولوژی چاپ و اینکه یک متن واحد در اختیار افراد درون این سیستم آموزش و پرورش قرار گیرد که تنوع لهجه‌ها و قومیت‌های درون جامعه را کنترل کند، آن دولت ملی شکل نمی‌گیرد. بنابراین همه چیزهایی که در دموکراسی‌های امروزی ارزش به شمار می‌روند به یک معنا به تکنولوژی‌هایی قبل از خودشان

موقوف‌اند. من هم به این اعتقاد دارم که تکنولوژی‌ها به ارزش‌های اخلاقی ما شکل می‌دهند و امکاناتی به ما می‌دهند که باعث می‌شوند ما در اصول اخلاقی خود تجدیدنظر کنیم، مثل تکنولوژی‌های پزشکی. اما به اعتقاد من این تکنولوژی‌ها دوری ایجاد نمی‌کنند، یعنی جای نگرانی نیست. مثل یک ماریپیچ می‌ماند. در این مرحله‌ای که ما هستیم آن افرادی که خواستار نظارت عمومی هستند، می‌گویند بر اساس آنچه هنجارهای اخلاقی پذیرفته شده است باید بر تکنولوژی نظارت

کنیم ولی هیچ تضمینی وجود ندارد که یک نسل بعد این ارزش‌ها باقی بماند! به عنوان مثال فردگرایی که به نوعی ارزش به حساب می‌آید تا حدی تحت تأثیر تکنولوژی‌های جدید است. یا اینکه ما به واسطه تکنولوژی‌های پزشکی، خودمان را موجودات خیلی فیزیکی‌تری می‌دانیم. ولی به نظر بنده دوری ایجاد نمی‌کند، بلکه می‌توان گفت ما یک روند تغییر ارزش‌های اجتماعی داریم که یکی از عوامل آن هم تکنولوژی است ولی در هر مرحله‌ای می‌توانیم براساس ارزش‌های پذیرفته شده فعلی روی جنبه نظارتی و هنجاری آن پافشاری کنیم و این ارزش‌ها هم می‌توانند تغییر کنند.

دکتر سید محمود یوسف‌ثانی: نکته اول اینکه آیا متفکر تکنولوژی باید در مورد حسن و قبح اشیاء و امور به لحاظ ذاتی اظهارنظر

کند؟ دوم اینکه آیا ما پدیده‌ای مشابه تکنولوژی در اجتماع داریم تا بررسی کنیم که آن پدیده چگونه در حوزه خودش بسط یافته است و آنگاه نوبت به تکنولوژی برسد؟ مثلاً فرض کنید خانواده یک نهاد اجتماعی است و دانشگاه هم یک نهاد اجتماعی است که هر کدام نقش‌هایی دارند که کم و بیش برای تأثیرگذاری بر رفتار و فکر افراد الگوهایی مشابه دارند. آیا در بحث تکنولوژی هم چیز مشابهی داریم؟

دکتر شیخ‌رضایی: موضوع اول به جهت‌گیری آدم‌هایی که در این حوزه کار می‌کنند بستگی دارد. یک دسته آدم‌هایی که در این حوزه کار می‌کنند مثل وینر خیلی دغدغه‌های اجتماعی و اخلاقی دارند که در نظر آنها اتفاقاً جای درست برای فیلسوف تکنولوژی این است که علاوه بر مطالعات داخلی رشته خودش، به اوضاع

اجتماعی جامعه خودش هم کمک کند. بنابراین

وظیفه آنها با یک مورخ کلاسیک که صرفاً وقایع‌نگاری می‌کند و ممکن است برای زندگی فعلی نقشی نداشته باشد، متفاوت است. از طرف دیگر افرادی که در سر دیگر طیف قرار دارند این وظیفه را برای خودشان احساس نمی‌کنند و به عبارتی نوع دیگری تاریخ‌نگاری تکنولوژی می‌کنند. ولی این تمایز از دل خود مبحث تکنولوژی بدست نمی‌آید بلکه از نگرش افرادی که در این حوزه کار می‌کنند به وجود می‌آید. این نگرش در سایر حوزه‌ها هم وجود دارد. به عنوان مثال یک سری از فیلسوف‌های

علم هستند که خیلی دغدغه این موضوع را دارند که درباره شبه‌علم صحبت کنند و چارچوب‌هایی ارائه بدهند که جامعه به آسانی مغلوب شبه علم نشود و به عبارتی مسئولیتی اجتماعی بر روی دوش خود احساس می‌کنند.

در مورد سؤال بعدی به نظر می‌رسد که چیزی مشابه تکنولوژی وجود ندارد. یعنی چیزی که این‌قدر پدیده باشد و اثرگذاری فوری داشته باشد که در عرض چند سال سبک زندگی، مناسبات، روابط بین‌الملل و ... را این‌گونه تغییر دهد، وجود ندارد. شما در نظر بگیرید در اجلاس‌های بین‌المللی که سران تصمیم‌گیر دولت‌ها

هستند، بنیان‌گذار فیس‌بوک هم هست و این پدیده در ده سال قبل اصلاً امکان نداشت و تصور نمی‌شد جوانی که یک تکنولوژی

در اجلاس‌های بین‌المللی که سران تصمیم‌گیر دولت‌ها هستند، بنیان‌گذار فیس‌بوک هم هست و این پدیده در ده سال قبل اصلاً امکان نداشت و تصور نمی‌شد جوانی که یک تکنولوژی ارتباط اجتماعی ساخته است دارای چنین قدرت اجتماعی‌ای شود.

ارتباط اجتماعی ساخته است دارای چنین قدرت اجتماعی ای شود. به نظر من تکنولوژی جایگاهی خاص و منحصر به فرد دارد.

دکتر محمدجواد اسماعیلی: اگر موضوع موجبیت را در سیاق تاریخ فلسفه دنبال کنیم، در اسطوره‌های یونانی یک نوع موجبیت اسطوره‌ای مطرح می‌شود و در بحث‌هایی هم که رواقیون مطرح کرده‌اند، نوع دیگری از موجبیت مطرح شده است که مفسران ارسطو علیه آنها به دفاع پرداخته‌اند. آیا در موجبیت تکنولوژیک نوعی نقشی الهیاتی برای تکنولوژی قائل هستند؟ شما به خوبی به بحث تکنولوژی پرداختید اما به موضوع موجبیت نپرداختید. آیا در مورد تعریف موجبیت تکنولوژی یک سیاق تاریخی داریم یا یک سیاق متفاوت با گذشته در این تعریف داریم؟ در واقع سؤال این است که آیا می‌توان به موجبیت تکنولوژیک از زاویه تاریخ پرداخت یا فقط بحثی است که متفکران جدید به آن پرداخته‌اند؟

دکتر شیخ‌رضایی: در توضیحات مربوط به دکتر اعتماد بخشی از جواب را دادم. تصور اولیه این بود که تکنولوژی نوعی قدرت فائده دارد و اگر شما اسم آن را نگاه الهیاتی بگذارید، این نگاه بوده است. اما اصطلاح دترمینیزم و موجبیت بیشتر مربوط به نگاه مادی است تا نگاه الهیاتی. یعنی از قرن ۱۹ میلادی به بعد، مخصوصاً با ظهور متفکرانی چون لاپلاس و لایب‌نیتس، است که شاهد طرح آن چیزی هستیم که ما الان به عنوان تعریف موجبیت می‌شناسیم. موجبیت به این معنا است که اگر شما وضع فعلی یک سیستم و اصول و قواعد حاکم بر آن را بدانید، بتوانید با قطعیت آینده آن را هم پیش‌بینی کنید. البته همواره یک نگاه اسطوره‌ای نسبت به تکنولوژی وجود داشته است چه نگاه اسطوره‌ای خیلی مثبت و چه نگاه اسطوره‌ای خیلی منفی.

دکتر سید مسعود زمانی: من از اساس با نحوه ورود شما به این بحث مشکل دارم. چه چیزی به فیلسوف‌های علم اجازه می‌دهد که در مورد تکنولوژی صحبت کنند در حالی که ما رشته‌های مشابه برای این کار داریم؟ نظیر همین بحث را در فلسفه علم داریم که می‌گویند دانشمندان منتظر فیلسوفان علم نمی‌مانند که روش‌شناسی علم را به آنها بیاموزند.

در حالی که ما رشته‌هایی نظیر جامعه‌شناسی صنعتی داریم که در مورد صنعت در جامعه صحبت می‌کند، چرا فیلسوفان علم

به موضوع تکنولوژی می‌پردازند؟
دکتر شیخ‌رضایی: فیلسوف‌های علم به مسأله تکنولوژی نپرداخته‌اند، بلکه یک عده‌ای هستند که فیلسوف تکنولوژی هستند ولی لزوماً فیلسوف علم نیستند. به عنوان مثال افرادی که من در اینجا نام بردم، تقریباً هیچ‌کدام فیلسوف علم شناخته شده‌ای نیستند. تکنولوژی مثل هر پدیده دیگری یک سری سؤالات فلسفی ایجاد کرده است که عده‌ای از افراد جذب سؤالات فلسفی درباره تکنولوژی شده‌اند. ولی بعضی از این افراد یک بخشی از ابزار مفهومی‌ای را که برای تحلیل فلسفی تکنولوژی استفاده کرده‌اند، از فلسفه علم گرفته‌اند، همان‌طور که از سایر حوزه‌ها مانند جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی هم گرفته‌اند. یک سری از افراد هم ممکن است هم فیلسوف علم باشند و هم فیلسوف تکنولوژی، همان‌طور که یک سری افراد ممکن است هم الهی‌دان باشند و هم فیلسوف علم. این به معنای این که این دو حوزه یکی است، نخواهد بود. هر پدیده دیگری را هم که شما در نظر بگیرید آدم‌ها با زوایای فلسفی مختلف به آن می‌نگرند و ما هم هیچ راهی برای خلاصی از این زوایای نگاه فلسفی نداریم. آدم‌هایی هم که در سنت‌های دیگر فلسفی هستند و درباره تکنولوژی صحبت می‌کنند، آنها هم از منظر خودشان به مسأله نگاه می‌کنند. انتخاب من برای اینکه این مواضع را بگویم احتمالاً به خاطر همدلی من با این نوع رویکردها است. این مسأله هم که آیا تکنولوژی منتظر است که فیلسوف‌ها در مورد آن نظر بدهند، جواب منفی است. وضعیت فلسفه تکنولوژی مثل فلسفه علوم اجتماعی یا فلسفه فیلم است. یک پدیده‌ای در بیرون در حال اتفاق افتادن است و فیلسوفان به دنبال آدم‌هایی که در این حوزه کار می‌کنند به سؤالات مفهومی در این حوزه جواب می‌دهند و فیلسوف سعی می‌کند درباره آن پدیده مدلی پسینی ارائه بدهد. همچنین کاری که فیلسوف تکنولوژی می‌کند با کاری که جامعه‌شناس صنعتی می‌کند متفاوت است. فلسفه هر رشته‌ای به سؤالات مفهومی آن رشته پاسخ می‌دهد و نه به سؤالات مربوط به امور واقع.

دکتر اعتماد: آیا می‌توان گفت که در یک قرن اخیر به این سمت می‌رویم که علم زاینده تکنولوژی در نظر گرفته شود؟

دکتر شیخ‌رضایی: در بین افرادی که در حوزه فلسفه تکنولوژی کار می‌کنند بر سر این موضوع اجماع وجود ندارد، ولی این مسأله در حوزه سیاست‌گذاری علمی، پارادایم غالب

است. یعنی در این حوزه علم را به‌عنوان یک مصنوع در نظر می‌گیرند و از اصطلاحات سرمایه‌گذاری کردن برای علم، شرکت‌های علمی، دیپلماسی علمی و ... استفاده می‌کنند. یعنی در حوزه سیاست‌گذاری علمی، استعاره علم به مثابه یک مصنوع دست بالا را دارد. اما در حوزه فلسفه تکنولوژی آدم‌هایی هستند که به این موضوع معتقد باشند اما فکر نمی‌کنم سر این موضوع اجماع باشد.

پرسش: مسأله‌ای که برای من مهم است مسأله اخلاق و تکنولوژی است. به عنوان مثال الآن هوش مصنوعی بسیار پیشرفت کرده است و دستگاه‌های ژنتیک و ربات‌هایی ساخته می‌شود که با شما صحبت و درد دل می‌کند. چه بسا

در آینده‌ای نزدیک هم بتوانند نیازهای جسمی انسان را برطرف کنند و انسان‌ها در آپارتمان‌ها با آنها زندگی کرده و رشد کنند و در نهایت بمیرند. در نتیجه این امر مفاهیمی چون گذشت، فداکاری، زندگی برای دیگران و ... کم کم رنگ می‌بازد. همچنین در حال حاضر ربات‌هایی را می‌سازند که مغز او متعلق به انسان است و بدن او را به صورت ژله‌ای می‌سازند و سایر سیستم‌های او هم به صورت مکانیکی ساخته می‌شود. در درون این ربات هم به راحتی دست‌کاری ژنتیکی انجام می‌دهند و توجیه آنها هم این است که این کار را برای حل مشکلات نوزادانی که به‌تازگی متولد می‌شوند، انجام می‌دهند. طوری شده است که به راحتی به شما می‌گویند که فرزند دختر می‌خواهید یا پسر و یا رنگ چشمانش چه باشد؟

موارد فوق مشکلات تکنولوژی از نظر فیزیکی است. همچنین تکنولوژی در حال از بین بردن تخیل ماست. مثلاً ادبیات کلاسیک در گذشته خیلی گسترده بود اما امروزه تکنولوژی همه چیز را خیلی دقیق می‌گوید و ابهامی را باقی نمی‌گذارد و به همین خاطر شاهکارهای ادبی ما در حال از بین رفتن است. همچنین تکنولوژی موجودات مسخ‌شده‌ای را که نیمه‌انسان هستند در جامعه ایجاد کرده و رها می‌کند. ما نمی‌دانیم در ۵۰ سال آینده، این موجودات ربات هستند یا انسان؟ ما با سرعت زیادی به سمت یک آینده موهوم می‌رویم. این روند باعث

شده است که بیش از پیش انسان مشغول خودش شود و تا انکار موجودی به نام خدا هم پیش رفته‌ایم. سؤال مهم این است که فاجعه تکنولوژی ما را به کجا خواهد برد؟

دکتر شیخ‌رضایی: دیدگاه شخصی من این نیست که تکنولوژی یک شری است که تخیل را از ما می‌گیرد، ما را مسخ می‌کند، عواقب آن مشخص نیست، ما را از الهیات جدا می‌کند و ما را در وادی فاجعه‌باری می‌برد. نمی‌توان حسرت یک دوران اتوپیایی را داشت که در آن تکنولوژی نبوده است. اتفاقاً همین تکنولوژی‌های جدید برای زندگی گشودگی‌هایی زیادی ایجاد کرده‌اند که تا قبل از آن وجود نداشتند. ما می‌دانیم که ۲۰ سال پیش در جامعه ما که این تکنولوژی‌های

ارتباطی امروزی نبود، وضعیت ذهنی آدم‌ها چگونه بود. همین شبکه‌های اجتماعی صرفاً از این نقطه‌نظر که به ما این امکان را می‌دهد که در مورد موضوعات از دید سایر آدم‌ها هم به مسائل نگاه کنیم، بسیار باعث رواداری اجتماعی می‌شود. البته مسئله اخلاق هم مسئله بسیار مهمی است و سؤال اصلی این است که آیا می‌توان الگوها یا مدل‌هایی طراحی کرد که آدم‌ها در آن الگوها با ملاحظات اخلاقی تکنولوژی‌ها را به کار ببرند. من این موضوع را چندین بار دیگر مطرح کرده‌ام و طرفدار چیزی هستم که در اینجا هم گفتم. امروزه در دنیا الگوهایی تحت عنوان «مشارکت عمومی در علم و تکنولوژی»^{۳۷} وجود دارد که ایده اصلی آن این است که ما باید تکنولوژی را دموکراتیزه کنیم و شوراهایی کوچک

در مورد تصمیمات تکنولوژی ایجاد کنیم و نباید تصمیمات تکنولوژیک فقط توسط سیاستمداران و پشت درهای بسته اتخاذ شود. در خیلی از کشورها از جمله کشورهای اسکاندیناوی این مدل اجرا شده و جواب هم داده است. درباره محصولات دست‌کاری شده ژنتیک، نیروگاه‌های اتمی و ... این مدل‌ها اجرا شده است که به واقع هم باعث تغییر در سیاست‌گذاری شده است و به عنوان مکانیزمی که می‌توان تغییراتی ایجاد کرد، در نظر گرفته می‌شود. البته این تغییرات کم است و برخی از تکنولوژی‌ها در ارتش به کار برده می‌شود و کاربرد

بر سر این موضوع اجماع وجود ندارد، ولی این مسأله در حوزه سیاست‌گذاری علمی، پارادایم غالب است. یعنی در این حوزه علم را به‌عنوان یک مصنوع در نظر می‌گیرند.

سؤال مهم این است که فاجعه تکنولوژی ما را به کجا خواهد برد؟

نظامی دارد. بنده این مصادیق را هم می‌دانم اما به نظر من اصل به کار بردن این الگوها ناممکن نیست.

دکتر فاطمه شهیدی: در نظریه موجیت

تکنولوژی آیا رابطه تکنولوژی با عامل انسانی و جامعه را در نظر می‌گیرند یا خیر؟ بالأخره تکنولوژی به خودی خود به وجود نیامده است!

دکتر شیخ رضایی: این موضوع جالبی است که این تکنولوژی‌ها با عامل انسانی‌شان ارتباط دارند و این عامل انسانی هم عضو اجتماع است. به این موضوع اشاره شده است که اگر منظور از عامل انسانی اپراتور باشد، یعنی کسی که با دستگاه کار می‌کند، آن تأثیرگذاری اجتماعی مدنظر ما را ندارد؛ چرا که اپراتور با یک دستورالعمل و با یک رویه خاص با مصنوع کار می‌کند و گویی

خودش جزیی از این مصنوع است. ولی اگر منظور طراح و سازنده است، خیلی کفه به سمت نگاه‌های برساختی و نگاه‌های اجتماعی سنگین می‌شود، چرا که در نظر طرفداران این نگاه‌ها طراح به عنوان یک عضو از جهان که منظر خاصی برای نگرستن به دنیا دارد، طراحی‌هایش به سمتی می‌رود که آن ارزش‌های اجتماعی در آن لحاظ شود. به عنوان مثال در تکنولوژی فیس‌بوک از همان ابتدا طراحی‌ها به صورتی بوده است که یک سری از ارزش‌ها به صورت تکنیکال کد درون آن تعبیه شود.

پرسش: تکنولوژی با تکنیک متفاوت است و به نظر می‌رسد شما تعریف درستی از تکنولوژی ندارید!

دکتر شیخ رضایی: این درست است که آغاز

بحث باید به یک معنا با تعریف تکنولوژی شروع شود. البته من تماماً از آن صرف‌نظر کردم چون این قدر در تعریف تکنولوژی تفاوت مشرب وجود دارد که شما باید به یک مخرج مشترکی برسید که آن مخرج مشترک چیز خیلی زیادی نیست. در واقع، اینکه تکنولوژی را مصنوع یا ابزار انجام یک کار تعریف کنیم، خیلی راهگشا نیست و با آن تصور عمومی که ما از تکنولوژی داریم فرق زیادی ندارد. راه حل دیگر این است که موضع‌گیری کنید و

بگویید از بین تعاریف تکنولوژی با یک تعریف خاص از تکنولوژی موافق هستید. آن تعریفی که بنده برای تکنولوژی می‌پسندم این

است که تکنولوژی یک شبکه است نه اینکه تنها یک مصنوع باشد. وقتی از تأثیرگذاری علی صحبت می‌کنیم فقط از تأثیرگذاری یک شیء صحبت نمی‌کنیم، بلکه از شبکه‌ای صحبت می‌کنیم که این ابزار در آن تنیده شده و برای انجام کاری طراحی شده است. به عنوان مثال، ممکن است منظور شما از تکنولوژی واکسیناسیون ماده‌ای باشد که به بدن تزریق می‌شود، اما در نگاه شبکه‌ای، از بهداشت عمومی گرفته تا شبکه انتقال واکسن و تا شبکه آموزش همه داخل تکنولوژی واکسیناسیون قرار می‌گیرند و یک بخش کوچکی از این شبکه خود ماده واکسن است. بنابراین در بحث موجیت بیشتر موضوع شبکه مورد نظر است و نه مصنوع.

پرسش: ما دو گروه از افراد داریم یک سری

دانشمندان و یک سری مصرف‌کنندگان دانش. به هر حال تکنولوژی برآمده از دانش است. دانشمندان دغدغه نظر دارند و دوست دارند چیزی را کشف کنند و کاشف باشند، صرف‌نظر از اینکه عواقب و پیامدهای آن کدام است. اما وقتی این نظر را ارائه می‌دهند دیگر از دسترس آنها خارج است. گویی تصمیم‌گیرندگان یک گروه دیگری هستند که مصرف‌کنندگان هستند، مانند تجار و بازار و سیاستمداران و ... مثال آن هم همان بمب اتمی است که گفته می‌شود سازندگان آن انگیزه کشتار نداشتند. یعنی گویا دانشمندان و مصرف‌کنندگان دو تیپ شخصیتی هستند: از طرفی نه دانشمندان کنترل خود را دارند که به سمت تولید نظریه نروند و نه گروه مصرف‌کنندگان کنترلی روی خود دارند که به این سمت بروند که از این نظر به درستی استفاده کنند. در واقع بیشتر می‌خواهم به آفات تکنولوژی بپردازم و اینکه آیا می‌توان از این زاویه هم به بحث ورود پیدا کرد؟ و با توجه به دو تیپ مختلف آیا برای جلوگیری از آفات تکنولوژی تدبیری اندیشیده شده است؟

دکتر شیخ رضایی: تصور غالب، استاندارد و سنتی همین

تصور دو شقه‌ای است که شما می‌گویید. یعنی ما یک گروه دانشمند محض داریم که در درجه اول دغدغه آنها کشف حقیقت است و دنبال حل مسأله خاصی نیستند. گروه دوم یک عده مهندس

تعریفی که بنده برای تکنولوژی می‌پسندم این است که تکنولوژی یک شبکه است نه اینکه تنها یک مصنوع باشد. وقتی از تأثیرگذاری علی صحبت می‌کنیم فقط از تأثیرگذاری یک شیء صحبت نمی‌کنیم، بلکه از شبکه‌ای صحبت می‌کنیم که این ابزار در آن تنیده شده و برای انجام کاری طراحی شده است.

یا تکنولوژیست هستند که انگیزه آنها حل یک مشکل و مسأله است. طبق این نظر علوم هم به دو دسته تقسیم می‌شوند: علوم محض و علوم کاربردی. ولی الان این نگاه یعنی جدایی علوم نظری و تکنولوژی خیلی قابل دفاع نیست، چرا که تولید علم در مرزهای دانش صورت می‌گیرد و اصولاً این تولید بدون تکنولوژی‌های بسیار پیشرفته، قابل انجام نیست و قانع کردن حامی مالی برای دادن پول برای انجام این پژوهش‌های بسیار پیچیده بدون توسل به جنبه‌های تکنیکی آن قابل انجام نیست. یعنی موضوع این است که میلیاردها واقعیت وجود دارد که دانشمند می‌تواند به دنبال آنها برود و هر کدام میلیاردها دلار بودجه می‌خواهد. حالا به چه دلیل باید از بین این همه مسأله یک مسأله خاص را پیگیری کنیم؟ ما در یک مقیاس کوچک صحبت نمی‌کنیم، بلکه به عنوان مثال از یک شتاب‌دهنده صحبت می‌کنیم که بودجه آن بیشتر از بودجه ملی فلان کشور اروپایی است. یعنی یک پروژه بین‌المللی است و توجیه این پروژه‌ها بدون توسل به تکنولوژی امکان‌پذیر نیست. بنابراین از همان اول این تمایز از بین می‌رود. حداقل در مرزهای دانش این تمایز از بین می‌رود و نهایتاً همین مرزهای دانش است که سبب پیشرفت علم می‌شود. این ملاحظه در همان ابتدا کار را کمی سخت می‌کند. اگر شما به سمت وینر خیلی تمایل داشته باشید، باید حتی از همان ابتدا روی پژوهش‌های علمی که تکنولوژی‌های خاصی را به همراه دارند، کنترل داشته باشید. نمی‌توان گفت که فعلاً حقایق را کشف کنید و بعداً در مورد استفاده از آنها تصمیم‌گیری کنید. این دو خیلی در هم تنیده شده‌اند. البته ممکن است تیپولوژی این کاراکترها با هم متفاوت باشد، اما در عمل اینها بسیار به هم پیوند خورده‌اند. ضمن اینکه افرادی که مطالعات اجتماعی علم می‌کنند می‌گویند حلقه‌های واسطه زیادی این وسط وجود دارد و این‌طور نیست که در پروژه‌های علمی فقط یک مهندس وجود داشته باشد و یک دانشمند! ما یک پدیده نوظهور در علم به نام مدیریت علمی داریم که در قرن ۲۰ میلادی که پروژه‌های بزرگ شروع شد، به وجود آمد و کار آن روابط عمومی علم است. یعنی کسانی که هم چیزهایی از علم می‌دانند و هم می‌دانند که چگونه با این علم پروژه را تعریف کنند. همچنین گروه‌هایی هستند که عمومی‌ساز علم هستند. اینها افرادی هستند که مصنوع شما را با زبان قابل فهم برای جامعه بیان می‌کنند تا در زمان رأی‌گیری و تخصیص بودجه به مصنوع مورد نظر اطمینان ایجاد شود. پس یک طیف بسیار گسترده و درهم تنیده‌ای داریم که آن تفکیک ابتدایی را نمی‌توان

داشت و بین علوم کاربردی و محض نمی‌توان مرز کشید و به همین دلیل به جای اصطلاحات علوم محض و کاربردی بیشتر از اصطلاح تکنوساینس استفاده می‌شود. کسانی که از دیدگاه درهم تنیدگی علم و تکنولوژی صحبت می‌کنند اتفاقاً می‌گویند وقتی ما از موردهای تاریخی هم صحبت می‌کنیم این موضوع در آنها هست، اما این موضوع به متن درسی و تصور عمومی منتقل نشده است. یعنی تفاوتی که در قرن ۲۰ نسبت به قرن ۱۹-۱۸ پیش آمده است، تفاوت نوعی نیست بلکه تفاوت در درجه است. برای مثال‌های تاریخی هم می‌توان کارهای نیوتون، گالیله و داونچی را نام برد. گالیله توپ طراحی می‌کند که باید برای آن بازار پیدا کرد و مسأله فروختن برای او هم مطرح بوده است. مثال جالب دیگر در این زمینه مثال نیوتن است که می‌گویند در زمان او چون هنوز امپراطوری بریتانیا شکل نگرفته بود و نیاز به کشتیرانی برای حمل و نقل مطرح نبود، نیوتن کمتر به سراغ مسائل مکانیک سیالات رفت. به هر حال آدم‌هایی که طرفدار درهم‌تنیدگی علم و تکنولوژی هستند می‌گویند همیشه این درهم‌تنیدگی بوده است و ما شاید به خاطر کمبود اطلاعات تاریخی این درهم‌تنیدگی را متوجه نشده باشیم اما حداقل از دوره انقلاب صنعتی به این طرف که علم جدید به وجود آمد، همیشه این درهم‌تنیدگی علم و تکنولوژی وجود داشته است.

پی‌نوشت‌ها:

1. technological determinism
2. Anthropology
3. material culture
4. Townsend White, Lynn
5. technological autonomy
6. Heilbroner, Robert
7. Bimber, Bruce
8. Winner, Langdon
9. Ellul, Jacques
10. Technology altimayely depends only on itself
11. Long island
12. J. Pinch, Trevor
13. E. Bijker, Wiebe
14. social construction of science
15. sociology of scientific knowledge
16. Social Construction of Facts and Artefacts
17. Edinburgh
18. Bloor, David
19. Collins, Harry
20. Lysenko, Trofim
21. Woolgar, Steve
22. Feenberg, Andrew
23. Hughes, Thomas
24. MacKenzie, Donald
25. Wajcman, Judy
26. Latour, Bruno
27. Public participation in science and technology



حدوث زمانی از دیدگاه ریاضی و فیزیک

دکتر میثم توکلی بینا
عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
۹۴/۹/۲۴



مقدمه

برای پرهیز از ورود به مباحث کلامی و فلسفی در ابتدا مقده‌ای عرض می‌کنم. معنای مورد نظر ما از حدوث زمانی، این است که جهان «نه از چیزی» به وجود آمده است که در بعضی روایات هم از آن به «لا من شیء» تعبیر شده است. معادل این عبارت در تعبیرهای قدیمی و کهن هم «ex nihilo» و در زبان انگلیسی معاصر «out of nothing» است. البته به این معنا نیست که چیزی از عدم به وجود آمده باشد و اینطور نیست که بحث انقلاب و استحاله در بین باشد که موضوع بحث ما

نیست و شاید بحثی فلسفی قلمداد شود. بحث ما این است که این جهان «نه از چیزی» بوجود آمده است به جای اینکه از چیزی بوجود آمده باشد. به تعبیر دیگر، بازگشت زمان به یک نقطه صفر می‌رسد. در حال حاضر این بحث تغییراتی را با توجه به مباحث کیهان‌شناسی و ریاضیات معاصر داشته است چنانکه علم فیزیک هم در حوزه کیهان‌شناسی به صورت جدی ورود کرده است. زمانی تلقی رایج این بوده است که فیزیک نمی‌تواند در این حوزه وارد شود، اما به هر حال با کشفیات اینشتین و بخصوص عبور از نظریات قدیمی در حوزه نور و نیز عبور

از فیزیک نیوتنی و در ادامه ظهور فیزیک کوانتومی، کیهان‌شناسی به دانش تجربی یا science وارد شده است.

۱. تلقی ترتیبی از زمان و اثبات حدوث جهان

بنده یک دسته‌بندی دوگانه در این بحث کرده‌ام، یکی تلقی ترتیبی از زمان و دیگری تلقی غیر ترتیبی از زمان است. شاید استفاده از عبارت «ترتیبی» که ترجمه عبارت انگلیسی «Tensed theory of time» است که امروزه برای این دسته‌بندی به کار می‌رود، همه محتوای «Tensed» را نرساند و ترجمه خوب و مطابقی نباشد، ولی تلقی ترتیبی تقریباً همان تلقی متعارفی است که اکثر افرادی که زندگی می‌کنند، دارند. مراد از این تلقی این است که زمان آینده و گذشته دارد و نیز افعالی که به گذشته و آینده باز می‌گردند، واقعیت دارند و به اصطلاح آنها را حقیقی می‌دانیم. به تعبیر دیگر در این تلقی، گذشته و آینده بیشتر از مفاهیم زودتر و دیرتر معنی و واقعیت دارد که همان نگاهی است که از زمان نیوتن هم بوده است. معمولاً دانشمندان علوم تجربی تا زمان اینشتین، این تلقی نسبت به زمان را فرض می‌گرفتند و بحث می‌کردند.

دو برهان ریاضی که به نظر می‌آید در تلقی ترتیبی از زمان می‌گنجد و مربوط به اثبات حدوث زمانی جهان هستند را ارائه می‌دهم. این دو، برهان‌هایی هستند که تقریباً می‌توان گفت: تقریرهای کهنی از این براهین را در متون خودمان هم داریم و در حال حاضر شکل‌های جدیدی از آنها ارائه شده است که یکی برهان تطبیق و دیگری بحث نامتناهی بالفعل است.

۱-۱. برهان تطبیق

همان‌طور که می‌دانید مطابق با برهان تطبیق، اگر بنا باشد «بازه معین زمانی» به یک نامتناهی اضافه شود، یک ناسازگاری بوجود می‌آید. در منابع کلام اسلامی از برهان تطبیق زیاد صحبت شده است که بیشتر به آن می‌پردازیم. برهان نامتناهی بالفعل به تعبیری همان استحاله نامتناهی بالفعل است و امروزه با قضیه هیلبرت مطرح می‌شود. در برهان تطبیق، بحث این است که فرض می‌کنیم زمان آغاز نداشته باشد، در این صورت با یک بازه نامتناهی تا الآن مواجهیم. همچنین فرض کنیم زمان فارابی به قبل را در نظر بگیریم که آن هم نامتناهی است و ولی مشخص است که فاصله این دو بازه نامتناهی یک بازه متناهی است. بازه متناهی در اینجا به این معناست که از دو طرف کرانه دارد که همان زمان

فارابی تا حال است. اگر قرار باشد که هر دو بازه واقعاً نامتناهی باشند طبق تلقی عرفی ما از بی‌نهایت، این ۲ بازه باید منطبق باشند که این در حالی است که این انطباق رخ نمی‌دهد. به همین جهت فرض عدم تناهی غلط است. در واقع تقریری که می‌کردند این است که محال است که دو مجموعه نامتناهی با یکدیگر انطباق داشته باشند و در عین حال با هم فاصله‌ای متناهی داشته باشند که این بازه متناهی در اینجا همان زمان فارابی تا حال است. یک بیان دیگر این برهان این است: ۲ بازه در عین نامتناهی بودن باید با هم انطباق داشته باشند، چون چنین انطباقی ندارند، بنابراین نامتناهی نیستند. توجه شود که در این برهان بیشتر بر جنبه عرفی نامتناهی تأکید می‌شود تا وجه ریاضیاتی.

۱-۲. تقریر نو از برهان تطبیق

در زمان ما یک تقریر جدیدی از این برهان طرح شده است که مثلاً در مجموعه The Rationality Of Theism نوشته William L. Craig متعلق به انتشارات Routledge هم آمده است. تلقی من این بود که این تقریر جدیدی از آن است و هر چه فکر کردم دیدم که این دو با هم تطبیق می‌کند. در این تقریر، بحث این نیست که اصلاً نامتناهی داریم یا نداریم؟ بلکه در برهان بعدی است که بحث این است که اصلاً نامتناهی بالفعل محقق داریم یا نداریم؟ تقریر این برهان به شکل زیر است:

۱. هر مجموعه‌ای که در اثر افزودن یک عضو پس از عضو دیگر بوجود آید، قطعاً متناهی است.
۲. جهان مجموعه حوادث زمانی است که با اضافه شدن یکی پس از دیگری بوجود می‌آید.
۳. مجموعه حوادث زمانی جهان متناهی است.

باید توجه کرد که اگر در اینجا بخواهیم محور حوادث را از زمان جدا کنیم، برای این برهان مشکل درست می‌شود. در واقع این استدلال در چارچوب همان تلقی است که پدیده، مکان و زمان به یکدیگر گره خورده‌اند و با یکدیگر همبستگی دارند و از هم قابل تفکیک نیستند. اگر بخواهیم حوادث را از زمان جدا کنیم، استدلال در مورد حوادث صدق می‌کند و آن وقت باید دوباره در مورد خود زمان این مسأله مطرح شود. به نظر می‌رسد در اینجا تلقی این باشد که حوادث و اتفاقات با زمان و مکان، با هم یک حرکت همبسته دارند و نمی‌توان آنها را از هم تفکیک کرد.

۱-۳. ایرادهای وارد بر برهان تطبیق

الف. ایرادهایی به برهان تطبیق گرفته شده است که

در بادی امر شاید ایرادهای واردی باشد. در نظریه امروزی مجموعه‌ها، مسأله تناظر یک به یک برای بررسی مجموعه‌های بی‌نهایت در ریاضیات طرح شده است. طراح و خالق اصلی این نظریه کانتور است. براساس نظریه مجموعه‌ها مقبول است که دو مجموعه نامتناهی با هم در تناظر یک به یک باشند و به عبارتی تساوی داشته باشند ولی در عین حال ظاهراً با هم یکی نباشند. مثلاً اعداد طبیعی و اعداد صحیح. اعداد طبیعی مجموعه اعداد از یک به بعد است و اعداد صحیح هم مجموعه اعداد طبیعی، اعداد منفی آنها و صفر. ظاهر این دو مجموعه با هم تطابق ندارد ولی چون یک تابع یک به یک و پوشا بین این دو مجموعه وجود دارد که می‌تواند هر عضو مجموعه اول

را به هر عضو مجموعه دوم متصل کند، می‌توان گفت این دو مجموعه در نامتناهی بودن یکسان هستند و با یکدیگر انطباق دارند که این در حالی است که در ظاهر این دو با هم تطابق ندارند. این موضوع به عنوانی نقضی نسبت به برهان تطبیق شناخته می‌شود. بعضی افراد می‌گویند که صورت طرح برهان‌های تطبیق بیشتر به شکل پارادوکس‌های امروزی است، مثل آن پارادوکس شانتی که می‌گوید نویسنده‌ای هست که نوشتن هر روز از زندگی‌اش یکسال طول می‌کشد و

بنابراین اگر زمان نامتناهی باشد این نویسنده باید توانسته باشد که همه زندگی‌اش را بنویسد.

اینها پارادوکس‌هایی است که در ریاضیات فراوان مطرح می‌شود و بازی ریاضی است. ولی در نظریه مجموعه‌ها که الان مورد قبول است، مقایسه بی‌نهایت‌ها مطرح شده است و دو مجموعه اعداد طبیعی و اعداد صحیح در بی‌نهایت بودن یکسانند و البته بی‌نهایت مجموعه اعداد طبیعی و یا اعداد صحیح با بی‌نهایت اعداد حقیقی یکی نیست چون کانتور نشان داد که هیچ تابع یک به یک و پوشایی میان اعداد طبیعی با اعداد حقیقی وجود ندارد. حتی بی‌نهایت «بازه صفر تا یک در اعداد حقیقی» بسیار بزرگتر از بی‌نهایت اعداد طبیعی است لذا مقایسه بی‌نهایت‌ها با طرح موضوع عدد اصلی کانتور ممکن شده است.

ب. اشکال دیگر این است که در این نظریات بازه زمانی بین فارابی تا الآن مسامحتاً متناهی تلقی شده است.

متناهی مورد نظر در برهان تطبیق، به معنی کرانمندی از دو طرف است ولی به این معنا نیست که این بازه متناهی است. یعنی مثلاً اگر زمان را قابل تجزیه به آنات لایتناهی در نظر بگیریم و همه حوادث را هم به همین ترتیب وابسته به زمان بدانیم، اتفاقاً همین بازه زمانی بین زمان فارابی تا حال هم شبیه به مجموعه اعداد حقیقی می‌شود. منظور این است که زمان مسأله‌ای نیست که مثل اعداد طبیعی یا حوادث شمارش‌پذیر باشد مگر اینکه تقریر جدیدی از برهان تطبیق شکل بگیرد که در آن حوادث، واحد معین طبیعی داشته باشند. در این صورت تقریر جدید ممکن است یک صورت منطقی پیدا کند.

از حضار: در تقریر مقدمه اول که یک عضو

پس از عضو دیگر به وجود می‌آید، منظور وجود

خارجی است؟ یعنی اعداد را در بر

نمی‌گیرد؟

دکتر میثم توکلی‌بینا: بله، کاملاً!

اگر تلقی عددی بگیریم، این حرف

غلط است و فاقد منطق است. در واقع

ایرادی که مدافعین برهان تطبیق بر این

اشکالات گرفتند، این است که گذشت

زمان منطبق بر نظریه مجموعه‌ها

نیست و محاسبات بی‌نهایت در

مجموعه نامتناهی اعداد منطبق بر

نظریه تطبیق نیست، چون در اعداد

مفهوم نامتناهی از جهت واقعی بالقوه

است و نه بالفعل. در صورتی که در

عالم واقع، تحقق همه چیز به صورت بالفعل

است لذا انطباق این دو، یعنی اینکه بخواهیم

نظریه‌های اعداد را با واقعیت تطبیق دهیم، محل

تأمل بوده است. ولی اگر فعلیت مطرح باشد، آن ظاهر

پارادوکسیکال قطعاً باقی است در حالی که بی‌نهایت

نظریه مجموعه‌ها و مثلاً نظریه اعداد در مورد آینده

زمانی به دلیل بالقوه بودن، قابل کاربرد است ولی راجع

به گذشته شاید اصلاً قابل استفاده نباشد.

شاید در همین جا این پل زده شود که با توجه به

اینکه گذشته بالفعل است، به نظر می‌آید به جای اینکه

این برهان را بحث کنیم که آیا دو تا مجموعه نامتناهی

به اندازه متناهی با هم اختلاف دارند، باید بر سر این

موضوع بحث کنیم که آیا بی‌نهایت بالفعل، محقق

می‌شود یا خیر؟ یعنی ما بی‌نهایت بالفعل داریم یا نه؟

لذا نظر می‌آید باید از این برهان صرف‌نظر کرد و اگر

بخواهیم آن را اثبات کنیم یا معنی محصلی برای آن پیدا



براساس نظریه

مجموعه‌ها مقبول است که

دو مجموعه نامتناهی با هم

در تناظر یک به یک باشند

و به عبارتی تساوی داشته

باشند ولی در عین حال

ظاهراً با هم یکی نباشند.

مثلاً اعداد طبیعی و اعداد

صحیح.



کنیم، باید در همان بحث بی‌نهایت بالفعل انجام دهیم. یعنی به این سؤال پاسخ دهیم که آیا بی‌نهایت بالفعل از جهت ریاضیاتی ممکن است یا خیر؟

۱-۱-۴. سخن سید مرتضیٰ در حدود زمانی جهان

حال به دو نمونه جالب می‌پردازم. یک نمونه از سید مرتضیٰ است و از این جهت برایم جالب بود که مثال هُتَل هیلبرت بسیار شبیه آن بود و حتی احساس کردم که هر دو منشأ یکسانی داشته‌اند. سید مرتضیٰ می‌گوید: «وَمَا يَدُلُّ عَلَيَّ أَنَّ الْحَوَادِثَ أَوَّلَ وَأَوْنَهَا مَتْنَاهِيَّةٌ، أَنَّهُ لَوْ كَانَ لَا أَوَّلَ لَهَا لَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ فَاعِلُهَا لَمْ يَفْعَلْ شَيْئًا مِنْهَا إِلَّا بَعْدَ أَنْ فَعَلَ مَا لَا نَهَايَةَ لَهُ، وَ هَذَا مِمَّا لَا يَصِحُّ؛ لِأَنَّهُ لَوْ صَحَّ ذَلِكَ مَاضِيًا لَصَحَّ مُسْتَقْبَلًا، وَ فِي عِلْمِنَا بِاسْتِحْوَالَةِ أَنْ يَبْتَدِيَ بِفَعْلٍ مَا لَا نَهَايَةَ لَهُ ثُمَّ يَفْعَلُ بَعْدَ ذَلِكَ فَعَلًا مِنَ الْأَفْعَالِ، دَلِيلٌ عَلَى تَنَاهِي الْحَوَادِثِ» یعنی اینکه اگر زمان آغاز نداشته باشد، باید فاعل و خالق عالم افعال نامتناهی انجام داده باشد تا به حال رسیده باشد. بعد ایشان این موضوع را رد می‌کنند زیرا اگر این امر برای گذشته درست باشد برای آینده هم باید درست باشد. ایشان ادامه می‌دهد که همین کافی است که بدانیم که نمی‌شود که شخصی برای اینکه کاری را انجام دهد، شرط کند که بی‌نهایت کار قبل از آن انجام داده باشد.

سید مرتضیٰ بعد از عبارت فوق مثالی می‌آورد که این است: اگر کسی بگوید من در هیچ خانه‌ای وارد نشدم مگر بعد از اینکه در بینهایت خانه وارد شده باشم و یا اینکه بگوید که در هر خانه‌ای که وارد شوم پیش از آن به خانه‌ای دیگر وارد شده‌ام و یا اینطور بگوید که وارد هیچ خانه‌ای نشدم مگر اینکه قبل از آن وارد یک خانه دیگر شده باشم، ما حرف او را نمی‌پذیریم و او را دروغگو می‌دانیم.

دکتر علی افضلی: در عبارت «لأنه لو صحَّ ذلك ماضياً لصحَّ مستقبل» اتفاقاً پذیرش این مسأله برای مستقبل آسان‌تر است!

دکتر میثم توکلی‌بینا: حقیقت این است که این عبارت برای خود بنده نیز کمی گنگ بود. حدس می‌زنم منظورشان این باشد که کسی همین الآن بخواهد شرط کند! مثلاً من شرط کنم که از این به بعد در هیچ خانه‌ای وارد نمی‌شوم مگر اینکه به بی‌نهایت خانه وارد بشوم و این ادعا غلط است پس نسبت به گذشته هم غلط است. شاید منظور این است که اگر ما چنین شرطی را گذاشتیم حتی اگر هنوز محقق نشده باشد و ما صرفاً می‌خواهیم

آن را طرح کنیم، باز هم غلط است و باید آن را کنار گذاشت.

دکتر حسین موسویان: بین علت واقعی فاعلی با تعاقب زمانی خلط می‌شود. خود فلاسفه ما معتقد به علیت در این موارد نیستند و بنابراین محال هم نیست. مثلاً ابن‌سینا آغاز زمان را نمی‌پذیرد که این به این معنا نیست که تسلسل در علیت لازم است ولی تسلسل در علیت را محال می‌داند.

دکتر علی افضلی: تسلسل در علت تعاقبی هم محال است. یعنی تسلسل در علت تعاقبی به طوری که هیچ رابطه علی واقعی هم بین آنها نباشد نباشد، مثل سلسله‌های پدر، فرزند، پدر، فرزند، پدر، فرزند ... یا مرغ، تخم مرغ، مرغ، تخم مرغ ... محال است.

دکتر علی افضلی: شما از آن طرف برهان دارید که نمی‌شود جهان آغازی داشته باشد، پس اشکال ندارد که در سلسله حوادث زمانی تا بی‌نهایت به عقب برگردید و به هیچ جا هم ختم نشود. یعنی استدلال به این شکل نیست که ما مشاهده کردیم که هرچقدر به عقب بازگردیم به جایی نمی‌رسیم، پس جهان، قدیم زمانی است! بلکه برعکس استدلال می‌کند و می‌گوید ما چون براهین عقلی داریم که عالم حادث زمانی نیست، پس لازمه آن این است که شما هر چقدر سلسله آفات زمانی را به عقب بروید، به ابتدایی برنخورید!

دکتر میثم توکلی‌بینا: به نظر بنده می‌رسد که منظور سید مرتضیٰ بحث فاعلیت است. یعنی شاید برای فرار از بحث علیت، به بحث فاعلیت متوسل شده است. این بحث در بین متکلمین هم بوده است که بحث اراده را پیش می‌کشیدند نه اینکه علیت و تعاقب علی را پیش بکشند. مثلاً در عبارت «لوجب أن يكون فاعلها لم يفعل شيئاً منها إلا بعد أن فعل ما لا نهاية له» بحث فعل را مطرح کرده است. البته باز هم ممکن است که اشکال شما با این توضیح نیز برطرف نشود.

دکتر موسویان: این وقتی درست است که سخن از فعل ایجابی باشد، نه اینکه فقط یک تعاقب زمانی بین حوادث اتفاق افتاده باشد. برای فاعل الهی که فلاسفه در نظر می‌گیرند و فارغ از زمان و بیرون از بُعد زمان است، پس و پیش و یا تأخر و تقدّم تفاوتی ندارد. این ما هستیم که زمانمند هستیم و نزد ما این امور معنا و اهمیت دارند. ولی برای فاعلی که خداوند باشد، این امور مطرح نیست. **دکتر افضلی:** مسأله به نظر من روشن است. وضعیت شبیه به قضیه خرگوش و لاک‌پشت یا اتوبوس و دونده است، شما برای اینکه فاصله متناهی بین دو مکان

را طی بکنید، باید بی‌نهایت نقطه را طی کنید و این ناممکن است. مراد سید مرتضی هم این است که اگر بنا بود زمان نامتناهی باشد یا حوادث زمانی نامتناهی باشد، خداوند باید برای انجام هر یک از کارهایش، از پیش بی‌نهایت کار انجام داده باشد و باز برای اینکه هر کدام از این کارها را در گذشته انجام دهد، بی‌نهایت کار پیش از آنها انجام داده باشد. به نظر من مثال خانه به این دلیل ذکر می‌شود که ممکن نیست پیش از این که وارد خانه‌ای شوید، وارد بی‌نهایت خانه شده باشید و بنابراین باید از جایی شروع کنید که خود آن مشروط به چیز دیگری همچون ورود به خانه دیگر نباشد.

دکتر توکلی‌بینا: بله در این سخن سید مرتضی، مقایسه فاعلیت خدای فرازمانی با فاعل‌های زمانی مسأله ایجاد می‌کند.

دکتر افضلی: یک پاسخ به این مدعا می‌تواند این باشد که خداوند در یک لحظه و به اصطلاح «دفعه واحده» یک کار را انجام می‌دهد. یعنی خدا یک زمان یا یک مجموعه زمانی را با هم می‌آفریند و طبیعت آن مجموعه زمانی این است که بین بخش‌های آن تقدّم و تأخّر وجود دارد یعنی هرچند که بی‌نهایت باشند اما خدا بی‌نهایت کار انجام نمی‌دهد و یک کار انجام می‌دهد.

۱-۵-۱. روایتی از پیامبر (ص) در مورد متناهی بودن روز و شب

دکتر توکلی‌بینا: به نقل از امام صادق علیه السلام چنین طرح شده است که پیامبر اکرم صلی‌الله علیه و آله در مناظره با دهریون که قائل به دیرینگی و دیرپایی جهان بودند چنین استدلال کردند که: «اتَقُولُونَ مَا قِيلَ لَكُمْ مِنَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مُتَنَاهٍ أَمْ غَيْرُ مُتَنَاهٍ؟ فَإِنْ قُلْتُمْ: غَيْرُ مُتَنَاهٍ، فَكَيْفَ وَصَلَ إِلَيْكُمْ آخِرُ بِلَا نِهَائِيَّةٍ لِأَوَّلِهِ وَ إِنْ قُلْتُمْ: إِنَّهُ مُتَنَاهٍ، فَقَدْ كَانَ وَ لَا شَيْءَ مِنْهُمَا بِقَدِيمٍ. قَالُوا: نَعَمْ»^۲ که یعنی:

«آیا اعتقاد دارید که گذشته و پیشینه شما - از نوع روز و شب - کران‌مند است یا بی‌کرانه؟ اگر بگویید: بی‌کرانه، چگونه واپسینی به شما وصال شده است که هیچ کرانه‌ای برای ابتدای آن نیست؟! و اگر بگویید متناهی است، بودن آنها به گونه‌ای است که هیچ یک از آنها قدیم نیست، گفتند: بله.»

به نظر بنده این حدیث مدعای متکلمین را به طور کامل ثابت نمی‌کند و حداکثر تناهی روز و شب را اثبات می‌کند. برگ برنده این استدلال این است که اولاً واحدهای زمانی آن معین است، چرا که در مورد یک حادثه معین صحبت می‌کند و بحث در تعاقب روز و شب

است و استدلال این است که اگر روز و شب نامتناهی باشد، الآن نباید به شما رسیده باشد در حالیکه رسیده است. تفاوت این استدلال با سایر استدلال‌ها در این است که خیلی محدود و معین است یعنی در مورد روز و شب است. فکر نمی‌کنم کسی خیلی با این موضوع مشکل داشته باشد که روز و شب متناهی است، مسأله‌ای که در فلسفه محل بحث است، بحث روز و شب نیست به طوری که ملاصدرا هم این موضوع را می‌پذیرد.

دکتر افضلی: روز و شب به عنوان یک مثال آورده شده است.

دکتر توکلی‌بینا: ممکن است تعمیم این عبارت مسأله‌ساز باشد، چرا که اگر مثلاً قرار باشد تعمیم آن مطابق با اعداد حقیقی باشد، یعنی همه حوادث را قابل تجزیه به بی‌نهایت جزء بدانیم یا به تعبیر دیگر وجودات را ممتد بدانیم، در آن زمان این استدلال مشکل می‌شود، ولی چون این استدلال واحد زمانی معینی دارد و در مورد حادثه زمانی معینی هم هست، ممکن است مشکلی ایجاد نکند.

دکتر افضلی: نامتناهی بالقوه را در نظر بگیرید، بلکه نامتناهی بالفعل را در نظر بگیرید. به جای روز و شب بگذارید پدر و فرزند. اگر قرار بود این زنجیره تا بی‌نهایت ادامه یابد، شما متولد نمی‌شدید.

دکتر توکلی‌بینا: من فکر می‌کنم که بر اساس این استدلال حتی مثال‌هایی همچون پدر و فرزند حل می‌شود ولی مشکل این است که مرافعه فلسفه و کلامی بر سر اصل وجود و اصل محور زمان است و محدودیت حوادث شمارش‌پذیر را ندارد. مثال‌هایی که زده می‌شود مثال‌های شمارایی است و با سیستم اعداد طبیعی هم‌خوانی دارد، ولی فرض کنید بحث وجود و محور زمان باشد که بخواید با اعداد حقیقی انطباق کند، آن وقت تازه اول مرافعه است و به نظر می‌آید، دیگر این استدلال در آنجا کارایی نداشته باشد. این استدلال حداکثر برای روز و شب یا برای مواردی که شمارش‌پذیر زمانی است، کارایی دارد.

دکتر افضلی: این استدلال اصلاً به روز و شب اختصاص ندارد. حوادث زمانی را همچون تمام باران‌هایی که در عالم باریده یا تمام طلوع‌های خورشید و یا تمام درختانی که سبز شده‌اند را در نظر بگیرید. این امور اگر آغاز زمانی نمی‌داشتند، اصلاً امکان نداشت الآن هم وجود داشته باشند. منظور این برهان این است.

دکتر توکلی‌بینا: این موارد درست است، ولی مثلاً برخی مثال‌های فیزیک همچون تشعشع پرتوهای کیهانی یا

آزاد شدن انرژی اموری هستند که واحدهای شمارش ندارند ولی در طول زمان قرار دارند را چه کنیم؟ این برهان را نمی‌شود بر روی آنها اجرا کرد و نظر بنده این است در برخی موارد این برهان کارایی ندارد. این استدلال به فرض درست بودن، تنها در مورد حوادث زمانی شمارا قابل طرح است.

دکتر افضلی: ادعای قدم زمانی عالم همه چیز را می‌پوشاند، چه شمارش پذیر باشند و چه نباشند، چرا که همه آنها منتهی‌اند.

دکتر توکلی‌بینا: این روایت در مورد غیرقابل شمارش‌ها صحیحی نمی‌کند.

دکتر افضلی: این حداقل نشان می‌دهد که سلسله حوادث زمانی قابل شمارش نامتناهی نیست. مواردی را که شامل نمی‌شود نه از باب این است که نامتناهی هستند، بلکه از باب سالبه به انتفاع موضوع است و آنها اساساً اجزاء بالفعل ندارند تا این

موضوع شامل حال آنها بشود. این برهان عالم واقع را شامل می‌شود که اجزاء بالفعل دارد. ولی ممکن است فاصله این سرخط تا آن سرخط که به بی‌نهایت اجزاء قابل تقسیم است را شامل نشود، چرا که این اجزاء، اجزای بالقوه ذهنی ماست و نه بالفعل. یک چیز بسیط، اجزاء ندارد ولی در ذهن شما قابل تقسیم است اما در عالم خارج این گونه نیست و تقسیم‌پذیر نیست.

دکتر میثم توکلی‌بینا: روایت

پيامبر(ص) به طور روشنی مبتنی بر تعاقب روز و شب است ولی استدلال‌های دیگر به صورت کلی مطرح می‌شوند. به نظر می‌آید شمارا بودن یا شمارا نبودن در مسأله مورد نظر خیلی دخیل باشد، ولی در تقریرهای کهن نادیده گرفته شده است. البته توقع این چنین دقتی در تقریرهای گذشته نمی‌رود، چرا که بحث‌هایی همچون اعداد حقیقی مطرح نبوده است.

۱-۲. برهان ناممکن بودن نامتناهی بالفعل

برهان ریاضیاتی بعدی که البته مشابه بقیه برهان‌ها در آن جنبه فلسفی نیز وجود دارد، این است که نامتناهی بالفعل ناممکن است. پروژه هیلبرت ریاضی‌دان این بود که نشان دهد نامتناهی بالفعل وجود ندارد. جالب اینجاست که در اینجا معنای بالفعل دستکاری شده است. این یک بحث ریاضی است و مثال مشهور آن هتل هیلبرت است که شباهت زیاد با سخنان سید

مرتضی دارد و حدس بنده این است که همه اینها از آثار فیلوپونوس آمده است. مثال این است که هتلی را در نظر بگیریم که بی‌نهایت اتاق دارد و همه اتاق‌هایش پر است. حالا یک نفر جدید به هتل مراجعه می‌کند، مسئول باهوش پذیرش کمی تأمل می‌کند و می‌گوید می‌توانم جا بدهم و به همه ساکنین هتل می‌گوید که شماره اتاق خود را از n به $n+1$ تبدیل کنید یعنی یک اتاق جلوتر ببرند که دلیل اصلی آن هم نامتناهی بودن تعداد اتاق‌های هتل است. هیلبرت این مثال را به بی‌نهایت اتوبوس که بی‌نهایت مسافر دارند، تعمیم می‌دهد. سپس برای هر کدام تابعی تعریف می‌کند که این بی‌نهایت مسافر بتوانند در این هتل بی‌نهایت بالفعل با بی‌نهایت اتاق بالفعل جا شوند و به همین جهت نتیجه می‌گیرد که بی‌نهایت بالفعل ناممکن است و واقعیت ندارد. به همین طریق بعضی متکلمین مسیحی بی‌نهایت زمانی را ناممکن دانستند. این افراد مدعی هستند که

چون بی‌نهایت گذشته، امری واقعی و بالفعل - اگر actual را به بالفعل معنا کنیم - است، این موضوع ناممکن است و قطعاً منتهی بوده است که همان استدلالی است که الآن به عنوان استدلال ریاضیاتی استفاده می‌شود. در واقع تأکید افرادی که از قضیه هیلبرت استفاده کرده‌اند، این است که محور گذشته زمان اگر قرار است بی‌نهایت باشد، باید یک بی‌نهایت بالفعل داشته باشیم و چنین چیزی نمی‌شود.

تقریر شکل امروزی این برهان که در کتاب «The Rationality Of Theism» هم آمده است این هست که بی‌نهایت حقیقی متعین، ناممکن است. کانتور به شدت با این ادعا مخالف بود و توسط تعریف عدد اصلی مجموعه‌ها یا همان عدد کاردینال که همه ما در ریاضیات دبیرستان خوانده‌ایم، بی‌نهایت بالفعل را اصل قرار داد، یعنی بحثی را مطرح کرد که ما بی‌نهایت بالفعل ریاضی داریم. کانتور خیلی تلاش کرد که این اصل را که حداقل یک مجموعه بی‌نهایت بالفعل ریاضی وجود دارد، ثابت کند ولی در نهایت این گزاره اثبات نشد اما به عنوان اصل موضوع نظریه مجموعه‌ها پذیرفته شد و ریاضیات فعلی به این اصل موضوع وابسته است و هنوز هم کسی مثال نقضی برای آن ارائه نکرده است.

کانتور خیلی تلاش کرد که این اصل را که حداقل یک مجموعه بی‌نهایت بالفعل ریاضی وجود دارد، ثابت کند ولی در نهایت این گزاره اثبات نشد اما به عنوان اصل موضوع نظریه مجموعه‌ها پذیرفته شد.

دکتر موسویان: به چه معنا ما در ریاضیات بی‌نهایت بالفعل داریم؟

دکتر توکلی‌بینا: نکته جالب در تفاوتی است که بین سخن هیلبرت با کانتور وجود دارد. بحث کانتور ریاضیاتی است و او می‌گوید: بی‌نهایت ریاضی بالفعل داریم، یعنی می‌توانیم مجموعه‌ای را بالفعل در ریاضیات در نظر بگیریم که عدد اصلی آن واقعاً بی‌نهایت باشد. یعنی این موضوع را نیز به عنوان یک واقعیت و یک اصل موضوع قبول می‌کند. بحث هیلبرت که در قالب مثال آورده شد، بحث واقعیت فیزیکی است. ظاهراً این تفاوت بین ریاضی و فیزیک است یعنی بالفعل ریاضی، آن بالفعلی که ما در عالم واقع می‌گوییم، نیست. به همین جهت می‌گویند این موضوع از جهت نظری به عنوان یک اصل موضوع پذیرفته شده است و اثبات نشده است.

دکتر افضلی: این موضوع که از زمان ارسطو مطرح و جواب داده شده است! **دکتر توکلی‌بینا:** اگر اجازه بدهید جلوتر برویم. این تفاوت بین نگاه کانتور و هیلبرت هم در ریاضی مطرح است و هم در فیزیک. مشکل فعلی در ریاضیات، فیزیک، فلسفه ریاضی و فلسفه فیزیک این است که از جهت ریاضیاتی، فضای ریاضیات و فیزیک نظری یک نوع hyper-space است. یعنی اینکه فعالیت نظری انجام می‌دهیم، سپس از محصول این فعالیت در ساختارهای عالم واقع استفاده

می‌کنیم، در حالی که خیلی وقت‌ها لزومی ندارد تا آن را با واقعیت تطبیق کنیم. بنده به خاطر دارم که خیلی از فرمول‌ها و محاسباتی که در مهندسی انجام می‌دادیم، باورکردنی نیست. به عنوان مثال اعداد مختلط، حقیقت ندارد، ولی در عالم ریاضی واقعیت دارد و همه محاسبات هم روی آن انجام می‌شود و نتیجه هم می‌دهد. مثلاً من فکر نمی‌کنم هیچ معادله موجی بدون اعداد مختلط حل بشود و حتی توان‌های مختلط و سری‌های توان مختلط هم هست که ما در معادلات موج حل می‌کردیم. این تفاوت فضای بالفعل ریاضی با واقعیت است. حتی اینشتین تأکید می‌کرد که این تفاوت حتی در فیزیک هم وجود دارد، لذا الآن گرایش بین برخی فیزیکدانان وجود دارد که مطابق آن معتقدند اصلاً فیزیک نظری معلوم نیست که چه هست و بگذارید فقط

جلو برود و در نهایت کاربردهای آن مهم است. نگاه به آن کاملاً پراگماتیستی است نه اینکه واقعاً این معادلات در عالم برقرار است یا واقعیت دارد. چرا که خیلی وقت‌ها چیز موهومی مثل اعداد مختلط دخالت می‌کند.

از حضار: hyper-space یعنی چه؟

دکتر توکلی‌بینا: یعنی ما از عالم واقع یک سری شواهد می‌گیریم. مثلاً فرض کنید یک ماده‌ای را وزن می‌کنیم، یا شتاب یک ماده‌ای را اندازه می‌گیریم، یکسری اعداد بدست می‌آوریم که هر کدام یک دیمانسیون یا مؤلفه دارند. سپس وقتی شروع به فرمول نوشتن و محاسبه کردن برای آن می‌کنیم و در فضای محاسبات آن وارد می‌شویم، دیگر در فضای ذهن و فضای خالص ریاضی هستیم و توجهی به ارتباط آن با واقع نداریم ولی نکته این است که از این محاسبات ذهنی نتیجه گرفته و نهایتاً به عالم واقع باز می‌گردیم.

به عبارت دیگر، گویا یک فضای جدا و ترکیبی وجود دارد که اطلاعات به آنجا می‌رود، محاسبات و فعالیت ذهنی ریاضی یا فیزیکی روی آن انجام می‌شود و سپس به عالم واقع باز می‌گردد. همیشه ملاک برای بررسی صحت hyper-space این است که نتایج آن در عالم واقع درست درمی‌آید یا نه؟ خود اینشتین هم در مورد رؤیت عطارد همین کار را کرد. مطابق با نظریه نیوتنی که طبق آن فضا و زمان مستقیم است، عطارد نباید دیده می‌شد. درک و انطباق نظریه اینشتین هم که سراسر با تانسورها سر و کار دارد، خیلی سخت و پیچیده است. مطابق این نظریه که فضا و زمان خمیده است، عطارد باید دیده می‌شد که بعد عطارد رؤیت شد. می‌دانید که در کسوف، عطارد در پشت خورشید قرار می‌گیرد و نباید عطارد دیده می‌شد ولی خمیدگی فضا-زمان باعث می‌شود که عطارد رؤیت بشود که در آزمایش عطارد دیده شد و این تئوری جواب داد. همین جا هست که بحثی پیش می‌آید که اصلاً تئوری‌ها را واقعیت بدانیم یا نه؟ رئیس گروه فیزیک یکی از دانشگاه‌های مشهور تهران، نوشته‌ای را منتشر کرده بودند و در آن مفصلاً بحث کرده بودند که فیزیک نظری هیچ ارزشی در مورد واقعیت ندارد و ما فقط به کاربردهای فیزیک و مهندسی و تکنولوژی آن اهمیت می‌دهیم. این دیگر حوزه من نیست که بخواهم وارد این

رئیس گروه فیزیک یکی از دانشگاه‌های مشهور تهران، نوشته‌ای را منتشر کرده بودند و در آن مفصلاً بحث کرده بودند که فیزیک نظری هیچ ارزشی در مورد واقعیت ندارد و ما فقط به کاربردهای فیزیک و مهندسی و تکنولوژی آن اهمیت می‌دهیم.

گونه بحث‌ها بشوم. منظور از hyper-space همین تفاوت فضای ریاضیاتی یا فیزیکی با فضای واقعی است. شاهد این موضوع این هست که به خیلی از کاربردهایی که در فیزیک وجود دارد هم از نظریه کوانتومی می‌رسیم و هم با نظریه اینشتین اما واضح است که این دو نظریه با یکدیگر اختلاف و تعارض‌های جدی دارند.

۲. تلقی غیر ترتیبی از زمان

یک تلقی غیرترتیبی هم از زمان وجود دارد که به آن «Tenseless theory of time» می‌گویند. البته شاید اینجا این اسم غیرترتیبی هم با آن مفهومی که این‌ها از «Tenseless» دارند، خیلی سازگار نباشد. حقیقت این است که کاملاً مطمئن نیستم که این نظریه‌ای که می‌خواهم بیاورم ذیل نظریات Tense-less هست یا نه؟ ۹۰٪ می‌گویم که هست ولی این جای بحث دارد که آیا این برهان یا تقریر مصداق Tenseless است یا نه؟

در تلقی Tenseless از زمان اگر چه زودتر و دیرتر به صورت نسبی معنا دارد ولی گذشته، حال و آینده به عنوان یک واقعیت موجود رد می‌شود یعنی نظریه ترتیبی را کنار می‌گذارند و هر موجودی در حالی خودش دیده می‌شود. البته نسبت به یک موضوع می‌توان پس یا پیش آن را تعیین کرد. البته فهم این موضوع به آشنایی با دو تفسیر از زمان که تاگارت^۳ انجام داده است، باز می‌گردد. بنده دو مقاله انگلیسی دیدم که نظریه اینشتین را با Tenseless بودن تطبیق داده بودند و به نظر می‌رسد که تلقی نیوتنی و ترتیبی از زمان در حال کنار رفتن است.

دکتر موسویان: اینکه در تلقی Tenseless همه چیز در زمان خودش دیده می‌شود، چه معنایی دارد؟
دکتر توکلی‌بینا: یعنی فقط حال است که عینیت دارد، البته شاید همین کلمه «حال» هم اینجا یک مسامحه باشد. یعنی «این موجود» عینیت دارد.
دکتر موسویان: به هر حال، حال یک موجود با موجود دیگر متفاوت است!

دکتر توکلی‌بینا: بله، حال این موجود با موجود بعد متفاوت است ولی می‌توانیم یک نسبت بین این موجودات برقرار کنیم و به یکی بگوییم زودتر و به دیگری دیرتر. همانطور که عرض کردم کلمه حال در اینجا مسامحه است، یعنی این موجود با موجود دیگر متفاوت است ولی شاید نباید تفاوت را در زمان جستجو کرد ولی می‌توان نسبتی را بین دو موجود برقرار کرد که به یکی بگوییم

زودتر و به دیگری بگوییم دیرتر ولی این امر کاملاً نسبی است. انصافاً درک نظریه Tenseless سخت است و فهم آن برای من سنگین بود.

دکتر موسویان: در واقع به این معنا «حال» از دایره زمان خارج می‌شود یعنی این تقسیم‌بندی گذشته، حال و آینده‌ای که ما داریم تنها در ادبیات و دستور زبان است و گرنه ما هیچ چیز نمی‌توانیم تصور کنیم جز گذشته و آینده. کتابی می‌خواندم که می‌گفت ما هیچ حقی نداریم که الآن خودمان را حال بدانیم و زمان گذشته و آینده را نسبت به خود فرض بکنیم. چرا ما الآن را باید حال بگیریم و آن هم به عنوان مبدأ مقایسه؟ چرا این مبدأ را مثلاً زمان ابن‌سینا ندانیم؟ در آن صورت و در نظر ابن‌سینا، زمان ما زمان آینده است و قبل از ابن‌سینا هم گذشته است. این موضوع در مورد آینده هم درست است، بنابراین گویا اصلاً زمان حال وجود ندارد.

دکتر توکلی‌بینا: بله در واقع در حال مسامحه می‌شود یعنی تنها وضعیت خودمان را در آن توصیف می‌کنیم. احساس من این است که این نظریه پتانسیل بازگشت به زمان یا کند شدن زمان را فراهم آورده است چرا که این نظریه همزمان با اوج فعالیت‌های اینشتین و ظهور فیزیک کوانتومی است. این در حالی است که در تلقی ترتیبی سخت می‌توانیم یک همچنین تلقی ایجاد کنیم. من نیز به همین دلیل نگاه اینشتین و گودل را در این مدل آوردم.

۲-۱. نظریه گودل

در سال ۱۹۴۹ گودل یک نتیجه‌گیری از نظریه اینشتین ارائه کرد و به تعبیری مسیری را که اینشتین رفته بود را ادامه داد. خود اینشتین بعداً ابراز کرد که خود من جرأت نمی‌کردم به این چیزها فکر کنم و بعد هم نظر گودل را هم رد کرد. گودل بحثی را در فیزیک طرح کرد و کل جهان را در حال چرخش در نظر گرفت. در نظر وی نتیجه طبیعت «عسل-شکل» فضا-زمان که بر اثر آن فضا و زمان می‌توانند منحنی شوند و افراد را بکشند، فروپاشی جهان است مگر این که بچرخد تا یک نیروی جانب مرکز ایجاد شود و مانع فروپاشی جهان شود. گودل سرعت این گردش را بر اساس ابعاد فعلی که از جهان تخمین می‌زدند، محاسبه کرد. جالب اینجا هست که به اعتقاد وی به دلیل این چرخش، بازگشت به گذشته ممکن است. معمایی که در زمان نیوتن مطرح بود این بود که عطارد را در هنگامی که پشت خورشید قرار می‌گیرد، بر اساس نظریه نیوتن نباید بتوانیم ببینیم ولی می‌بینیم. بعداً توسط اینشتین کشف شد که به خاطر

نیروی گرانش خورشید، فضا- زمان خمیده شده است و ما عطارد را می‌توانیم ببینیم اینشتین این موضوع را ادامه نداد و می‌گفت که می‌دانم لوازم خطرناک نظریه‌ام چیست! گودل این موضوع را ادامه داد و اشاره کرد که چه بسا این خمیدگی آنقدر زیاد بشود و جهان گردش پیدا کند که بتواند شخص را به‌جای اولش برگرداند، یعنی اگر نیروی گرانش به اندازه کافی زیاد باشد، می‌تواند فضا- زمان را به استوانه یا کره تبدیل کند و بازگشت در زمان ممکن می‌شود. این حرفی بود که گودل مطرح کرد که نتایج پارادوکسیکال عجیب و غریبی را در پی دارد و تلقی از گذشته، حال و آینده را به هم می‌زند. بزرگترین پارادوکس این نظریه در مورد علیت و تغییر حوادث است، یعنی این که فرد بتواند به موقعیت قبلی خود بازگردد با تلقی‌های متعارف خیلی فاصله دارد. بر همین اساس تعبیر گودل از نظریه اینشتین این بود که زمان امر موهومی است و یک‌سری تانسورهای ریاضیاتی است و واقعیت خارجی ندارد. به همین جهت می‌گویم شاید این تعبیر گودل در تئوری Tenseless بگنجد و بزرگ‌ترین مشکل آن هم بحث علیت است و آن را به شدت به چالش می‌کشد.

۲-۲. نقد اینشتین به نظریه گودل

نظر اینشتین این بود که مرزهای فیزیک نظری و واقعیت باید دیده شوند. مراد این است که فیزیک نظری می‌تواند نتایجی را به بار بیاورد که هیچ انسان متعارفی قبول نمی‌کند. اینشتین عبارت جالبی دارد، «از نظر کیهان‌شناسی تمایز بین مفهوم زودتر و دیرتر برای پدیده‌های جهان از بین می‌رود. این تمایز هم از هم می‌پاشد و پارادوکس‌هایی در مورد ارتباط علت و معلولی وقایع از گفته‌های آقای گودل برمی‌آید.» او در ادامه پارادوکس‌های گودل را نقد می‌کند: «جالب است دریابیم این وقایع نمی‌توانند در صحنه‌های فیزیکی وجود داشته باشند». در واقع اینشتین در مورد این قضیه یک واقع‌گراست و می‌گوید من در عالم واقع نمی‌توانم این را بپذیرم. به نظر بنده همین موضوع که در مورد hyper-space نقل شد را مرحوم آقای مطهری در کتاب «اصول فلسفه

تعبیر گودل از نظریه اینشتین این بود که زمان امر موهومی است و یک‌سری تانسورهای ریاضیاتی است و واقعیت خارجی ندارد.

و روش رئالیسم» اشاره کرده‌اند. ما چیزهایی را از عالم واقع می‌گیریم سپس بر روی آنها در فضای نظری کار می‌کنیم، در نظر شهید مطهری اگر بنا باشد نتایج به دست آمده در محاسبات و اعمال نظری با واقع تعارض داشته باشد، به یک مشکل خیلی جدی می‌انجامد. در واقع در اینجا ما ابتدا واقعیتی داشتیم و حالا داریم به یک معنا آن واقعیت را انکار می‌کنیم که این شدنی نیست. یعنی اگر قرار باشد فیزیک نظری یا ریاضیات نظری ما را تا اینجا جلو ببرند، مشکل پیدا می‌شود و شأن عقل ریاضی و فیزیکی این نیست چون ما از جایگاهی شروع کردیم و این تعارضات، اعتبار همان جایگاه را زیر سؤال می‌برد! ما هیچ قوای معرفتی فراتر از آن جایگاه نداریم و همیشه در همان جایگاه هستیم. اینشتین به این موضوع پای‌بند بوده است و ظاهراً به همین دلیل، هم فیزیک کوانتوم را که مستلزم وقوع تصادفات گسترده است و هم نظر گودل را قبول نمی‌کند. اینشتین قبول نمی‌کند که این نظریات بتوانند در صحنه واقعیت کارایی داشته باشند. اینشتین هر جا که اصل علیت زیر سؤال رفته است، زیر بار نرفته و زندگی و تلقی مرسوم را ترجیح داده است. مشکل اینشتین با فیزیک کوانتومی نیز زیر سؤال رفتن اصل علیت و ورود نظریه‌های احتمالاتی به صحنه است و در اینجا هم به گودل همین اعتراض را می‌کند.

از آنجا که طبق ادعای اینشتین فضا و زمان مثل قطعه‌ای لاستیکی می‌تواند خمیده و تابیده شود، او نگران بود که بافت فضا- زمان آنقدر پیچیده شده و تاب بردارد که امکان سفر در زمان را فراهم آورد و به این ترتیب تلقی محور زمان از بین برود. به این معنا که زمان و مکان یک چیز است و یک حقیقت همبسته با پدیده است.

از حضار: یعنی دیگر گذشته، حال و آینده معنا ندارد؟

دکتر توکلی‌بینا: نه دیگر! در تلقی گودل معنا ندارد. البته الان نظر گودل در مورد زمان مقبول نیست و به آن توجه خاصی نمی‌شود، هر چند که نه کسی آن را اثبات کرده است و نه رد کرده است. علت هم همین است که

ما چیزهایی را از عالم واقع می‌گیریم سپس بر روی آنها در فضای نظری کار می‌کنیم، در نظر شهید مطهری اگر بنا باشد نتایج به دست آمده در محاسبات و اعمال نظری با واقع تعارض داشته باشد، به یک مشکل خیلی جدی می‌انجامد.

می‌گویند این پدیده‌ها در طبیعت امکان تحقق ندارند.

۲-۳. تحلیلی بر فیلم *Interstellar*

این فیلم در سال ۲۰۱۴ نامزد جایزه اسکار شد ولی اسکار نگرفت. این فیلم کاملاً فلسفی است و کارگردان آن کریستوفر نولان تلاش می‌کند تا در انتهای فیلم، پارادوکسی که در مباحث فوق به آن اشاره شد را حل کند. این فیلم در مورد بازگشت در زمان است و جالب اینجاست که خیلی از این خیال‌پردازی‌ها در تاریخ علم مفید واقع شده‌اند. بزرگترین بحران در این موضوع این است که اگر قرار باشد فرد به تعبیر ما به گذشته‌اش یا همان وضعیت قبلی خود بازگردد، ممکن است تلقی خودش عوض شود ولی تکلیف شرایط اطراف چیست و آیا آن نیز عوض می‌شود؟ چرا که در این فرض، شرایط دست نخورده است! مثلاً فرض کنید فرد در خانه‌ای زندگی می‌کرده است، زن و بچه‌هایی داشته است، آسمان آبی بوده است و سایر شرایط. اگر هم

او خودش در زمان برگردد چگونه با این وجود در حالت استوانه‌ای به همان نقطه اول باز می‌گردد؟ این یک تعارض است! در این فیلم دقیقاً همین اتفاق افتاده است و جالب این است که تمام صحنه‌های فیلم در راستای عبور از آن کرم‌چاله و بازگشت در زمان به دقت محاسبه شده است چرا که مشاور فیزیکدان داشته و صرف تخیل نیست و همه مطابق با واقعیت فیزیکی است و حتی موجود

غیرزمینی هم در کار نیست. بازیگر نقش اول فیلم در نهایت موفق می‌شود با چرخش در آن استوانه به وضعیت قبلی برگردد. ولی در هنگام ورود با مشکل ورود به واقعیت مواجه می‌شود، یعنی شرایط قبلی خودش را می‌بیند که مثلاً فرض کنید افراد پیر شده‌اند، خانه فرسوده شده است یا دخترش خیلی بزرگ شده است و ... در آنجا مکالمه‌ای با خودش دارد که چگونه عبور کند و حدس می‌زند خیلی از فضانوردان به این نقطه رسیده‌اند ولی نتوانسته‌اند عبور کنند و گذشته را می‌بیند ولی نمی‌تواند وارد آن بشود. بازیگر نقش اول در دیالوگ پایانی می‌گوید: «واقعیت، واقعیت نیست بلکه ادراک است و من باید در ادراک خود دستکاری کنم تا بتوانم به آن زمان قبلی برگردم» و در نهایت کاملاً به صورت ذهنی برمی‌گردد، یعنی با تمرکز روی قواش و ایجاد این حالت که این هم یک بعد شناختی دیگر از زندگی من است، به موقعیت خود برمی‌گردد. در اینجا

being یا هستی را ادراک می‌داند و نه یک واقعیت عینی! در بحث‌های آکادمیک و حتی نقدهایی که فیزیکدانان بر این فیلم داشتند، این فیلم را واقعیت نمی‌دانستند و مدعی بودند که نظریه تا اینجا پیش نمی‌رود. به نظر بنده حداقل ۱۰ دقیقه آخر این فیلم را ببینید، چون به نظر من فوق‌العاده از نظر فلسفی عجیب است. نویسنده با دقت به بحث‌های فیزیکی و فلسفی نگاه کرده است و سپس در بخش‌های نهایی فیلم، طرحی را اجرا کرده است. جلسات نقد متعددی در شبکه‌های ماهواره‌ای با حضور فیزیکدانان برگزار شد چون فیزیکدانان بزرگی مشاوران ساخت این فیلم بودند. خیلی از جزئیات فیلم با واقعیت تطبیق داشت حتی شکل حرکت نورها مطابق معادلات فیزیکی بود و در کل کار خیلی بزرگی انجام شده بود. **از حضار:** گودل با محاسبات آن سال را هم به دست آورده بود؟

دکتر توکلی‌بینا: بله همین هم جزء چیزهای

عجیب است. مقدار آن را ۱۶ میلیارد سال نوری به دست آورده است اما باز این توصیف مکان است و ممکن است بتواند توجیه کند که منظورش دقیقاً زمان نیست بلکه ممکن است یک واحد مکانی باشد.

در تلقی چهار بُعدی اینشتین از مسأله فضا - زمان، فضا و زمان حقایق جدا از هم نیستند که مثلاً در یک زمانی یک اتفاقی می‌افتد بلکه یک اتفاق توسط یک تانسور زمان و سه بعد مکان تعریف می‌شود. وقتی به نقطه تکینگی یعنی همان نقطه تراکم حداکثری که نقطه صفر عالم تلقی می‌شود برگردیم، در نقطه تکینگی دیگر فقط ماده نیست که به صفر میل می‌کند بلکه فضا و زمان هم بر طبق تلقی اینشتینی به صفر میل می‌کنند. مراد این است که فضا و زمان متناسب با خود ماده‌اند و همگی یک حقیقتند که گسترش پیدا می‌کنند لذا اگر در نقطه‌ای فضا یا ماده محو شود، زمان هم به همراه آن محو می‌شود. لذا سؤال از قبل از نقطه تکینگی، سؤال درستی نیست چرا که به قول دیویس^۴، این پرسش که قبل از انفجار بزرگ چه رخ داد، پرسشی بی‌معناست، چرا که زمان با انفجار بزرگ آغاز شد. زمان بعدی از ابعاد ماده است و در مدل اینشتینی، خود فضا و زمان با آغاز کیهان پیدایش یافتند.

بازیگر نقش اول در دیالوگ پایانی می‌گوید: «واقعیت، واقعیت نیست بلکه ادراک است و من باید در ادراک خود دستکاری کنم تا بتوانم به آن زمان قبلی برگردم»

پرسش و پاسخ

دکتر شهین اعوانی: سؤال من این است که خود زمان چگونه حادث شده است؟ کانت، زمان و مکان را قدیم می‌داند. خود این زمان چیست که حدوث در آن واقع می‌شود؟

دکتر توکلی‌بنا: این همان نقطه اولی بود که من از آن فرار کردم و گفتم اگر بخواهم وارد این بحث بشوم اصلاً نمی‌توانم بحث را ادامه بدهم! موضوع حدوث زمانی و مفهوم زمان در حدوث زمانی، یک مرافعه است و اگر این موضوعات بخواهد باز بشود، زمانی برای ادامه بحث باقی نمی‌ماند. این موضوع یک بحث فلسفی - کلامی بسیار مفصل است و چون بنده خواستم بیشتر ریاضیات آن را تعقیب کنم، از بخش فیزیک آن صرف نظر کردم. در حال حاضر مدل و نظریه اینشتین نظریه مقبولی است

و حتی مدل بیگ‌بنگ بر اساس همین مدل بنا شده است. منتها باید توجه داشت، بحث «مدل

بودن» در فیزیک فرارکردنی نیست، یعنی ممکن است در آینده مدل بهتری ارائه شود و تنها سخن از مقبول بودن مطرح است و نه بحث اثبات مدل یا نظریه. عمده توجه بر روی کاربرد این نظریات و مدل‌هاست. اینها همه عبارتهایی است که می‌توان در مورد فیزیک اینشتین بکار برد، کما اینکه در مورد فیزیک کوانتوم هم به کار برده می‌شود اما اینکه چقدر این مدل‌ها با واقعیت و حتی نگاه فلسفی اشتراک

دارند، مسأله دشواری است که به گمان من خود اینشتین هم تا این بخش‌ها جلو نرفته است.

دکتر افضلی: از شما تشکر می‌کنم که به هر حال کمی از بحث‌های سنتی قدیمی را در بحث‌های جدید آوردید. من از قدیم‌الایام به این بحث زمان و مکان علاقمند بودم و چون با آیات و روایات زیاد سر و کار دارم، همیشه عادت بنده این است که جستجو کنم و نقاط اشتراک و افتراق بحث‌های جدید علمی را با آیات و روایات به صورت مقایسه‌ای پیدا کنم. نمی‌دانم حضرت عالی چقدر روی بحث زمان و مکان در آیات و روایات کار کردید؟ اصلاً بحث زمان و مکان در آیات و روایات داستان عجیبی دارد و با جدیدترین نظریات علمی امروز هم سازگار است. بحث دیگر، بحث عرفای ماست - عرفا به معنای عام آن، یعنی کسانی که صاحب شهود و یا قدرت‌هایی هستند - خیلی از این امور مانند سفر در زمان

که به قول شما در فیزیک و ریاضی لاینحل است یا محال است، اصلاً جزو ابتدائیات فرهنگی دینی و عرفانی ماست. عرفای ما سال‌هاست از مقوله‌ای به نام طی‌المکان و طی‌الزمان و طی‌اللسان سخن می‌گویند یعنی به راحتی می‌توانند به مکان و زمان دیگر بروند و واقعاً به زمان دیگری می‌روند! یعنی در صد سال یا هزارسال پیش حضور پیدا می‌کنند و وقایعی را که اتفاق افتاده می‌بینند و حتی به آینده هم می‌توانند بروند. البته ممکن است خود عرفا هم ندانند که چه کاری می‌کنند و یا چه اتفاقی می‌افتد. آنچه می‌بینند این است که می‌تواند به گذشته یا آینده بروند یا می‌توانند ابعاد زمان یا مکان را به اصطلاح کوچک و بزرگ کنند. من نمونه‌هایی فراوانی از آیات و روایات و بحث‌های عرفانی دارم که اصلاً تلقی از زمان و مکان در آنها با این تلقی قدیم‌الایام فرق می‌کند. نکته مهم این است که در فلسفه ما با موضوعات فضا، زمان و مکان برخورد‌های ساده‌انگارانه‌ای

می‌شود. همین مقدار هست که زمان مقدار حرکت است و مکان هم اشتراک سطح حاوی و محوی است و بعد هم والسلام! داستان زمان و مکان پیچیده‌تر از آن چیزی است که مطلقاً با دید سنتی در مورد زمان و مکان فرق دارد. اینکه عرض کردم که حرف کانتور را ارسطو جواب داده است، این است که در سخنان ارسطو بین دو بی‌نهایت فرق گذاشته شده است. در مورد مسأله اولی که اشاره کردید که

چگونه می‌شود ما چند نامتناهی داشته باشیم و در عین حالی که نامتناهی‌اند، یکی از دیگری بزرگتر باشد یعنی اگر نامتناهی‌اند، باید با هم تناظر یک به یک داشته باشند و قابل انطباق باشند، باید عرض کنم که به این شکل نیست، شما مجموعه اعداد صحیح را ببینید، یک، دو، سه تا بی‌نهایت یا مجموعه اعداد زوج دو، چهار، شش تا بی‌نهایت را در نظر بگیرید؛ بی‌نهایت دوم نصف آن بی‌نهایت اول است. چگونه می‌شود این بی‌نهایت در عین حال که بی‌نهایت است، محدود هم باشد؟ وقتی نصف آن است، یعنی بالأخره در یکجا تمام می‌شود. این را هم ارسطو و هم حکمای ما گفته‌اند. در این جا بین دو معنای بی‌نهایت خلط شده‌است! نمی‌دانم در ریاضی و فیزیک هم شما این خلط را حس کردید یا نه؟ یعنی در اینجا بی‌نهایت مشترک لفظی است، یک وقت می‌گوییم که یک چیز بی‌نهایت است به معنای

در فلسفه ما با موضوعات
فضا، زمان و مکان
برخورد‌های ساده‌انگارانه‌ای
می‌شود. همین مقدار هست
که زمان مقدار حرکت است
و مکان هم اشتراک سطح
حاوی و محوی است و بعد
هم والسلام!

اینکه قابلیت افزایش تا بی‌نهایت را دارد که بی‌نهایت کل سلسله اعداد از این مقوله است و نه اینکه بی‌نهایت واقعی بالفعل دارند. اینکه سلسله اعداد بی‌نهایت هستند یعنی اینکه تا بی‌نهایت قابلیت افزایش دارند و هر عددی هر چقدر هم بزرگ باشد، باز اگر یکی به آن اضافه کنید، بزرگتر می‌شود و هیچ جا هم ختم نمی‌شود. اما این یک‌طور بی‌نهایت است و یک بی‌نهایت هم هست که مجموعه تمام اجزایش بالفعل یکجا حاضرند و نامتناهی هستند. شما در کار خودتان ببینید که تفکیک بین این دو معنای بی‌نهایت، یعنی بی‌نهایت به معنای قابلیت افزایش و بی‌نهایت به معنای فعلیت همه اجزاء در کنار هم، چه نقشی دارد؟

دکتر توکلی‌بینا: همین تفاوت را قبلاً عرض کردم. کانتور در ریاضی همین قابلیت افزایش را مورد تأمل قرار داده بود. کانتور بر این اساس یک بی‌نهایت بالفعل ریاضی را می‌پذیرفت تا براساس آن بتواند بی‌نهایت‌های دیگر را با آن مقایسه کند. کانتور در بحث حساب بی‌نهایت‌ها و مقایسه بی‌نهایت‌ها با یکدیگر، اصل موضوعی را در نظر گرفت که بر مبنای آن حداقل یک بی‌نهایت واقعی وجود دارد.

دکتر افضلی: کانتور می‌خواهد همین قابلیت افزایش تا بی‌نهایت را بگوید منتها تعبیر نامناسبی انتخاب کرده و عنوان آن را نامتناهی بالفعل گذاشته است. من فکر می‌کنم آن چه می‌خواهد بگوید این است که بالفعل تا بی‌نهایت قابل افزایش است، اما بالفعلی که همه اجزاء با هم هستند چیز دیگری است!

دکتر توکلی‌بینا: ببینید من مبنای این مسأله را عرض کردم. بنده من متوجه می‌شوم که این سخن در عالم واقع غیرقابل درک است. او در عالم ریاضی اگر نتواند یک بی‌نهایت متعین در نظر بگیرد، آن وقت مقایسه و حساب بی‌نهایت‌ها غلط از کار در می‌آید، چون اگر افزایش پذیری را در نظر بگیریم، قیاس اصلاً ممکن نمی‌شود. به همین جهت می‌گویم فکر نمی‌کنم که این خلط صورت گرفته باشد چون افرادی هم که با او بحث کردند، بر سر همین مطلب بحث کردند.

دکتر افضلی: حالا به هر حال حرف ارسطو و حکمای ما می‌تواند مشکل این بحث را بگشاید یا نه؟ سؤال دیگر اینکه حکمای ما می‌گویند زمان و مکان برخاسته از عالم ماده است. یعنی اگر ماده نباشد اصلاً زمان و مکان هم نیست. سؤال من از شما این است که موضع فیزیک راجع به این قضیه چیست؟ آیا زمان و مکان را مستقل از ماده می‌دانند؟ یعنی اگر همه موجودات مادی

عالم معدوم مطلق شوند، آیا در فیزیک جدید باز هم زمان و مکان وجود دارد ولی درون آن خالی است؟ یا وجود زمان وابسته به ماده است و اگر ماده نباشد، زمان و مکان هم نیست؟

دکتر توکلی‌بینا: وابسته به ماده نیست. این تلقی خودش یک تلقی قدیمی‌تر است. بهتر است بگوییم وابسته به موجود فیزیکی است و این موجود ماده و انرژی است. هم وابسته به ماده است و هم وابسته به انرژی. اگر تلقی شما را داشته باشیم، در جایی که هیچ ماده‌ای حضور ندارد نباید بُعدی وجود داشته باشد در حالیکه ما آن بُعد را محاسبه می‌کنیم. علت اینکه آن بُعد قابل محاسبه است، این است که انرژی حضور دارد. خیلی از نیروها و انرژی‌ها جرم ندارند یعنی تأثیری در دستگاه‌های اندازه‌گیری جرم نمی‌گذارند در عین حال چون آنها حضور دارند، بعد و حتی زمان معنی دارد.

دکتر افضلی: اگر انرژی هم نباشد، در فیزیک جدید زمان و مکان معنا دارد یا نه؟

دکتر توکلی‌بینا: معنا ندارد. این تعبیر دقیق است. بحث وجود، بحث خیلی سختی است و مربوط به فلسفه است. در فیزیک، در این شرایط دیگر معنی ندارد که در مورد زمان صحبت کنیم و به عبارتی معنادار نیست. من یک تقسیم بندی برای خود دارم که ما در واقع یک عقل ریاضیاتی داریم و یک عقل scientific. اگر در فیزیک می‌گوییم چیزی معنی ندارد یا مقبول نیست، یعنی توجیه علمی و scientific ندارد و در فیزیک معاصر معنا ندارد که چیزی موجود باشد و فضا و زمان نداشته باشد یا تانسور فضا و زمان برایش تعریف نشود.

دکتر افضلی: عکس آن را می‌پرسم؛ اگر هیچ چیزی وجود نداشته باشد، در فیزیک جدید زمان و مکان داریم؟

دکتر توکلی‌بینا: اصلاً این را نمی‌توانند معنا کنند!

دکتر افضلی: یعنی معنای زمان با ماده و انرژی مرتبط است.

دکتر توکلی‌بینا: بله چون علم تجربی است، طبیعی است که در واقع فراتر از این نرود.

دکتر اعوانی: اگر انسان یا فاعل شناسایی نباشد و کسی نباشد که زمان و مکان را بشناسد، در آن صورت می‌توانید بگویید این زمان و مکان که فیزیک از آن سخن می‌گوید وجود دارد؟ اگر جواب منفی است، پس همه این‌ها قائم به فردی است که توجیه و تفسیرشان می‌کند. فیزیک در این مورد چه می‌گوید؟

دکتر توکلی‌بینا: سؤال شما در واقع از عینیت است؟

دکتر اعوانی: نه! اصلاً تا فاعل شناسا، تا شمای

فیزیکدان و در حقیقت تا انسان نباشد، زمان و مکان هستند یا قائم به یک فاعل شناساست؟

دکتر افضلی: منظور شما این است که فضا، زمان و مکان سوبجکتیو و ذهنی هستند یا آبجکتیو و عینی؟

دکتر توکلی‌بینا: من فکر می‌کنم این بیشتر از ظرفیت و توان فیزیک است. در فیزیک خیلی راحت در مورد پیدایش جهان، یعنی ظرفی که حداقل در ۱۳ میلیارد سال او هیچ موجود زنده‌ای وجود ندارد، صحبت می‌کنند.

ممکن است ما تلقی عینیت یا ذهنیت بکنیم ولی به نظر من اصلاً این تلقی‌ها مربوط به حوزه فیزیک نیست! مثلاً فیزیک در بحث وجود وارد شده است ولی واقعاً معلوم است که این تلاشی فراتر از دانش تجربی است. در مورد قبل از بیگ‌بنگ همین بحث مطرح می‌شود و وقتی بازه زمانی از زمان پلانک که معادل با ۴۳-۱۰ ثانیه است کوچکتر می‌شود، در این مرحله فیزیک به

سکوت می‌رسد و در واقع دیگر نمی‌تواند چیزی

بگوید. به نظر بنده این سؤالات مربوط

به کار فلاسفه است و شاید نباید از فیزیک بما هو فیزیک و از فیزیکدان توقع پاسخ به این سؤال را داشت.

از حضار: مثالی را از کتاب «تاریخچه زمان» به یاد آوردم. استیون هاوکینگ گفته است که زمان هم می‌تواند نامتناهی باشد و هم محدود و این دو با هم تناقضی ندارند. او اشاره می‌کند که در مورد مکان ما می‌توانیم تصور بهتری داشته باشیم و زمان را تشبیه

مکانی می‌کند. می‌گوید شما زمان را مانند یک

کره در نظر بگیرید. این کره زمانی، محدود

است اما آغازی ندارد. هر جای این کره را در نظر بگیرید می‌تواند آغاز یا پایان آن محسوب شود. یعنی اصلاً ابتدایی وجود ندارد، چرا که هیچ وجه ممیزه و ترجیحی وجود ندارد که نقطه خاصی را نقطه آغاز فرض کنیم.

دکتر توکلی‌بینا: نظریه هاوکینگ، که همان موقع هم خیلی پر سروصدا بود، یکی از مدل‌های تبیینی پیدایش

زمان و جهان است. در سال ۱۹۹۰ در آشکارسازها، شواهد غیرمستقیم تابش پرتو کیهانی پیدا شد- فردی که این کار را کرد، جایزه نوبل را برد- و از آن زمان به بعد مدل بیگ‌بنگ مدل استاندارد است.^۵ البته هنوز تلاش‌هایی وجود دارد تا یک شاهد مستقیم برای نظریه بیگ‌بنگ پیدا شود. لذا طرح‌های دیگر را مدل‌های غیراستاندارد می‌نامند و به مدل بیگ‌بنگ که مقبول

است، مدل استاندارد می‌گویند و دنبال شاهد مستقیم برای آن هستند. مدل‌های جایگزین دیگری هم وجود دارد، مثل نظر هاوکینگ یا نظر جهان ایستا که خیلی وقت است مردود شده است. در همین زمان کنونی آقای ساسکیند^۶ که استاد دانشگاه استنفورد و فیزیکدان برجسته‌ای است، قائل به بیگ‌بنگ نیست و قائل به نظریه Multiverse است که مدل عجیبی است و مبتی بر عدم تناهی زمان است. من با یکی از شاگردانش صحبت کردم، او می‌گفت ساسکیند به دلیل این که مدل استاندارد خیلی با مدل مسیحیان و تلقی الهیاتی از عالم منطبق است، از این نظریه خوشش نمی‌آید و به همین دلیل از نظریه Multiverse حمایت می‌کند.

از حضار: نظریه Multiverse چیست؟

دکتر توکلی‌بینا: نظریه حبابی جهان است که جهان را

مثل حباب‌هایی در حال رشد در درون هم در

نظر می‌گیرد که تلقی خیلی سختی است و فهم

آن خیلی مشکل است. این حباب‌ها

یک توالی دارند که تلقی ما این است

که این حباب‌ها از یک جایی شروع

شده است ولی زمان انتها ندارد و جهان

دائماً انبساط‌ها و انقباضات کاملی به

شکل حبابی دارد.

دکتر موسویان: نظریه دیگری

هم داریم که می‌خواهم ببینم با

Multiverse مرتبط است یا نه؟ در

این نظریه اگر به فرض بیگ‌بنگ را

هم بپذیریم، می‌توانیم بیگ‌بنگ‌های

متناوبی را تصور کنیم.

دکتر توکلی‌بینا: نه! این نظریه سلسله

انفجارهای کوچک است و یک انفجار بزرگ قائل

نیستند ولی نظریه حبابی در واقع تلقی‌ها و شناخت‌های

ما را دستکاری می‌کند.

دکتر موسویان: در واقع می‌گویند اینکه زمان مساوی

صفر می‌شود، یعنی ذهن ما مساوی صفر می‌شود.

دکتر توکلی‌بینا: بله دقیقاً. من عرض کردم اصلاً از

زمان پلانک به قبل، یعنی از ۴۳-۱۰ ثانیه به قبل، هیچ

قانون فیزیکی که بتوانیم بر اساس آن سنجش کنیم

یا توضیح بدهیم وجود ندارد و ما ادراکی نداریم. ما به

اصطلاح این را نقطه تکینگی تلقی می‌کنیم. یعنی آنجا

یک جعبه سیاهی است که اگر کسی بخواهد نصفانه

نظر بدهد، می‌گوید من در این مورد این اظهارنظر

نمی‌کنم.

ساسکیند به دلیل این که مدل استاندارد خیلی با مدل مسیحیان و تلقی الهیاتی از عالم منطبق است، از این نظریه خوشش نمی‌آید و به همین دلیل از نظریه Multiverse حمایت می‌کند.

از حضار: یعنی آگاهی ما صفر می‌شود؟

دکتر توکلی‌بینا: بله، شناخت ما تقریباً صفر می‌شود. **دکتر افضلی:** مثل اصل عدم قطعیت هایزنبرگ. یعنی ما نمی‌توانیم موقعیت ذره را تعیین کنیم، نه اینکه ذرات موقعیت ندارند.

دکتر توکلی‌بینا: بله، یکی از تفسیرهای آن همین است. **دکتر رضا کوهکن:** به نظر می‌رسد که موضوع به این برمی‌گردد که در فیزیک حوزه‌های فراتر از حوزه مادی بحث نمی‌شود و حتی در بحث انرژی چیزی فراتر از سطح ماده مطرح نمی‌شود. فیزیک و فیزیکدان‌ها سطح یک بحث هستی‌شناسی را مورد بررسی قرار می‌دهند و بر اساس آن نظریه‌پردازی می‌کنند. به همین علت است که وقتی بازگشت به تکینگی مطرح می‌شود، باز هم این موضوع را براساس قالب فضا و زمان دنبال می‌کنند. این همان نگاه آگنوستیک می‌شود که شما نسبت به عوالم بالاتر عالم، می‌گویید یا وجود ندارد یا اطلاع ندارم. ولی اگر در علم‌های قبل مدرن دنبال یک چنین چیزی باشید، به نظر بنده علم کیمیا می‌تواند نکات خوبی را برای اندیشیدن به ما پیشنهاد دهد. در آنجا این موضوع بحث می‌شود که در عالم ماده، چهار عنصر یا چهار طبع حاکم است و همه نواقص هم به آنها باز می‌گردد. اما آیا ممکن است که از این چهار عنصر خارج شویم و به آن چیزی که اکسیر می‌گویند برسیم؟ آن را به این صورت مطرح می‌کنند که ما می‌خواهیم مواد را به حالت اعتدالی برگردانیم و اگر این حالت اعتدالی بازگردد ما به عنصر پنجم می‌رسیم، عنصر پنجمی که خودش فراتر از این چهار عنصر است و دیگر خصوصیات این چهار عنصر را ندارد. یعنی بر اساس تدبیر به عنصر پنجم می‌رسیم، عنصر پنجمی که از سنخ آن چهار عنصر نیست و در نتیجه می‌تواند بر عناصر فضای مادی اثر بگذارد و نواقص آنها را از بین ببرد و همه آنها را به حالت اعتدالی برگرداند. به نظر بنده می‌آید که این بحث عنصر پنجمی که در علم کیمیا مطرح است، می‌تواند ما را در فهم این که چگونه بازگشت به تکینگی را در یک بستر دیگر بفهمیم و آن را به نحو حقیقی‌تری بیابیم، کمک کند. سؤال دیگر اینکه خداوند در این آیه ۳۰ سوره انبیاء می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يُؤْمِنُونَ» که به این موضوع اشاره دارد که در ابتدا آسمان و زمین به هم پیوسته بودند و بعد از هم جدا شدند. در این مورد نظر شما چیست؟

دکتر توکلی‌بینا: این بحث رایجی است که مسائل

علمی را با آیات و روایات، انطباق می‌دهند ولی من خیلی این موضوع را دنبال نمی‌کنم چرا که تجربه تاریخی ما این بوده است که هر زمان این تطبیق‌ها را انجام دادیم، با تغییرات بعدی نظریه علمی، مجبور شدیم عقب‌نشینی‌هایی داشته باشیم.

دکتر کوهکن: سؤال من این است که از عبارت‌های این آیه در مورد به هم پیوستگی و بازشدگی زمین و آسمان چه چیزی فهمیده می‌شود؟ البته حکما و عرفای ما تفاسیر و دیدگاه‌های مختلفی در این مورد دارند.

دکتر توکلی‌بینا: این موضوع نیاز به پیگیری دارد که من انجام نداده‌ام. در مورد فیزیک به نکته جالبی رسیده‌ام و حتی فیلم آن را هم پیدا کردم. این امر ممکن است که نظریات دینی به خوبی واکاوی شوند و بر اساس آن نظریه‌ای مطرح شود که بتوان به جامعه علمی ارائه داد و به تدریج به کشفیات فیزیکی منجر شود. مستندی از شبکه بی‌بی‌سی پخش شد که بر همین موضوع دلالت داشت. در زمانی اینشتین در نظریه نسبیت خاص خود یک ضریب ثابت لاندرا را در نظر می‌گیرد یعنی:

$$R_{\mu\nu} - \frac{1}{2} R g_{\mu\nu} + \Lambda g_{\mu\nu} = \frac{8\pi G}{c^4} T_{\mu\nu}$$

مشهور است که بعدها اینشتین این موضوع را با هابل در میان گذاشت، هابل دلایلی را در رد ثابت لاندرا ارائه کرده بود و در نهایت به اینشتین نشان داد که جهان در حال انبساط است ولی ثابت کیهانی باعث ثابت می‌شود و بنابراین ثابت لاندرا حذف شد. بعدها اینشتین گفت: یکی از احمقانه‌ترین اشتباهاتی که کرده‌ام، گذاشتن لاندرا در این فرمول بوده است. با حذف ثابت کیهانی، نظریه انبساطی جهان بوجود آمد و بیگ‌بنگ هم بر اساس آن توضیح داده شد. در واقع اگر در جهت عکس انبساط حرکت کنیم، باید به نقطه تکینگی برسیم. این مستندی که بی‌بی‌سی نشان داد خیلی جالب بود که به حلقه مفقوده‌ای که رابط بین اینشتین و هابل بود می‌پردازد و او را معرفی می‌کند. او یک کشیش مسیحی گمنام به نام George Le Maitre و یک فیزیکدان غیرحرفه‌ای بود. او در کلاس‌های درس فیزیک خود اصرار می‌کند که نظر اینشتین غلط است چرا که طبق اعتقاد ما مسیحیان جهان از صفر شروع و گسترش پیدا کرده است، یعنی جهان خالق دارد و این مدل ثابت کیهانی با این موضوع تعارض دارد. در نهایت اصرارهای وی باعث می‌شود تا قرار ملاقاتی بین اینشتین و هابل برقرار شود. در آن جلسه هابل اشاره می‌کند که نظرش به کشیش نامبرده نزدیک‌تر است و تلاش می‌کند این نظر را ثابت کند و

در نهایت هابل این موضوع را اثبات می‌کند. عرض بنده این است که ممکن است متون مذهبی ما جرقه‌ای برای استخراج نظریه‌های علمی باشند. البته باید در مواجهه با این متون، خلوص فکری داشت و با دیدگاه‌ها و پیش فرض‌ها به آنها نگاه نکرد، هر چند که من این قابلیت را در خودم نمی‌بینم.

دکتر علی افضلی: ماهیت طی الارض در آیات و روایات ما و در عرفان ما کاملاً با بحث مکان و زمان گره خورده است. مثلاً تلقی عمومی این است که

کسی که طی الارض می‌کند، خدا به او یک قدرتی می‌دهد که سریع از جایی به جای دیگر برود ولی طی الارض با دستکاری کردن زمان و مکان بوجود می‌آید. فرد در زمان و مکان تغییری می‌دهد که می‌تواند طی الارض کند و هیچ ربطی به سرعت او ندارد.

دکتر توکلی‌بینا: مطلبی هم در مورد بحثی که دکتر کوهکن در مورد علم کیمیا فرمودند، عرض می‌کنم. در هر صورت باید برای دانش فیزیک حد و مرز قائل شد. اگر قبول کردیم که فیزیک یک دانش تجربی است، دیگر نمی‌توان خیلی از افزودنی‌های غیرتجربی را وارد آن کرد. فیزیک برای خودش مرز تعیین کرده است و در همین چارچوب حرکت می‌کند. حتی از وجود هم در درون همان چهارچوب سخن می‌گوید لذا امور دینی، غیر دینی و حتی عرفانی برای این که در علم طرح شوند، باید مطالعه تجربی شوند. مشکل خیلی از اموری که در عرفان یا در دیانت ماست، این است که اگر چه ممکن است قابل اعتماد باشند ولی قابل تحقیق تجربی نیستند.

دکتر کوهکن: اصلاً خود معنی تجربه را ما به تجربه مادی محدود کرده‌ایم. دکتر افضلی در صحبت خود طی الارض را هم داخل تجربه آوردند.

دکتر افضلی: فرد خودش طی الارض را انجام می‌دهد و خودش هم توضیح می‌دهد.

دکتر کوهکن: سهروردی می‌گوید: شما چرا رصدهای نجومی را تجربه نمی‌دانید اما رصدها و شهودهای حکما را تجربه نمی‌دانید؟ یعنی باید

تلقی عمومی این است که کسی که طی الارض می‌کند، خدا به او یک قدرتی می‌دهد که سریع از جایی به جای دیگر برود ولی طی الارض با دستکاری کردن زمان و مکان بوجود می‌آید.

کمی راجع به خود معنای تجربه تجدیدنظر کنیم! نکته دوم این است که براساس سخنرانی شما، خود علم تجربی به جایی رسیده است که موقعیت را فراهم کند تا از این مرز مادی گذر کنیم. مثلاً در سیری که در فلسفه علم گذشت در ابتدا سودای روش علمی در کار بود و این سیر ادامه می‌یابد تا به توماس کوهن برسد و بعد هم فایریند کتاب «علیه روش» را می‌نویسد. یعنی نقدهای درونی کسانی که جزو همین پارادایم هستند، این است که می‌گویند این شیوه اندیشیدن نیاز به گشایش بیشتری دارد! اگر شما در مورد علم سخن می‌گویید، خود این علم الآن به صورت یک ایدئولوژی در آمده است و طوری شده است که رقباتی خودش را کنار گذاشته است. شیمی اگر امروز در این حد رسیده است به این جهت است که کیمیا را کنار گذاشته است. این نقدهایی درونی نشان می‌دهد، علم به جایی رسیده است که نشان می‌دهد که اگر نکاتی وجود دارد که در اینجا تبیین‌پذیر نیست، بنا این است که تبیین آنها را باید در جای دیگری پیدا کنیم. مهم‌ترین نکته این است که باید نگاه آگنوستیک را کنار بگذاریم.

پی‌نوشت‌ها:

۱. ابوالقاسم علی بن حسین بن موسی، مشهور به سید (شریف، شیخ) مرتضی علم‌الهدی (۴۳۶-۳۵۵ ه. ق) از فقیهان برجسته شیعه است.
۲. الامام حسن بن علی العسکری، التفسیر المنسوب الی الامام الحسن العسکری، ص ۵۲۶؛ الطبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، ج ۱، ص ۲۵؛ المجلسی، علامه محمد باقر، بحار الانوار، ج ۹، ص ۲۶۲ و ج ۵۴، ص ۶۸

3. Taggart, Mc
4. Davis, Henry

۵. این شاهد پس از سخنرانی حاضر و در زمان چاپ نوشتار حاضر یافت شده است. این افراد که مدعی هستند که توانسته‌اند امواج گرانشی را ثبت کنند، نامزدهای اصلی جایزه نوبل فیزیک برای دوره جدید هستند.

6. Susskind, Leonard

سهروردی می‌گوید: شما چرا رصدهای نجومی را تجربه نمی‌دانید اما رصدها و شهودهای حکما را تجربه نمی‌دانید؟ یعنی باید کمی راجع به خود معنای تجربه تجدیدنظر کنیم.

گزارشی از درس گفتارهای اولیه هیدگر

دکتر بهمن پازوکی

عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

۹۴/۹/۳۰



چیزی بیش از یک نام در میان نبود. اما این نام همچون دهان به دهان گشتن خبر به سلطنت رسیدن پادشاهی، در خفا سرتاسر آلمان را درنوردیده بود. خبری که درباره هیدگر دهان به دهان می‌گشت بسیار ساده بود: تفکر دوباره به زندگی بازگشته است. گنجینه‌های فرهنگی گذشته که مرده و بی‌جان به نظر می‌رسیدند به سخن درآمدند. با توجه به اینکه وجود و زمان در سال ۱۹۲۷ چاپ شده است و یادداشت آرنت مربوط به سال ۱۹۲۰ است، معلوم می‌شود که از قرار او در همین درس گفتارها از چیزهایی صحبت کرده است که در آن زمان بدیع بوده‌اند. مجموعه آثارِ تاکنون چاپ شده هیدگر ۱۰۲ جلد است، ولی می‌گویند دستخطها و نوشته‌های هیدگر مانند هوسل بسیار زیاد است و در آرشیوی در مارباخ آلمان نگهداری می‌شود و باز هم می‌توان کتاب‌های بیشتری از آن تهیه کرد ولی ناشر به همین تعداد بسنده کرده است.

مناسب‌تر بود که موضوعی خاص را از این درس گفتارها انتخاب و آن موضوع را به تفصیل گزارش می‌کردم ولی به سبب کمبود وقت تنها گزارشی از رئوس مطالب هیدگر در چند سال اول تدریسش را برایتان ارائه می‌کنم. اینکه اساتید و مفسران به درس گفتارهای هیدگر اهمیت می‌دادند، بی‌دلیل نیست. شهرت هیدگر و آوازه‌ای که او در محافل علمی و فلسفی به دست آورده بود به سال‌های پیش از انتشار وجود و زمان بازمی‌گردد. به عبارت دیگر، شهرت هیدگر دست کم در آلمان صرفاً برآمده از وجود و زمان نبود، بلکه برآمده از سخنرانی‌ها و درس گفتارهای هیدگر (به‌ویژه درس گفتارها) بود.

هانا آرنت در یادداشتی به مناسبت تولد هیدگر این شهرت زودرس را این‌گونه توصیف می‌کند: «در مورد هیدگر هیچ چیز ملموس و آشکاری وجود نداشت که شهرت و آوازه او از آن نشأت گرفته باشد. هیچ چیز، حتی نوشته‌ای. تقریباً

نکته جالب توجه این است که در این ۱۰۲ جلد فقط دو جلد آن مونوگرافی است و بقیه آنها یا درس‌گفتار است یا سخنرانی و یا مجموعه مقاله. از این دو کتاب هم یکی به اجبار نوشته شده است و یکی به دلخواه. کتابی که به اجبار دانشگاهی و برای ارتقا از استادیاری به دانشیاری نوشته شده همان وجود و زمان است و تک‌نگاری دوم کانت و مسأله متافیزیک است که از بسیاری جهات خیلی بهتر از وجود و زمان است.

استخدام در دانشگاه و آغاز درس‌گفتارها

هیدگر پس از دریافت مدرک دکتری و پایان نامه استادی در دانشگاه فرایبورگ به عنوان استاد پیمانی استخدام می‌شود و این دوره اول تدریس اوست. کمی بعد، هیدگر در فراخوان دانشگاهی برای انتخاب استاد گزارشی از ارسطو را با فشار و درخواست ناتورپ به سرعت آماده می‌کند (که به گزارش ناتورپ مشهور است) و به آنجا می‌فرستد و براساس همین گزارش او را در دانشگاه ماربوگ می‌پذیرند. بنابراین، درس‌گفتارهای هیدگر برای خود او از تک‌نگاری‌ها مهم‌تر هستند و به نظر می‌رسد که این نوع نوشتن به طبع هیدگر نزدیک‌تر بوده است و شاید بتوان از این واقعیت برای توضیح این مسأله استفاده کرد که چرا هیدگر بعد از سال‌های تدریس از نوشتار فلسفی منسجم فاصله می‌گیرد و بیشتر به گزین‌گویی نویسی روی می‌آورد و شکل نوشتن در فلسفه متأخرش نظام‌مندی تک‌نگاری‌های اولیه او را ندارند.

کانت و مسأله متافیزیک شرح مفصلی است از شاکله زمانی اگزیستنیسیالی‌هایی (مفهوم اگزیستنیسیال مفهومی است در کنار مفهوم مقولات برای دسته‌بندی موجودات) که در وجود و زمان به طور کامل مطرح نشده بودند.

اما درس‌گفتارهای هیدگر، با توجه به دانشگاه‌ها و زمان‌هایی که او در آنها تدریس کرده است به سه دوره تقسیم می‌شوند (این تقسیم‌بندی ملاک ناشر برای انتشار درس‌گفتارهای هیدگر بوده است):

۱. درس‌گفتارهای تدریس از ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۳ در دانشگاه فرایبورگ؛

۲. درس‌گفتارهای دوره تدریس او در دانشگاه ماربورگ طی سال‌های ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۸؛

۳. دست‌آخر درس‌گفتارهای تدریس مجدد او در دانشگاه فرایبورگ طی سال‌های ۱۹۲۸ تا ۱۹۴۴ که با شروع جنگ جهانی دوم خاتمه پیدا می‌کند. درس‌گفتارهای این سه دوره در مجموع ۵۰ جلد از مجموعه ۱۱۰ جلدی آثار او که تقریباً به همین ترتیب نیز چاپ شده‌اند، دربرمی‌گیرند.

مجموعه آثار تاکنون چاپ شده هیدگر ۱۰۲ جلد است.

چگونگی جمع‌آوری و انتشار درس‌گفتارها

هیدگر تمام درس‌گفتارهایش را می‌نوشته و در سر کلاس از روی آنها می‌خوانده است. ولی همگی این درس‌گفتارها بر اساس پاک‌نوشته‌های هیدگر تهیه نشده‌اند و همگی آنها کیفیت یکسانی ندارند. در پاییز سال ۱۹۷۳ هیدگر پسر خود هرمان را به سرپرستی رسیدگی به دست‌نوشته‌های خود منصوب کرد. در همین سال هیدگر تصمیم می‌گیرد درس‌گفتارهای خود را منتشر کند؛ آن هم نه به صورت انتقادی (چاپ انتقادی بر اساس مقایسه نسخه‌های اولیه صورت می‌گیرد) بلکه بر اساس آخرین تصحیحی که خودش در نوشته‌هایش انجام داده است. قرار بر این می‌شود که مجموعه آثار در چهار بخش منتشر شود:

مطابق تصمیم هیدگر بخش دوم مجموعه آثار اختصاص به درس‌گفتارهای او دارد و می‌بایست در مرحله اول به چاپ برسند. به عبارت دیگر، هیدگر اصرار داشت درس‌گفتارهایش قبل از سایر مطالبش چاپ شود تا به درک وجود و زمان و سایر مقالات و رساله‌های او کمک کند. او داشتن شناخت کامل از متون درس‌گفتارها پیش‌شرط ضروری برای فهم سایر مقالات و نوشته‌های بی‌شمار و منتشر نشده خود که بخش سوم مجموعه آثار به منظور چاپ آنها در نظر گرفته شده است، می‌دانست. بخش اول مجموعه آثار شامل نوشته‌هایی می‌شود که در زمان حیات هیدگر به صورت جداگانه به چاپ رسیده بودند، به استثنای درس‌گفتارهایی از دوره دوم تدریس هیدگر در فرایبورگ که پیش از این دوره منتشر شده بود. علاوه بر این قرار شد که درس‌گفتارهایی که هیدگر در مقام استاد بازنشسته در سال‌های ۱۹۵۱، ۱۹۵۲، ۱۹۵۵ و ۱۹۵۶ در دانشگاه فرایبورگ ایراد و خود آنها را منتشر کرده‌بود، در همین بخش اول مجدداً انتشار یابند. بخش چهارم مجموعه آثار

نکته جالب توجه این است که در این ۱۰۲ جلد فقط دو جلد آن مونوگرافی است و بقیه آنها یا درس‌گفتار است یا سخنرانی و یا مجموعه مقاله.

شامل یادداشت‌ها و اشارات فراوانی می‌شوند که هیدگر بعضاً در مورد نوشته‌های از پیش منتشر شده خود نوشته است.

بنابراین، تمرکز در انتشار مجموعه آثار از همان ابتدا و در درجه اول بر تدوین و تصحیح درس‌گفتارهایی بود که در بخش دوم به لحاظ زمانی تنظیم شده‌اند. چاپ سریع آنها همراه شد با تدوین جلد‌های بخش اول (یعنی بخش اول که قبلاً چاپ شده بود همراه با آن درس‌گفتارها هم به چاپ رسیدند). بنابراین، قرار بر این شد که مجموعه آثار را با چاپ ده درس‌گفتار ایراد شده در دانشگاه ماربورگ یعنی دوره دوم و در سال‌های بین ترم زمستانی ۱۹۲۳ تا ترم تابستانی ۱۹۲۸ آغاز کنند. در مورد درس‌گفتارهای هیدگر در سال‌هایی که او در فرایبورگ استاد پیمانی بود، یعنی سال‌های بین ترم زمستانی ۱۹۱۵ تا ترم تابستانی ۱۹۲۳ طرح اولیه در آن زمان این بود که این درس‌گفتارها چاپ نشوند و تصمیم در مورد انتشار آنها به زمان دیگری موکول شود. به عبارت دیگر، خود هیدگر علاقه‌ای نداشته است که این درس‌گفتارها در دوره حیاتش چاپ شوند، زیرا برخلاف درس‌گفتارهای دوره دوم دست‌نوشته‌های این درس‌گفتارها در دسترس نبودند تا بتواند مبنای یک کتاب منقح قرار گیرد. به علاوه، خود هیدگر هنوز در این سال‌ها در حال جستجو و پژوهش بوده و هنوز اندیش‌اش شکل ثابتی به‌خود نگرفته بود. جالب توجه است که در درس‌گفتارهای اولیه هنوز هیچ نشانی از پرسش از وجود نمی‌توان یافت، یعنی همان پرسشی که اساس وجودشناسی هیدگر است و همه او را بر اساس همین پرسش می‌شناسند. با این حال در بعضی از آنها مسائلی به اجمال مطرح شده‌اند که بعداً در وجود و زمان به تفصیل رسیده‌اند. با این وجود هرمان هیدگر، بعدها که سرپرست رسیدگی به دست‌نوشته‌های او شد، این‌گونه مقرر کرد که هشت دست‌نوشته از مجموع پانزده دست‌نوشته درس‌گفتارهای اولیه هیدگر در دانشگاه فرایبورگ به عنوان تکمله در بخش دوم مجموعه آثار به چاپ رسند. باقی هفت دست‌نوشته را خود هیدگر از بین برده بوده است.

هیدگر در جوانی و در ۲۶ سالگی تدریس در دانشگاه را آغاز کرد و در درس‌گفتارهای اولیه در بیان مفاهیم و مطالب تغییراتی می‌داده است و در حال پیدا کردن راه خود بوده است. درس‌گفتارهای هیدگر هیچ کدام تکراری نیستند،

حتی آنهایی که عناوین یکسان دارند از محتوای متفاوتی برخوردارند.

فهرست درس‌گفتارهای هیدگر

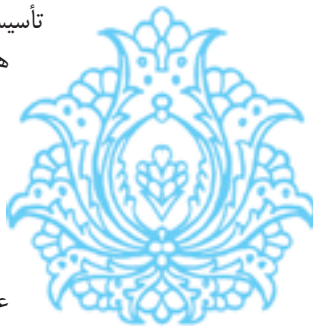
فهرست درس‌گفتارها از ابتدا تا سال ۱۹۷۴ (عناوین درس‌ها در دانشگاه را خود هیدگر همانند سایر استادان بر اساس تخصص خودش انتخاب و اعلام می‌کرده است):

۱. ۱۹۱۸-۱۹۱۹: مبانی فلسفی عرفان قرون وسطا: یادداشت‌ها و درس‌گفتارهایی که ایراد نشد؛
۲. ۱۹۱۹: مفهوم (ایده) فلسفه و مسأله جهان‌بینی؛
۳. ۱۹۱۹ (ترم سوم): پدیدارشناسی و فلسفه استعلایی ارزش؛
۴. درباره ماهیت دانشگاه و تحصیل دانشگاهی؛
۵. مسائل اساسی پدیدارشناسی؛
۶. پدیدارشناسی شهود و بیان؛
۷. در آمدی به پدیدارشناسی دین؛
۸. آگوستین و مکتب نوافلاطونی؛
۹. تفاسیری پدیدارشناختی بر ارسطو: در آمدی بر پژوهش پدیدارشناختی؛
۱۰. تفاسیری پدیدارشناختی بر منتخباتی از آثار ارسطو درباره هستی‌شناسی و منطق؛
- تا این جا درس‌گفتارهای فرایبورگ است و پس از آن در ماربورگ درس‌گفتارهای زیر را ارائه می‌دهد:
۱. در آمدی به پژوهش پدیدارشناختی؛
۲. مفاهیم اساسی فلسفه ارسطو؛
۳. افلاطون: دیالوگ سوفیست؛
۴. پیشگفتارهایی درباره تاریخ مفهوم زمان؛
۵. منطق: پرسش از حقیقت؛
۶. مفاهیم اساسی فلسفه عهد باستان؛
۷. تاریخ فلسفه از توماس آکوئینی تا کانت؛
۸. مسائل اساسی پدیدارشناسی: جلد ۲۴ از مجموعه آثار (دکتر ضیاء شهبانی آن را به فارسی ترجمه کرده‌اند)؛
۹. تفسیر پدیدارشناختی بر سنجش خرد ناب کانت: یکی از روشن‌ترین درس‌گفتارهای هیدگر است و توضیح بسیار خوب و روانی است بر کتاب کانت؛
۱۰. مبانی متافیزیکی منطق با ابتناء به لایب‌نیتز؛
۱۱. در آمدی به فلسفه؛
۱۲. ایدئالیسم آلمانی: فیشته، شلینگ و هگل؛
۱۳. مفاهیم اساسی متافیزیک: عالم، تناهی و تنهایی؛
۱۴. در ذات آزادی بشر: در آمدی به فلسفه؛

درس‌گفتارهای هیدگر هیچ کدام تکراری نیستند، حتی آنهایی که عناوین یکسان دارند از محتوای متفاوتی برخوردارند.

مفهوم دازاین و پرسش از وجود را آشکار سازند. برعکس درس گفتارهای دوره ماربورگ که دست‌نوشته‌های آنها موجودند دارای نظم و انسجام‌اند و جملات کاملاً صورت‌بندی شده‌اند. حتی بعضی از جلد‌های این دوره را تفصیل بخش‌های نانوشته وجود و زمان به حساب می‌آورند. هیدگر از بعد از دوره‌ای که به گشت معروف شده است، یعنی تقریباً از سال ۱۹۳۰ به بعد (هرچند درباره زمان دقیق آن اختلاف نظر وجود دارد)، فلسفه راه، به همان معنایی که او خود از آن مراد می‌کند، پایان یافته تلقی می‌کند و تأکید بر همسایگی تفکر با شعر دارد، البته شعر را او به معنای پوئیس می‌گیرد. از این زمان اندیشه هیدگر بسیار دشوار می‌شود. حتی در بخش‌هایی که درباره تکنیک سخن می‌گوید ابهامات و مشکلات زیادی وجود دارد و ترجمه آنها به فارسی تقریباً ناممکن است.

اولین درس گفتار هیدگر که بعد از جنگ جهانی اول برگزار شد عنوانش مفهوم یا ایده فلسفه و مسأله جهان‌بینی است. طی این درس گفتار می‌آموزیم که غایت اصلی درس گفتار تأسیس فلسفه پدیدارشناختی است. هیدگر از همان ابتدا فلسفه و پدیدارشناسی را یکی می‌گیرد. یعنی از همین‌جا مشخص می‌شود که پدیدارشناسی نزد هیدگر و هوسرل کاملاً متفاوت است. کسی می‌گفت اگر هوسرل وجود و زمان را زودتر خوانده بود، هرگز هیدگر را به عنوان جانشین خود معرفی نمی‌کرد؛ چون درمی‌یافت که آنچه هیدگر مد نظر دارد با طرح خود از پدیدارشناسی کاملاً متفاوت است.



فلسفه پدیدارشناختی و آزمون (تجربه) زیسته
در این درس گفتار هیدگر برآن است تا «فلسفه پدیدارشناختی» را به مدد مشخص‌سازی خصوصیات قلمرو آن و روش مطابق با این قلمرو تأسیس کند. مطابق این درس گفتار، قلمرو اصلی فلسفه برخلاف قول نوکانتی‌ها از امر نظری فراتر می‌رود (مشکل بازگویی این درس گفتارها در زبان آنهاست، یعنی ترجمه این اصطلاحات به فارسی واقعاً سخت است. در آلمانی می‌توان از صفت اسم ساخت، مثلاً می‌توان گفت که یک شیء در قلمرو نظری است. ولی می‌توانیم به جای آن که بگوییم چیزی نظری است، بگوییم «امر نظری». در یونانی هم این روش وجود دارد که به چیزی که خیر است می‌گویند امر خیر و در واقع نوعی جوهریت به آن می‌دهند). هیدگر برخلاف قول نوکانتی‌ها معتقد بود که قلمرو فلسفه

۱۵. پدیدارشناسی روح هگل؛
 ۱۶. ارسطو: متافیزیک، کتاب ثتا دفترهای یک تا سه: در ماهیت و واقعیت نیرو؛
 ۱۷. در ذات حقیقت: درباره تمثیل (مثال) غار افلاطون و دیالوگ تئتوس؛
 ۱۸. آغاز فلسفه مغرب زمین: آناکسیمندر و پارمنیدس؛
 ۱۹. وجود و حقیقت: الف) پرسش‌های اساسی فلسفه، ب) در ذات حقیقت؛
 ۲۰. منطق به منزله پرسش از ذات زبان؛
 ۲۱. سرودهای هولدرلین: تفسیر دو سرود گرمانیاس و راین از هولدرلین؛
 ۲۲. درآمدی به متافیزیک: پرسش از چیز؛
 ۲۳. قول کانت درباره مبادی استعلایی؛
 ۲۴. شلینگ و ذات آزادی انسان؛
 ۲۵. نیچه: اراده به سوی قدرت به منزله هنر؛
 ۲۶. جایگاه اساسی و متافیزیکی نیچه در اندیشه مغرب زمین؛
 ۲۷. بازگشت همواره همان؛
 ۲۸. پرسش‌های اساسی فلسفه؛
 ۲۹. مسائلی منتخب از منطق؛
 ۳۰. نیچه: مشاهده ناپهنگام؛
 ۳۱. آموزه نیچه درباره اراده به سوی قدرت به منزله شناخت؛
 ۳۲. نیچه: نیست‌انگاری اروپایی؛
 ۳۳. متافیزیک ایدئالیسم آلمانی: تفسیری دوباره از شلینگ؛
 ۳۴. پژوهش‌های فلسفی در ذات آزادی انسان و موضوعات مربوط به آن؛
 ۳۵. مفاهیم اساسی فلسفه؛
 ۳۶. متافیزیک نیچه؛
 ۳۷. سرود هولدرلین: ایستر؛
 ۳۸. پارمنیدس؛
 ۳۹. آغاز اندیشه مغرب زمین؛
 ۴۰. منطق: آموزه هراکلیتوس درباره لوگوس (آخرین درس گفتار در سال ۱۹۴۴ در جلد ۵۵).
- درس گفتارهای اولیه به دلیل عدم وجود دست‌نوشته‌های هیدگر از انسجام زیادی برخوردار نیستند و مجملند و دربرگیرنده ایرادات او به هوسرل و نوکانتی‌ها است. از آنها می‌توان به این مسأله پی‌برد که چگونه هیدگر از همان ابتدا درک متفاوتی از پدیدارشناسی داشته‌است. به‌علاوه این درس گفتارها برای فهم وجود و زمان لازمند و می‌توانند مسیر طی شده اندیشه هیدگر در راه رسیدن به

اساساً از امر نظری فراتر می‌رود یا حتی مقدم بر امر نظری است. فلسفه، مطابق نظر هیدگر در این دوره، باید علمی باشد سرآغازینی یا اولیه. او خود را موظف می‌داند که نشان دهد فلسفه چگونه سرآغازینی و اولیه است، یعنی علمی است که علمی دیگر را از پیش مفروض نمی‌گیرد. اما به هر حال معتقد است با این‌که این علم علمی سرآغازینی است به هر حال، باید ایده‌ای را از پیش مفروض بگیرد. به عبارت دیگر، باید سرآغازینی بودن را مفروض بگیرد و بنابراین گرفتار دور می‌شود.

هیدگر نه با دور در استدلال بلکه با دور در تفسیر و توصیف پدیدارها موافق است، او معتقد است که در هرمنوتیک اصلاً ما با دور سر و کار داریم و هر جا دور نباشد به نحوی در آن دور ایجاد می‌کند تا خودش بتواند وارد آن شود و معتقد است این دور را باید به جان خرید. پس در این جا ما با دوری سرو کار داریم که البته مختص این ایده فلسفه نیست، بلکه بنا به گزارش هیدگر روش‌های مبتنی بر آکسیوم یا اصل موضوعه در فلسفه نوکاتی هم دچار آن هستند. یعنی اگر آنها فکر می‌کنند که فلسفه‌ورزی‌شان ابتدا به ساکن است و هیچ چیز را از پیش مفروض نمی‌گیرند، تصورشان اشتباه است، زیرا در این مکتب نیز بنا را بر امر واقع شناخت می‌گذارند، یعنی در شناخت چیزی را فکت می‌گیرند و با پیش فرض گرفتن این فکت آنان هم بلاواسطه شروع نمی‌کنند.

هیدگر در این دوره دنبال یک فلسفه علمی می‌گردد، آن هم علمی که سرآغازینی است، یعنی مبتنی بر خودش است و علم دیگری را از پیش فرض نمی‌گیرد. این ایده اولیه تمام این درس‌گفتارهاست. باید در نظر داشت که در همین دوره مسأله تفوق علوم طبیعی و قائل شدن امتیاز خاص برای روش علوم طبیعی و تحقیر علوم انسانی پیش آمده بود، و دلایل این بود که می‌گفتند این علوم روش متقنی ندارند و اصلاً به آن معنا که علوم طبیعی علم محسوب می‌شوند علم نیستند. هرمنوتیک دیلتای و فلسفه هوسرل در مقابل این جریان شکل گرفته‌اند. هوسرل در فلسفه به مثابه علم متقن در صدد آن بود که پدیدارشناسی را به صورت علمی متقن درآورد که در مقایسه با علوم طبیعی

هیدگر برخلاف قول نوکاتی‌ها معتقد بود که قلمرو فلسفه اساساً از امر نظری فراتر می‌رود یا حتی مقدم بر امر نظری است. فلسفه، مطابق نظر هیدگر در این دوره، باید علمی باشد سرآغازینی یا اولیه.

هیچ کم و کاستی نداشته باشد، یعنی به اندازه آنها علمی باشد. هیدگر هم روشی را به کار می‌برد که روش علوم طبیعی نیست و آنها را ناشایست و ناکافی می‌داند. ولی معتقد است کاری را که در مباحث علوم انسانی انجام می‌شود می‌توان علمی نامید، یعنی در این مرحله علمی بودن هنوز برای او مهم است. هرچند بعدها دیگر به این مسأله توجه نمی‌کند.

هیدگر معتقد است که فلسفه به مثابه علمی سرآغازینی در ساحتی مقدم بر نظریه قرار دارد، و در واقع پیش‌نظری است. ویژگی این ساحت این است که در قالب گزاره‌هایی به بیان در می‌آید که فاعل یا سوژه آنها سوم شخص مفرد خنثی است، یعنی در واقع حتی ساختار زبانی‌ای که این علم در آن به بیان در می‌آید با ساختار زبانی علوم طبیعی متفاوت است. این گزاره‌هایی که فاعل آنها سوم شخص خنثی است از ویژگی‌های زبان آلمانی است که *there is* و *there goes* در زبان انگلیسی نظیر آنهاست. گزاره‌هایی نظیر «معتبر است»، «بایسته است»، «روی می‌دهد»، «داده شده است» از جمله آنها هستند. به نظر هیدگر این گزاره‌ها آن ساحت پیش از نظریه بودن موضوع فلسفه را نشان می‌دهند.

جملاتی که هیدگر به کار می‌برد همگی با سوم شخص مفرد خنثی شروع می‌شود: *Es gibt* که در انگلیسی گفته می‌شود *there is*. در این جا فاعلی وجود ندارد. هیدگر می‌خواهد بداند آیا امکان دارد که ما به علمی دست یابیم که چنین جملاتی داشته باشد؟ هیدگر این ساحت را آزمون زیسته^۱ می‌خواند. موضوع این علم سرآغازینی آزمون زیسته است. آزمون زیسته در واقع اصطلاح دیگری است برای آنچه هوسرل آگاهی و دکارت کوگیتو می‌خواند، با این تفاوت که هیدگر با انتخاب این مفهوم که از دیلتای به عاریت گرفته است، به آن آگاهی هوسرلی و کوگیتوی دکارت یک شأن نشاطبخش و زندگی‌وار می‌دهد، یعنی زندگی را وارد آن می‌کند و می‌خواهد بگوید این موضوع فلسفه موضوعی منجمد و از بین رفته و مرده نیست، بلکه زنده است.

هیدگر می‌گوید آزمون زیسته امری مجهول یا یک چیز، یک فرایند یا متعلق

آزمون زیسته در واقع اصطلاح دیگری است برای آنچه هوسرل آگاهی و دکارت کوگیتو می‌خواند.

ادراک، چیزی جسمانی یا نفسانی نیست. با وجود این، ما در آزمون زیسته چیزی را به زیست می‌آمابیم. چیزی اصیل، یک رویداد. هیدگر توضیح می‌دهد: مثلاً می‌گوییم من روی می‌دهم؛ من روی دادن خودم را می‌بینم. هیدگر با این جملات می‌خواهد همان شأن زمانی آزمون زیسته را بیان کند. همین نکته در تمام اندیشه هیدگر به انحای مختلف وجود دارد.

از همین جا می‌توان به سمت عنوان کتاب هیدگر یعنی وجود و زمان خطی ترسیم کرد، به این منظور که درک کنیم چرا هیدگر وجود را عین زمان می‌داند. هیدگر در درس‌گفتارها در پی بیان همین مسأله است. آزمون زیسته «عالم محیطاً» چیزی است مقدم بر نظریه^۳ و این که می‌گوید مقدم بر نظریه بیشتر نظر به آرای نوکانتی‌ها دارد و بیشتر می‌خواهد در برابر آنان بایستد و بگوید که آنان راه را اشتباه می‌روند. اگر می‌خواهند بار دیگر از راه نظریه به چیزی برسند و آن را موضوع فلسفه قرار دهند همان مشکلاتی را خواهند داشتند که پیشینیان نیز برای بالا بردن شأن علمی فلسفه با آن درگیر بوده‌اند. هیدگر پرسش‌هایی را مطرح می‌کند:

«اما علم مقدم بر نظریه چگونه ممکن است؟ اصلاً می‌توان آزمون زیسته‌ای را فی حد ذاته شناخت، بدون آن که آن را به شکل نظری درآوریم؟ آیا موضع‌گیری در مقابل آزمون زیسته خود دوباره موضعی نظری است؟ آیا علم مقدم بر نظریه یا پیشانظری می‌تواند به آزمون‌های زیسته رسوخ کند و اگر پاسخ مثبت است در این صورت تک تک آنها را از حرکت باز نمی‌دارد و به متعلقات آگاهی‌مان مبدل نمی‌سازد؟» در واقع نظر هیدگر این است که تئوری خواه ناخواه موضوع خودش را سفت و سخت می‌کند، تصلب دارد یعنی به نحوی آن را از زندگی و حرکت می‌اندازد و مسأله اصلی هیدگر این است که این حرکت را در این موضوع فلسفه نگه دارد و علتش نیز این است که او معتقد است خود فلسفه از درون همین آزمون زیسته بیرون می‌جهد و فلسفه که از درون این آزمون زیسته بیرون می‌آید نباید اجازه دهد که این آزمون زیسته تصلب پیدا کند و سفت و سخت شود.

هم نوکانتی‌ها و هم خود جریان پدیدارشناسی به این سخنان اعتراضاتی دارند. به طور خلاصه، اعتراض آنان این است که وقتی شما در حال پرداختن به آزمون زیسته هستید، برای آن که بتوانید آن را شرح دهید باید مثل یک

ابژه با آن برخورد کنید و محکم آن را در دست بگیرید تا نگریزد و بتوانید از آن تعریفی ارائه دهید. هیدگر در مقابل این اعتراضات می‌گوید که اعتراض‌ها شأن سرآغازینی بودن قلمرو آزمون‌های زیسته را در نظر نمی‌گیرند. ناتورپ اصلاً قائل به بلاواسطه بودن آزمون‌های زیسته نیست. بی‌واسطه بودن درک آزمون‌های زیسته از تزه‌های اولیه پدیدارشناسی است و ما می‌توانیم آنها را بلاواسطه درک و شهود کنیم. اما بنا بر اصل الاصول پدیدارشناسی (اصلی که هوسرل برای پدیدارشناسی خودش وضع کرد و هیدگر نیز در این درس‌گفتارها آن را می‌پذیرد) چیزی را که در شهود خود را به نحو اصیل نمایان می‌سازد، باید به همان نحو بپذیریم که نمایان می‌شود. هیدگر معتقد است که این اصل در خود هیچ نشانی از نظریه ندارد، بلکه فراتر از نظریه می‌رود و موضعی اساسی را بیان می‌کند که باید از نو از قشر بنیادین خود زندگی برخاسته باشد. در این جا هیدگر از آزمون زیسته با عنوان زندگی نام می‌برد که در این مورد باز هم تحت تأثیر فلسفه زندگی دیلتای و برگسون است که البته از نظر هیدگر هر دوی آنان مسأله زندگی را به میزان زیادی به نحو بیولوژیک توضیح داده‌اند.

هیدگر می‌گوید این آزمون زیسته عین واقع‌بودگی^۴ است. مهم‌ترین مشکل درس‌گفتارهای اولیه این است که هیدگر در طی توضیح و توصیف و متناسب به وجه جدیدی از موضوع، اصطلاحات جدیدی برای آن وضع می‌کند و دوباره به اصطلاح بعدی می‌رسد. مثلاً در مورد واژه Erleben که آن را به life experience ترجمه می‌کنند، به اصطلاحات جدیدتر که می‌رسد به آن زندگی فی‌نفسه می‌گوید: زندگی آن گونه که خود را به ما نشان می‌دهد (توضیح پدیدار این است: پدیدار چیزی است که خودش را از خودش و آن گونه که هست به ما نشان می‌دهد. این تعریف از پدیدار در مقابل فنومن کانت است. کانت می‌گفت پدیدار چیزی است که خودش را به ما نشان می‌دهد، اما نه آن گونه که هست، بلکه آن گونه که ما آن را به نحو استعلایی می‌فهمیم. در پدیدارشناسی تفکیکی میان نومن و فنومن وجود ندارد، بلکه فقط فنومن وجود دارد که درک آن احتیاج به تهیه مقدماتی از جمله اپوخه است) باز برای همین زندگی فی‌نفسه اصطلاحی دیگر به کار می‌برد که Facticity است.

اینها کلماتی است که هیدگر به کار می‌برد تا وجوه مختلف آزمون زیسته را نشان دهد. خود هیدگر هم متوجه می‌شود

ما در آزمون زیسته چیزی را به زیست می‌آمابیم. چیزی اصیل، یک رویداد.

که این حرف ممکن است خیلی نامعقول به نظر آید و می‌گوید این موضع اساسی در فلسفه که به عبارتی یک نوع سمپاتی با آزمون زیسته و زندگی است نه با خردستیزی^۵ نسبتی دارد نه با احساسات. تکرار کار یکنواخت و روزمره نیست، بلکه موضعی است که به سختی و به آرامی به آن می‌رسیم، یعنی معتقد است که ما می‌توانیم به این ساحت از وجود برسیم: ساحتی مقدم بر نظریه که موضوع فلسفه قرار می‌گیرد.

هیدگر به ایراد دیگری هم اشاره می‌کند. می‌گوید مگر نه این است که در شهود پدیدارشناختی «چیزی» پدیدار می‌شود. بنابراین، آنچه به نحو اصیل داده شده است به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر به متعلق شهود تبدیل می‌شود. منتقدان هیدگر می‌گویند بالاخره در شهود پدیدارشناسی هم آنچه بر آگاهی ظاهر می‌شود بالاخره چیزی هست. هرچقدر هم اصیل باشد باز هم چیزی هست و این در واقع نقطه اوج سلب زندگی در فراشد نظریه‌پردازی است.

پاسخ هیدگر این است که «آن چیز مطلق»

به گونه‌ای دیگر انگیخته شده است تا آنچه در فرایند تعمیم خود از جنس ابژه می‌شود (تعمیم اصطلاحی هوسرلی است. هوسرل برای مفاهیم کلی دو راه در نظر می‌گیرد: یکی صوری‌سازی و دیگر تعمیم. هیدگر بیشتر به صوری‌سازی نظر دارد تا تعمیم). هیدگر می‌گوید فرق هست بین این که در نظریه چیزی کلی گرفته شود یا در

آزمون زیسته چیزی کلی (نه به معنای هوسرلی کلمه یا به معنای فیلسوفان نوکانتی) به دست آید، و هیدگر می‌گوید علت این تفاوت این است که دومی به گونه‌ای دیگر انگیخته شده است.

مطلق چیز اگر نوع صوری و بنیادین آن لحاظ شود و به معنای آنچه کلاً قابل آزمون به زیسته است بازگردد، آنگاه می‌توان گفت در این جا شأن زنده بودنش حفظ شده است. حتی در به زیست آزمون غیرنظری مثلاً در به زیست آزمون دینی و اخلاقی نیز چیزی قرار دارد. یعنی در یک عالم دینی هم تجربیات زیسته‌ای وجود دارد و در هر حال در هر دو جا چیزی وجود دارد که ما به آن چنگ می‌اندازیم. به این ترتیب، فرق است میان چیزی که از راه تعمیم و نظریه به دست آید و آنچه به زیست آرموده شود. آنجا هم چیزی هست ولی چون به زیست آرموده شده دیگر نمی‌توان گفت که ما آن را به ابژه تبدیل کرده‌ایم.

هیدگر می‌گوید به عبارت دیگر چیزی بودن به طور

مطلق جزو سرشت زندگی است. یعنی زندگی هم سرشتی دارد که ما به آن می‌گوییم «چیزی است» یا something's character. این همان چیزی است که در پدیدارشناسی به همان قلمروی از زندگی سرایت می‌کند که در آن هنوز چیزها از هم تفکیک نشده‌اند. هنوز هیچ چیزی عالم‌گونه^۶ وجود ندارد.

منظور هیدگر این است که مجهولی وجود دارد که به دو دسته تقسیم می‌شود: یکی preworldly something و دیگری world-laden something. این مفاهیم مقدمات مباحث وجود و زمان هستند. هیدگر در وجود و زمان عالم را معنمندی تعریف می‌کند؛ عالم مجموعه اشیای کنارهم گذاشته شده نیست، بلکه سلسله‌ای به هم پیوسته از معانی است.

به این ترتیب، اگر مقوله اصلی را چیز پیشانظری بگیریم، این مقوله تقسیم می‌شود به چیزی قبل از عالم (یعنی هنوز معنا پیدا نکرده) و چیزی که در عالم معنا پیدا کرده است. در وجود و زمان، هیدگر اعتقاد دارد که همه چیز معنا دارد و جنبه پیشا‌عالمی هر چیزی از بین می‌رود.

هیدگر می‌گوید به عبارت دیگر چیزی بودن به طور مطلق جزو سرشت زندگی است. یعنی زندگی هم سرشتی دارد که ما به آن می‌گوییم «چیزی است».

پرسش و پاسخ

دکتر شیخ‌رضایی: محل اختلاف اصلی ظاهراً این است که وقتی ما با آزمون زیسته یا با تجربه زیسته مواجه می‌شویم، امکان دریافت آن بدون استفاده از هر مقوله‌ای وجود دارد یا خیر؟ پیشانظری در این جا یعنی قبل از این که هر مقوله‌ای را بر آن اعمال کنیم. وقتی صحبت از نظریه یا مقولات می‌شود، ممکن است کسی مقولات را خیلی پررنگ مثل مقولات کانتی در نظر بگیرد و کسی ممکن است مخالف آن باشد. ولی اصولاً اگر نتوانیم میان تجربیات پدیدار شده تفاوت بگذاریم همان «چیز» را هم نمی‌توانیم بگوییم. چون هر چیز با چیز دیگر باید متفاوت باشد، یعنی اگر آن نظریه را به معنای خیلی عام در نظر بگیریم، این پرسش پیش می‌آید که ما چه چیز پیشانظری می‌توانیم داشته باشیم.

دکتر بهمن پازوکی: من فکر می‌کنم اشکال قضیه این است که ما تصور می‌کنیم منظور هیدگر از نظری و پیش‌نظری منظوری عام است. ولی او دقیقاً همان چیزی را مد نظر دارد که علوم طبیعی و نوکانتی‌ها مد نظر داشته‌اند. یعنی ما «چیز» را وارد سلسله‌ای از احکام علمی بکنیم. **دکتر شیخ‌رضایی:** ولی اگر ما تشخیص دهیم که چیزی

در میدان در حوزه آگاهی من قرار گرفته آن را ذیل یک مقوله عمومی قرار می‌دهیم، مثلاً می‌گوییم این لیوان است یا این آب است یا این سفید است؛ و در این جا از مقولات زبانی استفاده می‌کنیم و چیزها را مقوله‌بندی می‌کنیم و این به یک معنا نظریه است.

دکتر بهمن پازوکی: هیدگر می‌گوید مهم این است که شما «چیز» را ذیل چه چیزی قرار دهید و از چه راهی آن را مقوله‌بندی کنید. هیدگر می‌گوید زندگی محرکی دارد و یک برانگیختگی. از نظر هیدگر مهم این است که مفهومی که ما به کار می‌بریم از کجا برانگیخته شده و منشأ آن کجاست. این که ما می‌گوییم این یک فنجان چای است برای هیدگر اصلاً مسأله زبانی نیست. هیدگر می‌گوید شما اصلاً چون در عالم افتاده‌اید، یعنی در جایی معنامند افتاده‌اید که در آن یک سلسله از به کار آمدن چیزها وجود دارد که هریک به دیگری اشاره می‌کند، باید ببینید که مقوله‌بندی از کجا سرچشمه می‌گیرد. هیدگر مثالی از تجربه (آزمون) زیسته می‌زند که بسیار جالب است. هیدگر می‌گوید من وارد کلاس درس می‌شوم، بعد می‌گویم آنجا یک میز سخنرانی می‌بینم، کتاب‌هایی روی آن است که مانع از گذاشته شدن دفترچه‌های من می‌شود. او می‌گوید من در آنجا شئی‌ای قهوه‌ای رنگ و دارای ابعاد و گوشه و زاویه نمی‌بینم.

دکتر شیخ رضایی: می‌توانیم اسم این توصیف را seeing as یا «دیدن به مثابه»

بگذاریم: من آن شئی را به مثابه این میز می‌بینم نه به مثابه چند تخته متصل شده به هم. در واقع من نمی‌توانم این شئی را به مثابه فنجان یا میز ببینم، یعنی به هر حال من نظریه دارم. نظریه‌های علمی هم شکل گسترش یافته همین نظریه است.

دکتر بهمن پازوکی: بحث بر سر این است که هیدگر به همین ساحت ساحت تجربه (آزمون) زیسته می‌گوید. شما دارید همان نکته‌ای را می‌گویید که هیدگر می‌گوید. حرف هیدگر این است که وقتی شما می‌گویید این یک فنجان چای است این دیگر عمومیتش عمومیت جسمی که در نظریه کلی شده نیست، پس نظریه در این جا به معنایی خاص و محدود مطرح می‌شود.

هیدگر می‌گوید هر چه در نظریه قرار گیرد از آن سلب زندگی می‌شود. وقتی که ما درباره چیزی پیشانظری نظریه‌پردازی کنیم حرکت و زمان و زندگی از آن گرفته می‌شود.

دکتر شیخ رضایی: من می‌خواهم بگویم که ما کاری غیر

از این نمی‌توانیم انجام دهیم. مگر آن که کودکی را در نظر بگیریم که به هیچ یک از آن مفاهیم مجهز نیست و جهان را به مثابه چیزی نمی‌بیند.

دکتر بهمن پازوکی: شما وقتی این شئی را می‌بینید می‌گویید این یک فنجان چای است و چاره‌ای جز آن ندارید.

دکتر شیخ رضایی: به نظر من این نظریه فرق زیادی با آن نظریه‌های علمی ندارد و نظریه‌های علمی اشکال پیچیده‌تر و ظریف‌تر آنها هستند، ولی همین مقدار که این فنجان چای است انتظارات ما را شکل می‌دهد و درک ما را تحت مقولاتی قرار می‌دهد. نظریه‌های علمی هم همین کار را می‌کنند، با این تفاوت که درجه پیچیدگی آنها بیشتر است، ولی ماهیت‌شان یکی است.

دکتر بهمن پازوکی: وقتی شما فرقی بین این دو ساحت نمی‌گذارید، تقدم را نادیده می‌گیرید. هیدگر نمی‌گوید تعمیم علمی نادرست است. بحث بر سر تقدم است. می‌گوید اگر شما عالم نداشته باشید، نمی‌توانید سراغ نظریه علمی بروید. و هیدگر معتقد است که نکته منفی نظریه‌پردازی این است که سرزندگی تجربه زیسته را از بین می‌برد. شما خودتان پاسخ دهید که چرا وقتی این شئی را می‌بینید در درجه اول به آن فنجان می‌گویید. شما باید در جایی متوقف شوید و از آن جا بحث ابزار در هیدگر مطرح می‌شود. در جایی باید متوقف شوید و کارآمد بودن شئی را از آن بگیریم تا بتوانیم درباره آن نظریه‌پردازی کنیم.

دکتر شیخ رضایی: هیدگر فرض را بر آن می‌گذارد که فلسفه باید خودبنیاد باشد و به هیچ چیز متکی نباشد. مدام حرکت رو به عقب دارد تا به نقطه‌ای برسد که در آنجا به هیچ چیز نیاز نباشد. ولی چه بسا کسی از این جا شروع کند که همه حالت‌ها دقیقاً همین است. این که چرا من در یک حالت به این شئی فنجان می‌گویم و در حالت دیگر آن را به یک ابژه علمی تبدیل می‌کنم به بافت و بستر مواجهه من با این شئی بستگی دارد، یعنی اگر زمان خرید آن باشد به جنس آن توجه می‌کنم و اگر بخواهم با آن چای بخورم کارکردش برای من اهمیت پیدا می‌کند، ولی در هر حال من نمی‌توانم پا در ساحتی بگذارم که بتوان آن را پیشانظری نامید.

دکتر بهمن پازوکی: اگر مفهوم نظریه را خیلی عام در نظر بگیریم، حرف شما درست است، ولی اگر به معنای خاص مفهوم نظریه توجه کنیم دیگر این گونه نیست. هیدگر



معنای نظریه را خیلی خاص در نظر می‌گیرد. او می‌خواهد بگوید که مواجهه اول شما با اشیا مواجهه‌ی غیرنظری است (و نظریه در این جا به معنای خاص است). هیدگر می‌گوید مواجهه اولیه ما با عالم مواجهه عملی است. اصطلاح او به-چه-کارایی است. یعنی پرسش درباره اشیای ماهوی نیست. پرسش این است که شیء به چه کار ما می‌آید. مواجهه اولیه ما عملی است یعنی یک کاری را از چیزی طلب می‌کنیم. یعنی مواجهه ما اولاً و بالذات عملی و ثانیاً و بالعرض نظری است. از این جهت نمی‌توان گفت که رویکرد هیدگر همان رویکرد عرفانی است.

هیدگر از اصطلاح *formal indication* استفاده می‌کند. مفاهیم هیدگر از این جنس هستند، یعنی اولاً ماهوی نیستند و چیستی چیزی را بیان نمی‌کنند، بلکه صورت آن را بیان می‌کنند و اعلان صوری هستند. دلیلش آن است که ما با یک شیء در شرایط گوناگون به انحاء متفاوت مواجه می‌شویم و مفاهیم هیدگری این امکان را به ما می‌دهد که در هر شرایطی متناظر با آن

یک کلمه بسازیم. به همین دلیل است که در نوشته‌های هیدگر بر خلاف کانت و هگل یک مفهوم ثابت پیدا نمی‌کنیم. مفاهیم با توجه به بافت تعریفشان عوض می‌شود. از نظر هیدگر چیستی شیء مهم نیست چگونگی پدیدار شدن آن مهم است. ولی با *formal indication* نمی‌توان کامل به چیزی برسیم که به آن اشاره می‌کنیم. به همین جهت، فلسفه این دلهره را دارد و همواره می‌کوشد تا اصطلاحات جدید پیدا کند، به رغم آن که می‌داند این تلاش تلاشی عبث است، یعنی نمی‌تواند کاملاً به هدف خود دست یابد.

تجربه (آزمون) زیسته یک وجه تاریخی هم دارد. وقتی هیدگر می‌گوید دازاین در عالم است یکی از شئون آن این است که آدمی در یک سنت و تاریخ قرار دارد و یکی از جنبه‌های آزمون زیسته تاریخی بودن است و ایرادی که هیدگر به نظریه‌پردازی وارد می‌کند این است که می‌گوید وجه تاریخی ابژه را در نظریه‌پردازی از آن می‌گیرند. در یکی از درس‌گفتارها شش معنی از تاریخ می‌آورد و منظور خودش را از تاریخ روشن می‌کند. عالم در همان سنتی که دازاین در آن قرار دارد برای او معنا می‌یابد. هیدگر می‌گوید حتی آدمی که دانشگاه نرفته باشد، اگر وارد اتاق درس شود او هم جسم ممتد زاویه‌دار نمی‌بیند و توضیحاتی که درباره شیء می‌دهد

بر اساس عالم خودش است. در ساحت پیشانظری هرکس مطابق با عالم خودش تلقی‌ای از یک شیء دارد.

دکتر اعتماد: درس‌گفتارها نکته‌ای اساسی را در اختیار پژوهشگران فلسفه هیدگر قرار می‌دهد و آن نکته این است که خیلی کمک می‌کند به فهم وجود و زمان (اگر نگوئیم فهم ما از وجود و زمان را تصحیح می‌کند) و دلیلش نیز این است که در این درس‌گفتارها مطالب خیلی ساده‌تر و روان‌تر مطرح شده است. اما مهم‌ترین چیز از نظر من این است که در این درس‌گفتارها ارسطو غالب است و این تصرفی که هیدگر در مفاهیم ارسطویی می‌کند کاملاً ملموس است. بعد که من به وجود و زمان نگاه کردم دیدم که ارسطو عینک خوبی است برای خواندن وجود و زمان. هرچند که هیدگر یک سلسله مفاهیم به مفاهیم ارسطویی اضافه می‌کند اما اصل و بنیانش همان حرف دکتر پازوکی است. هیدگر وقتی از چیزهای پیشانظری سخن می‌گوید، از چیزهایی سخن می‌گوید که خیلی عملی است و پای مفهوم‌سازی به آن باز نمی‌شود.

در صد سال اخیر این مسأله مطرح بوده است که آیا ما در این تقدم و تأخر با تقدم مفهومی، معرفتی و علمی در برابر تکنولوژی سر و کار داریم یا با تقدم عملی و تکنولوژیک در برابر معرفت و علم. اگر مسیر جریانات صد سال گذشته را در نظر بگیریم، بیشتر به سمت دید هیدگری حرکت کرده‌ایم. نمی‌توان گفت که مسئولش هیدگر بوده است، اما او قطعاً یکی از منسجم‌ترین استدلال‌ها را بیان کرده است. اگر چنین باشد و این مسیر را هیدگر پیش‌بینی کرده باشد و دیگران هم آن را دنبال کرده باشند، این مسیر مسیری جدی است و نشان می‌دهد که همین جهت‌گیری سبب شده است که در امور فلسفی، علمی و معرفتی دست بالا را به عمل و تکنولوژی بدهیم. اگر چنین باشد، سیاست‌هایی که یکی بعد از دیگری در کشور اجرا می‌شود و دائم توجه می‌کند به فلسفه تکنولوژی و کاربردی بودن و کاربرد داشتن پشتوانه نظری مفصلی هم می‌تواند داشته باشد.

پی‌نوشت‌ها:

1. Erleben
2. Environment
3. pre-theoretical something
4. facticity
5. irrationalism
6. generalization
7. world-laden

در صد سال اخیر این مسأله مطرح بوده است که آیا ما در این تقدم و تأخر با تقدم مفهومی، معرفتی و علمی در برابر تکنولوژی سر و کار داریم یا با تقدم عملی و تکنولوژیک در برابر معرفت و علم.

از خود گذشتگی تکاملی در سایه خودخواهی تکاملی

دکتر حسن میاننداری
عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

۹۴/۱۱/۱۹



۲۶۱

کتابی به نام «Evolution» را به چاپ رساند که تا سال ۲۰۱۳ به چاپ سوم رسید که در ادامه به شرح و توضیح این کتاب می‌پردازیم:

فصل اول: تعاریف و مقدمات

آقای فوتوما در کتاب خود، «تکامل زیستی» را این گونه تعریف می‌کند: «تکامل زیستی یعنی تغییر ویژگی‌های گروه‌هایی از ارگانیسم‌ها در طول نسل‌های مختلف» که البته باید عرض کنم در ادامه متن، به جای واژه «ارگانیسم‌ها» از واژه «اندامگان» استفاده می‌شود.

اهمیت این بحث در این است که محققان معمولاً در تلاش هستند تا از خودگذشتگی تکاملی وارد تبیین اخلاق انسان شوند. چون این موضوع در زمره موضوعات جدید است، کسانی که در این زمینه نظر داده‌اند چه در زمره قدما و چه در زمره متأخرین باشند، نظرات و آراء آنها مدام در حال تغییر می‌باشد.

از جمله کسانی که در زمینه از خودگذشتگی تکاملی تحقیق کرده است و نظرات وی در این زمینه نیز تاکنون چندین بار تغییر کرده است، زیست‌شناسی به نام «داگلاس فوتوما»^۱ می‌باشد. آقای فوتوما در سال ۲۰۰۵،

مطابق این تعریف، تکامل زیستی در درجه اول، یک نوع تغییر است لذا هنگامی که بیان می‌شود که: «یک صفت مشخص، دچار تکامل شده است» یعنی «یک صفت، در یک «جمع» مشخص تغییر کرده است».

تأکید می‌شود که تغییر یک صفت در یک فرد، به معنای تکامل نیست و تغییر می‌بایست در یک جمع رخ دهد و مراد از «جمع» یعنی: «اندامگانی که تشکیل‌دهنده جمعیت هستند» و «جمعیت» یعنی: «افرادی از یک گونه، که در یک محدوده جغرافیایی خاص زندگی می‌کنند و می‌توانند تولید مثل کنند». واژه «گونه» نیز این‌گونه تعریف می‌شود: «افرادی که بتوانند به صورت بالقوه و یا بالفعل، تولیدمثل کنند».

نکته مهمی که باید به آن توجه داشت این است که تغییرات ایجاد شده می‌بایست قابلیت «به ارث رسیدن» را داشته باشد لذا اگر تغییری در موجودی ایجاد شود، اما این تغییر به موجودات بعدی یا همان فرزندان به ارث نرسد، تکامل رخ نداده است.

همان‌طور که می‌دانیم آنچه در اثر تولید مثل از والدین به فرزندان منتقل می‌شود، «ژن» است. لذا آنچه بر اثر تکامل، در جمع تغییر می‌کند، «فراوانی ژنی» جمعیت است. پس به طور خلاصه می‌توان گفت: تکامل عبارت از تغییر فراوانی ژن‌های جمعیت نسبت به یکدیگر می‌باشد.

البته باید توجه شود که ازدیاد یک ژن به تنهایی کافی نیست، بلکه ازدیاد آن نسبت به سایر ژن‌ها مدنظر است و لذا می‌توان تکامل

را این‌گونه تعریف کرد: «تغییر فراوانی ژن‌ها نسبت به یکدیگر، در جمعیتی که با یکدیگر رابطه تولید مثل دارند». یکی از تفاوت‌های اساسی که در نظریات آقای فوتوما به وجود آمده است، مربوط به تکامل می‌باشد. در چاپ سوم کتاب «Evolution» که در ۲۰۱۳ به چاپ رسیده است، این مسأله که «فرهنگ هم می‌تواند عامل توارث باشد» مطرح شده است، امری که در چاپ اول این کتاب در سال ۲۰۰۵ تنها در مورد انسان‌ها به کار برده شده بود.

آقای فوتوما در تأیید این امر مثالی را عنوان می‌کند: پرنده‌گان آواز خاصی را برای جفت‌یابی، از والدین خود یاد می‌گیرند. این آواز خاص به منظور جفت‌گیری استفاده می‌شود. اگر پرنده این آواز را فرا نگیرد، نمی‌تواند جفت‌گیری کند. این آواز به صورت «لهجه» است و نوع آن برای هر منطقه و هرگونه جانوری متفاوت است، این آواز ژنتیکی نیست و

می‌بایست آموخته شود؛ لذا فرهنگ در میان جانوران نیز وجود دارد و می‌تواند مستقل از ژن به ارث برسد.

با توجه به این تعریف می‌توان تعریف جدیدی از ژن ارائه کرد و همچنین واژه تکامل را بازتعریف کرد؛ «ژن، واحدهای کارکردی توارث می‌باشد» و «تکامل، تغییر فراوانی واحدهای کارکردی توارث» نامیده می‌شود.

آقای فوتوما، معتقد است: توارث، صفات را از والدین به فرزندان منتقل می‌کند و فرهنگ نیز به جای ژن، می‌تواند چنین کارکردی ایفا کند. اگر فرهنگ بتواند مبنای توارث قرار گیرد، انتقال آن تنها از طریق والدین نیست و از سایرین نیز می‌تواند به ارث برسد؛ این مسأله به طور خاص در مورد انسان صادق است اما در مورد آواز پرنده‌گان، می‌بایست از طریق والدین انتقال یابد.

برخی از محققین در زمینه «تکامل اخلاقی» در این باره می‌گویند: «توارث ژنتیکی»، «Vertical» است، یعنی تنها از طریق والدین قابلیت به ارث رسیدن را دارد، اما توارث فرهنگی، می‌تواند «Oblique» باشد،

یعنی از هم‌نسلان والدین به ارث برسد. به عنوان مثال می‌تواند از معلمین به ارث برسد و یا «Horizontal» باشد، یعنی الزامی ندارد که از نسل قبلی باشد، می‌تواند از هم‌نسلان، به عنوان مثال گروه دوستان، به ارث برسد».

مسأله دیگری که باید به آن توجه کرد این است که انتقال توارث فرهنگی، شباهت بیشتری به «تقلید» دارد، تا «آموزش» که این نکته مهمی است و تغییرات زیادی در مبحث تکامل ایجاد خواهد کرد.

پرسش: چرا از واژه تعلیم، به جای واژه ارث استفاده نمی‌شود؟

دکتر میاننداری: آموزش یک نوع تعلیم است، اما عمدتاً مبتنی بر تقلید است. آموزش تنها در انسان وجود دارد و در سایر موجودات به کار برده نمی‌شود. ارث، اگر از راه فرهنگ منتقل شود، معمولاً از راه تقلید صورت می‌پذیرد. کما اینکه از راه آموزش نیز می‌تواند صورت پذیرد. تقلید در انسان‌ها وجود دارد و نکته جالب توجه این است که انجام تقلید در انسان‌ها، بیش از حد و به نوعی غیرعادی است. آزمایشی که از یک گروه کودک انسان و یک گروه کودک شامپانزه شده بود، مؤید این مسأله است. در این آزمایش، از کودکان انسان و کودکان شامپانزه خواسته شد تا برای رسیدن به یک ظرف غذا، یک عمل «بیپه‌ده» انجام دهند، نتیجه این شد که کودکان انسان همگی، آن عمل را انجام

تقلید در انسان‌ها، بیش از حد و به نوعی غیرعادی است. آزمایشی که از یک گروه کودک انسان و یک گروه کودک شامپانزه شده بود، مؤید این مسأله است.

دادند، اما کودکان شامپانزه از آنجا که این عمل را بیهوده می‌دانستند چنین کاری را نکردند و مستقیماً به سمت ظرف غذا رفتند و آن را برداشتند. این آزمایش نشان می‌دهد که انسان‌ها مقلدتر از شامپانزه‌ها می‌باشند.

پرسش: آیا فرهنگ، به عنوان یک عامل محیطی و یا زیستی، منجر به تکامل می‌شود؟

دکتر میانداری: بله، مثالی عرض می‌کنم. برخی صفات ژنی هستند، مثل قد؛ هنگامی که می‌گوییم قد، یک صفت ژنی است، مراد این است که قد فرزندان، بیش از سایرین، به قد والدین شبیه می‌باشد. صفات می‌توانند از طریق ژن‌ها به والدین منتقل شوند و یا از طریق فرهنگ، آموزش و تقلید به والدین منتقل شوند. به طور مثال، دین، هم از طریق ژنتیک و هم از طریق فرهنگ می‌تواند به فرزندان منتقل شود.

پرسش: انتقال صفت، چه ارتباطی با تکامل دارد؟

دکتر میانداری: صفتی ارثی اگر در جمعیت کم یا زیاد بشود، تکامل رخ می‌دهد.

پرسش: فرض کنید در جامعه‌ای، اغلب افراد دزد هستند، در این جامعه پدر اگر دزد شود، فرزند نیز دزد می‌شود؛ آیا این تکامل به معنای زیستی می‌باشد؟

دکتر میانداری: کم یا زیاد شدن دزدی در جامعه، تکامل است و این تکامل به معنای زیستی است.

دقت کنید که دزد شدن یک فرزند، به معنای تکامل نیست. در جمعیت، صفتی وجود دارد که این صفت به ارث می‌رسد. اگر این صفت نسبت به صفتهای دیگر کم یا زیاد شود، تکامل رخ داده است.

دزدی، یک صفتی نسبت به سایر صفات جامعه است. اگر دزدی کردن و یا دزدی نکردن در جامعه افزایش پیدا کند، تکامل رخ داده است اما اگر میزان دزدی، در طول نسل‌ها دچار تغییر نشود تکامل صورت نگرفته است.

پرسش: آیا این تکامل، تکامل زیستی است؟

دکتر میانداری: بله. چرا که جمعیت را زیستی تعریف کرده‌ایم. جمعیت یعنی افراد یک گونه که با هم می‌توانند تولید مثل کنند، البته در جوامع انسانی، جمعیت‌ها ایزوله نیستند در حالی که جمعیت می‌بایست ایزوله باشد و تحول در آن رخ دهد. اگر جمعیت ایزوله نباشد، تکاملی در آن رخ نخواهد داد.

حال سؤال مهم این است که عامل تکامل چیست؟ پاسخ این مسأله دو عامل زیر است:

۱. رانش ژنتیکی یا drift.

۲. انتخاب طبیعی.

انتخاب طبیعی بیان می‌کند که افراد اولاً با یکدیگر تفاوت فنوتیپ^۲ دارند یعنی در صفاتی که مبنای ژنتیکی دارند، متفاوت‌اند ثانیاً تفاوت فنوتیپی افراد باعث تفاوت آنان در بقا و تولید مثل می‌شود. به عنوان مثال از میان دو شخصی که یکی دزد است و دیگری دزد نیست، شخصی که دزد نیست بهتر تولیدمثل می‌کند؛ زیست‌شناسان این مسأله را Fitness یا شایستگی می‌نامند البته من واژه شایستگی را مناسب نمی‌دانم، چرا که این واژه، بار ارزشی دارد و واژه تناسب را مناسب‌تر می‌دانم. البته بعید می‌دانم که واژه تناسب جایگزین واژه شایستگی شود. آقای فوتوما معتقد است که برای تکامل از طریق انتخاب طبیعی،

دو شرط فوق لازم و کافی می‌باشد. تکامل، تغییر صفت بود اگر این دو شرط وجود داشته باشد می‌تواند تغییر تکاملی رخ دهد.

بسیاری از افراد از جمله اکثر زیست‌شناسان معتقدند که شرط سومی نیز لازم است و آن توارث است یعنی «تفاوت فنوتیپی که خود منجر به تفاوت تناسبی می‌شود و به ارث می‌سد».

آقای فوتوما ضمن تأیید این مسأله می‌گوید: این شرط برای محقق شدن تکامل، از طریق انتخاب طبیعی لازم است اما برای اصل انتخاب طبیعی لازم نیست.

بنابراین انتخاب طبیعی یعنی: تفاوت فنوتیپی افراد، باعث تفاوت تناسب آنان می‌شود و تفاوت فنوتیپی به ارث می‌رسد. در نتیجه صفتی که باعث می‌شود دارنده آن، بهتر در طبیعت باقی بماند و تولید مثل کند، در جمعیت افزایش پیدا خواهد کرد؛ این سه شرط، شروط لازم و کافی برای تحقق انتخاب طبیعی می‌باشد.

به عنوان مثال، در یک جامعه، اگر دزدی، عامل مفیدی برای برای بقاء و تولید مثل دزد باشد، این باعث می‌شود به مرور زمان دزدان در جمعیت افزایش پیدا کنند و جمعیت غیردزدان کاهش پیدا کند. در واقع دزدی هنگامی می‌تواند تکاملی باشد که به درد بقاء و تولید مثل دزد بخورد و دزدان در جمعیت افزایش پیدا کنند.

با توجه به این تعریف، آنچه که می‌تواند موضوع انتخاب

انتخاب طبیعی بیان می‌کند که افراد اولاً با یکدیگر تفاوت فنوتیپ دارند یعنی در صفاتی که مبنای ژنتیکی دارند، متفاوت‌اند ثانیاً تفاوت فنوتیپی افراد باعث تفاوت آنان در بقا و تولید مثل می‌شود.

طبیعی قرار گیرد، هم افراد یا همان اندامگان هستند و هم ژن‌ها؛ چرا که ژن‌ها نیز می‌توانند سه شرط فوق را داشته باشند یعنی ژن‌ها می‌توانند تفاوت فنوتیپی داشته باشند، این تفاوت قابلیت به ارث رسیدن دارد و می‌تواند باعث بقا و تولید مثل شود.

در نتیجه هم ژن‌ها یا زیرارگان‌سیم‌ها و هم گروه‌های افراد می‌توانند شرایط انتخاب طبیعی را داشته باشند. منظور از گروه‌های افراد این است که به جای پرداختن به افراد به صورت تک تک، به گروه‌هایی از افراد که سه شرط فوق را دارند توجه کنیم. این مسأله قابل گسترش به «گونه» نیز می‌باشد و گونه می‌تواند صفات انتخاب طبیعی را متفاوت کند لذا «انتخاب طبیعی می‌تواند در سطوح مختلف رخ دهد».

پرسش: آیا توارث یک‌طرفه است و یا دو دوطرفه می‌باشد؟

دکتر میانداری: یک‌طرفه است و از والدین به فرزندان می‌باشد.

پرسش: واژه «توارث» و «تکامل» در زبان عربی چون در باب تفاعل هستند، نشان‌دهنده دوطرفه بودن هستند، در این باره توضیح دهید.

دکتر میانداری: بله، به نظر این واژه‌ها از روی بی‌دقتی انتخاب شده‌اند. داروین از واژه

«decent with modification» استفاده کرده بود و واژه «Evolution» را آقای «اسپنسر» استفاده کرد، اسپنسر به تکامل، به معنای بهتر شدن معتقد بود و داروین این واژه را از او پذیرفت لذا بارمعنایی تکامل در واژه Evolution وجود دارد.

آقای فوتوما، هنگامی که در مورد «سطوح انتخاب» یا Selection Levels بحث می‌کند واژه «از خود گذشتگی» را این گونه تعریف می‌کند: «از خود گذشتگی، یعنی خصوصیتی که از تناسب فرد از خود گذشته می‌کاهد و به تناسب فرد گیرنده می‌افزاید».

در واقع از خود گذشتگی یعنی صفتی که باعث می‌شود تناسب فرد از خود گذشته کاسته شود و به تناسب افراد درون جمعیت یا به کل جمعیت افزوده شود. با توجه به این تعریف، می‌توان نتیجه گرفت که از خود گذشتگی نمی‌تواند بر اساس انتخاب فرد ارگانسیم، تکامل پیدا بکند چرا که صفتی تکامل پیدا می‌کند که باعث شود، تناسب فرد دارنده آن صفت، نسبت به دیگران افزایش پیدا کند، لذا صفت از خودگذشتگی، صفتی است که باعث می‌شود تناسب فرد نسبت به دیگران کاهش پیدا کند و در نتیجه براساس Individual Selection یا «انتخاب

فردی» نمی‌تواند تکامل پیدا کند یعنی در طول نسل‌های مختلف باقی بماند و افزایش پیدا کند. براساس انتخاب فردی، صفات خودخواهانه افزایش پیدا می‌کنند و تکامل می‌یابند.

به عنوان مثال، فرض کنید جمعیتی از افراد، همگی دارای روحیه از خودگذشتگی باشند. حال اگر فردی با روحیه خودخواهی به طریقی یا از طریق جهش افراد از خودگذشته و یا از طریق مهاجرت وارد این جمعیت شود، آنچه اتفاق می‌افتد این است: با گذشت زمان، افراد از خودگذشته، رفته‌رفته از بین می‌روند و افراد با روحیات خودخواهانه در این جمعیت زیاد می‌شود و در نهایت کل جامعه خودخواه می‌شود.

پرسش: مطابق آنچه تعریف کردید، کم‌شدن یا افزایش دزدی یک صفت تکاملی است. بر این اساس، کم یا زیاد شدن از خودگذشتگی نیز تکامل است؟

دکتر میانداری: بله این طور است. در واقع براساس انتخاب فردی صفت از خودگذشتگی نابود می‌شود و خودخواهی افزایش می‌یابد. در واقع از خودگذشتگی تنها می‌تواند کاهش پیدا کند. مطابق تعریفی که از «از خودگذشتگی تکاملی» ارائه شد، از خودگذشتگی تکاملی باعث می‌شود که از میزان تناسب دارنده کاسته و به تناسب‌گیرنده افزوده شود. به عنوان مثال هنگامی که یک دشمن به سمت گروه پرنده‌گان حمله می‌کند، تعداد کمی از پرنده‌گان با ایجاد سروصدا، سایرین را از وجود دشمن مطلع می‌کنند. واضح است که این کار از خودگذشتگی است، چرا که ایجاد سروصدا باعث می‌شود که دشمن توجهش به سمت آنان جلب شود. در واقع پرنده‌ای که سروصدا می‌کند خود را در معرض دشمن قرار داده است. صفات از خودگذران در میان حیوانات وجود دارد.

این مسأله از منظر Group Selection این طور توجیه می‌شود که:

«صفت سر و صدا کردن و خبرکردن افراد گروه از وجود دشمن، می‌بایست از بین برود»، پس تعداد پرنده‌گانی که سروصدا می‌کنند و دیگران را مطلع می‌کنند باید کمتر شود. توجه به این نکته ضروری است که «سروصداکردن» و «ساکت بودن» هر دو صفت‌هایی ژنی هستند و طبق این نظریه تعداد پرنده‌گان ساکت افزایش و تعداد پرنده‌گان از خودگذشته کاهش می‌یابد.

داروین بر اساس این صفات، پاسخی به این مسأله می‌دهد و می‌گوید: اگر واحد انتخاب را به جای فرد، گروه در نظر بگیریم؛ وجود افراد از خودگذشته، به نفع گروه است. گروهی که دارای تعدادی عضو از خودگذشته است، بهتر و

بیشتر باقی می‌ماند تا گروهی که همه اعضای آن خودخواه هستند. در مثال پرندگان، اگر تمام اعضای گروه خودخواه باشند و هیچ پرنده‌ای دیگری را از وجود خطر آگاه نکند، قطعاً در مدت زمانی کوتاه، تمام اعضای گروه از بین می‌رود چرا که در این گروه، هیچ عضوی حاضر نیست خود را فدای سایرین کند.

پرسش: دشمن از خود گذشته‌ها را می‌خورد و این به ضرر گروه است، نظر شما چیست؟

دکتر میانداری: بله، اما باعث نجات گروه - هر چند اینکه آن گروه همه خودخواه باشند- می‌شود. ضمناً در نظر بگیرید که می‌توان این‌طور در نظر گرفت که چون گروه، عمر بیشتری خواهد داشت، بر اثر تولید مثل طبیعی از خود گذشته‌ها، تا مدت‌های مدید، گروه از خطرات نجات پیدا کند. به عنوان مثال، در نظر بگیرید که گروهی از انسان‌های شجاع و گروهی از انسان‌های ترسو، با یکدیگر درگیر شوند، مشخص است که گروه ترسو نبرد را خواهند باخت و از بین خواهند رفت. به عنوان مثال گروه داعش را در نظر بگیرید، اگر کسی حاضر نشود با داعش بجنگد و خود را برای دیگران فدا کند، تمام جمعیت آن منطقه از بین خواهد رفت.

پرسش: اینکه صفت «از خودگذشتگی»^۳ در درازمدت و در زمان کافی از بین برود، ممکن است قابل قبول باشد، اما دلیلی ندارد که ما وجود آن را در برهه‌ای از زمان، عجیب بدانیم. به عنوان مثال، گورخری که آرام‌تر از سایر گورخرها می‌دود، می‌بایست در گذر زمان از بین برود، اما وجود آن تا به امروز، نباید مورد تعجب قرار گیرد؛ در واقع حتی اگر در دراز مدت تعداد گورخرها رو به کاهش برود، این شیب کاهش می‌تواند آن قدر کند باشد که هیچ‌گاه صفر نشود، نظر شما در این باره چیست؟

دکتر میانداری: بله، موافقم. منتهی دقت کنید که در بحث تکامل، بالأخره این نوع از گورخر از بین خواهد رفت، البته در بحث «رانش ژنتیکی» - که به آن نپرداختیم - ممکن است درصدی از این نوع گورخر باقی بماند.

بر اساس نظریه تکامل، این مسأله قابل قبول است و پرداختن به آن در موضوعی به نام «قدرت انتخاب طبیعی» می‌باشد. موضوع قدرت انتخاب طبیعی، وابسته است به «محدودیت جمعیت» و اگر جمعیت بی‌نهایت باشد، قدرت انتخاب طبیعی نیز بی‌نهایت است اما از آنجا که جمعیت‌ها محدود هستند، قدرت انتخاب طبیعی نیز محدود می‌باشد. بنابراین ممکن است صفاتی، برخلاف انتخاب طبیعی، تا بی‌نهایت باقی بماند.

پرسش: حتی اگر زمان را به بی‌نهایت نیز سرایت دهیم،

این افراد از خود گذشته می‌بایست از بین بروند، به عنوان مثال در مورد داعش مطابق صحبت شما، پس از گذشت مدت زمان طولانی، تمام عالم پر از داعشی می‌شود، من این را درست نمی‌دانم چرا که معتقدم هزاران پارامتر دیگر، در این میان وجود دارد و شما تأثیرات آن را لحاظ نکرده‌اید و مسایل را خطی نگاه می‌کنید.

دکتر میانداری: بله، پیچیدگی‌های زیادی در این میان وجود دارد که در بحث، مدنظر قرار گرفته‌اند.

پرسش: کلمه «خود» در عبارت «از خودگذشتگی» در علم ژنتیک چطور تعریف شده است؟

دکتر میانداری: خود، یعنی موجودی که بتواند باقی بماند و مهم‌تر از آن بتواند تولید مثل کند. باقی ماندن خیلی مهم نیست، اما تولید مثل آن خیلی مهم است. در واقع «اگر موجودی بتواند تولید مثل کند از نظر زیست‌شناسی یک خود محسوب می‌شود» به‌خصوص اینکه در زمینه تولید مثل، توانایی رقابت با یک خود دیگر را داشته باشد.

پرسش: اما در واژه انگلیسی آن، کلمه «Self» نیامده است و در ترجمه فارسی آن آمده است. ضمناً تعریف «خود» مطابق آنچه شما تعریف کردید، ناقص به نظر می‌رسد.

دکتر میانداری: این تعریف زیست‌شناسی خود است. **پرسش:** فرق بین «از خودگذشته» و «فدایی» چیست؟ فدایی، «تعلیم یافته» از خودگذشته است؛ یعنی می‌توان آن را آموزش داد.

دکتر میانداری: از خود گذشته، ژنی هست، اگر به این موضوع بحث فرهنگ و آموزش را اضافه کنیم، می‌شود فدایی را ایجاد کرد؛ من فرقی بین از خود گذشته و فدایی نمی‌بینم. تعبیری که بر اساس «نظریه بازی‌ها»^۴ در این زمینه گفته می‌شود: «evolutionary stable strategy» یا «ESS» است یعنی اگر یک صفتی درون یک جمعیتی وجود داشته باشد هیچ صفت دیگری نمی‌تواند وارد این جمعیت شود و آن صفت را از بین ببرد. در واقع به این معناست صفتی در یک جمعیت باشد و هیچ صفت دیگری، نتواند وارد جمعیت شود و آن صفت را از بین ببرد و یا از آن بکاهد. بر این اساس، «از خودگذشتگی»، نوعی از ESS نیست، اما خودخواهی ESS هست.

در سال‌های دهه ۱۹۶۰ «انتخاب گروه»، مبنای تبیین زیستی صفات از خودگذرانه در جانوران بود اما در ۱۹۶۶ آقای «جرج ویلیامز» در کتاب خود، انتقاداتی به «انتخاب گروه» می‌کند که تقریباً همه زیست‌شناسان آن را می‌پذیرند و می‌گویند انتخاب گروه قابل دفاع نیست. دو بخش مهم از استدلال‌های وی به شرح زیر است:

فصل دوم: اندیشه‌های سمیر آکاشا

ادامه بحث عمدتاً بر محور نظریات آقای سمیر آکاشا می‌باشد. ایشان فیلسوف زیست‌شناسی است. او معتقد است که هنگامی که بحث انتخاب گروه مطرح می‌شود، بحث انتخاب فرد نیز مطرح می‌شود چرا که افراد، اجزای گروه‌ها هستند. «پس همزمان هم انتخاب گروه و هم انتخاب فرد رخ می‌دهد». وی این مسأله را «Multi Level Selection» می‌نامد که دو نوع است:

۱. در یک گروه، تنها اعضای آن تولید مثل می‌کنند که در انسان‌ها و در اغلب حیوانات این‌گونه است.
 ۲. در یک گروه، خود گروه تولید مثل می‌کند و اعضای آن تولید مثل نمی‌کند. برخی گیاهان این‌گونه‌اند. جمعی از گیاهان هستند که به صورت جمعی، دو برابر می‌شوند. در این حالت، گروه تولید مثل می‌کند.
- تفاوت دیگر چاپ سوم کتاب آقای فوتوما با چاپ اول آن در تعریفی است که از انتخاب گروه ارائه شده است، این

۱. «در داخل گروه، انتخاب فرد عامل تعیین کننده است و در بیرون گروه، انتخاب گروه تأثیرگذار است؛ اما در مقام مقایسه، قدرت انتخاب فرد، بیش از انتخاب گروه است. لذا اگرچه انتخاب گروه، برای از خودگذشتگی مفید است، معذک باید از خودگذشتگی از بین رود چرا که درون یک گروه، خودخواه تناسب بیشتری دارد. بین گروه‌ها، گروهی که دارای افراد از خودگذشته است، تناسب بیشتری نسبت به سایر گروه‌ها دارد؛ اما درون گروه، تناسب اعضای از خودگذشته، کمتر از اعضای خودخواه است.

در مثال پرندگان، تناسب پرندگان خودخواه بیش از پرندگان از خودگذشته است، اما سرعت تولید مثل فرد نسبت به سرعت تولید مثل گروه بسیار بیشتر است یعنی تا زمانی که یک گروه، تبدیل به دو گروه شود، بیش از ده فرزند در گروه متولد شده است. لذا قدرت انتخاب فرد به دلیل اینکه سرعت تولید مثل فرد بیش از تولید مثل گروه است، بیش از قدرت انتخاب گروه است.



تعریف جدید، اشکالات تعریف گروه را که در کتاب اول وجود داشت رفع کرده است و نسبت به آن ایرادات مصون است. آقای «دیوید اسلون ویلسون»^۵ در سال ۱۹۷۵ تعریف جدیدی از انتخاب گروه مطرح کرد که ایرادات تعریف قبلی را ندارد. دکتر ویلسون معتقد است: «به جای تعریف گروه بر اساس مکان جغرافیایی و امکان تولید مثل، آن را برحسب صفت تقسیم‌بندی کنیم». صفت یعنی: اگر ارتباط بین دو فرد، باعث عوض شدن تناسب آنان شود، از نظر زیستی آن دو فرد تشکیل یک گروه داده‌اند اما اگر براساس رابطه، تناسب آنان عوض نشود، از نظر زیستی تشکیل گروه نداده‌اند.

به عنوان مثال: «دو فردی که در یک کتابخانه مشغول مطالعه هستند، از آنجا که درس خواندن آنان تأثیری بر بقا و تولید مثل آنان نمی‌گذارد، گروه نیستند؛ اما دو فرد در

۲. جرج ویلیامز در سال ۱۹۶۶ در کتاب خود می‌گوید: «هیچ صفتی در عالم موجودات زنده وجود ندارد که براساس منافع گروه باشد؛ من اثبات می‌کنم که هر صفتی را می‌توان براساس منافع فرد و انتخاب فرد تبیین و تفسیر کرد». وی معتقد بود مبنای همه چیز انتخاب ژن و انتخاب فرد است. به عنوان مثال، پرندگان هنگامی که با کمبود غذا مواجه می‌شوند، تولید مثل کمتری می‌کنند و یا برخی از تخم‌های خود را از بین می‌برند. اگرچه این رفتار به نفع گروه است و باعث می‌شود گروه پایدار بماند، اما در حقیقت این رفتار به نفع فرد است چرا که اگر پرند مادر تمام فرزندان خود را زنده نگاه دارد، بر اثر کمبود غذا، لاجرم تمام آنان خواهند مرد، پس مادر برخی از فرزندان خود را می‌کشد تا چند فرزندش زنده بمانند.

دو نقطه مختلف از کره زمین، اگر یکی برای دیگری پول ارسال کند، چون این پول از تناسب یک فرد می‌کاهد و به تناسب دیگری می‌افزاید و امکان بقای یکی را کاسته و دیگری را افزایش می‌دهد، از نظر «Trait-Group» این دو فرد تشکیل یک گروه می‌دهند».

اگر این مبنا را قبول کنیم، این تعریف نسبت به اشکالات وارده، مصون می‌باشد چرا که در این حالت، افراد در حال تولید مثل‌اند و گروه تولید مثل نمی‌کند، لذا سرعت انتخاب گروه کمتر از انتخاب فرد نیست چرا که این افراد هستند که تشکیل گروه داده‌اند و تولید مثل افراد است که مبنا می‌باشد.

در مثال اخیر، دو گروه از افراد را در نظر بگیرید:

۱. دسته اول: گروهی که با یکدیگر داد و ستد پول دارند و این داد و ستد، به بقا و تولید مثل آنان کمک کند.
 ۲. دسته دوم: گروهی که با یکدیگر داد و ستد پول ندارند و این باعث شود بقا و تولید مثل آنان کاهش یابد.
- در این حالت، صفت «ازخودگذشتگی» موجب افزایش امکان بقا و تولید مثل شده است و همچنین امکان چنین مسأله‌ای را نمی‌توان مطرح کرد که: «سرعت تولید مثل فرد از خودگذشته، کمتر از سرعت تولید مثل فرد خودخواه است چرا که هر دو، «فرد» هستند و «سرعت تولید مثلشان یکسان است».

پرسش: این تعریف در صورتی کارآمد است که گروه‌ها را بسیار بزرگ در نظر بگیریم، ضمناً امکان تست و بررسی را به ما نمی‌دهد.

دکتر میان‌داری: خیر، چرا که گروه‌ها را بر اساس Trait-Group تعریف می‌کنیم. البته در صورتی که Trait میلیون‌ها نفر را به یکدیگر مرتبط کند، حق با شماست. در مورد امکان تست، حق با شماست و این مسأله‌ای است که آقای فوتوما نیز نسبت به آن انتقاد دارد و می‌گوید: این مشکل این تعریف این است که نمی‌توان آن را چک کرد، تست کرد و فهمید که آیا انتخاب گروه هست یا نیست، قدرتش زیاد است و یا کم است و ...

پرسش: آیا لازم است که نمونه‌های مورد بررسی، همگی از یک نوع باشند؟

دکتر میان‌داری: بله، می‌بایست از یک نوع باشند. نکته جالب این است که از خودگذشتگی، فقط برای افراد یک گونه مشخص قابل بررسی است.

پرسش: با این تعریف گروه، ممکن است کاری که یک پرنده انجام می‌دهد، فیتنس یا تناسب یک کرم را تغییر دهد و لذا این‌ها می‌توانند تشکیل یک گروه دهند؛ نظر شما چیست؟

دکتر میان‌داری: خیر، چنین چیزی نداریم. در عالم زیستی، صفتی که باعث شود عضوی از یک گروه، تناسب عضوی از گروه دیگر را تغییر دهد، نداریم.

پرسش: چرا؟

دکتر میان‌داری: نوعی از رابطه در میان اعضای یک گروه وجود دارد که به آن Mutualism یا همیاری می‌گویند. به عنوان مثال ماهی‌های بزرگ، بعد از خوردن غذا، مدتی دهان خود را باز می‌گذارند تا ماهی‌های کوچک دندان‌هایشان را تمیز کنند. از این رابطه، هر دو ماهی بزرگ و ماهی کوچک سود می‌برند.

پرسش: طبق تعریف Trait Group آیا این دو تشکیل گروه می‌دهند؟

دکتر میان‌داری: خیر، چرا که در این رابطه، هیچ‌کس از تناسب خود نکاسته است و تنها سود برده است. البته انسان‌ها را باید متمایز ساخت. یک نکته حاشیه‌ای در مورد دو ویرایش کتاب در ۲۰۰۵ و ۲۰۱۳ این است که آقای ویلسون، نظریه خود را در ۱۹۷۵ ارائه کرد، اما اسم وی در چاپ ۲۰۰۵ کتاب آورده نشد اما در چاپ ۲۰۱۳ آورده شد.

فصل سوم: هم‌تکاملی ژن با فرهنگ

در چاپ ۲۰۱۳ کتاب Evolution بحث فرهنگ و مسأله «رویکردهای تکاملی به رفتار انسان» اشاره شده است البته مسأله رویکردهای تکاملی به رفتار انسان از دهه ۱۹۷۰ به این سو، مطرح بوده است. نکته مهم در این فصل تکامل فرهنگی و هم‌تکاملی ژن با فرهنگ می‌باشد.

در چاپ‌های گذشته این کتاب، بحثی در مورد «Cultural Evolution» و «Gene-Culture Coevolution» نشده است؛ در صورتی که این مسأله از دهه ۱۹۸۰ به این سو مطرح بوده است.

Cultural Evolution به اختصار بیان می‌کند که: «علاوه بر افزایش و کاهش صفات زیستی در یک جمعیت، صفات فرهنگی یک جمعیت نیز می‌تواند تغییر کند، بدون آنکه لازم باشد از راه ژن‌ها به ارث برسند». در واقع صفات فرهنگی مثل دزدی، بدون آنکه به بقا و یا تولید مثل دزد کمک کند و بدون آن‌که به ارث برسد، می‌تواند کاهش یا افزایش یابد؛ این مسأله Cultural Evolution نامیده می‌شود. به عنوان مثال گاهی اوقات، در یک جامعه، «تکیه کلام» هایی رایج می‌شود و بعد از مدتی نیز از رونق می‌افتد. این رایج شدن تکیه کلام و سیر تغییرات آن را بر اساس الگوی نظری تکامل زیستی، می‌توان مدل‌سازی کرد؛ یعنی برای آن انتخاب طبیعی، رانش، تولید مثل، بقا و سایر فاکتورها را در نظر گرفت. این نظریه بیان می‌کند

که می‌توانیم امور فرهنگی را در چارچوب نظریه تکامل بگنجانیم.

مسئله مهم‌تر، Gene-Culture Coevolution است. این نظریه بیان می‌کند که: «میان فرهنگ و ژن، تعامل دوطرفه برقرار است». یعنی نه تنها ژن می‌تواند روی فرهنگ تأثیرگذار شود بلکه فرهنگ نیز می‌تواند روی ژن اثر بگذارد. «طرفداران Gene-Culture Coevolution معتقدند که فرهنگ می‌تواند محیطی را فراهم کند که در آن، برخی ژن‌ها نسبت به سایر ژن‌ها کم یا زیاد شوند». به عنوان مثال در مسئله دزدی؛ اگر دزدان را اعدام کنیم، ژن دزدی از جامعه کم می‌شود. اعدام کردن یک مقوله فرهنگی است، اما باعث می‌شود که ژن دزدی در جامعه کمتر شود.

مثال مشهور در تأیید Gene-Culture Coevolution مثال آنزیم لاکتاز است. لاکتاز آنزیم هضم کننده قند شیر می‌باشد. وقتی کودک شیر می‌خورد، این آنزیم باعث هضم قند شیر می‌شود اما در دوران بلوغ، بدن به این آنزیم نیاز ندارد و لذا در تمام جانوران بالغ این آنزیم وجود ندارد اما این آنزیم در بدن انسان‌های بالغ وجود دارد دلیل این مسئله این است که از زمانی که انسان‌ها به دامپروری روی آوردند و مواد لبنی وارد چرخه غذایی آنان شد، وجود آنزیم لاکتاز مجدداً ضروری شد لذا بدن بسیاری از افراد بالغ به جز افرادی که به این مواد حساسیت دارند و بر اثر مصرف، دچار نوعی دل‌درد می‌شوند، این آنزیم را داراست و امروزه همگان بر این عقیده‌اند که وجود آنزیم لاکتاز در بدن، ناشی از پدیده فرهنگی یعنی زندگی مبتنی بر دامپروری می‌باشد.

از مسئله Gene-Culture Coevolution رفته‌رفته مسئله اخلاقی کردن ژن‌ها مطرح می‌شود.

پرسش: در مورد Gene-Culture Coevolution مثال‌های دیگری نیز وجود دارد؟

دکتر میان‌داری: بله. مسأله‌ای ناشناخته در مورد انسان‌ها وجود دارد که بسیاری آن را مسأله‌ای فرهنگی می‌دانند و آن این است که: «انسان‌ها تنها موجودات زیستی هستند که تعداد بسیار زیادی از آنان، بدون آن که رابطه ژنتیکی و خویشاوندی داشته باشند، با یکدیگر زندگی می‌کنند». در مورد حشرات نیز مشابه این مسأله وجود دارد، اما در حشرات، گروه‌های بزرگ همگی خواهر و برادرند. در مورد شامپانزه‌ها مشابه این مسأله وجود دارد، اما شامپانزه‌ها دسته‌های بسیار کوچکی دارند و نظیر انسان‌ها که جوامع میلیونی و میلیاردی ایجاد کرده‌اند نیستند. در مورد انسان‌ها عامل این مسأله، تکامل فرهنگی و مسأله اخلاق است.

پرسش: آیا در مورد این ادعا، آزمایش‌های میدانی انجام شده است؟

دکتر میان‌داری: بله. فردی به نام «کریستوفر بوم»^۶ که «Anthropologist» یا انسان‌شناس است می‌گوید: انسان‌های کنونی همگی «Homo Sapiens» هستند و در دوره پس از ایجاد کشاورزی زندگی می‌کنند اما اجداد این انسان‌ها در دوره ماقبل کشاورزی یا «Hunter-Gatherer» زندگی می‌کردند. تهیه غذا از طریق شکار، زندگی عشیره‌ای و ساکن نبودن در یک نقطه جغرافیایی از ویژگی‌های این زندگی بود.

در زندگی به شیوه Hunter-Gatherer جمعیت افراد کم بود هرچند بیش از سایر جانداران بودند و هم‌اکنون نیز عده قلیلی از افرادی که این سبک زندگی را دارند در قطبین و یا در استوا زندگی می‌کنند. با روی کار آمدن دوران کشاورزی، انسان‌ها رفته‌رفته در یک منطقه ساکن شدند و توانستند با یکدیگر زندگی کنند. آقای بوم، تنها عامل رویکرد افزایش زندگی جمعی را مسأله کشاورزی می‌داند. اما آقای فوتوما، در میان تمام موجودات، تنها به از خودگذشتگی انسان‌ها و آن هم برحسب Cultural Evolution معتقد بود. یعنی فرهنگ‌ها باعث شدند که انسان‌ها تشکیل گروه دهند؛ این گروه‌ها از نظر فرهنگی متفاوت هستند و این باعث شد تا بهتر باقی بمانند و تولید مثل کنند و در این حالت شاهد ایجاد یک Gene-Culture Coevolution می‌باشیم.

آقای فوتوما، معتقدند که در انسان‌ها پدیده‌ای به نام «Empathy» یا همدلی وجود دارد. همدلی در مقابل مفهومی به نام «Sympathy» یا هم‌دردی قرار دارد.

به عنوان مثال، اگر کسی دچار مشکلی باشد، جمله با او هم‌دردی کنیم، یعنی مشکل او را درک می‌کنیم اما اگر Empathy یا همدلی کنیم، یعنی مشکل آن فرد، مشکل ماست. یعنی خودمان را جای آن فرد می‌گذاریم و مشکل آن فرد را مشکل خود می‌دانیم. در سلول‌های عصبی انسان، سلول‌هایی به نام «Mirror neuron» وجود دارد که در حالت Empathy حساس می‌شوند. به نظر آقای فوتوما، حالت Empathy، نوعی از Gene-Culture Co-evolution است. وجود Empathy در انسان‌ها ناشی از انتخاب گروه فرهنگی است و نکته جالب توجه این که Empathy معمولاً برای افراد داخل گروه رخ می‌دهد و برای بیگانگان معمولاً وجود ندارد.

پرسش: آیا فرهنگ به معنای هرآن چیزی است که ژنتیک نباشد؟

دکتر میان‌داری: تعریف فرهنگ، یکی از ابهامات جدید امروز است. بسیاری از طرفداران علوم انسانی، معمولاً با

گرایش‌بندی و ایجاد شاخه‌بندی مخالف‌اند و معتقدند که نگاه «اتمیسیتیک» به فرهنگ، مثل Empathy و ... غلط است و نمی‌توان اجزای فرهنگ را جدا کرد و کم یا زیاد شدن آن اجزا را بررسی کرد؛ به طور مثال در مورد کم یا زیاد شدن همدلی یا هم‌دردی نظر داد. این افراد معتقدند که فرهنگ یک پدیده «Holistic» است و مدل‌های تکاملی برای این مسأله نامناسب است. علی‌رغم این مخالفت، روند افزایش نظریه تکاملی بسیار سریع است. به عنوان مثال در علم اقتصاد، «اقتصاد تکاملی» طرفداران زیادی پیدا کرده است و در میان اقتصاددانان درجه یک، جامعه‌شناسی، روانشناسی، «روانشناسی تکاملی» یا «Evolutionary Psychology» از جمله رویکردهای تکاملی به مسایل علوم انسانی می‌باشد. Evolutionary Psychology در میان روان‌شناسان هنوز در اقلیت قرار دارد، اما شیب رشد آن بسیار سریع است.

پرسش: به نظر من، معضل اصلی این است که از خودگذشتگی با نظریه تکاملی (چه داروینی و چه غیر آن) چطور سازگار است؟

دکتر میان‌داری: از خودگذشتگی روانی یا از خودگذشتگی اخلاقی مدنظر شماست، حال آن‌که موضوع بحث ما از خودگذشتگی تکاملی است.

پرسش: هر نوعی از خودگذشتگی، با نظریه تکامل زیستی سازگار نیست. شما عاملی به نام فرهنگ را وارد کرده‌اید و معتقدید که با افزودن فرهنگ، این مسأله قابل تبیین است. از سوی دیگر

فرهنگ معنای بازی دارد و هزاران عامل در آن دخیل است؛ لذا این اشتباه است چرا که به

عنوان مثال، مقوله دین که خود در قالب فرهنگ می‌گنجد مفهومی به نام ایثار دارد که این خود باعث ایجاد و حل مسأله از خودگذشتگی می‌شود و به همین ترتیب در مورد مسایل دیگر این را داریم. لذا این ادعا که با افزودن فرهنگ، می‌توانیم مشکل نظریه تکامل زیستی را حل کنیم، مغالطه است.

دکتر میان‌داری: شما پیش‌داوری می‌کنید. بحث ما در مورد نظریه تکامل زیستی است و آقای فوتوما در این حد پیرامون ماجرا بحث کرده است. برای بحث در اینباره می‌بایست آراء کسانی مثل «پیترسون» و «بوید» را که تخصص‌شان در زمینه «تکامل فرهنگی» است مطالعه کرد و آن‌گاه قضاوت کرد. توجه کنید که هم‌اکنون در

علوم غیرزیستی، طرفداران این نظریه کم هستند هرچند که شیب طرفداران زیاد است.

پرسش: چرا در جوامع انسانی، برخی فیلسوف هستند؟ احتمالاً پاسخ این است که به دلایل زیستی، مغز فرد بزرگ شده است و یکی از اثراتش این است که فرد می‌تواند مهم‌بافی کند و فلسفه بخواند و الزامی ندارد که حاصل تکامل باشد.

دکتر میان‌داری: بله، این نظریه مشابه آنچه شما گفتید، طرفدارانی دارد. آقای «فرانسیسکو آیالا»^۶ که از زیست‌شناسان برجسته است معتقد است: آنچه تحت عنوان اخلاق و ... گفته می‌شود «By product Natural Selection» است، اما آقای آیالا Cultural Selection را قبول دارد.

پرسش: پس مشکل اصلی این مسأله چیست که ما را مجبور به پیدا کردن جایگزین می‌کند؟

دکتر میان‌داری: می‌بایست نظریات آنان را بررسی کنیم. آقای جیمز ویلیامز که طرفدار Trait-Group می‌باشد معتقد است که: «دین، کارکردی اجتماعی از نظر «Altruism» برای انسان داشته است و این باعث شده است که دین باقی بماند و من به عنوان یک زیست‌شناس معتقدم که جوامع بشری بدون دین باقی نمی‌مانند و من معتقد نیستم که دین «By Product Selection» است، بلکه «Select For» شده است برای انسان. شخص دیگری به نام

«اسکات عطران»^۸ که در مسایل سیاسی نظیر مسایل سوریه و گروه داعش درگیر شده است، معتقد است که دین، یک مقوله «By Product Selection» تکامل است و محصول مستقیم نیست.

در زمینه اخلاق نیز این اختلاف نظر وجود دارد. مثلاً آیا «Emotion»‌های اخلاقی مثل «Empathy» آیا محصول مستقیم تکامل برای اخلاق هستند و یا Empathy برای کارکردهای دیگری Select for داشته و ما از آن در اخلاق از آن استفاده کرده‌ایم؟

پرسش: آیا مغز انسان، طی ۲۵۰۰ سال اخیر تغییر کرده است؟

دکتر میان‌داری: هم بله و هم خیر.

دکتر میان‌داری: اگر مغز انسان تغییر کرده باشد و بزرگ‌تر شده باشد، مسایلی که بشر طی ۲۵۰۰ سال اخیر در فلسفه

تعریف فرهنگ، یکی از ابهامات جدید امروز است. بسیاری از طرفداران علوم انسانی، معمولاً با گرایش‌بندی و ایجاد شاخه‌بندی مخالف‌اند و معتقدند که نگاه «اتمیسیتیک» به فرهنگ، مثل Empathy و ... غلط است.

به آن رسیده است می‌بایست بیشتر شده باشد؛ حال آن که در فلسفه شاهد هیچ پیشرفتی نیستیم.

پرسش: اگر مغز By Product باشد، طی ۲۵۰۰ سال اخیر نباید پیشرفت کرده باشد اما اگر محصول مستقیم بود می‌بایست پیشرفت می‌کرد. فردی به نام «دانبار»^{۱۰} از یک سو حجم مغزهای اجداد انسان‌های کنونی Homo ها و اجداد Homo ها که «Australopithecus» هستند، را کنار یکدیگر قرار داد و از سوی دیگر تعداد افرادی که با یکدیگر زندگی می‌کردند و یا می‌توانستند زندگی کنند را محاسبه کرد و فهمید که: بین حجم مغز و تعداد افرادی که می‌توانیم با آنان زندگی کنیم، ارتباط وجود دارد و هرچقدر مغز بزرگ‌تر شده است، تعداد افرادی که می‌توانستند با یکدیگر زندگی کنند بیشتر شده است؛ این Select for شده است و لذا نباید انتظار داشت که افزایش یا کاهش فلسفه، با افزایش یا کاهش مغز ارتباط داشته باشد؛ فلسفه می‌تواند کاهش یا افزایش داشته باشد و این مسأله ارتباطی با حجم مغز ندارد.

پرسش: برداشت من این است که هنگامی که حجم مغز به حدی از پیچیدگی برسد، ممکن است تفکر فلسفی ایجاد شود و مادامی که مغز به دلیل ناتوانی کوچک نشود، این مسأله ممکن است رخ دهد. البته رواج تفکر فلسفی به شرایط اجتماعی و فرهنگی مرتبط است. لذا چون مغز بزرگ شده است، فکر فلسفی ایجاد شده است.

دکتر میان‌داری: فلسفه به عنوان محصول فرعی بزرگ شدن مغز ایجاد می‌شود و چون محصول فرعی می‌باشد، از منظر انتخاب طبیعی و تکامل، به نوعی مستقل از مغز است.

پرسش: محصول اصلی چیست؟

دکتر میان‌داری: نسبتی که آقای دانبار به آن رسید.

پرسش: ممکن است بر اثر تغذیه، مغز کوچک یا بزرگ شود؟

دکتر میان‌داری: بله. به عنوان مثال، هورمونی در بدن به نام «اکسی‌توسین»^{۱۱} وجود دارد که در هنگام زایمان و یا شیردادن در پستانداران تزریق می‌شود. این هورمون در روابط عاطفی میان مرد و زن نیز استفاده می‌شود. در واقع این هورمون در Empathy مؤثر است. آزمایش شده است که اگر در شرایط خاصی، از اسپری اکسی‌توسین استفاده شود، افرادی که از این اسپری استفاده کرده‌اند رفتار اخلاقی‌تری دارند.

همان‌طور که اشاره شد آقای فوتوما، از خودگذشتگی واقعی را تنها برای انسان‌ها باور دارد، اما در مورد سایر جانداران زنده ظاهری می‌داند و به تعبیر من، آن را نوعی

خودخواهی می‌داند. او مکانیزم اصلی که برای تبیین این رفتار از خودگذشتگی عنوان می‌کند، «انتخاب خویشاوند» یا «Kin Selection» است. انتخاب خویشاوند را آقای «همیلتن» در ۱۹۶۴ برای اولین بار مطرح کرد. نظریه وی در زیست‌شناسی بسیار موفق عمل کرد.

آقای فوتوما می‌گوید: آنچه تحت عنوان از خودگذشتگی در جانداران می‌بینیم، از خودگذشتگی برای خویشاوندان است. پرنده‌گان هیچ‌گاه برای بیگانگان ژنتیکی سر و صدا نمی‌کنند و آنان را از خطر نجات نمی‌دهند، حال آن که این کار را برای خویشاوندان ژنتیکی خود انجام می‌دهند. این مسأله از نظر انتخاب طبیعی نیز مشکلی ندارد، چرا که صفت سروصدای پرنده‌گان که ژنتیکی است، برای خویشاوندانی استفاده می‌شود که همان ژن را دارا هستند. ژن از خودگذشتگی دو راه برای تکثیر خود دارد:

۱. از طریق تولید مثل، ژن را تکثیر کند.

۲. برای کسانی که آن ژن را دارند، از خودگذشتگی کند.

در واقع مادری که فرزند خود را نجات می‌دهد، در عین از خودگذشتگی، نوعی خودخواهی دارد.

آقای فوتوما در کتاب خود در بسیاری اوقات، انتخاب خویشاوند را انتخاب ژن نشان داده است. آقای همیلتن نیز در قرائت اولیه خود، این مسأله را انتخاب ژن دانسته است. اشکالی که آقای اوکاشا به این مسأله وارد می‌کند این است که این مسأله، انتخاب ژن نیست چرا که باعث می‌شود تمام ژن‌های فرد و نه فقط ژن از خودگذشتگی از این مسأله منتفع شود؛ چرا که خویشاوندان، تمام ژن‌های فرد را در خود دارند و از این مسأله سود می‌برند؛ پس از آنجا که شرایط انتخاب طبیعی را ندارد، انتخاب خویشاوند، انتخاب فرد است. امروزه اکثر کسانی که مدل‌های ریاضی برای انتخاب گروه و انتخاب خویشاوند ارائه کرده‌اند، معتقدند که از نظر ریاضی این دو برابرند. انتخاب گروه و انتخاب خویشاوند بر اساس Trait-Group بایکدیگر برابرند. آقای فوتوما معتقد است که انتخاب خویشاوند برای زیست‌شناسان قابل «Empirical Tracking» یا «ردیابی تجربی» است، اما انتخاب گروه بر حسب Trait Group این‌گونه نیست؛ همین مسأله باعث شده است تا زیست‌شناسان بیشتر طرفدار نظریه انتخاب خویشاوند باشند هر چند که از منظر ریاضی، هر دو برابر باشند.

پرسش: در مورد سروصدای پرنده‌گان، آیا نمی‌توان این‌طور تعبیر کرد که این مسأله از روی ناآگاهی است؟ در واقع اگر پرنده می‌دانست که این سروصدا باعث به‌خطر افتادن جان وی می‌شود، این کار را انجام نمی‌داد. به طور کلی،

تمرکز سؤال من روی مسأله آگاهی است.

دکتر میانداری: بله، کسانی گفته‌اند که از خودگذشتگی، رفتاری اشتباه است، این افراد معتقدند که انتخاب طبیعی قدرت تشخیص اینکه چه چیز به نفع و یا به ضرر موجود زنده است را ندارد و گاهی اشتباه می‌کند؛ یعنی در مواردی یک صفت به ضرر موجود زنده است اما انتخاب طبیعی نمی‌تواند آن را حذف کند. آقای جیمز ویلیامز در مورد اخلاق انسان‌ها می‌گوید، این مسأله یکی از اشتباهات انتخاب طبیعی است.

پرسش: مواردی پیش می‌آید که یک جاندار، خویشاوند خود را می‌کشد، این مسأله چطور تبیین می‌شود؟

دکتر میانداری: بله، این مسأله نشان‌دهنده این است که انتخاب خویشاوند، انتخاب فرد است و انتخاب ژن نیست، اگر انتخاب ژن بود، این تعارضات رخ نمی‌داد.

پرسش: می‌توان این مسأله را خطا در تشخیص دانست؟

دکتر میانداری: بله، عده‌ای چنین عقیده‌ای دارند.

پرسش: به نظر می‌رسد مفهوم واژه «خود» مدام در حال جابجایی است. به عنوان مثال، یک مادر از خودگذشتگی می‌کند و به کودک خود شیر می‌دهد؛ اما به کودک بیگانه شیر نمی‌دهد. یک سؤال فلسفی به ذهن می‌رسد و آن این‌که چرا ما نمی‌توانیم مفهوم خود را از شخص خود و از خویشاوند خود به «نوع» بسط دهیم؟

دکتر میانداری: به نوع نمی‌شود؛ اما به گروه امکان پذیر است.

پرسش: مثالی می‌زنم: فرض کنید روزگاری برسد که بقای نوع انسان، به چند نفر وابسته شود که این افراد خویشاوند یکدیگر نیز نباشند، به نظر می‌رسد که در این حالت، تئوری بیان شده پاسخگو نیست.

دکتر میانداری: خیر، به هیچ عنوان این‌گونه نیست. انتخاب در سطح ژن رخ می‌دهد و در بسیاری اوقات، انتخاب در سطح ژن، به ضرر فرد است اما با این حال صورت می‌گیرد، در واقع ژن افزایش پیدا می‌کند، حتی اگر به قیمت از بین رفتن فرد باشد. برای انتخاب طبیعی، انقراض یا بقای گونه، اهمیتی ندارد. مصداق این مسأله این است که بیش از ۹۹ درصد جاندارانی که از ابتدای پیدایش حیات روی زمین پدید آمده‌اند، اکنون منقرض شده‌اند.

پرسش: به نظر من، احتمالاً اخلاق هم یکی از عواملی

است که باعث از بین رفتن گونه می‌شود، نظر شما چیست؟
دکتر میانداری: ممکن است، اما تاکنون برعکس آن رخ داده است و اخلاق باعث شده است که انسان، تمام کره زمین را فتح کند. بسیاری از صاحب‌نظران معتقدند اگر دین را از میان برداریم، اخلاق فردی که مبتنی بر کسب سود بیشتر فردی است، باعث می‌شود که انسان خود را از بین ببرد.

پرسش: کسب سود فردی، اخلاق نیست! مهمترین گزاره اخلاقی این است که «با دیگران چنان رفتار کنید که دوست دارید دیگران با شما رفتار کنند». این مسأله چطور توجیه پذیر است؟

دکتر میانداری: هنگامی که داروین نظریه خود را ارائه کرد؛ یکی از اشکالات اصلی که به او گرفتند این بود که این نظریه، باعث از بین رفتن اخلاق می‌شود؛ اما این مسأله به دلیل خلط مباحث «Normative» یا هنجاری

و «Descriptive» یا توصیفی می‌باشد. نظریه داروین Descriptive است درحالی‌که ساختار اخلاق Normative است.

پرسش: اگر از منظر فوق نگاه کنیم، ممکن است اخلاق Normative نباشد و Descriptive باشد.

دکتر میانداری: بله. آقای «ادوارد ویلسون» که او را پدر تمام این مباحث می‌نامند در کتاب خود به نام «sociobiology» در سال ۱۹۷۵ اشاره کرده است که امور اجتماعی را می‌توان برحسب نظریه تکامل تبیین کرد. وی معتقد است که «اخلاق، توهمی است که انتخاب طبیعی در انسان نهاده است تا یک ژن بتواند خود را به نسل بعدی برساند».

پرسش: در فیلمی به نام «Lucy» که در ۲۰۱۴ ساخته شد این مسأله بیان شد که «انسان هرچه بیشتر از مغز خود استفاده کند، رفته رفته از حالت ماده به حالت انرژی تبدیل می‌شود» نظر شما چیست؟

دکتر میانداری: جالب است. دو نکته مهم از نظریات آقای فوتوما را می‌توان به این صورت جمع بندی کرد:

۱. از خودگذشتگی اگر وجود داشته باشد، ظاهری است و در سایه خودخواهی است چه خودخواهی ژنی و چه خودخواهی گروهی باشد.

۲. تنها حالتی که از خودگذشتگی واقعی است، در سطح فرد انسان است و براساس انتخاب گروه فرهنگی، که البته در آنجا نیز مسأله، خودخواهی گروهی فرهنگی است.

بسیاری از صاحب‌نظران معتقدند اگر دین را از میان برداریم، اخلاق فردی که مبتنی بر کسب سود بیشتر فردی است، باعث می‌شود که انسان خود را از بین ببرد.

در شرایطی که خودخواهی گروهی وجود نداشته باشد، از خودگذشتگی واقعی در انسان کمتر می‌شود. لذا اگر انتخاب گروه فرهنگی وجود نداشته باشد، الزاماً می‌بایست از خودگذشتگی واقعی در انسان‌ها کم شود که من نیز به آن معتقد هستم. زمانی که اختلاف گروه فرهنگی وجود نداشته باشد، فردگرایی توسعه زیادی پیدا خواهد کرد و لذا از خودگذشتگی به شدت کاهش می‌یابد. گزاره مهم آقای ویلسون در مورد اخلاق نیز ذیل این Context بررسی می‌شود.

پرسش: منشأ رفتار مبتنی بر از خودگذشتگی را بررسی کردیم، به نظر شما آیا این مسأله، مستقل بودن انسان را تضعیف نمی‌کند؟

دکتر میانداری: این ایراد را بسیاری وارد می‌کنند که «رویکرد این نگاه Deterministic می‌باشد و اختیار انسان را زیر سؤال می‌برد». این مسأله در مورد اخلاق اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند چرا که در مسایل اخلاقی، انسان‌ها براساس دلایل و نه براساس علل عمل می‌کنند. به عنوان مثال، در مورد ماده Oxytocin آیا این ماده شیمیایی است که باعث می‌شود فرد رفتاری محبت‌آمیز انجام دهد و یا این فرد برحسب فکر خودش به این نتیجه رسیده است که باید محبت‌آمیز رفتار کند؟ آقای ویلسون معتقد به Determinism بود و عقیده داشت که «اخلاق، توهم انسان‌های Determine براساس علل زیستی و فرهنگی است یعنی افراد اختیار ندارند بلکه توهم آن را دارند».

پرسش: آیا واژه «خودخواهی» بارمعنایی منفی دارد؟
دکتر میانداری: خیر. یک امر زیستی و descriptive است.
پرسش: برخی افراد، از خودگذشتگی را در سایه خودخواهی یا در مسیر خودخواهی معرفی می‌کنند و می‌خواهند آن را کاهش دهند، نظر شما چیست؟

دکتر میانداری: از خودگذشتگی دو نوع می‌باشد، ظاهری و واقعی. از خودگذشتگی ظاهری، فی‌الواقع خودخواهی است. از خودگذشتگی واقعی در سطحی است که می‌تواند در نهایت زیر سایه خودخواهی قرار گیرد.

پرسش: یکی راه‌ها برای تبیین یک صفت، تعیین دامنه گستردگی آن است، آیا این نظر درست است؟

دکتر میانداری: این حرف، موضوع بحث «Adaptation» است. آقای فوتوما به شیوه مناسبی این بحث را مطرح کرده است، با این حال در بسیاری اوقات، دانشمندان نمی‌توانند تشخیص Adaptation بودن یک موضوع را بدهند چرا که ابزارهای علمی چنین اجازه‌ای به آنان نمی‌دهد. ضمناً در این باره ملاک‌ها و معیارها نیز

همواره جواب‌گو نیستند و در پاره‌ای امور کاملاً ناکارآمد هستند. آقای فوتوما معتقد است هر صفتی در جانداران در درجه اول، معلول «drift» است مگر اینکه خلافش ثابت شود، در واقع Adaptation نیست مگر اینکه بتوان نشان داد که به نفع بقا و تولیدمثل باشد.

پرسش: حتی در صورتی که آن صفت گسترده باشد نیز این‌طور است؟

دکتر میانداری: بله، در واقع گستردگی یک صفت، ملاک Adaptation بودن آن نیست. به عنوان مثال «پیچیدگی» یکی از ملاک‌های Adaptation است، چرا که انتخاب طبیعی تنها عامل پیچیدگی در موجودات زنده است. دلیل اینکه چشم انسان Adaptive است، گستردگی آن در جانوران نیست، بلکه پیچیدگی آن می‌باشد.

پرسش: اگر تناظری یک‌به‌یک میان ژن و فنوتیپ‌ها در نظر بگیریم، آیا در درک ما از ژن تاثیرگذار است؟

دکتر میانداری: بله، روابط بین ژن‌ها و فنوتیپ‌ها پیچیده است. یکی از مشکلات اساسی که برای انتخاب ژن وجود دارد این است که رابطه میان ژن‌ها و فنوتیپ‌ها، رابطه یک‌به‌یک نیست بلکه رابطه Holistic است.

پرسش: آیا درک ما و نتایج ما متفاوت خواهد شد اگر، این رابطه را میان ژن و آنزیم یا ژن و پروتئین یا... بگیریم؟
دکتر میانداری: بله قطعاً تفاوت خواهد شد. مسأله‌ای که باید به آن توجه کنید این است که موضوعی که من در مورد آن بحث کردم کامل پلورالیستی مطرح شد و لذا برحسب واحد انتخاب یا سطح انتخاب، نتیجه متفاوت می‌شود.

افرادی مثل داو کینز معتقدند که تنها ژن‌ها می‌توانند واحد انتخاب باشد، چراکه ژن‌ها همانندساز هستند، اما سایر موجودات زنده همانندساز نیستند. برخی از صاحب‌نظران این حرف را اشتباه دانسته و آن را خلط بین واحد انتخاب و واحد توارث عنوان کرده‌اند و معتقدند که فرهنگ نیز واحد توارث است.

این مسأله که «بسیاری از چیزهای ارثی، ژنتیک نیستند و اپی‌ژنتیک هستند» امروزه بسیار مورد بحث است.

پی‌نوشت‌ها:

1. Futuyma, Douglas
2. Phenotype
3. Altruistic
4. Game Theory
5. Sloan Wilson, David
6. Boehm, Christopher
7. Ayala, Francisco
8. Atran, Scott
9. Dunbar Buick, David
10. Oxytocin
11. Wilson, Edward



دایره‌های کوچک، سرمشقی بزرگ

(در باب گفت‌وگوهای علامه سید محمد حسین طباطبایی و هانری کربن در تهران)

دکتر رضا کوهکن

عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

۹۴/۱۲/۳



۱. مقدمه

آدمی مخفی است در زیر زبان
این زبان پرده است بر درگاه جان
به حکم شعر فوق از مولوی، سعی می‌کنیم در ابتدا کمی
عنوانی را که برای سخنرانی انتخاب کرده‌ایم، بشکافیم.
معمولاً از مباحثی که بین علامه طباطبایی و هانری
کربن شکل گرفته است با عبارت «جلسات علامه و
هانری کربن» یاد می‌شود. منتهی استفاده از عنوان فوق
دلایلی دارد که در زیر آنها را برمی‌شمریم.

۱-۱. دلایل استفاده از واژه «دایره» در عنوان

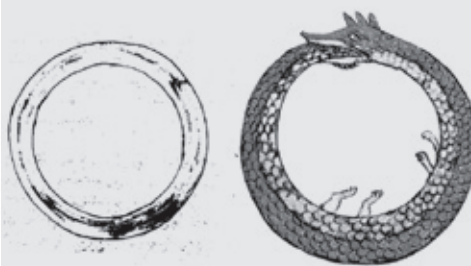
به چند دلیل ترجیح دادیم از عبارت دایره در عنوان بحث

استفاده کنیم. یکی از این دلایل، حالت و معنای رمزگونه
کلمه دایره می‌باشد. دلیل دیگر این است که کلمه دایره
به معنای محفلی که گرد هم جمع می‌شوند نیز به کار
می‌رود. باید اضافه کنم که در اینجا از واژه دایره به
معنی جمعیت و حلقه مجلس و ... بهره گرفته‌ایم ولی
واژگان دیگری هم می‌توانست استفاده شود منتهی از
این حیث که واژه دایره قابلیت القای معانی عمیق را دارد
و هنوز هم آن را حفظ کرده است، از این واژه استفاده
کردیم. همچنین «دایره» اصطلاح فنی‌تری می‌باشد و در
حوزه‌های مختلف از هندسه گرفته تا خطاطی، موسیقی،
علم هیئت و جهان‌شناسی حضور دارد. به این ترتیب غنی

بودن این اصطلاح، هم از جهات فیزیکی و هم از جهات متافیزیکی آشکار است.

از آنجا که من بیشتر با متن‌های کیمیایی سرو کار داشته‌ام، این موضوع از زاویه کیمیایی هم برای بنده اهمیت داشته است. در آنجا ما یک رمزی به نام Ouro-boros داریم. این واژه یک کلمه یونانی و «لاتینی‌شده» است که به معنی «آن چیزی است که دم خودش را می‌چود».

اینجا در واقع بحث یک مار قوی پیکر یا اژدها مطرح است. شکلی هم که برای آن در سنت‌های مختلف و حتی در کتب ایران باستان، هندوها و یونان می‌باشد، شکل دایره‌ای در تصویر (۱) است.



تصویر (۲)

تصویر (۱)

شکل Ouroboros در واقع یک قوس یا کمان از دایره است که خیلی شبیه به تصویر (۲) می‌باشد که از حجرالفلاسه^۱ عرضه شده است. تصویر (۲) هم از نسخه خطی طفرایی اصفهانی گرفته شده است. آنها معتقدند که این شکل از حجر، نماد ثبات و استواری ماده و غلبه و سیطره بر مواد گوناگون در جهت تبدیل آنها به طبیعت اعلاء می‌باشد. همان‌طور که می‌بینید در اینجا نماد دایره ظاهر می‌شود. حال اگر این بحث را با سنت فلسفه‌ای که در تیمائوس افلاطون یا نزد ارسطو، فارابی و ابن‌سینا و ... وجود دارد، مقایسه کنیم به نکات جالبی بر می‌خوریم. اما چون دوستان با این متون کمابیش آشنا هستند، ضرورتی به طرح آن نیست.

در یک پاره‌متن که احتمالاً برای خیلی از افراد، جدید است و در حقیقت یک رساله‌ای^۲ از هندسه‌دانی به نام سجزی هست، آورده شده است:

«کره کامل‌ترین شکل‌های صلب و جامد و بزرگ‌ترین آنها در کمترین جا و بهترین آنهاست. به همین خاطر اجرام عالی: (اجرام آسمانی، افلاک)، به این جهت که از جمال، بساطت و فضل برخوردارند، اختصاصاً این شکل (یعنی شکل استداره) را تملک کرده‌اند. [یعنی حرکت

افلاک اختصاصاً به صورت دایره‌ای صورت می‌گیرد]». بداعت کار سجزی در این است که در ادامه سعی می‌کند با ارائه براهین هندسی دو حکم زیر را ثابت کند:

(الف) دایره موجب پیدایش همه اشکال است.

(ب) همه اشکال در آن موجودند.

یک نکته‌ای که در ابتدا باید عرض می‌کردم این است که عارف بزرگ ابن‌عربی، از جهات مختلف برای ما اهمیت دارد که یکی از این جهات همین است که سرخ‌هایی از سنت هرمسی هم در آثار او می‌توانیم پیدا کنیم. از جمله اینکه ایشان به طور واضح به رمز تنین، که در متون هرمسی با عبارت «تینن الذی یأکل ذنبه و یبلع نفسه» مشخص می‌شود، اشاره کرده‌اند؛ این عبارت برگردان لفظ به لفظ Ouroboros است. مطلب زیر را من در متون ابن‌عربی پیدا کردم. در جایی که بحث کوه قاف است که البته خود این بحث هم بخشی مهم در فلسفه رمزی اشراقی است. سهروردی به وفور به رمز کوه قاف ارجاع می‌دهد. البته این موضوع به نوشته‌های سهروردی محدود نمی‌شود و اشاراتی به آنها در احادیث شیعی موجود است.

عبارتی که بنده در آثار ابن‌عربی در کتاب فتوحات یافتیم این است: «و طوق هذا الجبل بحیة عظیمة قد جمع الله رأسها إلى ذنبها بعد استدارتها بهذا الجبل».^۳ ابن‌عربی در اینجا زینت و زیور آن کوه را همان مار عظیم و قول پیکری می‌داند که به حالت استداره گرداگرد آن کوه را فرا گرفته است؛ وی در اینجا به واقع به همان Ouroboros اشاره می‌کند.

حال پس از این همه تعریف از دایره، شاهی هم در جهت نقد دایره می‌آوریم که حق مطلب را ادا کرده باشیم.

۱-۲-۱. یوهان کپلر^۴ و نقد دایره

سخنی از یوهان کپلر در تقابل با استاد خود کپرنیک که مجذوب دایره بود نقل می‌کنم که در آن به نقد دایره و نقد شکل دایره‌ای در افلاک می‌پردازد. کپلر می‌گوید: «دایره به روسپی اغواگری می‌ماند که توجه منجمان را از طبیعت بکر و نجیب دور می‌کند». یعنی در نظر وی رویکرد شناخت طبیعت به نحو بکر و نجیب و عینی همراه است با نقد دایره به مثابه یک رمز و به مثابه یک مفهومی که همواره به کمک آن سعی می‌شد که کمال و تمامیت توضیح داده شود. اینجاست که به مرور نگاه رمزی به طبیعت و دقت در آن وادی کمرنگ می‌گردد و در عوض، دقت طبیعی و مادی آن قوت و شدت بیشتری می‌گیرد. مثلاً مشخص می‌شود که مدار طبیعی گردش سیارات، بیضی است و نه دایره (البته بیضی‌هایی نزدیک

به دایره).

۱-۲. توضیح کلمه «سرمشق» در عنوان

به سراغ کلمه سرمشق می‌رویم که یک کلمه کلیدی دیگر در عنوان سخنرانی بنده است. سرمشق از دو جزء سر و مشق تشکیل شده است. جزء «سر» را در ترکیبات دیگر فارسی مثل سرلشگر و سرگروه نیز می‌توان دید. به نظر من جزء «سر» نقش مشابه پیشوند «ur» در زبان آلمانی دارد. به این معنا که هر دو بر آن خط نخستینی که قائم به خود است و پایه در چیزی دیگر ندارد و بقیه مشق‌ها و خط‌ها باید از آن سرچشمه بگیرند، دلالت می‌کنند. به این ترتیب ما ترجیح دادیم که عنوان را به صورت «دایره‌های کوچک سرمشقی بزرگ» انتخاب کنیم. همچنین به این موضوع نیز خواهیم رسید که چرا از این ترکیب کوچک و بزرگ در تقابل استفاده کرده‌ایم.

۱-۳. تقابل کوچک و بزرگ در عنوان

انسان مدرن به پیشرفت‌های بزرگ علمی و فنی نایل شده است. او متعاقب بلندپروازی خود در این‌که به مدد علم سرور و صاحب طبیعت گردد، وادی رقابت را به آسمان‌ها گسترانده است و رقابت فضایی به غایت خویش رسیده است. اگرچه اتحاد جماهیر شوروی سابق، اولین کشوری بود که با مأموریت یوری گاگارین فضا را مسخر نمود اما این ایالات متحده آمریکا بود که انسان را برای اولین بار به ماه فرستاد. در آن هنگام که آرمسترانگ قدم بر ماه نهاد، در توصیف کار خود اظهار نمود: «گامی کوچک برای یک انسان و جهشی بزرگ برای انسانیت».

بنده ترکیب کوچک و بزرگ را در تقابل با این سخن آرمسترانگ آورده‌ام. اما پرسش اساسی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا این واقعه علمی در حقیقت امر، جهشی بزرگ برای انسانیت بود؟ حال ببینیم که جواب چه خواهد بود:

پاسخ‌ها متناسب با اینکه مخاطب چه تعریفی از بشریت دارد، متفاوت خواهد شد. یقیناً در دیدگاهی که انسان را به مثابه سوزده‌های مستقل از طبیعت ملاحظه می‌کند و برای طبیعت نقش ایژه‌های علمی و ابزاری قائل است، اظهار نظری همچون نظر آرمسترانگ هیچ شگفت‌انگیز نخواهد بود. میراث‌داران آرمسترانگ در تسخیر فضا با شتاب به پیش تاختند و آنان هم‌اکنون در باب کهکشان‌ها و سیاهچاله‌ها و ... بسیار چیزها می‌دانند ولی سؤال این

است که آیا توانسته‌اند که راز بشریت را مکشوف سازند؟

۲. پدیدارشناسی کربنی و مابعدالطبیعه

غربی

هانری کربن فیلسوف معاصر فرانسوی معتقد است که معنای مابعدالطبیعه غرب، Agnosticisme یا همان نفی عرفان، نفی راز و در نتیجه، لادری‌گری است. انسان مدرن با رضایت دادن و سرسپردن به لادری‌گری، عملاً راه نیل به مراتب باطنی خویش را سد کرده است و تنها سطح باقی‌مانده برای او، سطح طبیعی و تاریخی است. این سطح تنها متشکل از مجموعه‌ای از معماها است که حل آنها هیچ مددی به انسان در جهت رمزگشایی از دشواری‌های شناخت خویش نمی‌کند.

کربن معتقد است که وقتی شما تنها سطح طبیعی را معتبر می‌دانید، پدیدار آن معنای حقیقی خودش را از دست می‌دهد یعنی سطحی از پدیدارها که دیگر پدیدار نیستند را تشکیل می‌دهند. چون از نظر کربن، پدیدار یا phénomène، صرفاً یک چیزی است که ظاهر است یا اینکه ظهور و جلوه چیز دیگری است. در حالت اول به نومیالیسم و لارادری‌گری منتهی می‌شویم اما حالت دوم راه را برای معرفت ذوقی و شهودی باز می‌کند. و کربن در واقع می‌خواهد همین مسیر اخیر را طی کند. او می‌گوید وقتی که ما به صورت اول فکر کنیم، پدیدارها دیگر پدیدار نیستند یعنی چیزی را نشان نمی‌دهند و به چیزی اشاره و ارجاع ندارند.

توماس کوهن فیلسوف برجسته علم در مورد همین موضوع می‌نویسد که منزلت پژوهشگر علم تا به آنجا و از آن حیث که به علم عادی مشتعل است، منزلت یک حلال معما است. وی بیشتر همچون یک بازیکن شطرنج است که آنگاه که با یک مسأله و با صفحه‌ای که با آن مقابله فیزیکی و ذهنی دارد، مواجه می‌شود در جستجوی نیل به یک راه‌حل، به سنجش این یا آن حرکت ممکن دست می‌یازد.

بنابراین اگر در وضعیت توصیف شده توسط کوهن قرار بگیریم، آن وقت حرکت و عمل ما چیزی شبیه به حل معما و پازل است و در یک سطح افقی قرار خواهد گرفت و اشاره به یک دیدگاه عمودی نخواهد داشت. اینچنین است که هانری کربن آنگاه که چند روز پیش

آن هنگام که آرمسترانگ
قدم بر ماه نهاد، در
توصیف کار خود اظهار
نمود: «گامی کوچک برای
یک انسان و جهشی
بزرگ برای انسانیت».

از وفات خویش به هنگام ملاقات با پزشک معالج خود نتایج انواع و اقسام آزمایش‌های پزشکی، اسکن و غیره را می‌بیند، از این همه پیشرفت فنی شگفت‌زده می‌شود و اظهار می‌دارد که آیا تصور نمی‌کنید که اگر با جدیت و دقت تام به موشکافی در اندیشه اندیشمندان چین و ایران می‌پرداختیم، بهتر به راز بشریت پی می‌بردیم؟

به رغم شکاف عظیم ظاهری که میان بنیادگرایی دینی از یک سو و علم‌گرایی و ایدئولوژی‌های وابسته به هر یک از اینها وجود دارد، این دو در اصل حقیقت خویش، بسیار به هم نزدیک هستند چرا که بر پایه‌های مشترکی استوارند. اصالت امر تاریخی، تمایز میان ابژه و سوژه و سرانجام تقلای قدرت بیش از پیش دنیوی، از جمله این امور هستند. هر دو در سطح وجودی طبیعی واقع هستند که با عوالم معنوی قطع ارتباط کرده‌اند. بنابراین هانری کربن علیه بنیادگرایی نیز هست حتی اگر یک بار هم این اصطلاح را به کار نبرده باشد.

۳. گشایش دایره

حال باید ببینیم که راه حل معضل فوق چیست؟ به نظر می‌رسد که عصر کنونی زمانه‌ای است که نمی‌توان از این واقعیت چشم پوشید که راه‌حل‌ها در وهله اول حتی‌الامکان باید عام و جهان‌شمول باشد و بعد اختصاصی و محلی باشد. البته در اینجا این امر بسیار اهمیت پیدا خواهد کرد که از جهان شمولی مزبور چه می‌فهمیم؟

با ملاحظه این تدقیق، می‌توان پرسید که آیا یک راه حل جهانی وجود دارد؟ باید بگوییم که کربن در پاسخ به قول مارکس که می‌گوید: «کارگران همه کشورها! متحد شوید»، اظهار می‌دارد: «ای اهل عرفان از همه ادیان! متحد شوید».

۳-۱. دایره تهران

دایره تهران که کربن بدان با عبارت «یک دایره کوچک مطالعات شیعی در تهران» اشاره می‌کند، یک مکان تلاقی میان شرق و غرب بود. در میان اشکال هندسی، دایره رمز عالم جبروت است. در نتیجه می‌توان گفت که دایره تهران یک تجلی زمینی از آن مثال آسمانی و عقلی بوده است. در آنجا بود که هانری کربن فیلسوف شرق‌شناس غربی که حقیقت‌جویی فلسفی خویش را دنبال می‌کرد، علامه سید محمد حسین طباطبایی، یک شیخ سنتی شیعی را که در عین حال یک فیلسوف

برجسته صدرایی بود، ملاقات می‌کند. اولین ملاقات در سال ۱۹۵۹ میلادی رخ داد. این مردان جوینده حقیقت طی جلساتی که ۱۵ سال به طول کشید، در محیطی خصوصی و غیر دولتی گرد می‌آمدند و موضوعاتی را طرح و بسط می‌دادند که مستقیماً در ارتباط با سرنوشت و راز بشریت و مباحثی محوری در حوزه عرفان و حکمت بود. اشخاص بسیاری طی آن مدت مدید، بیش یا کم، از ابتدا یا از میانه راه، در آن جلسات شرکت کردند و سهمی در آن ایفا نمودند. سید حسین نصر، داریوش شایگان، عیسی سیه‌پدی، ذوالمجد طباطبایی، هوشنگ بشارت، غلامحسین ابراهیمی دینانی و سید هادی خسرو شاهی در این شمار هستند. داریوش شایگان یکی از شرکت‌کنندگان این جلسات است که زبان فرانسه را خیلی خوب و ادیبانه می‌نویسد و به جرأت می‌توان گفت که خیلی از فرانسوی‌ها به خوبی او به زبان فرانسوی نمی‌توانند بنویسند. گزارشی زنده از یکی از شب‌های

مباحثات در این دایره را در کلام شایگان با ترجمه بنده می‌خوانیم:

«در آن شب خوب به خاطر دارم که کربن موضوع گناه نخستین و هبوط انسان را طرح کرد و با جای دادن آن مسائل در قالب مسیحیت، از علامه پرسید که آیا عرفان اسلامی نیز به گناه نخستین معتقد است؟ کربن آنگاه با نقل قول نویسنده فرانسوی که نام او را از یاد برده‌ام، چنین افزود: دو هزار سال به دوش کشیدن بار گناه نخستین، از شما گناه‌کارانی ساخته است که رضایت‌مندانه به گناه دست می‌بازید. مطمئن نیستم که سخن را امانت‌دارانه نقل کردم یا نه، اما حقیقت این است که آن سخن تأثیری بس ژرف بر من گذاشت.

علامه که صدایی چنان آرام و ضعیف داشت که به زحمت شنیده می‌شد و گویی حرف‌هایش را با خودش زمزمه می‌کرد، در پاسخ گفت: هبوط، نه فقدان و محرومیت است و نه خطا، چه برسد به این که گناه باشد. اگر نبود میوه ممنوعه درخت، قابلیت‌های پایان‌ناپذیر وجود آشکار نمی‌گشت. بر لبان کربن لبخندی از سر تأیید و توافق نشست که هرگز از خاطر من محو نخواهد شد. لبخندی معصومانه که شما را راست به خود انگیزگی اندیشه شریف و سخاوتمند راه می‌برد و کربن چنین اظهار نمود: از آنجا که غرب معنای تأویل را از کف داده است، ما

دیگر توان رسوخ در اسرار کتب مقدس را نداریم و وجوه اسطوره‌ای بعد قدسی عالم را می‌زداییم. حال علامه چنین تدقیق نمود: مگر بدون عنایت و تأویل می‌توان از این امور سخن گفت؟ بدون تأویل، معنویت حقیقی وجود نتواند داشت». شایگان در ادامه می‌نویسد:

«میان این دو مرد به رغم همه دشواری‌های مکالمه گفتاری بین آنها، به دلیل صدای خیلی ضعیف و آرام علامه و لهجه آذری او توافقی تام برقرار بود». و این نکته مهمی است زیرا دو نفر که یکی از بستر شیعی و اسلامی و دیگری از بستر مسیحی برخاسته‌اند در گفت و شنودی که با هم دارند، بر سر یک سری از موضوعات عام توافق و همدلی دارند. در مورد این ادعا، گفته‌ای از خود کربن را می‌آورم:

«من بارها و هزاران بار توانستم متوجه شوم که میزان زیادی از مسائل منتج از فهم باطنی کتاب مقدس، برای ایرانی‌ها و بر علامه قابل فهم و در دسترس می‌باشد. من همچنین متوجه شدم که چقدر برخی از متن‌هایی از مایستر اکهارت^۵ یا بوهمه^۶ یا حتی بعضی پاره‌های افسانه‌هایی از سنت مسیحی، با علامه و دیگر ایرانیانی که در جلسات دایره حضور داشتند، زبان مشترک دارند».

چیزی که از اینجا متوجه می‌شویم این است که یک تفاهم و یک توافق و همدلی میان آنها پدید آمده است. حال باید دید که این تفاهم بر چه پایه‌ای استوار می‌باشد؟

آن محفل حتی وقتی که کربن حضور نداشت، ادامه پیدا می‌کرد و ترجمه‌های اناجیل، روایات فارسی اوپانیساده‌ها، سوترهای آیین بودا و سرانجام اثر لائوتسه خوانده می‌شد و علامه آنها را با بصیرت و دقت یک استاد واقعی عرفان شرح می‌کرد.

حال از این مفاهیم گذر می‌کنیم که البته تأکید من بر این است که در زمانی آن را باز کنیم و بررسی کنیم. اکنون به جستجو درباره تأثیر مثبتی که این دایره بر آثار علامه و بر اندیشه ایشان گذاشته است، می‌پردازیم.

۳-۲. تأثیر دایره بر اندیشه علامه طباطبایی

یک شاهد خوب که در این باره در تفسیر المیزان علامه پیدا کرده‌ام این است که ما در نگاه کلامی و دینی خود معتقدیم که هندوها اهل اعتقاد به تناسخ هستند و

می‌گویند انسان‌ها پس از مرگ به این دنیا برمی‌گردند که البته به آن معنایی که در آثار ملاصدرا با آن مواجه هستیم، نیست.

علامه وقتی با این موضوع مواجه می‌شوند با توجه به این که ایشان اوپانیساده‌ها را خوانده بودند و شرح‌هایش را دیده بودند، در برخورد با آن، شیوه متفاوتی در پیش می‌گیرند که دقیقاً ثمره جلسات در همین دایره می‌باشد. می‌دانید در اثبات اعتقاد به تناسخ در اندیشه هندوها یکی از ارجاعات قدیمی که برای آن آورده می‌شود ارجاع به اوپانیساده‌ها می‌باشد که چند تا از آن پاره‌متن‌های اوپانیساده‌ها را می‌گویند که بذره‌های اولیه تناسخ در نزد هندوان است که ایشان درست روی همان پاره‌متن‌ها دست می‌گذارند. علامه طباطبایی می‌فرماید که درست است که می‌شود پاره‌متن‌های اوپانیساده‌ها را اعتقاد به تناسخ تلقی کرد اما می‌توان آنها را بر صورت مثالی که در نزد اغلب حکمای

مسلمان رایج هست، نیز تطبیق داد. حال شاید پرسشی دیگر به میان آید که علامه در این گفتگوهای این دایره چه هدفی را دنبال می‌کردند؟ در پاسخ باید گفت که به احتمال قریب به یقین، هدف ایشان این بوده است که یک شناخت کافی و وافعی از وضعیت کنونی فلسفه در جهان داشته باشد. به همین دلیل افرادی آشنا به اندیشه شرق، مثل شایگان و افرادی آشنا به اندیشه غرب مثل کربن در آن جلسات حضور داشتند و می‌توانستند ایشان را در بستر وقایع فلسفی روز قرار دهند.

۳-۳. فواید دایره برای کربن

کربن خود را پدیدارشناس می‌داند. ولی می‌دانیم پدیدارشناسی انواع مختلفی دارد، حال باید بدانیم که او خود را چه نوع پدیدارشناسی می‌داند؟ ایشان یک تعریف خاصی از پدیدارشناسی دارد که بر اساس آن تعریف، که می‌توان آن را «پدیدارشناسی کربنی» نامید، خودش را پدیدارشناس می‌داند و اظهار می‌دارد که من تا آخر عمر به پدیدارشناسی وفادار مانده‌ام. او می‌گوید:

«در پدیدارشناسی موضوع بر سر نجات پدیدارهاست. پدیدارشناسی عبارت است از مواجهه با پدیدارها در همان جایی که رخ می‌دهند. در واقع باید آنها را در همان جا یعنی سرزمین اصلی آنها ملاقات کنیم و اگر این کار را نکنیم کار خطایی کرده‌ایم. مکان خاصی که باید در

علامه طباطبایی
می‌فرماید که درست
است که می‌شود
پاره‌متن‌های اوپانیساده‌ها
را اعتقاد به تناسخ تلقی
کرد اما می‌توان آنها را بر
صورت مثالی که در نزد اغلب
حکمای مسلمان رایج
هست، نیز تطبیق داد.

علوم دینی، پدیدارشناس بدانند که این پدیدارها کجا رخ می‌دهند، جان‌های مؤمنان می‌باشد. در واقع مؤمن کسی است که امر دینی در نزد او حیات زنده دارد و در حقیقت حضور دارد. فرقی هم نمی‌کند که این مؤمن چه کسی باشد. می‌تواند یک حکیم باشد، می‌تواند یک عارف باشد و می‌تواند یک مؤمن ساده‌دل باشد. مهم این است که آن امر در او حیات و حضور داشته باشد».

خلاصه کلام این است که باید در این جان‌های مؤمنان به دنبال پدیدار دینی گشت و نه در آثار فاضلانه و انتقادی عالمان و نه در پژوهشی‌هایی که به مسائل و امور جانبی موضعی نگاه می‌کنند.

در زبان فرانسه کلمه‌ای به نام hôte وجود دارد که از آن کلمات دو معنایی می‌باشد که از «اضداد» می‌باشد و هم به معنای مهمان و هم به معنای میزبان می‌باشد. از این گونه کلمات هم در فارسی و هم در عربی زیاد وجود دارد. مثلاً کلمه مولی و ولی هم به معنای کسی است که ولایت بر دیگری دارد و هم

به معنای کسی است که بر او ولایت دارند؛ عبارت «فراز کردن» فارسی نیز چنین است، هم به معنی بستن است و هم گشودن. اساساً این «اضداد» زبانی، به اعتقاد ما بسیار جای توجه دارند. نوعی جمع آمدن ضدان است. و از آنجا که زبان، در حالت ناب خویش، نمایانده حقیقت است، می‌توان گفت که این واقعیت که ضدان در زبان

وجود دارد، نشان آن است که در واقعیت نیز آنها می‌توانند جمع آیند؛ و از جمله عواملی

که ضدان می‌توانند با هم جمع آیند، عالم خیال یا مثال است. هم‌چنین می‌توان متذکر واقعیت‌هایی نظیر جمع بین «تشبیه و تنزیه» و نیز بین «جبر و اختیار» شد. و نیز این قول مشهور که «عبودیت امری است که کنه آن ربوبیت است» از این دست می‌تواند باشد. کربن می‌گوید که پدیدارشناس در واقع نقش hôte را دارد و باید به مهمانی آن پدیدار برود تا نهایتاً خودش میزبان شود. این نکته در پدیدارشناسی کربنی از این جهت مهم است که باید نهایتاً اموری شبیه به آنچه خود آن مهمانان، عارفان یا مؤمنان ساده‌دل تجربه می‌کنند در پدیدارشناس رخ دهد تا بتوانند آن پدیدار را به درستی فهم کنند.

هم‌چنین کربن می‌گوید وظیفه اساسی و بنیادی یک پدیدارشناس تأویل است. از آن طرف ما می‌دانیم که تأویل به معنای این است که چیزی را به اول آن و منشأ

آن برگردانند نه به معنایی که در هرمنوتیک وجود دارد. ولی سؤال این است که در این صورت کار پدیدارشناس همان کار عارف خواهد بود؟

وقتی با طرح این سؤال به سراغ الزامات پدیدارشناسی کربنی در نوشته‌های او می‌رویم به این نتیجه می‌رسیم که هر کسی نمی‌تواند یک پدیدارشناس باشد. خیلی جالب است که او می‌گوید:

«من خودم اگر که توانستم این کار را بکنم و به فهم این موضوع نایل شوم، به خاطر این است که من همواره یک افلاطونی بوده‌ام و چون این استعداد و این قوه در من بوده است توانستم یک پدیدارشناس شوم. تصور من این است که یک فرد، افلاطونی‌زاده می‌شود همان‌طور که ممکن است ملحد و... زاده شود و این راز فهم‌ناشدنی انتخاب‌های ازلی است».

وی ادامه می‌دهد: «من از همان جوانی یک افلاطونی بوده‌ام و جز این مسیر نمی‌توانستم بروم که با سهروردی مواجه شوم، با ایشان که امام افلاطونیان ایران» است.^۷

با توجه به مطالب قبلی که عرض شد اگر بخواهد که آن تفاهم و هم‌دلی جهانی رخ دهد، افراد باید قابلیت‌ها و استعدادها را مشترک در جهت فهم حقایق ادیان داشته باشند تا این امر محقق شود. کربن معتقد است که چون افلاطونی هست می‌تواند به این همدلی و

تفاهم برسد. یکی از ویژگی‌های این حلقه برای کربن وجود یک مکانی بود که ایشان می‌توانستند در آنجا با پدیدار دینی که در شخصی نظیر علامه طباطبایی فعلیت داشته است، مواجهه داشته باشند. غیر از این مورد، بنده موارد دیگری را هم به عنوان خویش‌کاری‌های این حلقه برای کربن مد نظر داشتیم. یکی از آنها فهم حضوری مفاهیم شیعی است. مثلاً کربن بحث تقیه را مطرح می‌کند و می‌گوید که در همان جلسات بوده است که مقصود حقیقی تفکر شیعی از تقیه را فهمیده است. هم‌چنین مورد دیگر مطالعه مسائلی که تشیع در حال حاضر با آنها مواجه است، می‌باشد. به طور مثال ایشان سراغ یک اردنی می‌رود و مباحثی را که بین سنت و مدرنیته پیش می‌آید، از زبان آن فرد اردنی مطرح می‌کند و سعی می‌کند به آنها جواب بدهد. هم‌چنین مورد دیگر این است که این جلسات علامه و کربن

مکان خاصی که باید در علوم دینی، پدیدارشناس بدانند که این پدیدارها کجا رخ می‌دهند، جان‌های مؤمنان می‌باشد.

مکانی برای گواهی بر حقیقت تشیع است که جالب است که کربن مجلد اول کتاب خود را به نام «چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام در سپندبوم ایرانی» که درباره تشیع است، با ارجاع به همین دایره و جلسات آن ختم می‌کند و در آنجا بحث توحید را مطرح می‌کند و تأیید این مسأله را که «سیمرغ» رمز امام (ع) است، از علامه می‌گیرد.

پرسش و پاسخ:

دکتر شهین اعوانی: حتماً باید یک نفر افلاطونی زاده بشود تا بتواند بفهمد که پدیدارشناسان کربنی چه می‌گویند؟ همچنین سؤال دیگر بنده این است که مرحوم کربن بحث پدیدارشناسی را در همان جلسات با علامه مطرح کرده‌اند؟ سؤال سوم هم این است که علامه طباطبایی در باب پدیدارشناسی چه نظری داشته است؟

دکتر کوهکن: خیر! در نزد کربن ما نباید در پی یک روش‌شناسی عام علوم سیاسی، اجتماعی یا اقتصادی و از این قبیل باشیم. چنین انتظاری را از ایشان داشتن، خطاست. خود او هم می‌گوید که ما در اینجا غریب افتاده‌ایم و اگر هم ایشان دعوت به اتحاد عارفانه می‌کند به این معناست که مطمح نظر وی همه غربا در ادیان مختلف هستند که می‌توانند با همدیگر مجمع تشکیل دهند.

در مورد سؤال بعد باید عرض کنم که اگر وظیفه اصلی پدیدارشناس را تأویل یا همان بازگشت به اصل یا اول بدانیم، باید به این موضوع صحنه گذاشت که بدون تأویل، فهم ادیان اصلاً ممکن نیست و تأویل با فهم ادیان گره خورده است. کربن هم وظیفه بنیادین یک پدیدارشناس را تأویل می‌داند و در آثار خود کاری جز این نمی‌کند. او حتی گاهی اوقات متونی را هم که در سطح تأویل نیست، تأویل می‌کند و چون اهل تأویل هست خودبخود افق متن را بالا می‌برد. در یکی از این جلسات کربن بحثی رایج درباره نهج‌البلاغه را پیش می‌کشد تا در دایره در باب آن اندیشیده شود. و آن نظر رایج اینکه بعضی کلمات و عبارات در نهج‌البلاغه اصیل نیست و واژگانی از فلسفه یونانی دارد که بعدها اضافه شده است و بنابراین

جلسات علامه و کربن مکانی برای گواهی بر حقیقت تشیع است.

نمی‌توان گفت که این کلام حضرت امیر(ع) است. جواب علامه این است که می‌گوید: آری من هم این حرف‌ها را شنیده‌ام. اما باید به روح مطلب، به روح کلام توجه کرد. و این، همان چیزی است که کربن انتظار آن را از امثال علامه دارد. اینکه با روش تاریخی به قضایا و مسائل ننگرند، بلکه از حیث حقیقت امر، از باب آنچه که کربن، خود، از آن با عنوان «پدیدارشناسی همه عرفا و حکما در همه ادوار» یاد می‌کند، بنگرند.

مشکل از آن جا ناشی می‌شود که ما دنبال این هستیم که اصالت تاریخی^۱ پدیدارها را بیابیم. در واقع ما دنبال این هستیم که بگردیم و بیابیم که پدیدارها در نقطه و زمان خاص x و y به چه صورت بوده‌اند؟ در اینجا مسأله عینیت تاریخی مطرح است ولی کربن با Historicisme میانه‌ای ندارد. او می‌گوید که این مکتب، ما را در یک زندان اسیر می‌کند و از فهم حقایق ادیان دور می‌کند.

دکتر موسویان: اینکه (مطابق قول سجزی) دایره بزرگ‌ترین اشکال در کمترین جا هست، یعنی چه؟

دکتر کوهکن: به نظر می‌آید که نسبت حجم به سطح مساوی مد نظر است، که در کره در مقایسه با دیگر اشکال (نظیر هرم، مکعب، استوانه و ...) بیشتر است

دکتر موسویان: در مورد افلاک هم الان ما می‌بینیم که حرکت ماه و زمین و... دایره نیست. بنابراین رمزی بودن دایره به چه معناست؟

دکتر کوهکن: بله! البته مدار بیضی آنها بسیار نزدیک دایره است. کپلر هم در این مسأله با کپرنیک که خیلی به دایره علاقه داشت، مواجهه می‌کند. کپلر می‌گوید این نگاه رمزی که شما به دنبال آن هستید، ما را از شناخت عینی طبیعت دور می‌کند. البته بنده دو نگاه مخالف را با هم مطرح کردم. سؤالی که در ادامه می‌توان طرح کرد این است که آیا دو موضوع دقت علمی و دقت رمزی با هم قابل جمع هستند یا نه؟

دکتر اعوانی: من فکر می‌کنم یکی از چیزهایی که کمال دایره را می‌رساند این است که نامتناهی در متناهی است. یعنی یک نامتناهی با متناهی جمع شده‌اند. در دایره گفته می‌شود که بی‌نهایت شعاع دارد ولی این بی‌نهایت

کربن مجلد اول
کتاب خود را به نام
«چشم‌اندازهای معنوی
و فلسفی اسلام در
سپندبوم ایرانی» که
درباره تشیع است، با
ارجاع به همین دایره و
جلسات آن ختم می‌کند.

شعاع در یک دایره منتهای جمع شده است که آقای دکترسید حسین نصر و اسپینوزا به این مسأله اشاره می‌کنند.

دکتر کوهکن: در واقع در آن کثرت در وحدت جمع است. از حضار: در اشکال دیگر هم می‌شود این حرف را زد!

دکتر امیرحسین خداپرست: در توضیحات شما این بود که کربن می‌گوید استعداد تأویل از قبل در من نهاده شده است. اگر این را خیلی جدی بگیریم، آن وقت انتقادی که او به افرادی که به قول خودش به «کری هرمنوتیکی» مبتلا هستند وارد می‌کند، موجه نخواهد بود! چون کسانی هستند که استعداد تأویل را ندارند به همین دلیل مبتلا به کری هستند و بنابراین نمی‌شود آنها را نکوهش کرد. دوم اینکه این نوع پدیدارشناسی دین، دائم ما را به این ارجاع می‌دهد که اول دین، معنویت است و به همین دلیل است که می‌گوید: ای عارفان جهان متحد شوید! به نظر می‌رسد در روش کربن دین به طور کامل

به معنویت تقلیل داده می‌شود در حالی که خیلی مظاهر دیگری از این پدیدار به نظر ما می‌رسد که اگر در تقابل با معنویت نباشد، حداقل به نظر می‌آید که جزء لوازم آن است.

دکتر کوهکن: مانند کدام لوازم؟

دکتر خداپرست: مثلاً شما اگر روش تحلیل اقتصاد سیاسی مارکس را پی بگیرید، دائم ما را به مظاهر دیگری از دین ارجاع می‌دهد که باید آنها را اصل گرفت و تمام این معنای مورد نظر شما روبنای آن است. چگونه می‌توان بین آنها داوری کرد؟ البته اینکه بگوییم آنها دچار کری هرمنوتیکی شده‌اند قابل قبول نیست. همچنین چرا ما باید اول دین را این‌طوری معنا کنیم و آن را پدیده‌های دیگر در نظر نگیریم؟

دکتر کوهکن: آن چیز اساسی که در ادیان ابراهیمی با آن مواجهیم پدیدار کتاب آسمانی است. کربن برای این پدیدار دو وجه ظاهر و باطن را قائل است که البته برای طبیعت، حسن انسانی، تاریخ، هرمنوتیک و ... هم می‌توان این را در نظر گرفت. یک وقت هست که شما مانند دیدگاه‌های کلامی و فقهی به صرف ظاهر اکتفا می‌کنید. اتفاقاً در اینجاست که تقلیل داریم نه اینکه وقتی پدیدار را به نحو جامع و شامل در نظر می‌گیریم، تقلیل داشته باشیم. اگر شما آمدید و به یکی از این بخش‌ها اکتفا کردید و بخش دیگر را کنار گذاشتید تقلیل کرده‌اید و خیلی از معضلات پدید می‌آید مانند مسأله‌ای که شما با تمسک به مارکس به

آن اشاره کردید. موضوع این است که ظاهر باید ظاهری باشد که چیزی را نشان دهد و پرده‌ای باشد که آن سوی خود را نشان می‌دهد نه آنکه خودش فی‌نفسه، مورد هدف باشد. وقتی این‌گونه می‌شود خیلی از مشکلاتی که همه ما می‌شناسیم پیش می‌آید. طبیعت هم از این قاعده استثناء نیست. اگر شناخت طبیعت بماهو طبیعت در نظر باشد که همان شناخت علمی است که امروزه می‌شناسیم، طبیعت ابژه‌های علمی شده می‌شود که شناخت علمی معطوف به آنهاست. مثلاً پرده‌ای که در اتاق جلسه ما نصب شده است را اگر فی‌نفسه در نظر بگیرید و بپرسید که چه لیاف، رنگ یا شکلی دارد؛ چند درصد آن طبیعی و چه درصدی از آن از مواد مصنوعی است و اینکه چه استحکامی دارد و...، همان نگاه به طبیعت بماهو طبیعت است. ولی کربن این دیدگاه را ندارد و می‌گوید باید این را پرده‌ای در نظر گرفت که می‌خواهد آن سوی خود را نشان دهد. در مورد بحث نکوهش که فرمودید به یک

معنا درست است ولی به یک معنای دیگر، جدا کردن راه خویش است. یعنی تدقیق این مسأله است که خود من کجا ایستاده‌ام. شاید بیش از این که نکوهش باشد، بیشتر تدقیق مکان و موضعی است که در آن ایستاده‌ایم و سخن می‌گوییم.

دکتر خداپرست: او می‌گوید از پیش، این استعداد در من نهفته است. بنابراین چه انتقادی می‌تواند به دیگران کند؟

دکتر کوهکن: بیشتر توضیح مسأله بوده است که انتقاد را در دل خود دارد.

موضوع این است که ظاهر باید ظاهری باشد و چیزی را نشان دهد و پرده‌ای باشد که آن سوی خود را نشان می‌دهد نه آنکه خودش فی‌نفسه، مورد هدف باشد.

پی‌نوشت‌ها:

1. در اصطلاح کیمیاگران ماده‌ای از معدنیات است که اکسیر از آن ساخته می‌شود و آن را حجر مکرر نیز می‌نامند.
2. ابوسعید سجزی، رساله نصر بن عبدالله فی أن الاشکال کله‌ا من الدائرة.
3. ابن عربی، فتوحات، چاپ چهار مجلدی، مجلد سوم، باب ۳۳۴، ص. ۱۳۰.

4. Kepler, Johannes, 1571-1630
5. Eckhart, Meister, 1260-1328
6. Jakob Boehmes, Jakob, 1575 -1624
7. «J'ai toujours été un platonicien (au sens large du mot, bien entendu) ; je crois que l'on naît platonicien, comme on peut naître athée, matérialiste, etc. Mystère insondable des choix préexistentiels. Le jeune platonicien que j'étais alors ne pouvait que prendre feu au contact de celui qui fut « l'Imâm des Platoniciens de Perse » (Corbin, Post-scriptum).
8. Historicisme

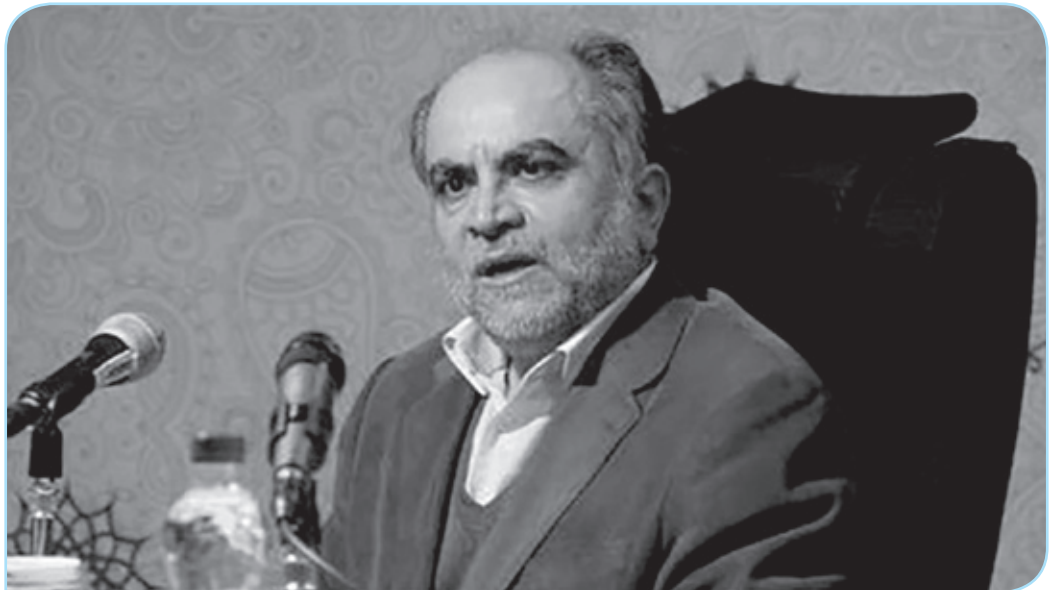


رساله‌های تعلیمی سهروردی

دکتر بابک عالیخانی

عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

۹۴/۱۲/۱۹



اشراق است که به‌طور کامل چاپ نشده است. هنوز کسی به سراغ منطق و طبیعیات المقاومات نرفته است. در باب کتاب‌های دیگر، با زحمات مرحوم کربن و با تلاش‌های ارزنده دیگر محققان و مصححان تا اندازه زیادی حق مطلب ادا شده است، ولی المقاومات که لواحق بر تلویحات است و کلیدهای مهمی را در بردارد هنوز به صورت کامل به طبع نرسیده است. مرحوم کربن صرفاً بخش الهیات آن را چاپ کرده و در مجموعه مصنفات موجود است. عدم توجه به مقاومات تاکنون خسارت‌های زیادی

موضوع این گفتار سیری در رسائل تعلیمی سهروردی است. همان‌طور که مستحضربید، از شیخ اشراق آثار متعدد و متنوعی به یادگار مانده است که بخشی از آنها کتب اشراق است، مانند المشارع و المطارحات و المقاومات و حکمة الاشراق و کتابی کوچک و فشرده به نام التلویحات اللوحیه و العرشیه که خود وی آن را کتابی رمزی دانسته است. خود این کتاب‌ها هم از نظر تعلیمی ترتیبی دارند: نخست التلویحات، سپس المشارع و المطارحات، پس از آن المقاومات و بعد هم حکمة الاشراق. اینها کتاب‌های شیخ

به بار آورده است. در تحقیقات صورت گرفته، کاملاً معلوم شده که شیخ اشراق در آنجا کلیدهای درک تلویحات را در اختیار علاقه‌مندان و خوانندگان خودش قرار داده است، مثلاً در مقامات گفته است که مقصود او از وجود اصلاً تحقق و بودن نیست.

نزد شیخ اشراق، وجود به معنای یافتن است نه به معنای تحقق و بودن؛ چون ایشان وجود را یک امر اعتباری و جزو اعتبارات عقلی می‌شمارد، و دلایل متعددی هم بر اعتباریت وجود اقامه کرده است که عمده‌ترین دلیل، همان دلیل تسلسل است: اگر وجود موجود گردد، آن وجود هم مستلزم وجودی است و یتسلسل. سهروردی این دلیل را ابداع نکرده، بلکه در آثارش آن را نقل کرده است. در اینجا به طور خاص، نقش عمر خیام کم مطرح شده است. سلسله مشائیان را که برمی‌شمارند از فارابی و ابن‌سینا شروع می‌کنند و می‌رسند به بهمنیار و شاگرد بهمنیار، یعنی ابوالعباس لوکری و پس از او می‌رسند به عمر خیام تا ابن‌سپهان ساوی و از او تا اساتید سهروردی در اصفهان مثل ظهیرالدین فارسی. این سلسله را تحت عنوان سلسله مشائیان می‌شناسند.

اما از نظر تاریخی چنین نبوده است که این سلسله را به طور کامل تجزیه و تحلیل کرده باشند، و مثلاً آثار ابن‌سپهان ساوی یا آثار عمر خیام را شکافته باشند. خیام رساله‌ای دارد در باب وجود که در آنجا به صراحت، اعتباریت وجود را اعلام کرده است.

در واقع پس از ابن‌سینا، راجع به معقولات ثانیه اندیشه‌هایی در جریان بوده است. خود بهمنیار افکاری دارد. مثلاً وی می‌گوید که شیئیت از معقولات ثانیه است. منظور او از معقولات ثانیه هم معقولات ثانیه منطقی است. اندیشه‌های بهمنیار به تدریج به شاگردش لوکری می‌رسد. از آنجا که لوکری چندان استقلال رأی ندارد، در کتاب *بیان الحق بضمن الصدق*، مطالب استادش را تکرار کرده است.

عمر خیام، نابغه مشهور ریاضی و فلسفی، در بحث اعتباریت وجود نقشی عجیب دارد. شیخ اشراق در آثارش می‌آورد که خود مشائیان به اعتباریت

وجود قائل هستند. ظاهراً نظرش متوجه بهمنیار است و مخصوصاً عمر خیام و ابن‌سپهان ساوی. عمر خیام در زمان جلال‌الدین ملک‌شاه سلجوقی زندگی می‌کرده و بر ابن‌سپهان ساوی، که در زمان سلطان سنجر زندگی می‌کرده، مقدم است. خود مشائیان به تدریج به این نتیجه رسیدند که مبحث اصالت وجود و اصالت ماهیت در آثار ابن‌سینا مبحثی مبهم است. به نظر می‌رسد که ابن‌سینا هم به اصالت وجود قائل بوده است و هم به اصالت ماهیت، ولی شاگردانش متوجه شدند که این نظریه قابل دفاع نیست. اولین فکرها راجع به این‌که وجود و شیئیت معقولات ثانیه هستند از بهمنیار شروع می‌شود که در آن زمان منظور از معقولات ثانیه معقولات ثانیه منطقی بوده است.

سهروردی اعتباریت وجود را از میراث مشائیان دریافت کرده است. حتی بخشی از برهان‌هایی که می‌آورد، قبل از وی وجود داشته است. این برهان‌ها در کتاب‌های ابن‌سپهان ساوی یا رسائل خیام بوده است. ما شیخ اشراق را به اصالت ماهیت می‌شناسیم. اصالت ماهیت شیخ اشراق از زمان صدرا به بعد به نحو خاصی ترسیم می‌گردد که حقیقتاً قابل دفاع نیست. وجود از دیدگاه شیخ اشراق به معنای تحقق نیست، بلکه به معنای یافتن و به معنای حیات است یا به اصطلاح موجود عند نفسه، یعنی حاضر در نزد خود که در کتاب *مقامات* به این حقیقت اشاره شده است.

ملاصدرا که این مطلب را در اختیار نداشته است، برداشت‌هایی که راجع به اصالت ماهیت شیخ دارد، برداشت‌های تام و تمام نیست. اصالت ماهیت (ماه‌الشیء هو هو) شیخ اشراق، در واقع اصالت هویت است. خود شیخ اشراق گاه به جای ماهیت، لفظ هویت را به کار برده است. منظور وی از هویت برخلاف مشائیان وجود نیست. مثلاً نزد فارابی و در آثار مختلف ابن‌سینا، هویت به معنای وجود به کار می‌رود، ولی نزد شیخ اشراق هویت به معنای وجود نیست، بلکه وی هویت را به معنای انائیّت یا خودآگاهی به کار می‌برد، معنایی خاص که خود وی از خودآگاهی مطرح

کرده است؛ میراث علم حضوری شیخ اشراق به دوره‌های بعد هم رسیده است.

پایه فلسفه اشراق خودآگاهی است. هر فلسفه از جایی شروع می‌کند. مثلاً دکارت از اینجا شروع کرد که می‌اندیشم پس هستم. در کتاب‌های صدرائیان می‌بینیم که از بداهت مفهوم وجود شروع می‌کنند بعد می‌پردازند به اشتراک معنوی، بعد می‌پردازند به اثبات اصالت وجود، بعد راجع به تشکیک سخن می‌گویند. اما بالاخره از وجود شروع می‌کنند، وجود به چه معنا؟ به این معنا که فی‌الجمله واقعی هست و مثلاً ما در خواب و خیال نیستیم. گاه گفته می‌شود مرز فلسفه و سفسطه این است که ما به وجود واقعی اذعان داشته باشیم.

نزد شیخ اشراق، پایه فلسفه این نیست که ما بگوییم چیزی هست و تحقق بیرونی دارد. نزد وی، پایه فلسفه این است که بگوییم من خود را می‌یابم، یعنی خود را یافتن و انائیت پایه فلسفه شیخ اشراق است. فرقی هم با دکارت این است که در نزد دکارت تصور و تصدیق مینا قرار می‌گیرد که به علوم حصولی تعلق دارد. دکارت راسیونالیست است و با شهود ذات میانه‌ای ندارد. یک راسیونالیست هیچ‌گاه از شهود ذات صحبت نمی‌کند.

برخی از برهان‌هایی که سهروردی در اثبات علم حضوری مطرح کرده است، هم‌اکنون نیز به واسطه کتاب نهایی و کتاب‌هایی از این دست تدریس می‌شود. برهان‌های شیخ اشراق در اثبات علم حضوری ذات به ذات همچنان زنده است. به عبارت دیگر، یافته‌های وی یافته‌هایی بزرگ و دوران‌ساز بوده است. اصالت ماهیت وی هم مبتنی بر همین خودآگاهی و انائیت است. انائیت از ضمیر اول شخص می‌آید؛ انا، چنان که هویت هم از ضمیر سوم شخص غایب می‌آید. در نزد شیخ اشراق آنچه به ذات ما تعلق ندارد اجنبی است. مثلاً نزد شیخ اشراق cogito ergo sum حاوی سه اجنبی است. تعبیری که در مطارحات و بعضی

دیگر از آثارش دارد این است که شما وقتی از خود تصویری دارید این تصور «هو» است و انا نیست. این تصور با حضور ذات در نزد ذات فاصله دارد. بعد شما در قالب تصدیقی می‌گویید: من هستم. باز هم فاصله دارد. تمام اینها بیگانه‌ها هستند. با چه تعبیری آورده است؟ با تعبیر «هو» آورده است. یعنی تمام ذهنیات ما اعم از تصورات و تصدیقات از حضور ذات برای ذات فاصله دارند. این مطلبی است که شیخ اشراق مطرح کرده است. ما باید به سوی کشف اصالت ماهیت شیخ اشراق برویم که هیچ‌گونه تعارضی با اصالت وجود دیگران ندارد.

در واقع، شیخ اشراق به این سبب اعتباری بودن وجود را مطرح کرده که خود مشائیان این ادعا را مطرح کرده بوده‌اند (همان‌طور که خودش اشاره کرده است). مثلاً بهمنیار و عمر خیام و عمر بن سهلان ساوی این مطلب را در آثارشان آورده‌اند. البته از آنجا که پایگاه شیخ اشراق در فلسفه - یعنی خودآگاهی - مشخص است، وی از بحث وجود به معنای تحقق بی‌نیاز بوده است. بسیار خوب، دیگر لازم نبوده‌است که با اقامه برهان‌های متعدد، وجود به معنای تحقق را از صحنه خارج کند. وی سعی کرده است مشائیان را خلع سلاح کند. مشائیان از زمان ارسطو

موضوع کارشان موجود بما هو موجود بوده است. شیخ اشراق می‌خواست آنان را خلع سلاح کند، در حالی که چنین کاری ضرورت نداشت و تنها لازم بود که مبنای فلسفه خودش را به نحو کامل ارائه کند. منتها همان‌طور که عرض کردم همان مقدار هم که نفی کرده، در اصل، کار خود وی نبوده است. وی می‌گوید خود مشائیان این سخن را می‌گویند، یعنی به این نتیجه رسیده‌اند که وجود یک معقول ثانی است، منظورشان هم از معقول ثانی، معقول ثانی منطقی به اصطلاح متأخرین است: یک امر ذهنی و اعتباری.

در اینجا اندکی درباره فقره‌ای از رساله پرتونامه، (از جمله رساله‌های تعلیمی شیخ

نزد شیخ اشراق، پایه فلسفه این نیست که ما بگوییم چیزی هست و تحقق بیرونی دارد. نزد وی، پایه فلسفه این است که بگوییم من خود را می‌یابم، یعنی خود را یافتن و انائیت پایه فلسفه شیخ اشراق است.

اشراق)، سخن بگوییم.

سهروردی در بندهای پایانی آن رساله اشاره می‌کند که در مفارقات و مجردات نور زائد بر ماهیت آنها نیست. برخی از محققان، از جمله جناب آقای دکتر صمد موحد در کتاب خوبی که با نام سرچشمه‌های حکمت اشراق نوشته‌اند، می‌نویسند که نور همان وجود است. اما شیخ اشراق نور را اصلاً به معنای وجود تلقی نکرده است. به نظر سهروردی، وجود اساساً اعتباری است. بنابراین، این نظر صحیح نیست.

این‌که گفته می‌شود در مفارقات نور زائد بر ماهیت آنها نیست به این معناست که هویت آنها هویتی خودآگاهانه است، یعنی مُدرک ذات خودشان هستند. به بیان دیگر، از یک انائیت متعالی بهره‌مند هستند. بعضی افراد

آثار شیخ اشراق را از دیدگاه بوعلی سینا خوانده‌اند و بعضی افراد هم آن را از دیدگاه صدرای خوانده‌اند. در حالی که شیخ اشراق را باید آنچنان که هست دید. مثلاً باید دید که اصالت ماهیت وی چیست؟ بنابراین عبارت «در باب مفارقات، نور زائد بر ماهیت آنها نیست» به این معنی است که مجردات هویت نوری دارند. منظور شیخ اشراق از «هویت‌های نوری» هم، همان‌طور که در حکمة الاشراق کاملاً توضیح داده، این است که

مدرک ذات خودشان هستند. یعنی یک مفارق، مثل سروش (روح القدس یا عقل فعال)، مدرک ذات خودش است. همان‌طور که نور اسفهدی یا نفس انسانی هم مدرک ذات خودش است.

طبق برهان‌های علم حضوری مذکور در کتب شیخ اشراق، وقتی که ما خودمان را ادراک می‌کنیم این ادراک زائد بر ذات ما نیست، بلکه عین ذات ماست. بعد قیاس می‌کنیم که راجع به مافوق نفس هم تا نورالأنوار به همین نحو است. شیخ اشراق در فلسفه خودش این رهنمود بزرگ را خیلی خوب دنبال کرده است که مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. کسی که خودش را خوب بشناسد مراتب بالاتر را هم به

خوبی تواند شناخت.

پیش از آن که نکات برگزیده درباره رساله‌های شیخ اشراق را مطرح کنم، لازم است این نکته را در مورد اصالت ماهیت بگویم که اگر اصالت ماهیت را بر اساس نظریات صدرای به معنای اصالت «ما یقال فی جواب ماهو»، یعنی معنای تنگ ماهیت در نظر بگیریم، و بگوییم که شیخ اشراق به اصالت تعدادی جوهر و رنگ و بو قائل بوده است، نظریه او نظریه‌ای بس حقیر خواهد بود. این نظریه شیخ اشراق نیست و کاملاً غلط است.

شیخ اشراق در مقاومات گفته است کسی که مقاومات را ندیده است، رموز ما در کتاب تلویحات را اصلاً نخواهد فهمید. بنابر تحقیقات موجود، جناب صدرای به مقاومات دسترسی نداشته است. بنابراین، به نظر می‌رسد که برداشت‌های ایشان درباره اصالت ماهیت برداشت‌های تام و تمامی نیست.

به هر حال، امروزه محققان باید تلاش کنند تا نظریه حقیقی شیخ اشراق را در باب اصالت ماهیت به دست بیاورند. این نظریه به این صورت است که شما ابتدا خودتان را می‌شناسید، و سپس به حکم «من عرف نفسه فقد عرف ربه» یک شناخت عرفانی خیلی سطح بالا به دست می‌آورید.

شاید سر از انا الحق حلاج هم در بیاورید. سهروردی خیلی به حلاج و بایزید ارادت دارد. فلسفه وی فلسفه‌ای است که به عرفان منتهی می‌شود، آن هم عرفان وحدت شهودی خراسان و ماوراءالنهر. متأسفانه بسیاری از محققان عرفان نظری یا حکمت صدرایی راجع به عرفان مشرق جهان اسلام، ناحیه ماوراءالنهر و خراسان، اطلاعات کاملی در دست ندارند. در این زمینه بین محققان فاصله‌ای دیده می‌شود. برای مثال، در رشته ادبیات فارسی، متون کهنی را که مشتمل بر ذکر بایزید و خرقانی است می‌خوانند، ولی آگاهی چندانی از عرفان نظری ندارند. از سوی دیگر، کسانی که در عرفان نظری کار می‌کنند فرصت چندانی ندارند که به ادبیات عرفانی به

شیخ اشراق در فلسفه خودش این رهنمود بزرگ را خیلی خوب دنبال کرده است که مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. کسی که خودش را خوب بشناسد مراتب بالاتر را هم به خوبی تواند شناخت.

زبان فارسی پردازند.^۱ به مدد حکمت اشراق می‌توان این فاصله را کم کرد.

همان‌طور که عرض کردم اصالت ماهیت شیخ اشراق را اصلاً خوب نفهمیده‌اند. اصالت ماهیت وی اصالت یک مشت جوهر و رنگ و بو نیست. اصالت هویت است. بعد چون وی در هو که ضمیر غایب است بیگانگی می‌بیند به جای آن انا می‌آورد و انائیت. اصالت انائیت وی خیلی عمیق است. این اصالت انائیت شکلی عارفانه دارد. شما وقتی به خودتان اشاره می‌کنید و ضمیر «من» را به کار می‌برید در واقع دو من وجود دارد. یک من ظاهری است و یک من حقیقی که باید با مجاهدت فراوان آن را کشف کرد. خویشتن خویش را به زحمت باید کشف کرد. عرفا با ریاضت‌های طولانی به معرفت نفس نائل می‌شوند. این معرفت چیزی نیست که در دسترس همه باشد. شیخ اشراق چنین راهی را در معرفت‌النفس به ما نشان می‌دهد و بنابراین نظریه اصالت ماهیت وی یک نظریه مردود و منسوخ نیست.

آنچه بیان شد نکته‌ای از رساله پرتونامه سهروردی بود. اکنون به یکی دیگر از رساله‌های سهروردی می‌پردازیم، به نام هیاکل النور.

این رساله از رساله‌های تعلیمی شیخ اشراق است که به زبان عربی نوشته شده و خود سهروردی این رساله را برای آن دسته از دوستانش که عربی نمی‌دانسته‌اند به فارسی شیوایی ترجمه کرده است. در مورد عنوان هیاکل النور روشن‌نگری‌های لازم صورت نگرفته است. نظریاتی از محقق دوانی هست که مدام تکرار می‌شود. مضمون آنها این است که اهل حران به معبد‌های هفتگانه‌ای برای نور قائل بوده‌اند، و هیاکل النور یعنی معبد‌های هفتگانه ستارگان از دیدگاه اهل حران. در حالی که به نظر می‌رسد عنوان رساله هیاکل النور ریشه در یکی از سخنان حضرت امیر(ع) دارد.

حدیث مشهوری هست به نام حدیث حقیقت که به نظر می‌رسد سهروردی نام رساله خود را از فقره‌ای از آن برگرفته باشد. علی‌علیه‌السلام و کمیل بن زیاد نخعی که شاگرد معنوی وی

بود، سوار بر ناقه‌ای طی طریق می‌کردند. سیر و سفری ظاهری بود که با سیر و سفری باطنی توأم گشت، چرا که کمیل سؤال کرد: ما الحقیقة؟ «حقیقت چیست؟» امام (ع) فرمود: ما لک و الحقیقة؟ «تو را با حقیقت چه کار است؟» کمیل گفت: أَو لَسْتُ صَاحِبَ سِرِّكَ؟ «آیا من از اصحاب سر تو نیستم؟» امام علی (ع) فرمود: بلی، وَلَکِن یَتَرَشَّحُ عَلَیْکَ مَا یَطْفُحُ مِنِّی. «آری، ولی آنچه از من لبریز می‌گردد بر تو می‌تراود». کمیل بار سوم پرسید: أَوْ مِثْلَکَ یُحِبُّ سَائِلًا؟ «آیا شخصی مانند تو (که در کمال مهربانی است) پرسنده را نومید می‌گرداند؟» امام (ع) در برابر اصرار کمیل لب به پاسخ گشود و فرمود: الحقیقة کَشْفُ سُبُحَاتِ الْجَلَالِ مِنْ غَیْرِ اِشَارَةٍ. «حقیقت پرده برداشتن است از انوار جلال، بی‌هیچ اشاره».

عبارت نخست کتاب تلویحات که بعد از بسم الله الرحمن الرحیم آمده، این است: السُّبُحَاتِ لَجَلَالِکَ اللَّهُمَّ. این عبارت مقتبس است از این فقره از حدیث حقیقت: الحقیقة کَشْفُ سُبُحَاتِ الْجَلَالِ مِنْ غَیْرِ اِشَارَةٍ. در حدیث حقیقت، یک مجموعه و خوشه هفت تایی از مطالب رمزی یکی پس از دیگری به صورت مسلسل مطرح شده است.

ابتدای حدیث این بود: الحقیقة کَشْفُ سُبُحَاتِ الْجَلَالِ مِنْ غَیْرِ اِشَارَةٍ. بعد کمیل گفت: زدنی بیانا. اصلاً قانع نشد و گفت: «بیشتر بیان فرمایید». امام (ع) فرمود: مَحْوُ الْمَوْهُومِ مَعَ صَحْوِ الْمَعْلُومِ: «زدودن موهوم همراه با هویدا ساختن معلوم». باز کمیل گفت: زدنی بیانا. امام (ع) فرمود: هتک السُّتْرِ لِغَلِیْبَةِ السَّرِّ. «به یکسو زدن پرده به جهت غلبه راز» کمیل بار دیگر گفت: زدنی بیانا. امام (ع) فرمود: جَذْبُ الْاِحْدِیَّةِ لِصِفَةِ التَّوْحِيدِ: «کشش احدیت به جهت صفت یگانگی». کمیل تکرار کرد: زدنی بیانا. امام (ع) فرمود: نَوْرٌ یَسْرُقُ مِنْ صُبْحِ الْاَزَلِ فَیَلْوُحُ عَلَیْ هِیَاکِلِ التَّوْحِيدِ اَثَارُهُ: «نوری است که از صبح ازل می‌تابد و بر هیاکل توحید آثار آن پدیدار می‌شود». منظور از هیاکل التوحید هم همان مظاهر توحید است. اقتباس شیخ اشراق از

این فقره کاملاً واضح است. کمیل باز هم قانع نشد و درخواست کرد و گفت: زدنی بیانا. امام (ع) در آخرین مرحله فرمود: *أَطْفَ السَّرَاجَ فَقَدْ طَلَعَ الصُّبْحُ*. «چراغ را خاموش کن که صبح طلوع کرد». یعنی این دیگر پایان راه است و دیگر جای گفتگو نیست. این مرحله هفتم بود. در سخن امام علیه‌السلام به هفت شهر عشق اشاره شده‌است. حدیث حقیقت یک در اشراقی بسیار گران‌بهاست. در مقدمه حکمة الاشراق یکی از احادیث کمیل آمده است. کمیل صاحب سر حضرت علی (ع) بوده و ایشان اسرار خاصی را به او منتقل کرده است. در نهج البلاغه آمده است که حضرت دست کمیل را گرفت و به صحرا برد و گفت که زمین هرگز از حجج خداوند خالی نخواهد بود؛ این حجج ممکن است

آشکار باشند یا پنهان. شیخ اشراق در مقدمه حکمة الاشراق این سخن را آورده است و کربن در آثارش با چه آب و تابی آن را شرح می‌دهد و می‌گوید که در اینجا می‌توان به تشیع پنهان شیخ اشراق پی برد. این گفتگوها زمانی درگرفت که سوار بر ناقه‌ای بودند و راهی را طی می‌کردند و سفر ظاهری توأم بوده است با وصف سفر باطنی. سهروردی فقره هفتم این حدیث

را در لغت موران آورده است. در لغت موران می‌نویسد که فردی چراغی در دست

گرفت و رفت در برابر خورشید، یعنی کاری که فرد نادان انجام می‌دهد. صبح طلوع کرده است و دیگر وقت افروختن چراغ نیست و آن چراغ را باید خاموش کرد. مقام ششم را در عنوان هیاکل النور^۲ می‌بینیم. الحقیقه کشف سُبْحَاتِ الْجَلال عبارت رمزی کتاب تلویحات است. خود وی در مقاومات می‌گوید که کتاب تلویحات مشتمل بر مرموزات است.

اکنون نکته‌ای از رساله کلمة التصوف شیخ اشراق نقل می‌کنم. این رساله به زبان عربی نوشته شده است. در ابتدای کتاب، شیخ اشراق مطالب شگفت‌انگیزی را مطرح کرده است که آن‌گونه که باید و شاید به آنها توجه نشده است. از قسمت‌های مشهور رساله کلمة التصوف این

است که شیخ اشراق گفته است در روز رستاخیز در میان محشورشندگان از هزار نفر، ۹۹۹ نفر کشتگان تیغ عبارت هستند و سربریدگان شمشیر اشارت. یعنی کسانی هستند که لفظها را دیدند، ولی از معنا غافل شدند. اینان در واقع لفظگرا بودند و صورت‌پرست. این مطلب در ابتدای رساله کلمة ذکر شده‌است.

به دنبال آن می‌گوید: *الحقیقه شمس واحدة لا يتعدد يتعدد مظاهرها من الروح. المدينة واحدة (شارستان یا شهر یکی است) و الدروب كثيرة و الطرق غیر یسیره*: (دروازه‌ها بسیارند و راه‌ها هم کم نیستند). مثلاً تعلیمات هر مسمی یکی از راه‌هاست؛ تعلیمات خسروانی یکی دیگر از راه‌هاست.

اکنون می‌توان از شیخ اشراق پرسید که چرا اصالت وجود را نفی کرده‌اید؟ مگر نگفته‌اید که مدینه یکی است و درب‌های متعددی دارد. چرا باید نظریات وجودی را ریشه کن کنید و بگویید وجود اعتباری است. لزومی ندارد چنین چیزی مطرح شود. نظریات عرفانی مشرق جهان اسلام را که در رأس آنها حلاج و بایزید و خرقانی است، می‌توان با جدیت نگه داشت، و در عین حال از عرفان ابن عربی و شاگردانش هم می‌توان بهره برد.

در سخن امام علیه‌السلام به هفت شهر عشق اشاره شده‌است. حدیث حقیقت یک در اشراقی بسیار گران‌بهاست.

پی‌نوشت‌ها:

۱. مثنوی و گلشن راز را نیز غالباً تنها با عینک عرفان نظری و فلسفه صدرایی می‌نگرند.
۲. شیخ اشراق هیاکل النور را در هفت فصل نگاهشته‌است.

نشست‌ها و سخنرانی‌ها

این مجموعه شامل سخنرانی‌ها و نشست‌هایی است که اساتید مؤسسه یا مهمانان علمی، در مراکز مختلف پژوهشی ایراد کرده‌اند و مطالعه آنها می‌تواند برای خواننده علاقمند، خط سیر فکری مشخصی را بگشاید و در مجموع راه‌گشا و مفید باشد.

نشست الهیات سلبی و ایجابی
دکتر علی افضلی، دکتر شهرام بازوکی، حجت‌الاسلام والمسلمین
دکتر اسماعیل علیخانی، حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر رضا برنجکار

نشست نظریه «الگوی حکمی - اجتهادی
اسلامی شدن علوم اجتماعی» (۳ جلسه)
حجت‌الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه

نشست نقد و بررسی نظریه «الگوی حکمی - اجتهادی
علوم انسانی اسلامی»
دکتر خسرو باقری و
حجت‌الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه

نشست «تبیین و نقد دیدگاه زگزیسکی در توجیه باور دینی»
حجت‌الاسلام دکتر مهدی شگری

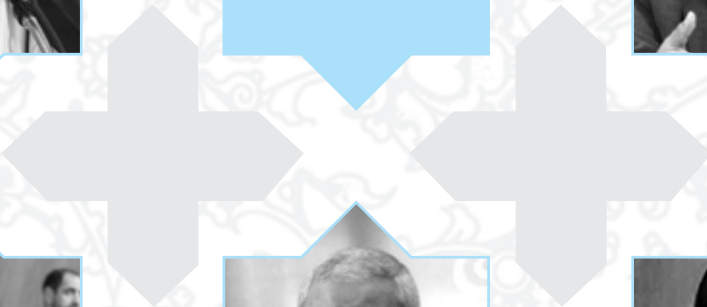
وضعیت نقد فلسفه غرب در ایران
مناسبات هنر و اخلاق در نقد قوه حکم
نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی فرهنگی
دکتر شهین اعوانی

«نشست نقد و بررسی انسجام‌گروی کیث لِرر»
دکتر مهدی عبداللّهی

نقش سکوت
استاد مجید کیانی

Mohammad Azadpur

Intentionality and the Natural Sciences



نشست الهیات سلبی و ایجابی

دبیر علمی: دکتر علی افضلی

مدیر گروه کلام مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دکتر علی افضلی^۱، دکتر شهرام یازوکی، حجت الاسلام والمسلمین دکتر اسماعیل علیخانی،
حجت الاسلام والمسلمین دکتر رضا برنجکار^۲



دکتر علی افضلی: بحث الهیات سلبی و ایجابی سابقه بسیار طولانی دارد که منحصر به فرهنگ اسلام نیست و قبل از اسلام در مسیحیت و یهودیت و حتی در آیین‌های هندی، بودایی و یونان باستان سوابق بسیاری دارد و از مباحث بسیار مهم و تأثیرگذار است. در حقیقت در مباحث مربوط به کلام و دین‌شناسی، بحثی مهم‌تر از معرفت ذات و صفات خداوند نداریم. این بحث از دو جنبه مطرح است. یک جنبه وجودشناختی دارد که عبارت از این مسائل است که آیا اساساً خدای متعال وجود دارد؟ آیا خداوند اسماء و صفاتی دارد یا مطابق نظر بعضی اصلاً هیچ اسم و صفتی ندارد؟ همین‌طور از

نظر وجودی رابطه ذات خداوند با اسماء و صفاتش و رابطه اسماء و صفات با همدیگر چیست؟ آیا اسماء و صفات عین هم هستند و یا مغایرند؟ و آیا این تغایر، تغایر مفهومی است یا مصداقی یا هر دو؟ و بحث‌هایی از این دست.

اما جنبه دیگری از این بحث، بحث معناشناختی آن است که در حقیقت الهیات سلبی و ایجابی عمدتاً به بحث معناشناختی ذات و معرفت خدا و اسماء خداوند می‌پردازد و این بحث هم از جهات مختلفی قابل طرح است. من فقط فهرست‌وار اشاره‌ای به این مطلب می‌کنم. یک جنبه این بحث به موضوع زبان سخن گفتن در مورد خدای متعال مربوط می‌شود. مثلاً

در مباحث مربوط به
کلام و دین‌شناسی، بحثی
مهم‌تر از معرفت ذات و
صفات خداوند نداریم.

آیا اصلاً می‌شود درباره خدا حرف زد؟ آیا اصلاً مخلوق می‌تواند درباره خالق نامتناهی حرفی بزند یا نه؟ اگر مخلوق بتواند درباره خالق حرف بزند، آنگاه زبانی که به کار می‌بریم - که در واقع همین زبان بشری است - وقتی که در مورد خالق اطلاق می‌شود جنبه مجازی و استعاری پیدا می‌کند یا الفاظ و کلمات و تعبیرات، معانی حقیقی خود را دارند؟

یک جنبه دیگر این بحث، بحث اشتراک معنوی یا لفظی اسماء و صفات است که به این مطلب می‌پردازد که اسماء و صفاتی مانند عالم،

قادر، حی و نظایر اینها که بین خدا و مخلوق به طور مشترک به کار می‌بریم، مشترک لفظی‌اند یا معنوی؟ یا قول سومی هم می‌توان بین اینها پیدا کرد؟ هر کدام از این اقوال در طول تاریخ قائلینی داشته‌اند.

جنبه بعدی این بحث، بحث تشبیه و تنزیه خدای متعال است. آیا رویکرد صحیح در معرفت خدای متعال، رویکرد تشبیهی محض است یا رویکرد تنزیهی محض یا جمع بین این دو؟

یک جنبه دیگر الهیات سلبی و ایجابی، نسبت این نوع الهیات با عقل است. الهیات سلبی چه نسبتی با عقل و تعقل دارد؟ آیا آن طور که بعضی ادعا می‌کنند الهیات سلبی به منزله تعطیلی عقل درباره معرفت خداوند است یا این طور نیست؟ یعنی در الهیات سلبی هم کاملاً می‌توان از عقل بهره گرفت و در معرفت خداوند از آن استفاده کرد؟ به تعبیر دیگر آیا الهیات سلبی و تنزیهی مستلزم انکار معرفت و توصیف خداست؟ کما اینکه

بعضی این طور گفته‌اند که اگر ما قائل به الهیات سلبی و تنزیهی بشویم عملاً دیگر هیچ‌گونه معرفتی درباره خدا نباید داشته باشیم چون هرگونه معرفتی درباره خداوند باید با عقل به دست بیاید و وقتی هم که عقل این وسط نقشی نداشته باشد، بنابراین باب معرفت درباره خدای متعال بسته می‌شود. سؤال این است که آیا این طور است یا واقعاً می‌شود بین الهیات سلبی و ایجابی و معرفت و توصیف خدا، جمع کرد؟

آخرین مطلب هم این است که آیا لازمه الهیات سلبی و تنزیهی، نفی هرگونه تعبیر و عبارت ایجابی درباره خداوند متعال

آیا اصلاً می‌شود درباره خدا حرف زد؟ آیا اصلاً مخلوق می‌تواند درباره خالق نامتناهی حرفی بزند یا نه؟

است؟ یعنی آیا الهیات تنزیهی به این معناست

که ما هر موقع می‌خواهیم درباره خدا حرف بزنیم، باید جنبه سلبی و منفی داشته باشد؟ یعنی ما هیچ موقع نباید بگوییم «خداوند عالم است» و همیشه باید بگوییم جاهل نیست؟ یا می‌توانیم تعابیر ایجابی هم درباره خدا به کار ببریم؟ آیا تعابیر ایجابی لزوماً معنایش معرفت ایجابی است و یا می‌شود که کسی از لحاظ معرفتی

قائل به معرفت تنزیهی باشد و در عین حال

هیچ مانعی هم نبیند برای اینکه به نحو ایجابی درباره خدا سخن بگوید. اینها فقط نمونه مباحثی است که درباره الهیات سلبی و ایجابی از ابعاد مختلف می‌شود اشاره کرد و خیلی از موارد دیگر هم وجود دارد که من دیگر اشاره نمی‌کنم.

موضوع الهیات سلبی و ایجابی سابقه طولانی دارد که پیش از اسلام شروع می‌شود و تا دوره اسلامی و زمان معاصر که بحث‌های مختلفی درباره آن مطرح شده است، ادامه پیدا می‌کند. نشست حاضر، اختصاص به گزارش تاریخی و محتوایی دیدگاه‌های متفاوت و معرفی نظریات گوناگون در این زمینه، دارد. انشاءالله در این نشست، به کمک سه تن از اساتید بزرگوار به بررسی ادله نقلی و عقلی هر کدام از قائلین به الهیات سلبی و ایجابی خواهیم پرداخت. یکی از این اساتید جناب آقای دکتر پازوکی، مدیر گروه ادیان و عرفان مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه هستند و در

مورد سابقه بحث الهیات سلبی و ایجابی در

فلسفه غرب به ویژه فلسفه مسیحی و دوره

قرون وسطی صحبت می‌کنند. بزرگوار

بعدی جناب آقای دکتر علیخانی

هستند که متفکران مختلفی را

در کلام یهودی، عرفان اسلامی و

عرفان مسیحی انتخاب کرده‌اند که

در کلام یهودی نظرات ابن میمونف

در عرفان اسلامی نظرات مولوی

و در عرفان مسیحی نظرات اکهارت^۳

را بیان می‌کنند. استاد بعدی هم

جناب آقای دکتر برنجکار هستند که

ریاست انجمن کلام اسلامی حوزه

را بر عهده دارند و به این بحث از

دیدگاه فرهنگ اسلامی و حوزه کلام

و فلسفه اسلامی خواهند پرداخت.

آیا لازمه الهیات سلبی و تنزیهی، نفی هرگونه تعبیر و عبارت ایجابی درباره خداوند متعال است؟ یعنی آیا الهیات تنزیهی به این معناست که ما هر موقع می‌خواهیم درباره خدا حرف بزنیم، باید جنبه سلبی و منفی داشته باشد؟

الهیات سلبی و ایجابی در فلسفه مسیحی و قرون وسطی

دکتر شهرام بازوکی

مدیر گروه ادیان و عرفان موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



چگونه تصور می‌کنیم؟ من یک بحث تاریخی را شروع می‌کنم و بعد به اندازه فرصت‌مان مطالب محتوایی دیگری را خدمت‌تان عرض می‌کنم.

مسئله الهیات تنزیه‌ی و تشبیه‌ی وقتی وارد ادیان ابراهیمی یهودیت، مسیحیت و اسلام می‌شویم خیلی حادث‌تر می‌شود. چون این سه دین، سه دینی هستند که سه کتاب دارند و برخی از آنها، عین وحی آسمانی است که ما مسلمین درباره قرآن می‌گوییم و برخی هم اگر نگوییم وحی، به نظر قائلین آن، الهام الهی است. در این باره بین وحی و الهام فرق می‌گذارند. خداوند در این سه کتاب خود را معرفی کرده و اسماء و صفات خود را نشان داده است و اگر ما بخواهیم درباره اسماء و صفات خداوند بحث کنیم و نسبت آن را با خداوند بسنجیم، کار ما مشکل می‌شود. دلیل این امر این است که سؤال مطرح می‌شود که اگر خداوند خودش را این‌طور در کتب آسمانی معرفی و توصیف کرده است، آیا اجازه داریم که اسماء و اوصافی که دلالت بر وجود انسان می‌کنند و اسماء خلقی هستند مانند سمع، بصر و ... را از خدا سلب کنیم و قائل به الهیات سلبی بشویم یا اجازه این کار را نداریم؟

گاه خورشید و گهی دریا شوی
گاه کوه قاف و گاه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش
ای برون از وهم‌ها و ز بیش بیش
پس تو ای بی‌نقشه با چندین صورت
هم مشبّه هم موحد خیره سر
گه مشبّه را موحد می‌کند
گه موحد را صورت ره می‌زند
گاه نقش خویش ویران می‌کند
آن پی‌تنزیه جانان می‌کند

ابیاتی که قرائت کردم از دفتر دوم مثنوی مولانا بود. بحث الهیات سلبی و ایجابی که من تصور می‌کنم اگر همان الهیات تشبیه‌ی و تنزیه‌ی بگوییم درست‌تر باشد، بحثی طولانی در ادیان مختلف است. همان‌طور که دبیر نشست هم فرمودند این موضوع اصلاً منحصر به مسیحیت، اسلام و یهودیت نیست و سابقه بحث خیلی قدیمی‌تر است. آن را هم در هندوئیسم، هم در بودیسم، هم در تائوئیسم و هم در جاهای دیگر می‌توان دید و بحث بسیار مفصلی است. در واقع این مسئله تنزیه و تشبیه که یکی از اجزاء و ارکان تفکر دینی است درباره این است که ما چگونه خدا را می‌بینیم و چه اوصافی برای او قائلیم و نسبت او را با خلق

طبیعی است که وقتی سه کتابی که حال یا به وحی یا به الهام الهی، با آن زبان، خداوند را توصیف کرده‌اند، مطالعه می‌کنیم، کار دشوار می‌شود؛ به این جهت که ایجاب و سلب این اسماء و صفات از خدا و به عبارت دیگر تشبیه و تنزیه آنها، باید دلایل قانع‌کننده‌ای داشته باشد. آن چیزی که معمولاً هست و ناظر است به نظر عمومی و نظر رسمی در این سه دین، همان چیزی است که در اصطلاحات غربی به آن می‌گویند کاتافاتیک تئولوژی.^۴ این اصطلاح در اصل یونانی است و در مسیحیت و الهیات شرقی به کار برده شده است. کاتا در لغت به معنای نزول و پایین آوردن است و کاتافاتیک تئولوژی یعنی الهیاتی که ناظر به این است که ما خدا را از آن مقام تنزیهی و علویش پایین بیاوریم و آنچه که درباره انسان به کار می‌رود درباره خدا هم به کار ببریم.

یعنی چنان او را پایین بیاوریم که بتوانیم به زبان انسانی و همان‌طور که خودش در مورد خودش در کتب مقدس چه در عهد قدیم و چه در عهد جدید و چه در قرآن سخن گفته است، درباره او سخن بگوییم. اگر بخواهیم کاتافاتیک تئولوژی را تحت‌اللفظی ترجمه کنیم در واقع می‌شود الهیات گفتنی یا الهیات ناطق. به زبان دیگر می‌شود الهیات بگو در مقابل الهیات نگو. اگر بخواهیم اصطلاح آن را بگوییم می‌شود الهیات ایجابی یا الهیات تشبیهی. نظر رسمی ادیان

هم همین است. لاقلاً آنچه که در سطح کلام می‌بینیم، بیشتر جهت به این سو

است. لاقلاً نظرات رسمی ادیان به این ترتیب است که بنا به ظاهر نص کتاب، خداوند به این اسماء و صفات متصف است، هر چند ما این اسماء و صفات را درباره انسان به کار می‌بریم. در برابر کاتافاتیک تئولوژی عبارت و تعبیری است به نام آپوفاتیک تئولوژی.^۵ آپوفنی در زبان یونانی به معنای انکار کردن است اما ریشه این لفظ از همان کلمه که فون، فونتیک و تلفن از آن گرفته شده، آمده است و به معنی سخن است. آپوفاتیک تئولوژی با توجه به پیشوند اولش، به معنای الهیات نگو یا الهیات صامت یا الهیات سلبی یا الهیات تنزیهی است یعنی الهیاتی که ما از خدا باید سلب صفات کنیم. این همان الهیاتی

است که ما در عرف مباحث اسلامی به آن الهیات تنزیهی می‌گوییم. در واقع الهیات تنزیهی می‌باشد که حرفی می‌زند که خلاف عرف و فهم معمول از نص کتاب است. یعنی می‌خواهد چیزی را بگوید که ظاهراً خلاف نص است ولی باطناً در نظر معتقدین به آن، عین نص است. الهیات سلبی در واقع به این قائل است که ما نمی‌توانیم درباره خدا هیچ‌کدام از آن اسماء و صفاتی را که گفته شده است، به کار ببریم یا لاقلاً باید به معنای‌ای به کار ببریم که در مورد آن توضیح خواهیم داد.

شوراها و پیدایش الهیات سلبی در مسیحیت

نکته مهم در مورد الهیات سلبی این است که آنچه ما از اول تاریخ مسیحیت تا چهار قرن اول میلادی داریم، همان الهیات ایجابی است

و در قرن چهارم است که به تدریج الهیات سلبی پیدا می‌شود. در واقع الهیات سلبی واکنشی است نسبت به آن تیپ الهیات و تفکر علمای مسیحی که اندیشه‌شان این است که ذهن و جان انسان این استطاعت را دارد که حقیقت مفاهیم ذهنی که درباره خدا به کار می‌برند - و البته به کتاب مستند است - را درک کند. به نظر من این عکس‌العمل، یک عکس‌العمل عرفانی نسبت به آنچه که در شوراها گذشته است، می‌باشد. ما می‌دانیم که در قرن چهارم میلادی شوراها یی تشکیل شد و اصول اعتقادی مسیحیت را تصویب کرد و مسیحی بودن را تعریف کرد. در این شوراها آن لطایف عرفانی و حقایق معنوی مسیحیت تبدیل به یک اصول کلامی شد که این اصول کلامی، اصولی شدند که هر مسیحی باید به آن اعتقاد داشته باشد و نام دگماهای مسیحی^۶ که به معنای اصول اعتقادی مسیحی است را به خود گرفت. دگما معنای منفی ندارد و این ترجمه دگما به جزم در کتاب‌های دینی غلط است. در فلسفه مدرن است که دگماتیک^۷ در مقابل کریتیک^۸ معنای بد دارد و در واقع اولی به معنای جزمی و دومی به معنای انتقادی است که معنای مثبت دارد.

در قرن چهارم وقتی که مسیحیت تبدیل به یک دین کلامی صرف شد یعنی آن بعد اصلی عرفانی

الهیات سلبی واکنشی است نسبت به آن تیپ الهیات و تفکر علمای مسیحی که اندیشه‌شان این است که ذهن و جان انسان این استطاعت را دارد که حقیقت مفاهیم ذهنی که درباره خدا به کار می‌برند - و البته به کتاب مستند است - را درک کند.

را کلیساها از آن سلب کردند تا اینکه عامه فهم شود، چیزی که پیش آمد این بود که یک عده از آباء کلیسا به تبدیل شدن آن معارف و حقایق معنوی مسیحیت به اصول کلامی، خرده گرفتند و گفتند که اساساً ما نمی‌توانیم خدا را بر اساس مفاهیمی که شما به صورت عقاید و اصول اعتقادی تصویب کردید، بشناسیم و اصلاً خدا بالاتر از آن است که در شناخت ما بگنجد. این است که می‌بینیم اولین بار در قرن چهارم میلادی آباء از کلیسا که مشهور هستند به آباء کاپادوکیایی^۹ - کاپادوکیا منطقه‌ای در ترکیه امروز است و معمولاً مسیحیت شرقی خیلی به آنها اعتنا دارند - الهیات سلبی را گسترش دادند. سخن آنها این بود که ما با فهم قاصر خودمان درباره خدا هر چه بگوییم تصور ذهنی ماست، موهوم ماست و مخلوق ماست و نمی‌توان این‌طور سخن گفت. بزرگان این تفکر مانند سنت باسیل^{۱۰}، سنت گرگوری^{۱۱} و ... آنچنان این بحث را توسعه دادند که تبدیل به یک سبک الهیاتی به نام الهیات سلبی شد.

دیونسیوس آریوپاگی^{۱۲} و شکل‌گیری الهیات عرفانی

وقتی وارد الهیات سلبی می‌شوید کاملاً می‌بینید که یک الهیات عرفانی است. چنان که اولین شخصی که به صراحت در این‌باره صحبت کرده، یک متفکر بزرگ

مسیحی است به نام دیونسیوس آریوپاگی یا دیونوسیوس مجبور که دو کتاب به نام‌های «الهیات عرفانی»^{۱۳} و «اسماء الهی» دارد. وی در کتاب اول صراحتاً سخنانی ناظر بر اینکه فهم انسان قاصر است از اینکه وارد حوزه الهیات ایجابی بشود، دارد. یعنی بر سخن گفتن درباره خدا بر حسب آنچه که خود انسان تصور می‌کند، نقد وارد می‌کند.

من چند مطلب را از دیونسیوس می‌خوانم تا کمی به بحث آشنا شویم. او می‌گوید ما در کتاب مقدس، اوصافی درباره خدا داریم که می‌توانیم با آن‌ها به سخنان کتاب مقدس درباره خدا سخن بگوییم و این می‌شود الهیات ایجابی. اما به نظر دیونسیوس هیچ یک از این اسماء و صفات نمی‌تواند در توصیف آنچه که اصلاً به رسم نمی‌آید، کفایت کند و اینها در واقع یک راه آشنایی‌ای بوده است که ما یک تصور

اجمالی درباره خدا داشته باشیم. در الهیات ایجابی بر اساس کتاب مقدس، هر آنچه که ما درباره خدا می‌دانیم همانی است که خود خدا برایمان فاش نموده است. ولی مطلب خیلی بالاتر از این است و ما باید به جایی برسیم که از سلب و اتصاف آنچه که انسانی می‌دانیم به خدا، بالاتر برویم و به نوع سوم الهیات یا الهیات متعالی تر^{۱۴} از سلب و ایجاب برسیم. دیونسیوس در واقع از یک سیر دیالکتیکی استفاده می‌کند که تز آن الهیات ایجابی است و آنتی تز آن الهیات سلبی است و سنتز آن الهیات عرفانی است که همان الهیات متعالی است. - همین تعبیر را هم به کار می‌برد - الهیات متعالی در واقع الهیاتی است که خدا را در آن مقام ذاتش، ورای وجود، ورای وحدت و ورای خیر می‌داند و رسیدن به مرتبه‌ای که او را چنین بدانیم، مستلزم یک جور سلوک عرفانی و یک درک حضوری از خداست. در درک حصولی، آنچه

که در الهیات ایجابی گفته می‌شود درست است اما در درک حضوری که یک درک عرفانی است، تازه ما می‌توانیم بگوییم یک علم یا دانایی حقیقی نسبت به خداوند داریم و گرنه آنچه که ما درباره خدا فعلاً داریم می‌گوییم، برمی‌گردد به همان یافته‌ها و یافته‌های ذهنی خودمان. همان‌طور که عرض کردم عملاً دیونسیوس با طرح الهیات عرفانی می‌خواهد نشان دهد که الهیات ایجابی فقط می‌تواند تا یک مرحله مفهومی ما را بالا ببرد اما نمی‌تواند ما را به آنچه حقیقت الهی است، نزدیک کند. این مسیری را که آباء کاپادوکیایی کلیسا آغاز کردند و بعد به دیونسیوس به عنوان کسی که این مسیر را به صورت یک سیستم در آورد رسید، در قرن هفتم به ژان اسکات اریگن^{۱۵} و در قرن نهم به عرفای راین مانند مایستر اکهارت، تولر^{۱۶}، سوسو^{۱۷} و ... می‌رسد. تا زمانی که می‌رسیم به یک کتابی به نام «ابر ندانستن»^{۱۸} که نویسنده آن نامعلوم است و جزء متونی است که اصالتاً هم به انگلیسی نوشته شده و اینگونه نیست که به انگلیسی ترجمه شده باشد منتهی انگلیسی آن قدیم است. این کتاب از کتاب‌های اصلی الهیات سلبی است. آنجاست که نویسنده نشان می‌دهد که نهایت دانستن ما در الهیات ایجابی، این است که ما به جایی برسیم که بدانیم

دیونسیوس در واقع از یک سیر دیالکتیکی استفاده می‌کند که تز آن الهیات ایجابی است و آنتی تز آن الهیات سلبی است و سنتز آن الهیات عرفانی است که همان الهیات متعالی است.

چیزی راجع به او نمی‌دانیم. یعنی قدم در وادی حیرت بگذاریم و به جایی برسیم که مفهوم‌بافی و انتساب خداوند به اسماء و صفات در حد مفاهیم کلامی صرف، ما را آگاه کند که اینها عین نادانی است. اگر به آن نادانی برسیم و در آن غوطه‌ور شویم تازه در آن مقام حیرت- به اصطلاح عرفای ما- است که می‌توانیم به اینکه «او کیست؟» راه پیدا کنیم. پس این یک نادانی‌ای است که مقدمه یک دانایی است. در واقع در کتاب «ابر نادانی» است که ما برای اولین بار می‌بینیم یک جور الهیاتی که مبتنی بر حیرت است همان‌طور که در آباء اولیه کلیسا هم می‌دیدیم، خودش را نشان می‌دهد.

تعبیری که عرفای مسیحی از این موضوع می‌کنند «دانایی حاصل از وصال عاشقانه»^{۱۹}

است که می‌گویند در این وصال عرفانی، یعنی آن دانایی‌ای که عین حضور است و عین احاطه قیومی خداوند بر بنده بوده - از تعابیر عرفان اسلامی استفاده می‌کنم - و حاصلش پدید آمدن حیرت می‌باشد، است که شما تازه می‌توانید بگویید که به یک درکی از خدا رسیدید و گرنه آنچه که در کلام می‌گویید به هیچ وجه دانایی حقیقی در مورد خدا نیست. این آن چیزی بود که در الهیات مسیحی طی شد.

همان‌طور که عرض کردم الهیات ایجابی یک الهیات عام و عادی و بیشتر الهیات کلامی مسیحیت است و الهیات سلبی در واقع یک واکنش

نسبت به این قضیه است. می‌توانید بگویید این واکنش به واکنش عرفا نسبت به متکلمین، شبیه است که نمونه‌اش را به طور فراوان در مثنوی مولانا، درباره سخن گفتن از خدا می‌بینید.

الهیات سلبی و تفاوت مسیحیت غربی و شرقی

در این موضوع، مسیحیت شرقی با مسیحیت غربی کمی تفاوت دارد. در مسیحیت شرقی هم الهیات سلبی و هم الهیات ایجابی داریم که قائل به جمع این دو هستند. یعنی به این قائل‌اند که برای رسیدن به معرفت حقیقی خداوند، باید همین مسیر سلوک عرفانی طی شود. مسیحیت شرقی بسیار عرفانی‌تر از مسیحیت غربی است یا لااقل نسبت به مسیحیت رسمی غربی، مسیحیت

شرقی، عرفانی‌تر است. به همین دلیل است که مباحث الهیات سلبی آن‌طور که عرفای مسیحی غربی مانند مایستر اکهارت، سوسو و تولر و ژان اسکات اریگن تفسیر می‌کنند، مورد تأیید رسمی کلیسا نیست اما تفسیر عرفای شرقی مورد تأیید کلیسای شرق است. چنانکه ارتدوکس شرقی هم عرفانی‌تر از کاتولیک غربی است. به همین دلیل می‌بینیم که الهیات سلبی و الهیات ایجابی به موازات هم در مسیحیت شرقی جلو می‌روند. همین چند دهه قبل یکی از الهی‌دانان مشهور ارتدوکس یک کتاب مفصل در مورد الهیات تنزیهی به سبک مسیحیت شرقی و با استناد به متون آن نوشته بود. در مسیحیت غربی با طرد عرفای مسیحی، بحث الهیات ایجابی و تنزیهی

وارد کلام مسیحی شد یعنی شما بحث الهیات تنزیهی را در توماس آکوئینی متکلم هم می‌بینید

که به آن می‌گوید «ویا نگاتیوا»^{۲۰} که به معنای طریق سلب است. یعنی وقتی که ما اسماء و صفاتی را به خداوند نسبت می‌دهیم، باید متوجه باشیم که در مورد خدا معنی آن فرق می‌کند. مثلاً علمی که درباره خدا می‌گوییم همانی نیست که درباره انسان می‌گوییم چون او بر اساس مفاهیم انسانی لایوصف است. اما شما در مباحث توماس آکوئینی، آن سیر دیالکتیکی الهیات سلبی و ایجابی را نمی‌بینید، چون توماس متکلم است. اما وقتی که مباحث مایستر اکهارت را می‌خوانید این سیر دیالکتیکی را می‌بینید، چون او از منظر عرفانی جلو می‌رود. پس آنچه که مسلم هست،

این است که الهیات سلبی و ایجابی در تاریخ مسیحیت دو مسیر را طی کرده است. یکی مسیر کلامی که همان مسیر غالب است که در الهیات کاتولیک غربی بیشتر غلبه دارد و دیگری هم مسیر عرفانی است یعنی معنای عرفانی از این سلب و ایجاب در پیش گرفته می‌شود که در مسیحیت شرقی بسیار کلیدی است. این موضوع در مسیحیت غربی بین عرفا وجود دارد و میان متکلمین آنها به این شدت مطرح نمی‌شود.

دکتر افضلی: در خدمت جناب آقای دکتر علیخانی هستیم. از آنجایی که بخشی از صحبت‌های ایشان درباره مسیحیت و بخشی درباره یهودیت است به نوعی از لحاظ سیر تاریخی، دنباله صحبت‌های آقای دکتر پازوکی خواهد بود.

الهیات سلبی و ایجابی در تاریخ مسیحیت دو مسیر را طی کرده است. یکی مسیر کلامی که همان مسیر غالب است که در الهیات کاتولیک غربی بیشتر غلبه دارد و دیگری هم مسیر عرفانی است یعنی معنای عرفانی از این سلب و ایجاب در پیش گرفته می‌شود که در مسیحیت شرقی بسیار کلیدی است.

الهیات سلبی و ایجابی در اندیشه موسی بن میمون، مولوی و اکهارت

حجت الاسلام و المسلمین دکتر اسماعیل علیخانی
عضو هیأت علمی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



مقدمه

ابتدا برای اینکه بحث لااقل از منظر حقیر جایگاه بهتری پیدا کند، یک مقدمه‌ای عرض می‌کنم و بعد به رویکرد موسی بن میمون متکلم و فیلسوف یهودی قرن ۱۳ میلادی خواهیم رسید. در باب گزاره‌های دینی یک دعوی که وجود داشت این بود که گزاره‌ها به بی‌معنا و معنادار تقسیم می‌شد و مثلاً پوزیتیویست‌ها می‌گفتند گزاره‌های دینی بی‌معناست. زمان گذشت و دیدگاه آنها باطل شد و به رویکردهای معرفت‌بخش و غیر معرفت‌بخش رسیدیم که بحث معاصر این است که آیا گزاره‌های دینی معرفت‌بخش هستند یا نیستند؟ یعنی آیا گزاره‌های دینی شناختی به ما ارائه می‌دهند یا فقط راجع به ابراز احساسات و عواطف هستند.

دیدگاه‌های غیر شناخت‌گرا در باب گزاره‌های دینی

دیدگاه غیر شناخت‌گرا یعنی آنهایی که قائل‌اند ما در باب اوصاف الهی و گزاره‌های دینی، نمی‌توانیم شناختی به دست بیاوریم خودش چند دسته است. یک نظریه، نظریه تعطیل است که می‌گوید ما در باب اوصاف الهی مطلقاً هیچ چیز نمی‌توانیم بگوییم. دیدگاه دیگر نظریه بازی زبانی

ویتگنشتاین و مانند آن است که می‌گوید هر حوزه زبان خودش را دارد و شما نمی‌توانید با زبان علم از دین سخن بگویید؛ زبان علم یک زبان است، زبان دین یک زبان است، زبان ادبیات یک زبان است و ... همچنین نظریه دیگر نظریه ابراز احساسات است که دین و گزاره‌های دینی را به صرف بیان احساسات، آرزوها و تخیلات و ... فرو می‌کاهد. نظریه بعدی نظریه اسطوره است که می‌گوید گزاره‌های دینی افسانه هستند که افرادی مانند رودولف بولتمان^{۲۱} و ... مطرح می‌کنند.

دیدگاه‌های شناخت‌گرا در باب گزاره‌های دینی

نظریات شناخت‌گرا نیز که قائل هستند ما می‌توانیم از گزاره‌های دینی شناخت حاصل کنیم، چند دسته هستند:

۱. نظریه تشبیه که می‌گوید صفاتی که ما به خداوند اطلاق می‌کنیم با صفات خودمان برابر است. یعنی وقتی که می‌گوییم خداوند دست دارد؛ «یدالله فوق ایدیهم» با دستی که من دارم برابر است. مشبّه و مجسمه همین دیدگاه را قائل هستند ولی می‌گویند: «و الکیفیه مجهوله» یعنی کیفیتش را نمی‌دانیم.
۲. کسانی که قائل هستند اوصاف انسانی با اوصافی که درباره خدا به کار می‌بریم هیچ تناسبی ندارد و فقط در

لفظ مشترک است.

۳. رویکرد سوم مشترک معنوی است که به دو صورت بیان شده است: تبیین تمثیلی آکوئیناس و نظریه تشکیکی ملاصدرا. یعنی اینکه حقایق این اوصاف در همه جا یک چیز است منتهی مراتبش فرق می‌کند. مثلاً نور یک معنا دارد؛ منتهی مراتبش فرق دارد از نور شمع داریم تا نور خداوند متعال یا به عبارت دیگر «الظاهر لنفسه المظهر لغيره». همچنین در نظریه تمثیلی آکوئیناس گفته می‌شود که حق و خلق از وجهی مثل هم و از وجهی غیر هم هستند.

۴. رویکرد تأویلی که می‌گوید این اوصاف حقیقتاً برای انسان و مجازاً برای خداوند است. بنابراین وقتی می‌گوییم خداوند علم دارد، دست دارد، سمع دارد و ... مجازاً می‌گوییم و حقیقی نیست یا برعکس؛ یعنی این اوصاف حقیقتاً برای خداوند و مجازاً برای انسان است و ما عاریتاً این اوصاف را به انسان نسبت می‌دهیم.

۵. نظریه تنزیه در ذات است که عرفا مطرح کرده‌اند.

۶. نظریه تنزیه در ذات و تشبیه در ساحت الوهیت که نظر ابن عربی است که می‌گوید ما درباره ذات خداوند نمی‌توانیم حرف بزنیم ولی در باب الوهیت و ربوبیت آن می‌توانیم حرف بزنیم.

۷. نظریه الهیات سلبی که می‌گوید ما در باب خداوند فقط می‌توانیم اوصاف سلبی به کار ببریم. یعنی

می‌توانیم بگوییم که خداوند چه چیز نیست، نه اینکه چه چیز هست؟ وقتی

می‌گوییم خداوند عالم است و قادر است و ... یعنی جاهل نیست، ناتوان نیست و ... این یک مقدمه بود.

خدای شخصی، غیر شخصی و فراشخصی

نکته دیگر در باب خدای شخصی و خداوند فراشخصی است. ما در ادیان ابراهیمی و ادیان توحیدی با خدای شخصی مواجهیم. به بیان مارتین بوبر^{۳۳} در اینجا نظریه «من- تو» حاکم است یعنی خدای شخصی خدایی است که ویژگی‌های مشخص و انسان‌واری از او سراغ داریم، می‌توانیم با او نجوا کنیم، به او نزدیک شویم و درد دل کنیم. حرفمان را می‌شنود، عقابمان می‌کند و پاداشمان

می‌دهد و ... اما عده‌ای قائل به خدای غیرشخصی یا فراشخصی هستند. اینجا سه چیز داریم. خدای شخصی همان چیزی است که ادیان توحیدی مطرح می‌کنند. خدای فراشخصی هم همان چیزی است که الهیات سلبی یا تنزیهی مطرح می‌کند. یعنی اینکه ما نمی‌توانیم با همان اوصافی که با انسان مواجه می‌شویم با خداوند مواجه شویم. خدای غیرشخصی را هم ادیانی مانند بودیسم و ... مطرح می‌کنند که حالا خیلی با آن کار نداریم و به جزئیات آن نمی‌پردازیم.

در ادیان ابراهیمی ما عمدتاً به خدای شخصی می‌پردازیم. گرچه به نوعی خدای غیرشخصی یا فراشخصی هم داریم. مثلاً در یهودیت در عین سوف آیین قباله داریم و در مسیحیت هم همان‌طور که دکتر پازوکی فرمودند ما با «ابر نادانی» مواجه هستیم. یا در گاده^{۳۴} اکهارت ما به نوعی با خدای فراشخصی مواجهیم و همچنین می‌توان به خدای فراسویه یا خدای تیلیش^{۳۵} اشاره کرد. حتی در اسلام هم صدمین اسم خدای متعال را داریم که می‌گویند از ذکر و بیان عارفان و صوفیان غایب است و نام آوردنی نیست و به اصطلاح غیب‌الغیوب نام دارد. چنین چیزی هم به هر حال در ادیان توحیدی داریم ولی نگرش عامه همان خدای شخصی است که خدای ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و نبی اکرم(ص) است که ما می‌توانیم با او مواجه شویم، نجوا کنیم و او با ما مواجه می‌شود.

در باب الهیات سلبی کلامی
بحث همین است که آیا
انسان محدود کرانمند با
این ویژگی‌ها و استعدادها،
می‌تواند با خدای بی‌نهایت
مواجه شود و آن را تعریف
و توصیف کرده و حق مطلب
را ادا کند؟

الهیات سلبی کلامی و عرفانی

نکته بعدی در باب الهیات سلبی است که ما دو رویکرد داریم الهیات سلبی کلامی و الهیات سلبی عرفانی. جدای از این بحث من در یک نوشته‌ای متعلق به دنیس ترنر که یک نویسنده غربی است دیدم ایشان می‌گوید ما همان‌طور که الهیات سلبی داریم انسان‌شناسی سلبی هم داریم که در خلال بحث به آن اشاره‌ای خواهم کرد.

به هر حال در باب الهیات سلبی کلامی بحث همین است که آیا انسان محدود کرانمند با این ویژگی‌ها و استعدادها، می‌تواند با خدای بی‌نهایت مواجه شود و آن را تعریف و توصیف کرده و حق مطلب را ادا کند؟ این مسأله‌ای است که در همه سنت‌های مسیحی و یهودی و اسلامی با آن مواجه هستیم. نکته‌ای که قابل توجه است این است که



چرا یک عده رفتند دنبال الهیات تنزیه‌ی و سلبی و رویکرد تشبیهی کتاب مقدس را نپذیرفتند؟ از منظر اینها خطر مهمی که الهیات را تهدید می‌کرده است خطر تشبیه و بت‌پرستی بوده است. اینها این دیدگاه را مطرح کردند که انسان‌ها اگر اوصاف درباره خودشان را درباره خداوند به راحتی به کار ببرند کم کم به ورطه تشبیه و بت‌پرستی خواهند لغزید و از توحید به در خواهند آمد. به همین خاطر گفتند شما در اینجا حرفی نزنید و سکوت کنید و یا نهایت به اوصاف سلبی تأویل کنید و به همین خاطر به سمت خدای فراشخصی رفتند و نه غیر شخصی! گفتند خدای غیرشخصی وصف‌ناپذیر است و هیچ توصیفی نمی‌توان درباره آن داشت ولی خدای فراشخصی حداقل این‌طور است که می‌توان درباره آن وصف کرد، ولی انسان نمی‌تواند.

اگر قرآن را با همان علم الهی می‌فرستاد، انسان‌ها درک نمی‌کردند. آن را فرو کاسته و به سطح پایین آورده است تا انسان‌ها بتوانند درکی از آن داشته باشند.

می‌کنید تا با وی مساوی باشیم؟» این یک بعد است که می‌گوید وجود خداوند بی‌نهایت است و وجود انسان ضعیف بوده و قابل مقایسه نیستند که این بتواند به گرد آن برسد و اصلاً درکی از آن ندارد. یعنی به لحاظ هستی‌شناختی گرچه خداوند انسان را آفریده است اما انسان احاطه به خداوند ندارد و هستی‌اش به مراتب ضعیف‌تر و پایین‌تر از هستی خداوند است.

بعد معرفت‌شناختی هم به همین بعد هستی‌شناختی برمی‌گردد که بنابراین معرفت انسان، نسبت به خداوند بی‌کران و نامحدود، ضعیف و محدود است چون قوای ادراکی‌اش ضعیف است و خودش ممکن‌الوجود است و...

یک بعد هم بعد معناشناختی و زبان‌شناختی است. یعنی اینکه آیا واقعاً ما با همین زبان و ادبیات‌مان می‌توانیم با خدا مواجه شویم و او را توصیف کنیم؟ و همان‌گونه که انسان و اشیاء را توصیف می‌کنیم می‌توانیم خدا را هم توصیف کنیم؟ آیا این زبان، توان و کشش این را دارد که در باب الوهیت هم حرف بزند؟ یا زبان چنین توانایی ندارد؟ اینجا دیگر بعد زبان‌شناختی است. یعنی خدا چیزی نیست که اصلاً فراچنگ زبان ما دربیاید تا جایی که بعضی گفته‌اند که اصلاً زبان دین یک چیز دیگر است مانند بحث بازی‌های زبانی.

در قرآن درباره قرآن می‌فرماید: انزل، نزل، تنزل و تنزیل؛ یعنی فروکاستن. یعنی اگر قرآن را با همان علم الهی می‌فرستاد، انسان‌ها درک نمی‌کردند. آن را فرو کاسته و به سطح پایین آورده است تا انسان‌ها بتوانند درکی از آن داشته باشند.

ابعاد هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی

بنابراین اینجا بحث ابعاد سه‌گانه‌ای دارد که من به اختصار عرض می‌کنم و بعد می‌رسیم به ابن‌میمون. یک بعد بحث، بعد هستی‌شناختی و مابعدالطبیعی است. اینکه هستی و وجود خدای متعال به کلی با هستی و وجود ما متفاوت است. به قول نویسنده غربی رودولف آتو^{۲۵} که اولین بار در کتاب «The idea of the Holy» مطرح نموده است، خداوند به کلی چیز دیگری است یعنی «لیس کمثله شیء». همچنین در یهودیت می‌گویند: «خدا یا! مانند تو کیست؟» یا «ای یهوه مثل تو کسی نیست، تو عظیم هستی و اسم تو در قوت، عظیم است.» یا «شما مرا به چه کسی تشبیه

موسی بن میمون و توصیف خداوند به اوصاف سلبی

موسی بن میمون که فیلسوف و متکلم یهودی در قرن ۱۳ میلادی است. وی آنقدر برای یهودیان برجسته و مهم است که خودشان این ضرب المثل را دارند که می‌گویند «از موسی تا موسی، موسی نیامد». دلیلش این است که وی یهودیت را نظام‌مند کرده و به آن، اصول بخشیده است. موسی بن میمون رویکرد سلبی صریح و بی‌پروایی دارد که ما در جهان اسلام، قاضی سعید قمی را

مانند وی داریم که در مکتب تشیع خیلی تند و بی‌پروا به بحث الهیات سلبی تصریح دارد.

موسی بن میمون سابقه فیلسوفان یونان را داشته است که این رویکرد را از آنها گرفته است. مثلاً فلوطین، افلاطون و دیونسیسوس مجعول را همان‌طور که دکتر پازوکی هم فرمودند، داریم و همچنین دیگرانی که رویکرد سلبی داشتند. موسی بن میمون در کتاب معروفش به نام دلالت الحائزین این دیدگاه را از آنها اتخاذ و برجسته می‌کند.

موسی بن میمون می‌گوید توصیف درست و بی‌نقص خداوند که هیچ‌گونه لازمه باطلی نداشته باشد، توصیف به اوصاف سلبی است که در آن هیچ تسامحی وجود ندارد. مثلاً وقتی می‌گوییم خداوند جاهل نیست مشخص است اما وقتی می‌گوییم خداوند عالم است، سؤال پیش

می‌آید که علمش چگونه است؟ حصولی است یا حضوری؟ قوی است یا ضعیف؟ ثابت است یا قابل از دست رفتن؟ در حالی که در معنای سلبی سؤالی پیش نمی‌آید و تسامحی وجود ندارد و همچنین باعث تشبیه خدا به خلق و شرک و یا اسناد خدا به عینیت نمی‌شود. بنابراین در نظر وی وقتی می‌گوییم خدا قدیم است گرچه ظاهرش معنای ایجابی دارد ولی معنایش این است که خداوند حادث نیست. ابن میمون می‌گوید غیر از جملات سلبی مانند اینکه «خداوند جسم نیست» یا «خداوند علت اولای نامعلل هر تغییری است» دیگر هیچ جمله حقیقی یا ایجابی درباره خداوند نمی‌توانیم مطرح کنیم. بنابراین به اعتقاد وی آن چیزی که ما به کار می‌بریم،

موسی بن میمون می‌گوید
توصیف درست و بی‌نقص
خداوند که هیچ‌گونه لازمه
باطلی نداشته باشد، توصیف
به اوصاف سلبی است که
در آن هیچ تسامحی وجود
ندارد.

اغلب غیر قابل ترجمه به صفات اثباتی و حقایق اثباتی لفظی است. وی اضافه می‌کند اوصاف سلبی ما را به خداوند نزدیک‌تر می‌کند و هرچه سلب بیشتر باشد شناخت ما از خداوند بیشتر خواهد بود و دلیل اختلاف مراتب شناخت، اختلاف در مراتب توصیف است و آنهایی که بهتر می‌توانند خداوند را به طور سلبی توصیف کنند، شناخت بهتری از خداوند می‌توانند پیدا کنند و به خداوند نزدیک‌تر هستند. صفات سلبی به نظر ایشان برای متوجه ساختن ذهن به سمت حقایقی

است که باید در باب خداوند بدانیم. این صفات از یک طرف متضمن کثرت نیست و از طرف دیگر

رفیع‌ترین معرفت کلی را به انسان ارائه می‌دهد. به هر حال او می‌گوید صفات ثبوتی و ایجابی با وحدانیت و بساطت خداوند سازگار نیست. وی استدلال می‌کند شما از یک طرف می‌گویید خداوند بسیط است و ترکیب در او نیست و واحد است و از طرف دیگر هم می‌گویید خداوند این صفت را دارد و آن صفت را دارد که به معنای مرکب بودن خداوند است و با بساطت و وحدت او سازگار نیست. در نظر ابن میمون شما باید با بساطت و وحدت خداوند را بپذیرید یا وجود اوصاف برای او را. نکته قابل توجه این است که وی یک استثنایی برای این محذوریت قائل است و می‌گوید در

باب صفات فعل خداوند این محذوریت را نداریم ولی در باب صفات ذات داریم. یعنی در صفاتی

که مواجهه با ذات دارد نمی‌توانیم این صفات را ذکر کنیم و آنچه که در کتاب مقدس آمده، صفات فعل است و نه صفات ذات. بنابراین وقتی که ما اوصاف سلبی را در نظر بگیریم دیگر هیچ‌گونه کثرت و اختلافی هم وجود نخواهد داشت. وی اشاره می‌کند که اگر بخواهیم با صفات ذاتی، خداوند را بخوانیم در واقع مهمل‌گویی کرده‌ایم. یعنی کسی که می‌گوید خداوند واحد است و همچنین او را با این صفات می‌خواند در واقع خداوند را فقط در لفظ واحد دانسته است. ابن میمون می‌گوید در عین اعتقاد به وحدانیت خداوند، اگر برای ذات خداوند صفات قائل بشویم، همان نظریه تثلیث مسیحی را تأیید

در نظر ابن میمون شما
باید با بساطت و وحدت
خداوند را بپذیرید یا وجود
اوصاف برای او را. نکته
قابل توجه این است که
وی یک استثنایی برای این
محذوریت قائل است و
می‌گوید در باب صفات فعل
خداوند این محذوریت را
نداریم ولی در باب صفات
ذات داریم.

کرده‌ایم. می‌دانید که ما نظریه تثلیث را رد می‌کنیم و می‌گوییم خدا واحد است و سه گانه نیست که دلیل این امر این است که با توحید مشکل دارد. در اندیشه ابن‌میمون شما وقتی صفات و تعداد آنها را کثیر در نظر می‌گیرید مانند همان اندیشه تثلیث در مسیحیت است که بنا بر یکی از تفاسیر آن در بیان عرفای مسیحی، اینها اوصاف ذاتی خداوند است که ما به عنوان اَقتوم دوم و سوم در نظر می‌گیریم.

نکته دیگر این است که ابن‌میمون می‌گوید: خداوند ماهیت ندارد و چیزی هم که ماهیت ندارد، صفت ندارد. در توضیح این مطلب باید عرض کنم که در

در جایی از دلالة الحائرين ایشان بر این تصریح دارد که خداوند ماهیت ندارد و بنابراین صفات ایجابی ندارد و آنچه ماهیت ندارد صفت ذاتی هم ندارد. در نهایت می‌گوید مردم به اقتضاء تمثیل و تشبیهی که در ذهن خود و نسبت به خود دارند با خداوند مواجه می‌شوند یعنی تصور می‌کنند که برای خدا هم باید همین صفات را قائل باشند در حالی که این ناشی از زمینه



واقع شما نمی‌توانید بگویید که خدا ماهیت ندارد- به قول فلاسفه «الماهیته آئیه»، ماهیت یک چیز، همان وجودش است و بنابراین چیزی جدای از وجود به نام ماهیت ندارد- ولی از این طرف بیایید بگویید که صفت دارد. اگر خداوند صفت داشته باشد از آنجایی که صفت غیر از موصوف است، با ماهیت نداشتن خداوند سازگار نیست. هر آنچه خارج از موصوف باشد صفت می‌باشد و صفت، عارض قرار داده می‌شود ولی چیزی عارض بر خداوند نمی‌شود. خداوند معروض اَعراض واقع نمی‌شود و اگر کسی خداوند را دارای صفتی بداند که بر خداوند عارض شده است، دیگر قدیم بودن خداوند را نمی‌تواند بپذیرد. چنین کسی باید به همان قدمای چندگانه مانند قدمای ثمانیه قائل باشد که اشاعره قائل هستند ولی خلاف ادله توحید است.

ذهنی آنهاست. یعنی فکر می‌کنند چون با همدیگر آن‌طور مواجه می‌شوند پس با خدا هم می‌توانند همان‌طور مواجه بشوند در حالی که چنین نیست. وی ادامه می‌دهد که مردم پیروی از مضمون آیات کتاب مقدس می‌کنند یعنی می‌بینند که در کتاب مقدس صفاتی برای خداوند ذکر شده است و به پیروی از کتاب مقدس، ذکر می‌کنند در حالی که ایشان می‌گویند آنچه که در کتاب مقدس آمده است صفات فعل است و صفات ذات نیست. در باب موسی بن‌میمون من به همین مقدار بسنده می‌کنم.

دکتر افضلی: در خدمت آقای دکتر برنجکار هستیم تا این بحث را در فلسفه، کلام، عرفان و فرهنگ اسلامی مطرح بفرمایند.

الهیات سلبی و ایجابی از دیدگاه کلام و عرفان اسلامی

حجت الاسلام و المسلمین دکتر رضا برنجکار
رئیس انجمن کلام اسلامی حوزه و قائم مقام پژوهشگاه قرآن و حدیث



به طور کلی کنار گذاشته می‌شود. این متکلمان به یک نوع معرفت قلبی، شهودی یا بگوئیم عرفانی اعتقاد داشتند. صفت اضطراری را هم به کار می‌بردند به این دلیل بود که معتقد بودند خداوند بالاضطرار این معرفت را داده است که مثل معرفت اکتسابی و عقلی نیست. این معرفت در روایات گاهی به معرفت فطری و معرفت عالم ذر و همچنین در قرآن در آیاتی مانند «الَّتِیْ بِرَبِّکُمْ قَالُوا بَلٰی»^{۲۶} به الستی، تعبیر شده است. این متکلمان در صفات، قائل به الهیات سلبی یعنی جمع بین الهیات سلبی و معرفت عرفانی بودند که جناب پازوکی فرمودند در کلیسای آرتدوکس مطرح بوده است. متکلمان مورد نظر با اینکه می‌گفتند ما درباره خدا نمی‌توانیم صحبت کنیم و نمی‌توانیم ذات خدا را تصور کنیم، معتقد بودند خود خدا یک معرفت بسیار بالاتر از این سطح به ما داده است. در نظر آنها کل دین برای این است که ما به این معرفت توجه کنیم و ذکر هم برای این است که آن معرفت تجلی پیدا کند. بنابراین متکلمان نخستین، دغدغه تعطیل نداشتند چون شهود می‌کردند. یعنی معتقد بودند همه انسان‌ها

مقدمه: تکمله‌ای به بیانات دکتر پازوکی

چون بنا بوده است که ما در این جلسه به بیان دیدگاه‌ها بپردازیم و اثبات و رد نکنیم، من قبل از اینکه وارد دیدگاه‌ها بشوم یک نکته را عرض می‌کنم. با توجه به صحبت‌های شیرینی که آقای دکتر پازوکی فرمودند، باید بگویم اتفاقاً در کلام اسلامی مشابه همان چیزی را که در مسیحیت آرتدوکس اتفاق افتاد و به الهیات سلبی روی آوردند، شاهد هستیم ولی مشکل این است که ما کتب سه قرن نخست اسلام را نداریم. این مطلب را می‌توان از لابه‌لای نقل قول‌هایی که در کتب فرق و مذاهب و روایاتی که متکلمین نخستین از ائمه (ع) نقل کرده‌اند، استنباط کرد. به طور کلی دو نوع معرفت در خصوص خداوند مطرح بوده است. یک نوع معرفت که در کتب فرق و مذاهب به معرفت اضطراری تعبیر می‌شود و متکلمان قبل از مکتب بغداد یعنی قبل از قرن چهارم در کوفه به آن اعتقاد داشتند. همچنین قمی‌ها هم مانند کلینی و صدوق به آن اعتقاد داشتند. اما در بغداد از شیخ مفید به این سمت، این معرفت

در کلام اسلامی مشابه همان چیزی را که در مسیحیت آرتدوکس اتفاق افتاد و به الهیات سلبی روی آوردند، شاهد هستیم ولی مشکل این است که ما کتب سه قرن نخست اسلام را نداریم.

این شهود را دارند و دین آمده است که آن شهود را تجلی بدهد و انسان‌ها در نماز به آن شهود برسند.^{۳۷} بنابراین آنها راه رسیدن به خدا را اصلاً این مفاهیم نمی‌دانستند که اگر این مفاهیم مشکل داشته باشند، به تعطیل برسیم.

همچنین این متکلمین در کنار این موضع، در بحث عقلی قائل به الهیات سلبی بودند. من برای اینکه شاهدهی هم برای این مسأله نقل کنم عبارتی را از اشعری می‌آورم که از مؤمن طاق نقل کرده است. اشعری از امامیه به رافضه و از مؤمن طاق به شیطان طاق تعبیر می‌کند. ایشان می‌فرماید: «و الفرقة الخامسة من الروافض و هم اصحاب الشيطان طاق یزعون عن الله عالم فی نفسه، لیس بجاهل». در اینجا معرفت عقلی، مورد اشاره قرار گرفته است. معرفت اضطراری را هم ایشان از امامیه نقل کرده و معتقد است اکثر متکلمین - که او آنها را رافضی می‌نامد - قائل به معرفت هستند. همچنین در جای دیگری هم در نقلی به این مسأله اشاره می‌کند که البته چون مربوط به بحث اصلی من نبود و بنده به خاطر فرمایشی که در اینجا شد این بحث را گفتم، آن را یادداشت نکرده‌ام. اشعری در اواخر بحث می‌گوید که یک قول هم این است که آنها می‌گفتند هم معرفت عقلی و اکتسابی داریم و هم معرفت اضطراری، ولی اکثریت قائل به معرفت اضطراری بودند و معرفت عقلی را در مورد ذات خدا قبول نداشتند.

باید اضافه کنم همین مؤمن طاق که در اینجا اشعری می‌گوید که قائل به معرفت اضطراری است، به اسماء و صفات که می‌رسد می‌گوید: «عالم فی نفسه لیس بجاهل...» یعنی علم ذاتی را به سلب تفسیر می‌کند. «ولکنه انما یعلم الاشیاء...» یعنی این علم، علم فعلی است. «اذا قدّرها و أرادها...» یعنی لوح تقدیراتی که ثبت و حادث می‌شود و به این معناست که این علم، حادث است و سلبی هم نیست چون ما می‌فهمیم و به ما داده است. اما آن علم ذاتی که «بنفسه» می‌باشد، به خود ذات بر می‌گردد و از آن تفسیر سلبی می‌کند. حال همین موضوع، قرینه است برای اینکه ثابت کند که ایشان بعداً وقتی از هشام‌بن حکم نقل می‌کند: «علم خدا حادث است»، منظور وی علم فعلی است نه علم ذاتی. این موضوع خود قرینه ای است برای اینکه نشان دهد ایشان از هشام‌بن حکم به طور ناقص نقل کرده است. قول بعدی قول ایشان است: «فاما قبل ان یقدرها و یریدها فمحال أن یعلمها، لا لآنه لیس بعالم...» یعنی علم ندارد نه به خاطر اینکه عالم نیست بلکه

به این معنا که علم ذاتی را دارد ولی علم فعلی را ندارد چون هنوز حدوث واقع نشده است و علم فعلی ایجاد نشده است. «و لکن الشیء لایکون شیء حتی یقدر...» یعنی شیء ای نیست چون هنوز تقدیر صورت نگرفته است. «و یثبت بالتقدیر، والتقدیر عندهم الاراده» یعنی علم فعلی، اراده است. اراده می‌کند و لوحی در واقع ایجاد می‌شود و علمی در واقع ثبت می‌شود. این علم غیر از علمی است که با الهیات سلبی آن را تفسیر می‌کنند اما از اواخر قرن سوم به بعد معرفت اضطراری به طور کلی کنار گذاشته می‌شود. یعنی بحث اسماء و صفات در مرحله صفات ذاتی است.

همان‌طور که آقای دکتر علیخانی از قول موسی بن میمون اشاره فرمودند، متکلمان ما هم همین‌طور هستند که بر خلاف مسیحیان است. اگر شما بحث سنت توماس را در «توما تنولوژیا» ببینید، مثال‌هایی که می‌زند هم صفات ذاتی و ثبوتی و هم صفات فعلی را شامل می‌شود و بیشتر هم صفات فعلی را مثال می‌زند. مانند رحمت خدا، عدل خدا و ... این در حالی است که اینها در سنت اسلامی خارج از بحث است. بحث ما درباره صفات ذاتی است و در صفات ذاتی است که بحث الهیات سلبی مطرح می‌شود و الا هیچ متکلمی نگفته است که «خدا رازق است» را سلبی تفسیر کنیم. رازق است یعنی به ما رزق می‌دهد، باران می‌دهد، گیاهان می‌روید و ... در این باره در بین متکلمین ما اختلافی نیست.

همان‌طور که ابن میمون می‌گوید بحث در مورد صفات ذاتی است و آن جنبه عرفانی بحث که مکمل بحث بوده است دیگر از مکتب بغداد به این طرف حذف می‌شود. به این دلیل است که به متکلمین اعتراض می‌شود و می‌گویند آنها اهل تعطیل هستند. چرا که اظهار می‌دارند متکلمان صفات ذاتی را به سلب برمی‌گردانند و معرفت اثباتی هم که از خدا ارائه نمی‌دهند و معرفت فعلی هم لحاظ نمی‌شود. البته ما در مقام اثبات نیستیم ولی این اشکالات قابل جواب است. باید از تعطیل مطلق خارج شویم. ما معرفت فعلی را درباره خدا داریم مانند معرفت کارکردی یعنی همان چیزی که آلتون^{۳۸} و دیگران می‌گویند. یعنی کارکردهای همان صفات فعلی را می‌دانیم که اینها ما را از تعطیل خارج می‌کند. اما آن چیزی که تعطیل را ریشه‌کن می‌کند معرفت شهودی نسبت به خداست که اصلاً کل دین برای آن آمده است. خداوند در آیه ۲۱ سوره غاشیه می‌فرماید «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ» یعنی وظیفه تو

معتزله، امامیه و تأویل

در مقابل دیدگاه اشاعره، نظر امامیه و معتزله را داریم. اینها از یک طرف تشبیه را قبول ندارند یعنی می‌گویند اولاً اینکه وقتی گفته می‌شود خدا عالم است، ظاهرش این است که همین علمی که ما داریم را خدا هم دارد دوم اینکه علم غیر از قدرت نیست. از نظر امامیه و معتزله هر دوی نظرات اشاعره اشکال دارد چون لازمه‌اش تشبیه است. اگر بگوییم علم خدا مثل علم ماست هرچند اصل علم منظور باشد و شدت و ضعفش هم متفاوت باشد، تشبیه است. در مورد این موضوع هم که علم غیر از قدرت است، در این صورت خدا مرکب می‌شود و خود این ترکیب از ویژگی‌های مخلوقات است و خدا در مرکب بودن به مخلوقات تشبیه می‌شود. پس هر دو نظر موجب تشبیه است و اشکال دارد. می‌دانیم که مبنای معتزله و امامیه تأویل بوده است.

در وجودشناسی در این بحث دو مبنا به وجود دارد. یک مبنا این است که بگوییم ذات، نایب مناب صفات است یعنی به نظریه نفی صفات قائل باشیم. اشعری در مقالات الاسلامیه نقل می‌کند که اکثر معتزله به این قائل هستند الا ابوالهذیل و پیروانش. در امامیه هم ظاهراً همین‌طور است که الان مورد بحث ما نیست چون ما می‌خواهیم به معنانشناسی برسیم ولی قرآنی بر این مطلب وجود دارد که اگر لازم شد عرض می‌کنم. در خطبه اول نهج البلاغه هم آمده است که «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه». فرمولی ارائه شده که به ابوعلی جبائی و پیروانش نسبت داده شده است. آنها در مقابل ابوالهذیل اکثریت معتزله بصره بودند. فرمول آنها «الله تعالی عالم بذاته» است یعنی علم خدا همان ذات خداست در مقابل فرمول «الله تعالی عالم بعلمه و علمه عین ذاته» که فرمول ابوالهذیل علف است. اولی نظریه نفی صفات یا اعتباریت صفات یا نیابت ذات از صفات و دومی نظریه عینیت به معنای خاص است. باید عرض کنم که ما یک عینیت به معنای عام هم داریم که شامل هر دو می‌شود در مقابل زیادت. عینیت، دو معنا دارد یکی عینیت به معنای خاص یعنی خدا علم دارد و این علم عین ذات اوست و دومی به این معناست که اصلاً خداوند علم ندارد و ذات نایب مناب علم است یعنی ذات کار عالمانه می‌کند. از اینجا

فقط تذکر است پس معرفت اصلی جای دیگری است و ما با عقل نمی‌توانیم عکس‌برداری کنیم. الهیات سلبی این را می‌گوید. همان‌طور که اشاره فرمودند بحث معنانشناسی مبتنی بر بحث وجودشناسی است و بحث وجودشناسی در واقع مبتنی بر رابطه‌ای است که بین خدا و جهان قائل می‌شویم که در ادامه ذکر خواهیم کرد.

اشاعره

برمی‌گردم به بحث اصلی خودم و از اشاعره شروع می‌کنم. اشاعره پیروان و ادامه دهندگان اهل حدیث اند. اهل حدیث ظاهرگرا هستند و پیرو ظواهر حدیث هستند. در کتب اهل سنت هم روایات تشبیهی فراوان وجود دارد. نعوذ بالله خدا دست دارد، پا دارد، صورتش این قدر

است، روبروسی می‌کند، صورتش سفید است و الی آخر. اشاعره می‌گویند لفظ عالم به خدا اطلاق شده است و این علم غیر از قدرت او و غیر از ذات است. آنها معتقدند وقتی به خدا گفته شده است عالم، یعنی خداوند علم دارد و علمش هم غیر از قدرت اوست چون مفهومی که ما از علم داریم غیر از مفهومی است که از قدرت داریم و غیر از مفهومی است که از ذات داریم. در نتیجه اشاعره به موضع زیادت صفات بر ذات در بحث وجودشناسی می‌رسند. در واقع از یک طرف قرآن و روایات گفته‌اند خدا علم دارد و از طرفی خودمان می‌فهمیم که علم، غیر از قدرت و ذات است پس یک ذات داریم، یک علم داریم، یک قدرت

داریم، یک حیات داریم، یک کلام داریم، یک اراده داریم و... یعنی ۷ تا صفت و یک ذات داریم که قدمای ثمانیه نامیده می‌شوند. آنها در معنانشناسی معتقدند همان علمی که ما می‌فهمیم برای خدا اثبات می‌شود. بنابراین اشاعره قائل به الهیات اثباتی هستند و قائل به الهیات سلبی نیستند و هیچ ابایی از تشبیه ندارند. متأخرین آنها می‌گویند اینکه ما می‌گوییم مثلاً خدا علم دارد، دست دارد و... به این معنا نیست که دست خدا عیناً مانند دست ماست اما اصل معنای دست، علم و قدرت و... همانی که برای ما هست خدا هم دارد. حال اگر بخواهیم فلسفی بیان کنیم شدت و ضعف آن متفاوت است.

اشاعره قائل به الهیات اثباتی هستند و قائل به الهیات سلبی نیستند و هیچ ابایی از تشبیه ندارند. متأخرین آنها می‌گویند اینکه ما می‌گوییم مثلاً خدا علم دارد، دست دارد و... به این معنا نیست که دست خدا عیناً مانند دست ماست اما اصل معنای دست، علم و قدرت و... همانی که برای ما هست خدا هم دارد.

وارد بحث معناشناسی می‌شویم. کسانی که به این قائل‌اند که خداوند علم ندارد یعنی ذات نایب مناب علم است طبیعتاً نمی‌توانند قائل به الهیات اثباتی باشند. آنها علم را نفی می‌کنند بنابراین نمی‌توانند بگویند معنایی که از علم می‌فهمیم برای خدا اثبات می‌کنیم. اما کسانی که در بحث وجودشناسی علم را برای خدا اثبات می‌کنند خودشان دو گروه‌اند. یک گروه کسانی‌اند که در معناشناسی قائل به الهیات اثباتی‌اند که من فکر می‌کنم موضع متناقضی است یعنی با مبانی‌شان جور در نمی‌آید ولی به هر حال ظواهر بعضی از حرف‌ها حداقل طبق نقل قول‌هایی که شده است، همین می‌باشد. گروهی هم به الهیات سلبی قائل‌اند که در اکثریت هستند. من عباراتی از اشعری نقل می‌کنم و اگر فرصت کردیم عباراتی هم از خود متکلمین نقل می‌کنم. ایشان می‌گوید: «قال اکثر المعتزله و الخوارج و كثير من المرجئه و بعض الزيديه، أن الله عالم قادر حي بنفس لا بعلم و القدره و الحيات...» یعنی خداوند عالم

قائل به الهیات سلبی هستند. بعداً هم ایشان یکی یکی نقل می‌کند. مثلاً می‌گوید: «قال ضرار: معنى ان الله عالم انه ليس بجاهل و معنى ان الله قادر ليس بعاجز و معنى انه حي انه ليس بميت. و قال نظام: معنى قولى عالم اثبات ذاته و نفى الجهل...» یعنی علم به معنای ذات خدا و نفی جهل است.

بعضی از افراد مثل آلستون الهیات سلبی نگفته‌اند و الهیات کارکردی گفته‌اند. اینها را هم در قالب الهیات سلبی قرار می‌دهیم که معنای اثباتی برای ذات قائل نیستند. ما، هم کسانی را که تفسیر سلبی می‌کنند و هم کسانی که صفات ذاتی را کارکردگرایانه معنا می‌کنند و هم کسانی که تفسیر فعلی می‌کنند یعنی طبق متن روایت می‌گویند «سُمى الله



به ذات است نه به علم، که موجب شود بخواهیم ببینیم علم عین ذات است یا زائد بر ذات؟ «و اطلق ان الله علماً بمعنى انه عالم و منه مقال له علم بمعنى المعلوم...» یعنی اینکه ما که می‌گوییم علم است، یعنی معلومی هست نه واقعاً یک حقیقتی به نام علم هست که حالا بپرسیم عین است یا زائد بر عین؟ «أما فقال: ابوالهذيل هو عالم بعلم هو هو...» چیزی که در اینجا اشاره شده است، همان عینیت به معنای خاص است. «و هو قادر بقدره هي هو و هي حي بحياه هي هو». همین ابوالهذیل که در بحث معناشناسی قائل به عینیت در معنای خاص است می‌گوید: «إذا قلتُ ان الله عالم ثبت له علم هو الله و نفيت ان الله جهلاً» او قائل به الهیات سلبی است با اینکه علم را اثبات می‌کند ولی می‌گوید تفسیرش به سلب است. حال کسی که سلب کرده است دیگر به طریق اولی به الهیات سلبی قائل است. پس ما می‌بینیم یا همه معتزله یا اکثر قریب به اتفاق آنها

عظيماً لأنه خلق عالماً عظيماً»، همه را در ذیل الهیات سلبی یعنی مخالف الهیات اثباتی قرار می‌دهیم. یعنی ما نمی‌توانیم عکسی را بگیریم و مفهومی در ذهن ما به صورت اثباتی، منطبق بر ذات خداوند باشد. اشعری ادامه می‌دهد «قال آخرون من المعتزله انما اختلفت الاسماء و صفات...» سؤال این است که فرق بین علم و قدرت چیست؟ «لاختلاف فوائد التي تقع عندها...» به خاطر آثار مختلف است، نه اینکه در ذات، کمالات مختلفی است که ما آن را می‌فهمیم. «و ذلك اننا اذا قلنا ان الله تعالى عالم اخذناك علماً به بانه خلاف ما لا يجوز ان يعلم. و اخذناك اكداب من ذهب انه جاهل». در واقع اینکه ما می‌گوییم خدا عالم است یعنی کسی را که می‌گوید خدا جاهل است، تکذیب می‌کنیم. این هم الهیات سلبی است. همچنین تمام دیدگاه‌هایی که وی نقل می‌کند یا مبناء و یا بناء الهیات سلبی است.

گروهی از امامیه در بحث وجودشناسی صریحاً قائل به نفی صفات‌اند. اکثریت قریب به اتفاق، تمایزی بین نظریه عینیت به معنای خاص و نظریه نیابت نگذاشته‌اند. گاهی عنوان عینیت داده‌اند و گاهی هم «عنوان نفی» صفات داده‌اند. اما وقتی که متن آنها را می‌خوانیم می‌بینیم که از اول تا آخر، رد زیادت است. افراد کمی مانند قاضی سعید هستند که صریحاً عینیت را رد می‌کند و می‌گوید یک موضع متناقض است و یا باید به زیادت قائل بشوید و یا به نیابت. من یک عبارتی از علامه حلی در کشف المراد در صفت حی نوشته‌ام که اگر فرصت شد می‌خوانم. در فرصت بعدی از متکلمین امامیه از مکتب قم به این طرف، عباراتی را از گوشه و کنار در مورد اینکه

اینها به الهیات سلبی تصریح یا اشاره دارند، پیدا کرده‌ام که اگر فرصت شود خواهیم خواند. همچنین در مورد اینکه چرا فلاسفه قائل به الهیات اثباتی‌اند و اینکه فرق مبنای فلسفه و کلام ما چیست که این تفاوت را ایجاد کرده است، صحبت خواهیم کرد.

دکتر افضلی: اساتید محترم توجه کنند که هریک از عزیزان ۱۵ دقیقه فرصت دارند چون زمانی را هم به پرسش و پاسخ اختصاص خواهیم داد.

بخش دوم صحبت‌های دکتر پازوکی

مقدمه: مروری بر بخش اول

بخش اول را با چند بیت از مولوی شروع کردم و بخش دوم را با چند بیت از روایت منسوب به حضرت باقر(ع) آغاز می‌کنم که می‌فرمایند: «کل ما میزتموه

باوهامکم فی ادق معانی مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم». یعنی هر چیزی را که با فکر و

وهم خود در دقیق‌ترین معانی آن تصور کنید، مخلوق و ساخته مثل شماس است و به شما بر می‌گردد نه به خدا. شبیه به این را ابن عربی می‌گوید که «العجز عن درک الادراک، ادراک». عجز از درک ادراک، ادراک است. در واقع این همان نادانی است که در الهیات سلبی مسیحی دیدیم و در عرفان ادیان می‌بینیم که به معنای درک ادراک عقلی و مفهومی است و ناظر به یک ادراک دیگر است. چیزی که الان من می‌خواهم عرض کنم این است که آنچه اکنون در مسیحیت تحت عنوان الهیات سلبی و ایجابی به آن

رسیدیم، در واقع یک بخش آن در مسیحیت رسمی است و همانی است که نظر متکلمان مسیحی مانند توماس آکوینا می‌باشد و عرض کردم که یک بحث کلامی و مفهومی است. اما چیزی که عرفای مسیحی در مورد الهیات سلبی و ایجابی می‌گویند که نظریه رسمی کلیسا هم نیست و فقط در عرفان مسیحی از آن بحث می‌شود، همانی است که تقریباً شبیه به عرفای ادیان دیگر است. یعنی شما از این حیث اکهارت و دیونوسیوس را می‌توانید با ابن عربی، مولوی، سنکره مکتب ادوایتا و دانتا یا تائوئیسم مقایسه کنید که تقریباً یک چیز است. آن هم این است که

مسأله سلب و ایجاب در واقع یک بحث مفهومی درباره خدا نیست و دو حالت سلوکی است. دو

حالتی که در واقع شخص بعضی اوقات خدا را به اوصافی می‌شناسد و در بعضی اوقات در نفی همان اوصاف، یک قدم هم بالاتر می‌رود. بنده عرض کردم که تعبیر سیر دیالکتیکی را در عرفان مسیحی به کار می‌برند و به این ترتیب می‌توانیم بگوییم که مثلاً تعبیر فنا با تنزیه مطابقت دارد و تعبیر بقا با تشبیه مطابقت دارد یا مشابه آنها تعبیر خلع و لبس است که در مکتب ابن عربی می‌بینم. خلع با تنزیه مطابقت دارد و لبس با تشبیه مطابقت دارد. بنابراین اینها یک مفاهیم صرفاً کلامی نیست بلکه تنزیه و تشبیه، مراحل فهم انسانی یا احوال انسانی برای رسیدن به اوج دانایی که عین نادانی مفهومی هست، می‌باشد. این نکته‌ای بود که در دور اول من عرض کردم.

چیزی که عرفای مسیحی در مورد الهیات سلبی و ایجابی می‌گویند که نظریه رسمی کلیسا هم نیست و فقط در عرفان مسیحی از آن بحث می‌شود، همانی است که تقریباً شبیه به عرفای ادیان دیگر است. یعنی شما از این حیث اکهارت و دیونوسیوس را می‌توانید با ابن عربی، مولوی، سنکره مکتب ادوایتا و دانتا یا تائوئیسم مقایسه کنید که تقریباً یک چیز است.

۱. تشبیه و تنزیه به عنوان یک امر وجودشناختی

چیزی که الان می‌خواهم عرض کنم مسأله تشبیه و تنزیه به عنوان یک امر انتولوژیک و وجودشناختی، است. در اینجا منظور از وجودشناختی فقط مسأله وجود یا عدم این صفات برای خدا نیست بلکه مسأله همانی است که در فلسفه طرح می‌شود و در آن مسأله وجود برای کل موجودات بحث می‌شود. مسأله تنزیه و تشبیه بعد معرفتی موضوع بود و چیزی که الان می‌خواهم بگویم بعد وجودی است و فقط مربوط به انسان و خدا نیست و به نسبت میان حق با خلق مربوط می‌شود. در اینجا همان مباحث حلول و اتحاد،

وحدت وجود، ظهور، خلق و ... یعنی مباحثی که در اُنتولوژی به طور عام مطرح است، طرح می‌شود. اینجا شاید بهتر باشد در مباحث اُنتولوژیک از دو تعبیر tran-scendence و imminence استفاده کنیم. یعنی اولی را تنزیه و دومی را تشبیه در نظر بگیریم. اینها در واقع دقیقاً به همان معنی نیستند و بر حسب آن مفاهیم و نه ترجمه تحت‌اللفظی استفاده می‌کنیم. این دو واژه به این معنا هستند که اگر جنبه تشبیهی را در نظر بگیریم در واقع می‌گوییم که خدا در آفرینش و مخلوقاتش محدود و مقید شده است

و اگر جنبه transcendence را در نظر بگیریم یعنی خداوند هیچ نسبت یا ارتباط وجودی با مخلوقاتش ندارد و اصلاً اطلاق وجود به خدا و خلقتش به اشتراک لفظی است. به این ترتیب بحث الهیات تشبیهی و تنزیهی یک بحث متافیزیکی و وجودشناسی به معنای عام می‌شود. اگر جنبه تشبیهی صرف را در نظر بگیریم، این بحث را به زیباترین وجه ابن عربی در فص نوحی کتاب فصوص الحکم که درباره نوح(ع) سخن می‌گوید مطرح کرده و آنجا تنزیه را به همین معنا می‌آورد یعنی تنزیه در این فص نوحی به معنای اطلاق حق تعالی یعنی عدم تقیید و تحدید خداوند است. همچنین تشبیه به معنای تقیید و تحدید خلق یعنی ظهور خداوند در خلق است. تعبیر فلسفی تقیید «بسیط الحقیقه کل الانبیاء» است و «لیس بشیء منها» تعبیر فلسفی تنزیه است. دیگر در اینجا تقیید و تنزیه، بحث نسبت خدا با کل خلق می‌شود. ابن عربی در فص نوحی می‌گوید که اگر نوح مردم را به تنزیه صرف دعوت نمی‌کرد و تشبیه را با تنزیه در

آمیخته بود، قومش او را اجابت می‌کردند ولی چون به تنزیه صرف دعوت کرده بود قومش او را اجابت نکرد. در اینجا وقتی وارد بحث می‌شویم دیگر بحث معرفت‌شناسی در الهیات سلبی و ایجابی تابع بحث وجودشناسی می‌شود. یعنی دیگر در اینجا تنزیه خداوند یعنی عدم نسبت خداوند با خلق و تشبیه او به معنای حضور اوست. اگر قائل به تشبیه صرف بشویم به یک جور تفکر میتولوژیک و اسطوره‌ای مانند اساطیر یونان می‌رسیم. اندیشه موجود در اساطیر

ابن عربی در فص نوحی به هر دو گروه ایراد می‌گیرد، هم به گروهی که در تنزیه مطلق و هم به گروهی که در تشبیه مطلق هستند و می‌گوید کمال، جمع بین تنزیه و تشبیه است.

یونان در واقع یک جور تفکر تشبیهی صرف است یا حداقل تشبیه غلبه دارد. مثلاً ما می‌گوییم که خداوند جمیل است. در اساطیر یونانی نمی‌گویند که خداوند به عنوان یک ذات مشخص جمیل است بلکه می‌گویند، جمیل خداست. «جمیل خداست» با «خدا جمیل است»، تفاوت دارد. وقتی که آن جمیل، خدا می‌شود به آفرودیت یا الهه زیبایی یا ونوس در نزد اساطیر رومی تبدیل می‌شود. همچنین یک وقتی می‌گوییم «خدا قادر است» و یک وقتی می‌گوییم «قدرت خداست»؛ در حالت دوم در اساطیر یونانی، یکی از خدایان که خدای قدرت هست، نامش کراتوس است. این در واقع، قائل شدن یک وجه تشبیهی برای خداست یعنی تجسد اسماء و صفات الهی که اگر توجه به مقام ذات نباشد، الهیات تشبیهی می‌شود که البته در معنای وجودشناسی‌اش عرض می‌کنم. وقتی این معنا را نگاه می‌کنیم یک خطر هست که خطر حلول و اتحاد است. من این واژه پانتئیسیم^{۴۶} را که اصطلاح غربی‌هاست به حلول و اتحاد ترجمه می‌کنم. تشبیه مطلق یا تشبیه اغراق آمیز به حلول و اتحاد می‌رسد اگر در آن تنزیه نباشد. تنزیه مطلق هم به یک جور تعطیل و یک جور عدم نسبت خدا با خلقتش، می‌رسد. این است که ابن عربی در فص نوحی به هر دو گروه ایراد می‌گیرد، هم به گروهی که در تنزیه مطلق و هم به گروهی که در تشبیه مطلق هستند و می‌گوید کمال، جمع بین تنزیه و تشبیه است. او این کمال را از حیث اُنتولوژیک می‌گوید اما در معرفت سلوکی هم شما می‌بینید که عارف می‌گوید کمال، جمع بین تنزیه و تشبیه حق تعالی، جمع بین فنا و بقا و جمع بین خلع و لبس است.

تنزیه و تشبیه در عرفان مسیحی به معنای اُنتولوژیک، ضعیف طرح می‌شود زیرا در مسیحیت تنها وجه تشبیهی خداوند به معنای اُنتولوژیک، عیسی مسیح است.

۲. ضعف وجه وجودشناختی تنزیه و تشبیه در مسیحیت

نکته مهمی که در الهیات مسیحی می‌بینیم این است که بحث تنزیه و تشبیه در عرفان مسیحی به معنای اُنتولوژیک، ضعیف طرح می‌شود زیرا در مسیحیت تنها وجه تشبیهی خداوند به معنای اُنتولوژیک، عیسی مسیح است. یعنی در مسیحیت با مسیح است که خداوند در جهان وارد می‌شود و

از آسمان به زمین می‌آید و از تعالی یا transcendence اش به imminence می‌رسد. این وجه انحصار صرف و اینکه جنبه الوهیت فقط در عیسی مسیحست، همانی است که در عرفان اسلامی نهی شده است. جیلی یکی از مشایخ مکتب ابن عربی در کتاب «انسان کامل» بخشی دارد که درباره انجیل سخن گفته است. در آنجا به مسیحی‌ها ایراد می‌گیرد و می‌گوید خطای مسیحی‌ها این بود که تجلی خداوند در خلق را فقط در سه شخص تثلیث منحصر کردند ولی گمراهی آنها این بود که قائل به تجلی نشدند بلکه قائل به تجسیم و تشبیه شدند. نکته‌ای که

در عرفان اسلامی نکته قابل توجهی است بحث تجلی است. در واقع تجلی است که اجازه جمع تشبیه و تنزیه را می‌دهد. تجسیم اجازه جمع تشبیه و تنزیه را نمی‌دهد برای اینکه در تجسیم ما تقیید داریم و مقید نمودن خدا به اشخاص است. جیلی در دنباله این بحث در همان کتاب «انسان کامل» می‌گوید: اگر در انجیل به آیه‌ای شبیه این آیه توجه شده بود که می‌فرماید: «سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ»،^{۳۰} آن وقت متوجه می‌شدند که خداوند هم مظاهر و آیات انفسی دارد که اولیائش است منحصر به عیسی مسیح (ع) نیست و هم مظاهر آفاقی دارد که عالم خارج است. یعنی در واقع عالم خارج هم مظهر حق است و تشبیه فقط در عیسی مسیح (ع) نیست - البته وجه انتولوژیک منظوم است - و کل عالم مظهر حق است برای اینکه او در کل عالم ظهور دارد اما در عین حال وجه تنزیه‌اش هم این است که خداوند هیچ کدام از آنها نیست. بنابراین این بحث انتولوژیک است که در عرفان مسیحی آن را نمی‌بینیم که به دقت در عرفان اسلامی مطرح شده است.

۳. الهیات سلبی در دوره مدرن

۳-۱. هانری کربن و نیپیلیسم

حال سراغ بحث الهیات سلبی و تنبیهی در مباحث مدرن می‌رویم. کربن مقاله‌ای نوشته است به عنوان الهیات سلبی به عنوان پادزهری برای نیپیلیسم. مقاله فوق‌العاده سخت و بدفهمی است و مانند بقیه آثار کربن سخت فهمیده می‌شود

تجلی است که اجازه جمع تشبیه و تنزیه را می‌دهد. تجسیم اجازه جمع تشبیه و تنزیه را نمی‌دهد برای اینکه در تجسیم ما تقیید داریم و مقید نمودن خدا به اشخاص است.

ولی بسیار خواندنی است. نیپیلیسم به عنوان نیست‌انگاری ترجمه شده و آنچه که ما در مورد نیپیلیسم می‌دانیم یک قدرت سلب و نفی مطلق است که در تفکر مدرن به آن قائل شده‌اند و نیچه آن را باب کرده است. اما اگر سراغ سوابق آن برویم می‌بینیم یکی از علل پیدایش نیپیلیسم، الهیات تنزیه‌ی است منتهی وارونه شده است. یعنی کربن می‌گوید اگر در تفکر الهیات سلبی به معنای عرفانی‌اش ماسوی‌الله نفی می‌شد برای اینکه الله اثبات شود، در نیپیلیسم مدرن، حق نفی می‌شود تا ماسوی‌الله اثبات بشود. وی بیان می‌دارد که الهیات و کلام مسیحی یک زمینه‌ای ایجاد کرد برای اینکه در تفکر مدرن به الهیات ایجابی اعتقادی نباشد و از ریشه نفی بشود. یعنی الهیات و کلام مسیحی به قدری در الهیات تشبیهی و ایجابی در مورد خدا سخن گفته که دیگر جایی باقی نگذاشته است. کربن می‌گوید اگر ما دوباره به الهیات سلبی توجه کنیم راه برای نگرستن به خدا به عنوان موجودی مطلقاً غیر از آنچه که ما می‌بینیم، باز می‌شود و این خود گشایشی می‌شود برای اینکه دوباره مباحث الهی و دینی در غرب مطرح بشود.

۳-۲. رودولف اتو و گفتگوی عرفانی ادیان

دومین موردی که دیده می‌شود تأثیر الهیات تنزیه‌ی روی رودولف اتو است. او از فیلسوفان دین در اوایل قرن ۲۰ میلادی است و کتابی دارد به نام مفهوم امر قدسی. در اول این کتاب می‌گوید که می‌خواهد درباره ساحت قدسی سخن بگوید اما نه در چارچوب دین خاص بلکه در چارچوب و رای کلام ادیان. این است که تعبیر نومینوس را برای آن به کار می‌برد. بعد که راجع به نومینوس سخن می‌گوید، می‌گوید یکی از اوصاف نومینوس «مطلقاً غیر» یا «غیر مطلق» است که به این ترتیب راه را برای یک نوع گفتگوی عرفانی میان ادیان و نه گفتگوی کلامی، باز می‌کند. اتو می‌گوید در گفتگوی کلامی همیشه موانع کلامی حضور دارد چون ما می‌خواهیم بر اساس مفاهیم کلامی بحث کنیم که طبیعتاً درها بسته است ولی در

کربن می‌گوید اگر در تفکر الهیات سلبی به معنای عرفانی‌اش ماسوی‌الله نفی می‌شد برای اینکه الله اثبات شود، در نیپیلیسم مدرن، حق نفی می‌شود تا ماسوی‌الله اثبات بشود.

گفتگو از منظر الهیات سلبی، باب گفتگوی ادیان هم باز می‌شود. از طرف دیگر در حال حاضر بحث الهیات سلبی به خصوص در میان الهی‌دانان پروتستان داغ شده است. اما از آن طرف غافل از الهیات تشبیهی هم نباید شد و در واقع اگر باب الهیات تشبیهی به معنایی که عرفا می‌گویند یعنی توجه به ظهور حق در خلق، بسته بشود آن چیزی که ما تحت عنوان هنر یا شعر به آن معنای عرفانی‌اش دیده‌ایم تعطیل می‌شود. در واقع از آن وجه تشبیهی حق یعنی توجه به ظهور خدا در عالم است که مباحث هنری طرح می‌شود به همین دلیل است که ابن عربی می‌گوید کسانی که قائل به تنزیه مطلق هستند به این دلیل است که عقل را زیاد به کار می‌گیرند اما کسی که اهل تشبیه است چون اهل خیال هم هست، جمع بین خیال و عقل می‌کند و کمال این است؛ چنانکه جمع بین تنزیه و تشبیه، کمال است. خیال است که عنصر معرفتی هنر می‌باشد و بدون خیال، هنر نمی‌تواند هنر باشد. این است که توجه به الهیات تشبیهی باب مباحث هنری را باز می‌کند. یعنی با الهیات تنزیهی صرف، ما عالم هنری نخواهیم داشت و به هیچ وجه به معنای انتولوژیک، ظهور حق در خلق را نخواهیم داشت.

بخش دوم صحبت‌های دکتر علیخانی مقدمه

بحث رویکرد الهیات سلبی عرفانی را با دو عارف مسیحی و اسلامی دنبال می‌کنیم. همان‌طور که اشاره شد ما در عرفان هم با الهیات سلبی مواجه می‌شویم منتهی با یک نگاه خاص و دقیق‌تر و بحث به‌گونه‌ای دیگر ادا می‌شود. مفاهیم و استعاره‌هایی مانند نیستی، تاریکی، ندانستن، خاموشی و ... را مکرر در زبان عارفان، با آن مواجهیم. این دلمشغولی‌ها امروزه تحت عنوان الهیات سلبی مطرح است.

تشابهات مولانا و اکهارت

دو عارفی هم که مطرح خواهیم کرد یعنی مولانا و اکهارت، هر دو از عارفان برجسته

دو دین توحیدی هستند. یک نکته را هم اشاره کنم که در مولانا ما بیشتر با نیستی خود و فنای خود در حضرت حق مواجه هستیم و در اکهارت بیشتر با بحث نیستی حضرت حق مواجهیم؛ گرچه در آنجا نیز ما نیستی و فنای انسان در حضرت حق را می‌بینیم. نکته دیگر این است که ما در عرفان گرچه اسم آن را الهیات سلبی عرفانی می‌گذاریم ولی شاید بهتر باشد بگوییم کلام عرفانی، چون بالاخره کسی مانند مولوی خود یک عالم و متکلم هم هست. همچنین اکهارت علاوه بر اینکه عارف است، خودش یک الهی‌دان هم هست.

بنابراین بهتر است که ما این را یک کلام عرفانی بدانیم یعنی رویکرد کلام عرفانی به بحث الهیات سلبی داشته باشیم. به هرحال الهیات سلبی به وساطت مسیحیان و یهودیان جلو می‌آید و در جهان مسیحیت هم مشتریان زیادی دارد و در نهایت به مایستر اکهارت می‌رسد که در سال ۱۲۶۰ میلادی به دنیا آمده و حدود ۱۳۲۷ میلادی از دنیا رفته است که حدوداً همان قرن هفتم هجری است که معاصر با مولاناست. وی معاصر آکوئیناس فیلسوف و متکلم برجسته مسیحی و متأثر از دیونوسیوس است که فرمودند ایشان دارای رویکرد الهیات سلبی است. اکهارت خدا را غیر قابل بیان و غیر قابل تفکر می‌داند. حتی سخن از لاوجود بودن خداوند مطرح می‌کند و می‌گوید خدا برای انسان وجود ندارد منتهی با بیان خاصی که مطرح خواهیم کرد. او منکر خدا نیست بلکه مقصودش این است که خداوند هیچ صفت اثباتی قابل درک و فهم برای انسان ندارد.

وجود هم یکی از صفات است و وقتی می‌گویید خدا وجود دارد یعنی توانسته‌اید درکش بکنید در حالی که خداوند در درک ما نمی‌گنجد. او وجود محض و واقعیت مطلق نهایی است و در عین شهادتی که بین خداوند و مخلوقاتش وجود دارد، عین بُعد و بینونت هم هست. او تصریح می‌کند که بین خدا و انسان - البته ایزوتسو هم در کتاب «خدا و انسان در قرآن» این تعبیر را دارد که بیشترین رابطه‌ای که مطرح است بین خدا و انسان می‌باشد و مهم‌ترین رابطه

اتو می‌گوید در گفتگوی کلامی همیشه موانع کلامی حضور دارد چون ما می‌خواهیم بر اساس مفاهیم کلامی بحث کنیم که طبیعتاً درها بسته است ولی در گفتگو از منظر الهیات سلبی، باب گفتگوی ادیان هم باز می‌شود.

الهیات تشبیهی باب مباحث هنری را باز می‌کند. یعنی با الهیات تنزیهی صرف، ما عالم هنری نخواهیم داشت و به هیچ وجه به معنای انتولوژیک، ظهور حق در خلق را نخواهیم داشت.



فاعل مطلق یقین بی صورت است
صورت اندر دست او چون آلت است

یا:

هست بی رنگی اصول رنگها
صلحها باشد اصول جنگها

یا:

از دو صد رنگی به بی رنگی رهی است
رنگ چون ابر است و بی رنگی مهی است

اکهارت هم تقریباً همین تعابیر را در بی صورت و بی نام بودن ذات خداوند دارد. در ضمن باید عرض کنم که بیشتر این مباحث از این دو عارف بزرگ را از نوشته‌های جناب آقای حجت الاسلام و المسلمین دکتر قاسم کاکایی و چند مقاله و کتابی که در این زمینه دارند استفاده کرده‌ام. اکهارت در باب بی صورت و بی نام بودن خداوند نقل می‌کند که به اعتقاد او هنگامی که چیزی را در خدا شناختیم و نامی را بر آن نهادیم، در آن صورت، آن چیز دیگر خدا نخواهد بود. خدا ورای اسماء یا ماهیت است و ما نمی‌توانیم نامی را پیدا کنیم که جرأت اطلاق آن را بر خدا داشته باشیم. هیچ نامی وجود ندارد که در باب خدا به کار رود و جلال شایسته او را بیان کند. او فی‌نفسه، ذاتی بدون اسم است. حال، چیزی که نام، حد و صورت ندارد و نه به ذهن در می‌آید و نه می‌توانیم از آن خبری بدهیم، همان

هم همین است. روابطی مانند مواجهه‌ها، خطاب‌ها، پاداش و کیفرها و... بین خدا و انسان وجود دارد. خداوند با هیچ موجودی به اندازه انسان مواجه نیست و انسان بیشترین خطاب را از طرف خداوند دارد- بیشترین شباهت نسبت به مخلوقات دیگر وجود دارد و در عین حال بیشترین بینونت و فاصله و ناشباهتی را هم همین انسان با خدا دارد. مایستر اکهارت می‌گوید که از خصوصیات ذات خدا فقط به طریق سلیبی می‌توان سخن گفت. به هر حال او عارف بوده و جنبه عرفانی او زیادتر است. یک مشکلی که در عرفان وجود دارد این است که عارف چیزی را مطرح می‌کند که متکلم و فیلسوف نمی‌فهمند و وقتی که نمی‌فهمند اگر انکارش هم نکنند به هر حال خیلی به آن نمی‌پردازند. به همین خاطر می‌بینیم که تعبیر می‌شود که پای استدلالیان چوبین بود و ... این ابهام‌ها باعث شده است کسانی مانند هگل، شلینگ، لوتر، فیخته، کانت، شلایرماخر، هایدگر، نیچه و مارکسیست‌ها تعابیر و تفاسیر متفاوتی از سخنان اکهارت ارائه کنند و متأثر از او باشند. به هر حال در عرفان مولوی و اکهارت با تعالی و تنزیه خداوند اعم از تعالی معرفتی و تعالی وجودشناختی مواجه هستیم. یعنی اینکه ذات خداوند نامحدود و بی کران است و لازمه‌اش این است که به ذهن در نمی‌آید. چیزی هم که به ذهن در نمی‌آید و ذهن بر او محیط نمی‌شود، نامحدود است و در وصف هم نمی‌گنجد و بی نام و بی نشان است. به قول مولانا

نیستی و عدم است. این همان الهیات سلبی و به تعبیر اکهارت، همان nothing است. ما هیچ چیزی نمی‌توانیم درباره آن بگوییم و در نهایت به این می‌رسیم که تجریر است و سکوت. چون هر موجودی نام، نشانی، حد، صورت و رنگی دارد و وقتی که شما همه اینها را کنار بگذارید دیگر بیرنگ و عریان از همه رنگ‌ها می‌شود. به قول مولانا اصول و اصل همه رنگ‌ها و نیستی است. وقتی تعریف و حد را مربوط به امور محدود بدانیم آنگاه خداوند که نامحدود است تعریف و حد نخواهد داشت و به یک معنا عدم است. این همان نقطه اوج است که در بیان اکهارت است. اکهارت می‌گوید خداوند نه تنها شبیه چیزی نیست و هیچ چیز هم شبیه او نیست بلکه بالاتر، او هیچ چیز نیست و نیستی محض است منتهی نیستی فوق وجود. مثلاً در علم داریم که ما علم دون جهل و علم فوق جهل داریم. در اینجا هم همین‌طور است که مولانا هم

به آن تصریح می‌کند. چون ما می‌توانیم هستی نامحدود، نامتعین و غیرمتشخص را نیستی بنامیم. به قول فلاسفه «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد»، یعنی شیء وقتی تشخیص بیابد به وجود می‌رسد. وقتی تشخیصی برای خدا قائل نباشیم به این معنا می‌توانیم بگوییم او نیستی است. نه اینکه وجود ندارد و به کفر قائل باشد، مقصود اکهارت این نیست. به همین خاطر است که اکهارت برای ذات خداوند علاوه بر اصطلاح گادهد به معنی رب‌الارباب یا اصطلاحی مانند

نکد^{۳۱} به معنای وجود عریان، اصطلاح برهوت^{۳۲} و نیستی^{۳۳} را مطرح می‌کند. او در جایی می‌نویسد که یکی از بزرگان می‌گوید، کسی که خدا را تشبیه می‌کند او را به صورت غیرصواب توصیف کرده است ولی کسی که در باب خدا اصطلاح نیستی را به کار می‌برد به درستی سخن گفته است. هنگامی که نفس به مقام احد^{۳۴} برسد یعنی به مقام نفی خویش برسد خدا را در یک عدم یا نیستی می‌یابد. به هر حال اکهارت در جستجوی رها شدن از خدای شخصی و متعین است تا گرفتار محدودیت‌ها و نیستی و تناهی‌ها نشود که در بخش قبل خدمت شما عرض کردم.

منتهی این عدم که عرض کردیم، فوق وجود هست و مثل آن نیستی و تاریکی و استعاره‌هایی است که در عرفان ما، با آن مواجه می‌شویم که به عالی‌ترین مراتب حق تعالی اشاره دارد. مولانا این تعبیر را دارد که:

از جمادی مردم و نامی شدم
وز نما مُردم به حیران سر زدم
تا به آنجا می‌رسد که می‌گوید:

پس عدم کردم چون ارغنون
گویدم انا الیه راجعون

یعنی من عدم می‌شوم و می‌رسم به آن اصلی که او هم عدم بود و نیستی. منظور از نیستی در اینجا امری فوق وجود است نه دون وجود. به خاطر ترس از سوء تعبیر، خود اکهارت تصریح می‌کند که اگر بگوییم خدا وجود است، درست نیست و خدا وجودی فوق وجود و عدمی فوق وجود است. همچنین در جای دیگر می‌گوید هنگامی که می‌گوییم خدا وجود نیست و فوق وجود است، در واقع وجود را از او نفی نمی‌کنیم بلکه وجود او را تعالی بخشیده‌ایم. یعنی مقصود، این وجودهای سطح پایین نیست نه اینکه واقعاً خدا وجود ندارد. آنچنان که در موضوع جهل عارف، ما این را می‌بینیم که مقصود از جهل،

جهل فراتر از علم است و در واقع به جایی می‌رسد که می‌گوید «می‌دانم که نمی‌دانم» نه اینکه از همان پله اول جاهل بوده و سراغ هیچ چیز نرفته است. نیستی در اینجا به بیان دیگر، اصل هستی است. ما یک تعبیری در ادیان ابراهیمی و دین خودمان تحت عنوان خلق از عدم داریم. اینکه خداوند مخلوقات را از کتم عدم می‌آفریند و از نیستی به هستی در می‌آورد. در مورد این سؤال که موجودات از خدا ناشی می‌شوند یا از عدم؟ مولانا و اکهارت در پاسخ می‌گویند آن بیرنگی اساس رنگ است و مطلق یعنی خدای متعال، اساس مقید می‌باشد که هم می‌توانیم نام عدم را روی آن بگذاریم و هم نام خدای متعال. به بیان دیگر در آن نیستان که دیار نیستان است، با شاه وجود متحد بودیم و از آن نیستان که جدا شدیم از نیستی به هستی آمدیم که دوباره همان تعبیر مولوی است که می‌فرماید:

هست بی رنگی اصول رنگ‌ها
صلح‌ها باشد اصول جنگ‌ها

اکهارت پس از این تحلیل که نیستی را با خدا و در خدا می‌داند، دیدگاه خود را این‌طور مطرح می‌کند که همه مخلوقات به حالت عدم در خدا موجودند و خدا در وجود خود، همه مخلوقات را در بردارد که همان سخن مولاناست که می‌گوید:

اکهارت می‌گوید خداوند
نه تنها شبیه چیزی نیست
و هیچ چیز هم شبیه او
نیست بلکه بالاتر، او هیچ
چیز نیست و نیستی محض
است منتهی نیستی فوق
وجود.

اندرونی کاندرون‌ها مست از اوست
نیستی کاین هست‌ها مان هست از اوست

یا:

پس خزانه صنع حق باشد عدم
که برآرد زاو عطاها دم به دم

این «کارگاه عدم» در اندیشه مولانا، دقیقاً سخن اکهارت است که می‌گوید خدا فوق وجود است و در عدم کار می‌کند. قبل از اینکه وجود در میان باشد خدا در کار است.

انسان‌شناسی سلبی

نکته دیگر بحث انسان‌شناسی سلبی است که من در بخش قبل از دنیس ترنر عرض کردم. ما اینجا به این می‌رسیم که نیستی به معنای نیستی خود در هستی حضرت حق باشد. به تعبیر دیگر آن قوس نزول بود این قوس صعود. از این طرف هم وقتی می‌توانیم به آن نیستی برسیم که به قول عارفان، خودمان هم نیست بشویم و به فقر محض رسیده و به فنای در حضرت حق برسیم:

جنس ما چون نیست جنس شاه ما
مای ما شد بهر مای او فنا
چون فنا شد مای ما، او ماند فرد
پیش پای اسب او گردم چو گرد
انسان تا جایی می‌رسد که مولوی می‌گوید:

چیست معراج فلک این نیستی
عاشقان را مذهب و دین نیستی
یا در جای دیگر دارد که می‌گوید:

بر عدم باشم نه بر موجود مست
زان که معشوق عدم وافی تر است
نکته دیگر، تعبیری است که اکهارت مطرح می‌کند و جناب کاکایی می‌گوید که ظاهراً اولین بار است که ایشان این تعبیر را در آلمانی وضع کرده است که اگر اشتباه نخوانم «ادگشیت نایت» است که از فعل شادینگ گرفته شده و می‌گوید معانی متعددی از آن مطرح شده است

مانند جداسازی،^{۳۵} انشقاق، مشتق شده و مقصود اکهارت بیان تجربه خودش است که در اینجا ارائه می‌دهد و بسیار شبیه پوست انداختن است که در بایزید از قول عطار می‌گوید:
از بایزیدی بیرون آدمم چون مار از پوست، پس نگه کردم،
عاشق و معشوق را یکی دیدم در عالم توحید که یکی نیست.

در انگلیسی این واژه به تعبیر مختلفی آمده است مانند

letting go که به معنی ترک است. مولوی هم همین تعبیر را دارد:

از کجا جوییم علم از ترک علم
از کجا جوییم سلم از ترک سلم

همچنین این واژه با تعبیری مانند عدم تعلق^{۳۶} یا حریت و لاقیدی^{۳۷} یا وارستگی^{۳۸} و تعبیری از این دست که شخص عارف به مقام بی‌هویتی تام^{۳۹} می‌رسد، آمده است. اما در مورد این واژه ایشان می‌گوید که دقیق آن است که همان نیستی تعریف بکنیم و معنای عمیقش این است که بالاترین فضیلت برای انسان این است که به آن نیستی برسد. او می‌گوید کتب بسیاری از اندیشمندان غیرمسیحی و پیامبران عهد جدید و قدیم خوانده‌ام و با جد و جهد کوشش کردم تا والاترین و ارزشمندترین فضیلت را بشناسم که انسان با آن می‌تواند خود را کامل‌تر و نزدیک‌تر به رنگ خدا در آورد و از لطف خدا استفاده کند. وی ادامه می‌دهد که هیچ فضیلتی را برتر از نیستی محض و ترک تعلق از هستی نیافتم و می‌گوید این نیستی چنان جایگاهی دارد که تنها آنهایی که جرأت نیستی و ترک تعلق دارند می‌توانند جرأت ورود به ساحت ربوبی حضرت حق را داشته باشند. مولوی نیز چنین تمثیلی در باب فنا و قوس صعود دارد. وی داستانی را هم تمثیلاً بیان می‌کند که کسی رفت در خانه دوست و یار را کوفت. گفت برو! ما اینجا دو تا من نداریم و برو ما شو و بیا. رفت و بعد از مدت‌ها خود را پخت و آمد:

پخته شد آن سوخته پس بازگشت
باز گرد خانه انباز گشت
حلقه زد بر در به صد ترس و ادب
تا بنجهد بی ادب لفظی ز لب
بانگ زد یارش که بر در کیست آن
گفت بر در هم تویی ای دل‌ستان
گفت اکنون چون منی ای من در آن
نیست گنجایی دو من را در سرا

یعنی حال که به فقر و فنا و هیچ بودن خود رسیدی بیا داخل و این همان فقر و فنا است. اکنون اینجا پارادوکس‌ها و سؤالاتی مطرح است مانند اینکه به هر حال «آیا نیستی، هست؟»، «آیا هستی هست؟»، «آیا هستی در نیستی است؟» و ... که همان بحث وحدت وجود است. اکهارت هم همین تعبیر را دارد و جالب است که می‌گوید هیچ چیز به اندازه خدا و خلق اینچنین همانند و ناهمانند نیستند. کدام دو چیز را در عالم می‌توان یافت که در عین اینکه اینقدر همانند هستند ناهمانند باشند و عدم تمایز آنها همان

«کارگاه عدم» در اندیشه
مولانا، دقیقاً سخن اکهارت
است که می‌گوید خدا فوق
وجود است و در عدم کار
می‌کند. قبل از اینکه وجود
در میان باشد خدا در کار
است.



خلوت خویش می‌کشاند که جایگاه وحدت محض است. از باب حسن ختام عرض کنم که رسیدن به آن نیستی، همان مقام رضا است. جابر در اواخر عمر خود نزد امام باقر(ع) می‌آید و امام می‌فرماید که حال و روزت چگونه است؟ او می‌گوید به مقامی رسیده‌ام که فقر را برغنا و مریضی را بر سلامتی ترجیح می‌دهم. امام می‌فرماید که ما اهل بیت این‌طور نیستیم و «رضی الله رضانا اهل البیت». یعنی می‌پسندیم آنچه را جانان پسندد یا هر چه آن خسرو کند شیرین بود.

دکتر افضلی: در خدمت جناب دکتر برنجکار هستیم.

بخش دوم صحبت‌های دکتر برنجکار

همان‌طور که عرض شد بحث معناشناسی مبتنی بر بحث وجودشناسی است و هر دو مبتنی بر نوع و کیفیت ارتباط خدا و عالم و انسان هستند. ما در جهان اسلام و بلکه کلاً در تفکر دینی سه نظریه داریم. البته تفکر دینی که عرض می‌کنم برای این است که نظریات ساده‌تر و پیش‌پا افتاده‌تر را خارج کنیم. سه نظریه مهم در بحث ارتباط خدا با عالم داریم که بر اساس اینها موضع‌گیری ما در بحث وجودشناسی صفات و در نتیجه معناشناسی صفات و در نتیجه بحث الهیات اثباتی متفاوت خواهد شد. این سه نظریه عبارتند از نظریه

تمایزشان است و هرچه بیشتر ناشبیه هستند بیشتر شبیه هم هستند. این پارادوکس‌ها را ما در مولوی هم می‌بینیم. وی می‌گوید:

وه چه بی رنگ و بی نشان که منم
کی ببینم مرا چنان که منم
گفتی اسرار در میان آور
کو میان اندر این میان که منم
کی شود این روان من ساکن
اینچنین ساکن روان که منم

اگر دقت کنید تعبیری مانند روان، ساکن و... را ما یک مقدار در ادبیات روایی خودمان هم داریم. مثلاً اکهارت مطرح می‌کند که مادامی که موجودات وجود دارند خدا در همه آنها حاضر است ولی در عین حال فوق همه آنهاست. خدا داخل در اشیاست و هرچه داخل‌تر باشد، خارج‌تر است. تعبیری از حضرت امیر(ع) داریم که می‌فرماید: «داخل فی الاشیاء لا بالممازجه و خارج عن الاشیاء لا بالمباینه». داخل است اما نه چسبان و خارج است اما نه جدا. یا تعبیر دیگر که ایشان می‌فرماید: «مع کل شیء لا بالمقارنه و غیر کل شیء لا بالمزایله». این در خطبه اول حضرت امیر(ع) است که همان ویران شدن هستی و پا گذاشتن به برهوت الهی است. به تعبیر اکهارت خداوند این روح را به برهوت و

اکهارت مطرح می‌کند که مادامی که موجودات وجود دارند خدا در همه آنها حاضر است ولی در عین حال فوق همه آنهاست. خدا داخل در اشیاست و هرچه داخل‌تر باشد، خارج‌تر است. تعبیری از حضرت امیر(ع) داریم که می‌فرماید: «داخل فی الاشیاء لا بالممازجه و خارج عن الاشیاء لا بالمباینه».

خلقت،^{۴۰} نظریه صدور^{۴۱} و نظریه تجلی.^{۴۲} نظریه اول را غالباً متکلمان و نظریه دوم را فیلسوفان و نظریه سوم را عرفا معتقدند.

نظریه خلقت

بر اساس نظریه خلقت و به تعبیر روایی آن یعنی «خلقت لا من شیء» خداوند بر اساس فاعلیت بالاراده خود، عالم را آفریده است. به عبارت دیگر کمالاتی که ما در جهان می‌بینیم به خصوص کمالات نوری مانند علم و قدرت، کمالات مخلوق خداوند هستند و خداوند با اراده خودش این عالم و همه کمالات را آفریده است و به ما اعطا کرده است. بر این اساس مفاهیمی مانند علم و قدرت که ما از صفات داریم را از همین کمالات مخلوق اعطا شده به خودمان انتزاع کرده‌ایم. بنابراین این مفاهیم را ما نمی‌توانیم به خدا نسبت بدهیم بلکه خداوند در رتبه بالاتر و در رتبه خلق این کمالات قرار دارد. این کمالات، کمالات امکانی هستند و خداوند در رتبه واجب‌الوجود قرار دارد. وقتی که این کمالات را نتوانستیم به خدا نسبت بدهیم باید این کمالات خودمان را که صفات خود را هم از آنها گرفته‌ایم، از خدا سلب کنیم. یعنی از حیث وجودشناختی قائل به نفی صفات بشویم و از حیث معناشناختی، یا تفسیر سلبی از این صفات را ارائه بدهیم یا تفسیر کارکردگرایانه یا تفسیر فعلی.

چون اگر تفسیر اثباتی ارائه دهیم به این معناست که همین کمالاتی را که داریم، به خدا نسبت

می‌دهیم و این در حالی است که رتبه خدا بالاتر است. اشکالی که طرفداران دو نظریه دیگر به نظریه خلقت وارد می‌کنند این است که دیگر نمی‌توانیم ارتباط معرفتی و وجودی بین خالق و مخلوق قائل بشویم و نمی‌توانیم به معرفت قلبی برسیم ولی اصلاً این طور نیست. اتفاقاً همان خالق که با عقل خود نمی‌توانیم از آن عکس بگیریم چون این عکس‌ها را از مخلوقات گرفته‌ایم، همان خالق قادر است که همان طور که ما را از نیستی به هستی آورده، بر قلب ما متجلی بشود. یعنی تجلی خداوند بر قلب ما متوقف بر دو نظریه صدور و تجلی نیست. بر عکس؛ من خواهم گفت که اساساً بر اساس نظریه تجلی و صدور، تجلی ممکن نیست. بر این اساس که چون امامیه و معتزله به تأویل قائل‌اند و بین صفات و تعبیری مانند «لیس کمثله شیء» جمع می‌کنند، عالم بودن خدا را نه

به معنای تشبیهی بلکه به معنای تنزیهی تعبیر می‌کنند لذا این متکلمان در بحث الهیات سلبی و اثباتی قائل به الهیات سلبی هستند. همان طور که در کتب هم مشاهده می‌شود و معروف است تنها کسی که به عنوان معتقد به الهیات سلبی مطرح می‌شود قاضی سعید قمی است و از بین معتزله هم ضرار و نجار مطرح می‌شوند. در حالی که اگر به این مبنایی که عرض شد دقت کنیم، اقتضا می‌کند که بگوییم همه متکلمان علی‌المبنا قائل به الهیات سلبی هستند. البته ما در عبارات بسیاری از این متکلمان، تصریح بر الهیات سلبی و یا لاقول عباراتی که به ظاهر در الهیات سلبی است را پیدا می‌کنیم. یعنی یک دلیل ما دلیل مبنایی و بحث آموزه خلقت است و یک دلیل هم عباراتی است که از آنها مانده است.

الهیات سلبی در مکتب کلامی قم، بغداد و حله

من در مورد مکتب کوفه در بخش قبل اشاراتی کردم و عباراتی خواندم. ما در کلام اسلامی در امامیه بعد از مدرسه کوفه، مدرسه قم را داریم که دو بزرگ این مدرسه که کتب‌شان هم به دست ما رسیده است کلینی و صدوق هستند. من از هر کدام یک عبارت می‌خوانم. شیخ کلینی در صفحه ۱۱۲ کافی این طور می‌گوید: «و صفات الذات تنفی عنه بکل صفت منها ضدها...» یعنی هر صفت ذاتی که به خدا نسبت می‌دهیم در واقع ضد آن را سلب می‌کنید. «یقال حی، سمیع، بصیر... فالاعلم ضدها الجهل و القدره ضدها العجز والحیات ضدها الموت». پس وقتی ما می‌گوییم خدا عالم است یعنی جهل را نفی می‌کنیم و این یعنی الهیات سلبی. عبارتی از شیخ صدوق رئیس مدرسه قم در کتاب اعتقادات ص ۲۷ می‌خوانم:

«کل ما وصفنا الله تعالی به من صفات ذاته و انما نرید بکل صفت منها نفی ضدها عنه تعالی» هر صفت ذاتی که به خدا نسبت می‌دهیم، نفی ضد آن را اراده می‌کنیم و این یعنی الهیات سلبی. در مدرسه بغداد هم همین دیدگاه وجود دارد که به دلیل کمبود وقت صرف نظر می‌کنم. در مدرسه حله نیز این دیدگاه وجود دارد که یک عبارت فقط از علامه حلی می‌خوانم:

«اقول: اتفق الناس علی انه تعالی حی و اختلفه فی تفسیره فقال قوم انه عباره ان کونه تعالی لایستحیل ان

تجلی خداوند بر قلب ما متوقف بر دو نظریه صدور و تجلی نیست. بر عکس؛ من خواهم گفت که اساساً بر اساس نظریه تجلی و صدور، تجلی ممکن نیست.

يقدر و يعلم...» یعنی محال نیست که حی، قدرت داشته باشد و محال نیست که علم داشته باشد. «و حال اخرون انه من كان على صفة...» و حال اینکه حی یک صفت اثباتی است. «لاجله عليها يجب ان يعلم و يقدر». در واقع یکی تفسیر سلبی است و یکی تفسیر اثباتی. «والتحقیق ان صفاته تعالی ان قلنا بزیداتها علی ذاته...». که نظریه اشاعره است. «فالحیات صفت ثبوتیه زائده علی الذات». اگر قائل به نظریه اشاعره باشیم حیات صفت ثبوتی اثباتی است که زائد بر ذات است. «والا فالمرجع بها الی صفت سلبیه و هو الحق». یعنی دو موضع معقول داریم یکی الهیات اثباتی که به زیادت برمی‌گردد که نظریه اشاعره است و یکی هم الهیات سلبی، که آن را قبول داریم. یعنی اصلاً نظریه سوم را که نظریه عینیت و الهیات اثباتی باشد،

خدا صفات جلال است که همان صفات سلبی است. «و ان اثبات قدرته باعتبار سلب العجز عنه و اثبات العلم باعتبار سلب الجهل عنه و کذا باقی الصفات...». یعنی قدرتی را که اثبات می‌کنیم به اعتبار این است که عجز را از خداوند سلب می‌کنیم. «و فی الحقیقه المعقول لنا من صفاته لیس الا السلوب و الاضافات...». یعنی چیزی که عقل می‌تواند به آن برسد و منطبق بر ذات خدا باشد سلوب و اضافات است نه مفاهیم اثباتی که مبتنی بر ذات خدا نیست. «واما کنه ذاته و صفاته محجوب عن نظر



قابل اعتنا نمی‌داند که نظریه‌ای است که اکثر فلاسفه قبول دارند و به همه متکلمین ما هم این نظریه نسبت داده می‌شود اما ما در متون خلاف این را می‌بینیم. عبارت دیگری می‌خوانم از فاضل مقداد در کتاب شرح باب حادی عشر که یک کتاب درسی است. ضمناً عرض کنم که کتاب قبلی هم یعنی کشف المراد کتاب درسی است. «اقول: لما فرغ من الثبوتیه شرح فی السلبیه...» یعنی از صفات ثبوتی که فارغ شدیم وارد صفات سلبی می‌شویم و «تسمّ الاولی صفات الکمال و الثانیه صفات الجلال...». اولی یعنی صفات ثبوتی را صفات کمال و دومی یعنی صفات سلبی را صفات جلال می‌گویند. «کان مجموع صفاته صفات جلال...» یعنی همه صفات

العقول و لا يعلم ما هو الا هو». از قاضی سعید هم که به دلیل عبارات صریحش معروف است، یک جمله می‌خوانیم: «الذی ینتظم به التوحید حقیقی و یسیر به العارف بالله موجداً حقیقیاً...». آن چیزی که توحید حقیقی را بیان می‌کند که عارف، موحد حقیقی می‌شود «هو نفی الصفات عنه بمعنی ارجاع جمیع صفات الحسنی الی سلب نقائضها و نفی مقابلاتها لا انها هاهنا ذاتاً و صفة قائمة بها أو بذواتها...» نفی صفات است نه اینکه خداوند صفت دارد و صفت عین ذات است. همچنین «قائمة بذواتها» به نظریه اشاعره اشاره دارد یعنی صفت هم یک چیز است و قائم به ذات است، که دوئیت می‌آورد! «أو انها عین الذات

بمعنی حیثیته کونه ذاتاً هی بعینها حیثیته کونها مصداقاً لتلك الصفات...» یعنی نظریه عینیت هم درست نیست. «و ان یکون کما انها بنفسها فرد من الوجود کذلک یکون فرداً من العلم والقدرة و غیرها...»، بنابراین در نظر وی نفی صفات و ارجاع صفات اثباتی به سلب، کمال اخلاص است و اینجاست که در واقع عارف به مقام توحید حقیقی می‌رسد.

نظریه صدور و تجلی

در نظریه صدور یا فیض کمالات این عالم از ذات خدا فیضان پیدا کرده است مانند چشمه‌ای که آب از آن جاری و ساری است. آیا فاقد شیء می‌تواند معطی شیء باشد؟ ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

اگر کمالات از ذات در حال صادر شدن است پس این کمالات باید در ذات هم باشد بنابراین ما باید صفات را به ذات نسبت بدهیم و باید از صفات تفسیر اثباتی کنیم منتهی با این قید که این علمی که من دارم خداوند در رتبه اعلی و اشرف آن را دارد. کسی که می‌خواهد هزار تومان به من بدهد باید در جیبش هزار تومانی باشد که بتواند بدهد. حال اگر او صد میلیارد تومان دارد و یک هزار تومانی به من بدهد، چیزی از او کم نمی‌شود. اما در نظریه خلقت این‌طور نیست. مثلاً شما ۱۰۰۰ تومان می‌خواهی و در جیب من هم یک هزار تومانی بیشتر نیست ولی قدرت خلق یک هزار تومانی را دارم نه خود هزار تومانی را. پس ما در فلسفه باید قائل به الهیات اثباتی باشیم. هرچند فلاسفه‌ای مانند فلوطین هستند که نفی صفات کرده‌اند و قائل به الهیات تنزیهی بودند. فلوطین موضعش متناقض است و باید تکلیف ما را روشن کند که بالأخره این صدور که می‌گوید، صدور حقیقی است؟ یا آیا در نظر وی فاقد شیء معطی شیء نمی‌شود یا می‌شود؟ و آیا این چشمه یک تشبیه است؟ اگر صدور است، الهیات سلبی معنا ندارد. چنان که مفسرین او در فلسفه اسلامی یعنی فارابی و ابن سینا این نظریه را به همان مسیر درستی که با نظریه صدور جمع بشود بردند. یعنی از آن رتبه نقص، تنزیه می‌کنیم نه از حقیقتش. چون حقیقتش آنجاست و از آنجا آمده است. اما در عرفان ما یک وجود بیشتر نداریم و آن هم خداست. مابقی چیست؟ ما بقی تجلیات است. تعبیر دقیقی را جتانب بازوی فرمودند. اینجا بحث وجودشناسی است و همان یک وجود است. به قول معروف؛ هر لحظه به شکل آن بت عیار در آمد! یعنی هر لحظه به یک شکل در می‌آید. حال تشبیه موج و دریا هم کرده‌اند. سؤال این است که آیا این

موج غیر از دریاست؟ نه. آیا ما می‌توانیم این موج را از دریا سلب کنیم؟ نه. این موج حقیقتش آب است. دریا هم آب است. نمی‌توانید این موج را نفی کنید. بنابراین نمی‌توانید نفی صفات کنید. یعنی نمی‌توانید معنایی را که از آن موج می‌فهمید یعنی آن آبی را که بالا رفته و پایین آمده است، آن را به دریا نسبت دهید بلکه باید تعیین آن را نفی کنید. لذا ابن عربی می‌گوید «ان قلت بالتشبيه كنت محدداً و ان قلت بالتنزيه كنت مقيدا و ان قلت بالامرین كنت مصداً و كنت فی المعارف اماماً سیداً». یعنی اگر بخواهی امام سید بشوی باید بین تنزیه و تشبیه جمع کنی. این تناقض نیست. ولی سؤال این است که تشبیه و تنزیه در کجا؟ تشبیه در اصل آن کمال نمی‌شود چون که خودش است. اصل کمال موج، آب است و آب هم همان دریاست. تنزیه در تعیین است. چون آن ذات در مقام لابشرط مقسمی در مقام احدیت تجلی کرده است و سپس در مقام واحدیت تجلی نموده و به واسطه فیض اقدس در اعیان ثابته رفته و به واسطه فیض مقدس از اعیان ثابته به اعیان خارجی رفته و همه‌اش خودش است. اما در همین عرفان، انسان نمی‌تواند به مقام ذات برسد یا نمی‌تواند به مقام لابشرط مقسمی برسد چون او «لا اسم له و لا رسم له» است و دست عارفان از آن کوتاه است. نهایتاً پیامبر(ص) به مقام احدیت رسیده است. در فلسفه و مبنای صدور هم نمی‌توانیم به مقام ذات برسیم چون فلسفه با عقل سروکار دارد. عقل با مفاهیم کار دارد و عکس می‌گیرد. هیچ وقت ما به خدا نمی‌رسیم. معرفت ما به خدا معرفت بالوجه است. یعنی ما به صورتی می‌رسیم که این صورت حکایت از او می‌کند. اما در مبنای خلقت و مبنایی که متکلمین سه قرن نخست اسلام داشتند- نه متکلمین بعدی که آن را کنار گذاشتند- در عین حال که وجود خدا منزه است و هیچ تشبیهی در آنجا نیست و هیچ چیزی نیست که در خالق هم باشد یعنی «لیس من جوهریه المخلوق من خالق الشیء»، اما خودش را بر قلب همه انسان‌ها متجلی می‌کند و این کار را کرده است. شاید سؤال شود که در کجا کرده است؟ که پاسخ این است که «حین قال الست بریکم؟».

ابابصیر آمد و گفت: اهل الحدیث و سنی‌ها می‌گویند که خدا را می‌توان دید و با او در قیامت روبوسی کرد. درست است یا نه؟ امام فرمود: بله که می‌شود. «ان المؤمنون لیرونه فی الاخره...» بلکه مؤمنین در دنیا هم خدا را می‌بینند و بلکه همه انسان‌ها قبل از این دنیا خدا را دیده‌اند. پرسید: کجا؟ گفت در جایی که خدا فرمود: «الست بریکم؟». حقیقت انسان خداوند را شهود کرده و «بلی» گفته است. در این عالم هم او را می‌بینیم. منتهی امام می‌فرماید: این

را به دیگران نگو چون فکر می کنند رؤیت با چشم است. یعنی همان چیزی که سنی ها می گفتند که خداوند جوانی است که می آید و همه با او در روز قیامت ربوبی می کنند.

جمع بندی

بر اساس نظریه خلقت منطقاً ما نباید قائل به الهیات اثباتی بشویم گرچه شده ایم و همانی که اکثر معتزله و امامیه گفته اند همان منطقی است. البته ممکن است کسی بگوید من نظریه تجلی را قبول دارم. ما در این جلسه نمی خواهیم قضاوت کنیم و در این نشست فقط قرار است نقل اقوال کنیم و فقط دیدگاهها را می خواهیم بگوییم. ولی عرض من این است که دیدگاه خلقت با الهیات سلبی هماهنگ است ولی دیدگاه صدور و تجلی به جز در مقام تعین با الهیات سلبی هماهنگ نیست. اگر به مقام تعین نگاه کنیم، می توانیم سلب و تنزیه کنیم ولی اگر به حقیقت کمال نگاه کنید نمی توانید این کار را بکنید، چون حقیقت کمال یا خودش است و یا از آن صادر شده است و فاقد شیء، معطی شیء نمی شود.

پرسش و پاسخ:

پرسش: اکهارت در جایی گفته است که از آنجا که من هستم تو خدایی می کنی، یعنی خدایی تو به واسطه وجود من است یعنی اگر تو مرا خلق نکرده بودی نمی توانستی خدایی کنی. می خواستم یک توضیحی بفرمایید.

دکتر پازوکی: ببینید ما یک چنین چیزی داریم. در واقع رب، ربّ مربوب است یعنی پروردگار

مربوب می خواهد. اکهارت می گوید در مقام ذات ما هیچیم یا نیستی و برهوت هستیم. ولی وقتی که یک پله پایین می آید و نزول می کند، یعنی وقتی پدر می شود، آن وقت این پدر، پسر می خواهد. اگر پسر نباشد، پدر، پدرش به درد نمی خورد. این در واقع به تعبیر ما در مقام فعل است ولی در مقام ذات، این درست نیست. اصلاً اکهارت تمام مباحث الهیات رسمی کلیسا را در مقام پدری می برد اما او یک پله بالاتر قائل است یعنی می گوید این متعلق به مقام ذات نیست. در انجیل یوحناست که گفته می شود که پسر بود که پدر را شناساند یعنی در واقع رب با مربوبش شناخته می شود. آن خداست، چون من بنده اش هستم. اگر بنده ای نباشد که خدا به خدائیت معلوم نمی شود. یک موعظه ای دارد به نام «عیسی وارد می شود» که یکی از موعظه های سخت اوست. آنجا درباره دو شخص که در انجیل لوقا

اسمشان آمده است یعنی مریم و مرّتا که دو خواهر هستند، سخن می گوید و تمام این تعابیر را آنجا آورده است. **پرسش کننده:** در مورد رب الارباب هم می خواستم توضیح بدهید. آیا جزء مراتب تشکیک می شود؟

دکتر علیخانی: این تعبیر را در تعابیر خودمان هم داریم که منظور همان خدای متعال است که دیگر ورای همه خدایان است. مستحضرید که تعبیر خدا و رب برای انسان ها هم به کار برده شده و تعبیر رب الارباب از این باب است که اگر خدایانی هم مثل فرعون و نمرود یا کسانی که خود را خدا نامیده اند باشند، خداوند رب همه آنهاست. **پرسش:** نه! از این باب نه! از باب توحیدی منظورم است. **دکتر علیخانی:** از باب توحیدی منظور همان مقام احدیت است.

پرسش: از مقام احدیت بالاتر هم داریم؟

دکتر علیخانی: نه دیگر! بالاتر از مقام احدیت و ذات مقامی نداریم و می آید پایین تر که مقام واحدیت است.

پرسش: مقام پیامبر مگر مقام احدیت نیست؟

دکتر علیخانی: نه. پیامبر تا مقام واحدیت جلو می رود. مقام احدیت مقام ذات است که در عرفان و هیچ جایی دست یافتنی نیست.

دکتر افضلی: یک جمله من عرض کنم. دو اصطلاح در مورد احدیت است. مرحوم سید جلال الدین آشتیانی

می گوید که احدیت را به بعد از لایشرط مقسمی بگوییم اما در اصطلاحات گاهی احدیت به

مقام لایشرط یعنی ذات اطلاق شده ولی گاهی هم به مقام پایین تر اطلاق شده است. یعنی آن مقامی که ذات به خودش تجلی علمی می کند که هنوز اسماء و صفات تفصیلاً نیامده است و مرحله تجلی ذات به ذات است.

دکتر علیخانی: باز هم دست نیافتنی است.

دکتر افضلی: نه. پیامبر در آخرین مرحله به آن می تواند برسد چون بالاخره تجلی است و مقام، مقام تجلی است.

پرسش: واحد از احد برداشته می شود؟

دکتر افضلی: واحد بعد از احدیت است که اسماء و صفات تفصیلاً مشخص شده است. در مقام لایشرط چون هنوز تجلی نیست، به چه چیزی می خواهید علم پیدا کنید؟ اما تجلی از احدیت شروع می شود. حال اینکه به احدیت می شود رسید یا نه؟ اجمالاً بالاخره وارد تجلی شدیم. اما در قبل از آن، دیگر تجلی نیست و احدیت به آن مقام



می‌آورند.

در مورد سؤال دوم باید بگویم که تصور اراده، صدور و تجلی هر سه سخت است. می‌گویند یک کسی ادعای بزرگی کرده بود و می‌خواست بیاید پیش امام خمینی رحمه الله علیه. امام می‌گوید دو سؤال از او بپرسید. یکی اینکه من یک دیوان شعری داشتم، آن کجاست؟ و دیگری اینکه ربط حادث و قدیم چیست؟ یعنی آن شخص که مدعی دیدار امام زمان (ع) بود از ایشان بپرسد که این اراده است یا صدور و یا تجلی؟ این مسأله واقعاً یک چیزی است که بزرگانی مانند علامه حلی، سید مرتضی، شیخ طوسی، قاضی سعید و فلاسفه‌ای مانند ملاصدرا و ابن‌سینا و عرفایی مانند ابن‌عربی در آن مانده‌اند. حال شما انتظار دارید که ما با یک جمله مسأله را حل کنیم!

پرسش: سؤال من بیشتر شکلی است و محتوایی نیست. این فرمایشاتی که شما کردید بالأخره ما را به خدا نزدیک کرد یا از خدا دور کرد؟ دوم اینکه اگر این سؤالات در مورد خدا مطرح است که مطرح است، در مورد سایر اصول و عقاید ما که بیشتر مطرح است یعنی سایر اصول و عقاید ما مانند امامت را از قطع و حتم خارج می‌کند. آیا این درست است؟

دکتر برنجکار: اتفاقاً بر اساس مبنایی که ما گفتیم یعنی این بحث که معرفت حقیقی معرفت قلبی است و آن را خدا اعطاء می‌کند یک هماهنگی بین کل اجزاء دین

قبل تر هم اطلاق می‌شود. ولی دقیق تر این است که ایشان می‌فرمایند اطلاق نکنیم ولی در کتب عرفانی اطلاق شده است.

پرسش: سؤالی که من دارم درباره یک جمله آقای دکتر برنجکار است که فرمودند خداوند عالم را اراده کرد که بیافریند. فکر می‌کنم این مهم‌ترین و سخت‌ترین سؤالی است که باید از متکلمین بشود. اینکه خداوند اراده کرد اراده بر اساس چه ترجیحی بود؟ چون شما بهتر می‌دانید که ترجیح بلامرجح امکان‌پذیر نیست و اگر خداوند اراده نمی‌کرد آیا عالمی نبود و زمانی بود که عالمی نباشد؟ در این صورت ربوبیت خداوند چه می‌شد؟ همچنین اینکه فرمودید خداوند عالم است به این معناست که جاهل نیست و فرمودید که اگر مقابل حی را در نظر بگیریم، چه می‌شود و... من در اینجا توضیحات شما را نفهمیدم.

برنجکار: در عبارت کلینی بود. عبارت کلینی این است که والحيات ضده الموت. در آیت‌الکرسی هر روز می‌خوانید که لا تأخذه سنه و لا نوم. بر خدا هر نوع خواب و مرگی راه ندارد و همیشه خدا زنده است. ما از زنده بودن که یک امر اثباتی است، همین زنده بودنی که خودمان داریم را می‌فهمیم. آیا این است در خدا؟ نه. یعنی در واقع ما می‌توانیم تفسیر کارکردگرایانه و تفسیر فعلی و تفسیر سلبی ارائه بدهیم. اما انشاء الله در جلسه بعدی آقایانی که تشریف می‌آورند ادله این را که چرا نمی‌توانیم اثباتی بگوییم،

ایجاد می‌شود مثلاً امامت، کسی که خلیفه خدا را منکر است خداوند آن معرفت عالی را هیچ وقت به او نمی‌دهد. نه اینکه حجت را تمام نمی‌کند، حجت را تمام می‌کند و معرفت را می‌دهد چون در روز قیامت او بهانه می‌کند که برای من حجت تمام نشد. اما کسی که خلیفه خدا را قبول ندارد خداوند هیچگاه به او درجات عالی معرفت را اعطا نمی‌کند. همچنین نبوت. یعنی دین یک مجموعه است. ما معمولاً دین را درست معرفی نمی‌کنیم. می‌گوییم نماز یک تکلیف است که باید انجام شود. یعنی دین را

به صورت حکم اجباری می‌بینیم. نه این‌طور نیست! نماز برای این است که آن معرفت تجلی

پیدا کند. می‌فرماید «اهدنا الصراط المستقیم استزاده فی المعرفه بر به»، همچنین «هان وقت الصلوه» یعنی هان وقت الزیاره. یعنی اجازه داده‌اند که با خدا صحبت کنید و در باز شد، بروید با خدا صحبت کنید. این‌طور باید دین را معرفی کنیم. دین یک شبکه است و چیزی کم ندارد که برویم آن را از جاهای دیگری بگیریم. ما اخلاقمان ربطی به فقه‌مان ندارد و فقه‌مان به اعتقاداتمان مربوط نیست. اینها یک مجموعه است. همچنین می‌فرماید: «ثم کان عاقبه الذین اساء السوء کذبوا بآیات الله». پیامبر(ص) وقتی می‌آید چه کسانی از او حمایت می‌کنند؟ کسانی که در اخلاق سقوط کردند، ایمان نمی‌آورند. اگر اخلاق

نباشد، اعتقاد هم نیست و اگر عمل نباشد، اعتقاد هم نیست. اینها به هم پیوسته است و مانند یک ژنراتور است یعنی اخلاق می‌آید اعتقاد اضافه می‌شود و اعتقاد که می‌آید عمل بالا می‌رود و یک شبکه به هم پیوسته است. ما بردیم دین را یک گوشه گذاشته‌ایم و می‌گوییم تکلیف است انجام بدهی! امامت را یک گوشه و نبوت را هم گوشه‌ای دیگر گذاشته‌ایم!!
سؤال: من می‌خواستم از آقای دکتر پازوکی نظر ائمه اطهار را در مورد روش تبلیغ انبیاء متفاوت مانند حضرت نوح، عیسی و محمد(ص) که چرا روش‌های متفاوتی داشتند بپرسم. چون روش هیچ یک از انبیاء جواب نداد. حتی پیامبر(ص) که

ما معمولاً دین را درست معرفی نمی‌کنیم. می‌گوییم نماز یک تکلیف است که باید انجام شود. یعنی دین را به صورت حکم اجباری می‌بینیم. نه این‌طور نیست! نماز برای این است که آن معرفت تجلی پیدا کند.

روش ایجابی و سلبی را با هم به کار بردند امت او فرزندان را به شهادت رساندند. من این مسأله را به خاطر ایراد ابن عربی به حضرت نوح(ع) می‌گوییم که پاسخ ائمه اطهار(ع) به ایراد ابن عربی چیست؟

دکتر پازوکی: من متوجه نشدم که اینها چه ربطی با هم دارند. ابن عربی می‌گوید که باید تشبیه و تنزیه را جمع کرد. منتهی وقتی در سنت انبیاء در نظر می‌گیریم اصلاً دین بدون تنزیه و تشبیه نمی‌شود و باید جامع باشد. اینکه در دین غلبه بر تشبیه یا تنزیه باشد، بحث دیگری است. یعنی نمی‌شود یک دین باشد و اصلاً جنبه تنزیه و تشبیه نداشته باشد. اصلاً کتب

مقدسه، همه همین‌طور هستند. کتب مقدسه فعلی حتی نه فقط در سنت ابراهیمی، مثلاً اوپانیشادها را

هم که بخوانید، می‌گوید برهمن که در مقام ذات است همه چیز است و هیچ چیز نیست. این جمع تنزیه و تشبیه است. اینکه سنت ائمه(ع) چه بوده است که نمی‌تواند جدا از سنت انبیاء باشد. در تمام ادیان جمع تنزیه و تشبیه است منتهی نکته این است که در کدام، کدام غلبه دارد؟ مثلاً در یکی تنزیه و در دیگری تشبیه غلبه دارد و تعادل بین این دو ملاک است. بعضی از تفاسیر فصوص می‌گویند که مراد ابن عربی از سید که در شعری که دکتر برنجکار خواندند آمده بود، کسی است که جامع تنزیه و تشبیه است و آن حضرت علی(ع) است. پس روش ائمه هم باید همین باشد.

پرسش: ولی در مورد حضرت نوح ایشان ایراد می‌گیرند؟

دکتر پازوکی: ببینید کلمه ایراد برای

ما که قائل به عصمت هستیم مورد قبول نیست. در واقع سلوک معنوی نوح را می‌گویند که این‌طور بوده است. فصوص الحکم، در ۲۷ فص در واقع ۲۷ جلوه از تجلی حقیقت الهی در هر نبی است. طبیعی است که احوال حضرت موسی(ع) یک جور است و احوال حضرت عیسی(ع) یک جور دیگر. حضرت موسی می‌گوید خدایا خودت را به من نشان بده ولی حضرت عیسی هیچ وقت رسول(ص) هیچ وقت نگفت. همچنین حضرت علی(ع) می‌گوید

طبیعی است که احوال حضرت موسی(ع) یک جور است و احوال حضرت عیسی(ع) یک جور دیگر. خدایا خودت را به من نشان بده ولی حضرت عیسی هیچ وقت نمی‌گوید یا حضرت رسول(ص) هیچ وقت نگفت.

خواهیم کرد و بعضی از آنها را امضا نمی‌کند. خیلی چیزها را ما می‌خواهیم ولی نمی‌شود مثلاً می‌خواهیم قهرمان المپیک بشویم و نمی‌شود. خیلی چیزها را هم می‌خواهیم و خدا امضا می‌کند یعنی اراده اختیاری ما را اراده می‌کند. اما در اراده تشریحی این‌طور نیست و ما مخالفت با آن می‌کنیم. منتهی خودش اجازه داده و این قدرت را داده است. به حول قوه الهی با خدا می‌جنگیم! متأسفانه این کار را می‌کنیم! همین کاری که هر روز می‌کنیم.

پی‌نوشت‌ها:

۱. دبیر علمی نشست
۲. رئیس انجمن کلام اسلامی حوزه و قائم مقام پژوهشگاه قرآن و حدیث
3. Eckhart, Meister
4. Cataphatic Theology
5. Apophatic Theology
6. christian dogmas
7. dogmatic
8. critic
9. Cappadocia
10. Saint Basil
11. Saint Gregory
12. Dionysius the Areopagite
13. mystical theology
14. superlative theology
15. John Scotus Eriugena
16. Tauler, John
17. Suso, Heinrich
18. the cloud of unknowing
19. unio mistica
20. via negativa
21. Bultmann, Rudolf
22. Buber, Martin
23. Godhead
24. Tillich, Paul
25. Otto, Rudolf

۲۶ - سوره اعراف / آیه ۱۷۲

۲۷ - «اقم الصلوه لذكری» / سوره طه، آیه ۱۴

28. William, Alston
29. Pantheism

۳۰ - سوره فصلت / آیه ۵۳

31. necked
32. desert
33. nothing
34. one
35. separate
36. not attachment
37. disinterestedness
3. detachment
39. total selfless
40. creation
41. emanation
42. manifestation

من اصلاً خدای نادیده را عبادت نمی‌کنم و در روایت حضرت صادق (ع) از ابابصیر داریم که ایشان می‌فرماید: همین الآن می‌توانی خدا را ببینی. ولی حضرت موسی می‌گوید خدایا خودت را به من نشان بده. موسی مأمور می‌شود برود خضر را ببیند ولی عیسی چنین مأموریتی ندارد. این تفاوت احوال را که مولانا می‌گوید: هست قرآن، های‌های انبیاء، وجود دارد. حال بحث است که آیا این تفاوت در احوال، آیا تفاوت در مظهریت آنهاست؟ یعنی به این دلیل است که هر کدام مظهر یک حقیقت و یک اسم هستند؟ یا مباحث دیگر. این بحث را از منظر عرفانی در مورد ائمه (ع) هم بیان می‌کنند که می‌دانید صلوات کبیره درباره ائمه (ع) که منسوب به ابن عربی است برای هر کدام از ائمه یکی از اوصاف را غالب می‌داند.

سؤال: در مورد نوح چطور؟

دکتر بازوکی: می‌گویند که در زمان نوح چون وجه تشبیهی خیلی غلبه داشت نوح دعوت به توحید محض می‌کرد.

دکتر افضلی: شما در جایی در آثار ابن عربی دیده‌اید که او برای این حرف که نوح به تشبیه محض می‌پرداخته است دلیلی بیاورد؟

دکتر بازوکی: دلیل نقلی می‌آورد و به آیات قرآن استناد می‌کند. البته شما در فصوص الحکم دلیل فلسفی نمی‌توانید بیابید.

دکتر افضلی: نه همان دلیل آیات و روایات را منظورم است.

دکتر بازوکی: عرض کردم که به آیات و روایات استناد می‌کند ولی به سبک خود تأویل می‌کند.

دکتر افضلی: همان دلایل و روایاتی که برای نوح می‌آورد همان آیات و روایات را انبیای دیگر هم دارند.

دکتر بازوکی: خیر! این‌طور نیست.

پرسش: سؤالی که بنده از آقای دکتر برنجکار دارم در زمینه نحوه ارتباط بین اراده تکوینی و تشریحی خداوند و چگونگی تعامل انسان‌ها با این نوع اراده است.

دکتر برنجکار: ببینید اراده تشریحی خدا همان امر و نهی خداست. همان احکام خمسه. اما اراده تکوینی خداوند این‌طور نیست. لایکون شیء فی الارض و لا فی السماء الا بسببه و مشیه و اراده و قدر و قضاء و... بر اساس اراده تکوینی هیچ فعلی در عالم واقع نمی‌شود مگر اینکه اراده تکوینی به آن تعلق گرفته باشد اما این به معنای جبر هم نیست. یعنی خداوند می‌داند که ما اراده‌هایی خواهیم کرد و اختیارهایی



نظریه «الگوی حکمی - اجتهادی اسلامی» شدن علوم اجتماعی» (نشست اول)

حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه

استاد فلسفه و کلام اسلامی و رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



مقدمه اول

در مقدمه عرض کنم که مسلمانان از صدر اسلام تاکنون در مواجهه با علوم بیگانه و علوم غیر بومی، سه نوع تصمیم اتخاذ کرده‌اند. در مواجهه اول که در قرن سوم است با رویکرد پذیرش گزینشی، انتقادی، تولیدی مواجه می‌شوند. یعنی مسلمانان وقتی با اندیشه‌های یونان، مصر باستان و حتی هند و ایران باستان آشنا می‌شوند، نگاهشان گزینشی، انتقادی و تولیدی است. مواجهه دوم دوره‌ای است که مسلمانان با غرب مدرن در قرن نوزدهم آشنا می‌شوند. برخی از شخصیت‌هایی که بعداً به عنوان روشنفکر معرفی می‌شوند دارای رویکرد پذیرش التقاطی

بودند که از سید احمد خان هندی شروع می‌شود. او از شبه قاره به جهان عرب و به ویژه مصر می‌رود و از مصر هم وارد ایران می‌شود. سومین رویکرد هم تولید علم دینی است که ایده جدیدی است و حدود ۷۰ یا ۸۰ سال بیشتر از عمر آن نمی‌گذرد و شخصیت‌های زیادی این رویکرد را داشته‌اند مانند اسماعیل فاروقی، سید محمد تقی‌الطاس، شهید صدر، دکتر سید حسین نصر، دکتر مهدی گلشنی و همچنین شخصیت‌هایی که از اول انقلاب اسلامی ایران وارد این عرصه شدند مانند آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی که در دو دهه اخیر این تولید علم دینی دغدغه آنها بوده است.

مقدمه دوم

مقدمه دوم اینکه همه نظریه‌هایی که در باب علم دینی ارائه شده است و ما در کتاب «در جستجوی علوم انسانی اسلامی» آن را گزارش کرده‌ایم، همه مبتنی بر مبانی و منابع اسلامی است. یعنی خواسته‌اند که از منابع و مبانی اسلامی استفاده کنند ولی اینکه نحوه استفاده چگونه است، متفاوت است. مثلاً برای اسماعیل فاروقی هستی‌شناسی اسلامی خیلی کلیدی است و برای محمد نقیب العطاس انسان‌شناسی اسلامی خیلی کلیدی است. برای آیت‌الله جوادی آملی اینکه منبع عقل و وحی، در عرض هم کارایی داشته باشند خیلی مهم است. آقای گلشنی نیز مبانی متافیزیکی را به طور عام ذکر می‌کند و حتی می‌توان گفت در مبانی متافیزیکی

بیشتر دغدغه توحیدی و غیر توحیدی دارد، ولی اینکه مبانی ریز شود و مبانی ریز هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی در علم تأثیر بگذارد خیلی دغدغه ایشان نیست. اکثر دیدگاه‌های موجود به کلیدی‌ترین عنصر اسلامی‌سازی که روش‌شناسی است، نپرداخته‌اند و نظریه‌ای که بنده به عنوان الگوی حکمی - اجتهادی علوم اجتماعی مطرح کرده‌ام در واقع به یک معنا ادامه آن نظریه‌های قبل است یعنی به مبانی و منابع توجه دارد اما نکته ای که افزوده است، روش‌شناسی اسلامی است که بر اسلامی‌سازی علوم اجتماعی تأثیرگذار است.

مقدمه سوم

در مقدمه سوم باید عرض کنم که الگوی حکمی - اجتهادی علوم اجتماعی، اولاً الگو است یعنی pattern است. من این کلمه را به سرمشق ترجمه می‌کنم یعنی نقشه راه معرفتی برای اسلامی‌سازی. یعنی این الگو راهی را نشان می‌دهد که چطور علوم، اسلامی بشوند. لذا به الگوی حکمی - اجتهادی تعبیر کردیم. نکته دوم این است که این الگو فقط برای علوم اجتماعی یعنی روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، اقتصادی و مدیریت مفید است. منظور ما از اجتماعی هم همان social sciences

است که روان‌شناسی را هم شامل می‌شود. البته درست است که روان‌شناسی، رفتاری است ولی به هر حال الآن علوم رفتاری هم بی ارتباط با نهادهای اجتماعی نیستند. علوم اجتماعی هم به معنای آمریکایی مد نظر بنده است. می‌دانید در آمریکا علوم اجتماعی در عرض علوم انسانی است و Human sciences در آمریکا غیر از social sciences است. علوم انسانی مثلاً فلسفه و ادبیات را شامل می‌شود. همچنین علوم انسانی که در آلمان به کار می‌رود همه علوم غیر طبیعی و مهندسی را شامل می‌شود که این تلقی از زمان دیلتای ایجاد شد. من معتقدم که باید بین علوم انسانی و علوم اجتماعی فرق گذاشت. حال به این موضوع کاری نداریم ولی به هر حال این الگو فقط برای علوم اجتماعی است.

یعنی این الگو برای اسلامی‌سازی فلسفه یا علوم طبیعی و مهندسی به درد نمی‌خورد. بنده معتقدم ارائه الگوی واحد برای اسلامی‌سازی، امکان‌پذیر نیست ولی ارائه تعریف واحد برای علم دینی امکان‌پذیر است. لذا بنده علم دینی را این‌طور تعریف کرده‌ام: علمی که مبتنی بر مبانی، روش‌شناسی، جهت‌گیری و کارکردهای اسلامی باشد. بعضی افراد روی مبانی، روی جهت‌گیری و بعضی هم روی کارکردها تأکید داشتند. ولی بنده می‌گویم همه این چهار مؤلفه در اسلامی‌سازی نقش دارد و این تعریف را می‌توان برای اسلامی‌سازی همه علوم ذکر کرد. ولی ارائه الگوی واحد برای اسلامی‌سازی همه علوم به نظر بنده امکان‌پذیر نیست اما برای علوم اجتماعی می‌توانیم الگوی واحدی بدهیم. وقتی بنده می‌گویم الگوی واحد که متضمن یک روش‌شناسی واحد است، این منافات با آن ندارد که کسانی بگویند هر بخشی از علوم اجتماعی یک الگوهای جزئی‌تر و روش‌شناسی جزئی‌تری هم دارد. من به عنوان یک طلبه فلسفه علوم اجتماعی این الگو را ارئه می‌دهم که البته در حوزه اقتصاد می‌توانند از این الگو یک الگوی جزئی‌تری به دست آورند که در علوم تربیتی کاربرد نداشته باشد و یا در علوم تربیتی یک الگوی جزئی‌تری پیاده کنند که در علوم سیاسی کاربرد نداشته

اکثر دیدگاه‌های موجود به کلیدی‌ترین عنصر اسلامی‌سازی که روش‌شناسی است، نپرداخته‌اند و نظریه‌ای که بنده به عنوان الگوی حکمی - اجتهادی علوم اجتماعی مطرح کرده‌ام در واقع به یک معنا ادامه آن نظریه‌های قبل است یعنی به مبانی و منابع توجه دارد اما نکته‌ای که افزوده است، روش‌شناسی اسلامی است

بنده علم دینی را این‌طور تعریف کرده‌ام: علمی که مبتنی بر مبانی، روش‌شناسی، جهت‌گیری و کارکردهای اسلامی باشد.

باشد. بنابراین ما یک الگوی کلان برای علوم اجتماعی می‌دهیم. بعد از این سه مقدمه وارد بحث می‌شوم.

۱. سه ساحت در علوم اجتماعی ۱-۱. توصیف انسان مطلوب

چون اشاره شد که دوستان با بحث‌های قبلی بنده آشنایی دارند یک مقدار می‌خواهم محتوایی تر عرض کنم که مبانی و روش‌شناسی - فعلاً جهت‌گیری و کارکردها را کاری نداریم - در این الگوی حکمی - اجتهادی چیست؟

ولی قبل از ورود به آن، نکته‌ای که می‌تواند به عنوان یک مبانی فلسفه علوم اجتماعی

مطرح شود و مقدم بر مبانی دیگر علوم اجتماعی یعنی مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی هست و از فلسفه علوم اجتماعی گرفته شده است، معرفی می‌کنم. آن مبنا این است که علوم اجتماعی که بنده معرفی می‌کنم، سه فعالیت انجام می‌دهد: توصیف انسان مطلوب، توصیف انسان محقق، نقد و تغییر انسان مطلوب. بنابراین هر گزاره‌ای که در علوم اجتماعی هست مربوط به یکی از این سه حالت است. عنوان انسان هم که در اینجا گفته می‌شود، عنوان مشیر است. شما می‌توانید در علوم اقتصادی بگویید «انسان

مطلوب اقتصادی»، در علوم تربیتی بگویید «انسان مطلوب تربیتی» و در مدیریت هم بگویید «سازمان مطلوب». انسان مطلوب در هر یک از علوم اجتماعی مصداق خاصی پیدا می‌کند. بعضی از گزاره‌های علوم اجتماعی در معرفی انسان مطلوب است؛ مثلاً وقتی می‌گوید عدالت چیست؟، در واقع یکی از ساحت‌های انسان مطلوب را معرفی می‌کند. یک وقت می‌گوید که عدالت چیست؟، یک وقت می‌گوید جامعه فعلی عادلانه هست یا نه؟ و یک وقت هم می‌گوید چگونه می‌توانیم به عدالت برسیم؟ در جایی که از انسان عقلایی اقتصادی صحبت می‌شود و یا هایک تعریفی از عدالت ارائه می‌دهد، مربوط به ساحت اول است. همچنین در جایی که مثلاً دور‌کھیم جامعه مطلوب را تصور می‌کند و یا گیدنز یا هابرماس جامعه

علوم اجتماعی که بنده معرفی می‌کنم، سه فعالیت انجام می‌دهد: توصیف انسان مطلوب، توصیف انسان محقق، نقد و تغییر انسان محقق به انسان مطلوب.

مطلوب را تصور می‌کنند، مربوط به ساحت اول است. انسان سالم هم در علوم تربیتی و هم در روانشناسی مطرح است که مربوط به ساحت اول می‌شوند. همچنین انسان مطلوبی هم که در اینجا مورد نظر است انسان کامل نیست، انسان کامل در فلسفه و عرفان مطرح می‌شود. در علوم اجتماعی انسان کامل مطرح نمی‌شود و حتی شاید مقصود انسان ایده‌آل هم نباشد. منظور از انسان مطلوب که در علوم اجتماعی بحث می‌شود انسان استثنائی است که در بین انسان‌های معمولی تحقق‌پذیر است یا انسان مطلوب متعارفی که به صورت حداکثری تحقق‌پذیر باشد یعنی منظور این نیست که همه انسان‌های جامعه مطلوب مانند امام خمینی(ره) و یا آیت‌الله بهجت بشوند. بنابراین منظور ما همان انسان‌های متعارف سالمی است که دغدغه علوم اجتماعی است. این وظیفه ساحت اول است و کارکرد اول علوم اجتماعی می‌باشد.

۱-۲. توصیف انسان محقق

دوم توصیف انسان محقق است که همین تحقیقات میدانی، آماری، پیمایشی و آزمایشی که در علوم اجتماعی انجام می‌شود تا وضع جامعه را بشناسند، را در بر می‌گیرد. مثلاً الآن پدیده‌ای به نام داعش وجود دارد و می‌خواهند آن را بررسی کنند و نسبت آن را با غرب بسنجند که آیا دوست غرب است؟ دشمن غرب است؟ تعامل با غرب دارد یا تعاند با غرب دارد؟ و به لحاظ جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و... آن را بررسی کنند. این توصیف انسان محقق و انسان تحقق‌یافته است. حال انسان تحقق‌یافته «تولید، توزیع و مصرف» است و یا یک سازمان و مدیریت خاصی است و یا یک هنجار یا ناهنجاری خاصی است که در جامعه تحقق دارد. بعضی از نظریه‌هایی که در علوم اجتماعی مطرح می‌شود ناظر به انسان تحقق‌یافته است. مانند نظریه خاصی که دورکھیم در مورد خودکشی دارد. او توصیه می‌کند که اگر شما در جامعه‌تان با پدیده خودکشی مواجه شدید، این

منظور از انسان مطلوب که در علوم اجتماعی بحث می‌شود انسان استثنائی است که در بین انسان‌های معمولی تحقق‌پذیر است یا انسان مطلوب متعارفی که به صورت حداکثری تحقق‌پذیر باشد یعنی منظور این نیست که همه انسان‌های جامعه مطلوب مانند امام خمینی(ره) و یا آیت‌الله بهجت بشوند.

نظریه می‌تواند توصیف وضعیت موجود را بکند و مثلاً می‌تواند از خودکشی‌ای که در جامعه ایران اتفاق می‌افتد، توصیفی داشته باشد. یا مثلاً تدا اسکاچ پل^۱ آمده است توصیفی درباره انقلاب ارائه کرده است اما انقلاب‌های محقق مانند انقلاب‌های فرانسه، چین و آمریکا را بررسی کرده و یک نظریه داده است. او نمی‌گوید انقلاب مطلوب چیست بلکه انقلاب‌های محقق را بررسی و توصیف کرده است و نظریه داده است. بعد یک انقلاب محقق هم به نام انقلاب اسلامی ایران اتفاق می‌افتد و نظریه خود را با آن تطبیق می‌دهد و اگر دید که تطبیق نمی‌شود ممکن است که دست به اصلاح نظریه خود بزند و مؤلفه‌های دیگری به ساختارگرایی خود اضافه بکند- چون ایشان ساختارگرا بود- تا بتواند انقلاب اسلامی ایران را هم توضیح بدهد. پس بخش دوم همان توصیف انسان محقق است.

۱-۳. نقد و تغییر انسان محقق به انسان مطلوب

بخش سوم نقد انسان محقق است. اگر رویکرد مکتب فرانکفورت را بپذیریم، مکتب فرانکفورت فقط انتقادی است و توصیه هم نمی‌کند که چگونه می‌توانیم به مطلوب برسیم چون مکتب انتقادی اصلاً مطلوب ندارد. نئوسوسیالیست‌ها و مکتب فرانکفورت کارشان همیشه انتقاد از وضع موجود است. مانند همین گرایشی که مرحوم آقای شریعتی در آثار خود دارد. کسی از من سؤال کرد که اگر ایشان الآن زنده بود نسبت به انقلاب چه می‌کرد؟ من در پاسخ گفتم که باز هم نقد می‌کرد. کسانی که گرایش مارکوزه، هابرماس و مکتب فرانکفورت دارند بیشتر رویکرد انتقادی دارند یعنی نه انسان مطلوب را معرفی می‌کنند و نه دنبال توصیف وضع موجود هستند و بیشتر دغدغه‌شان نقد است. می‌گویند باید تغییر کنیم ولی وقتی سؤال می‌شود تغییر به چی؟ ساکت‌اند! البته کسی که بخواهد یک تغییری بدهد باید رویکرد انتقادی هم داشته باشد- البته رویکرد انتقادی هم که می‌گوییم، منظورم فقط به وضع مطلوب است. حال ما با این تصویری که از علوم اجتماعی داریم، می‌خواهیم از اسلامی‌سازی همین علوم اجتماعی با این سه فعالیت صحبت کنیم. از این جهت ما با ساختن علوم اجتماعی مدرن هم‌زمانی داریم یعنی ما هم علوم اجتماعی را به همین معنا می‌گیریم که این سه کار انجام شود و نظریه‌های علوم اجتماعی ناظر به یکی از این سه حوزه باشد.

۲. مبانی الگو

حال سؤال این است که آیا در این سه حوزه می‌توانیم از اسلامی‌سازی سخن بگوییم یا خیر؟ می‌گوییم بله! با مبانی اسلامی و روش‌شناسی اسلامی در هر سه حوزه می‌توانیم از اسلامی‌سازی سخن بگوییم. من در ابتدا مبانی را توضیح می‌دهم و بعد روش‌شناسی و سپس خود به خود تطبیق این مبانی و روش‌شناسی بر آن سه حوزه مشخص می‌شود و طبیعتاً الگوی حکمی- اجتهادی خودش را معرفی می‌کند. من چهار مبنا را کلیدی‌ترین مبنا می‌دانم. البته مبانی دیگر را نفی نمی‌کنم ولی این چهار مبنا هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی کلیدی‌ترین است. بیشتر این مبانی را هم از حکمت اسلامی استفاده کرده‌ایم. حکمت اسلامی هم که می‌گوییم بخش عمده آن از حکمت صدرایی و بخشی دیگر هم از حکمت نوصدرایی است. یعنی از اندیشه‌های استاد مصباح یزدی و جوادی آملی هم استفاده کردیم و یک چیزهایی را هم که بتواند مشکل علوم اجتماعی را حل کند اضافه کرده‌ایم. عرض خواهیم کرد که کدام قسمت‌ها از افزودنی‌های ماست.

۲-۱. مبانی هستی‌شناختی

مبانی هستی‌شناختی این است که واقعیتی هست که از مرز سوفیزم جدا می‌شویم. این واقعیت، به مستقل و رابط تقسیم می‌شود. واقعیت مستقل واحد است و واقعیت رابط، متکثر است. واقعیت‌های رابط، عین ربط به آن موجود مستقل هستند که ما از آن به الله تبارک و تعالی تعبیر می‌کنیم. نسبت بین این موجودات رابط که فقیر الی الله هستند، نسبت تشکیکی است اما تشکیک در اینجا شدت و ضعف وابستگی است. چون وجود رابط است و دیگر وجود مستقل نیست و رابط هم عین ربط الی الله است. وقتی عین ربط الی الله است، عین نیازمندی است لذا هرچه نیازمندی‌اش بیشتر باشد، شدت دارد یعنی شدت آن شدت در نیازمندی و وابستگی است. لذا وجود نبی گرامی اسلام(ص)، فقیرتر است چون نیازمندتر است و از این جهت شدیدتر است نه اینکه وجود مستقلی داشته باشد تا بگوییم شدیدتر شده است. بین این وجودات رابط هم فقط نسبت علیت اعدادی است. یعنی نسبت علیت حقیقی فقط بین وجود مستقل و موجودات رابط وجود دارد. من معتقدم که وجود بر هر دو اطلاق می‌شود یعنی هم وجود مستقل حقیقتاً وجود است و هم وجود رابط حقیقتاً وجود است هر چند وجود مستقل و وجود رابط بینشان اشتراک لفظی است. یعنی وجود مستقل، له معناً و وجود رابط هم له معناً، اما مقسّم آنها که وجود است، حقیقتاً بر هر دو اطلاق می‌شود. لذا

ما وجود رابط را مانند عرفا وجود مجازی نمی‌دانیم، وجود حقیقی می‌دانیم اما وجود حقیقی رابط می‌دانیم. این وجود رابط هم عوالمی مانند طبیعت، ملکوت و جبروت دارد. آن وجود مستقل هم که مجازاً به آن می‌گوییم عالم، عالم الوهیت است. این مبنای هستی‌شناختی، بسیار تأثیرگذار بر مبنای انسان‌شناختی است و این مبنای انسان‌شناختی بسیار بر علوم اجتماعی تأثیرگذار است. یعنی ممکن است کسی بگوید که مبنای هستی‌شناختی چه ارتباطی با علوم اجتماعی دارد که باید بگوییم بیشتر ارتباط آن، غیر مستقیم است. این تصویر و تلقی‌ای که از هستی‌شناسی ذکر کردم، بر مبنای انسان‌شناسی تأثیر می‌گذارد.

۲-۲. مبنای انسان‌شناسی

این مبنا این است که انسان یک موجود چند ساحتی است. نکته دیگری هم داشتیم که من اشاره نکردم و آن نکته حرکت جوهری بود. وجود انسان یک وجودی است که با حرکت جوهری‌اش ساحت‌های فراوانی پیدا می‌کند و قابلیت ساحت‌های مختلف را دارد. لذا به صورت دو ساحتی مادی-روحانی نیست و ساحت‌های مختلف دارد و این ساحت‌های مختلف هم فقط یک من سفلی و من علوی ندارد بلکه من‌های سفلی و من‌های علوی داریم. آن وقت این من‌های سفلی و علوی نیازهایی دارند. انسان این قابلیت را دارد که این نیازها را با اراده خود و عوامل مختلف اجتماعی و فردی به فعلیت در بیاورد. این انسان نیازهای خودش را که من‌های استعدادی اوست با اراده فردی و عوامل اجتماعی به فعلیت تبدیل می‌کند. حال سؤال این است که در انسان‌شناسی اسلامی، اصالت با من‌های سفلی است یا من‌های علوی؟ با من‌های علوی است! هر من‌های علوی نازل‌تر، فرع است برای من‌های علوی بالاتر. یعنی مثلاً من‌های نفس عاقله با من‌های ملهمه یا من‌های مطمئنه و من‌های راضیه از لحاظ درجه متفاوت‌اند. ولی من‌های سفلی هم اصالتاً بالتبع دارند. یعنی این‌طور نیست که من‌های سفلی بی‌ارزش باشند اینها هم باید به فعلیت برسند. در انسان‌شناسی اسلامی من‌های سفلی هم باید به فعلیت برسند. اما اصالتاً بالتبع دارند. یعنی به تبع آن من‌های علوی. این‌طور نیست که اسلام من‌های سفلی را پست بداند و بگوید به سراغ آن نروید. باید این نیازها هم تأمین بشوند. آن وقت این انسان که این فرآیند را دارد دارای یک واقعیت فردی، یک واقعیت

اجتماعی و یک واقعیت تاریخی است. این مطلبی است که شاید نیاز باشد به این مباحث بیفزاییم. معمولاً آقایان بحث می‌کنند که آیا فرد اصیل است یا جامعه! ما معتقدیم هم فرد انسان اصیل است و هم جامعه انسان، اصیل است و هم تاریخ انسان اصیل است. البته اصیل به معنای ما به ازاء خارجی داشتن، مد نظر است. فرد را اراده فرد، جامعه را اراده جامعه و تاریخ را هم اراده تاریخ معنا می‌کنیم نه اینکه بگوییم غیر از زید و امر و بکر واقعیت دیگری به نام جامعه هست. واقعیتی که زید و امر و بکر اجزای آن هستند یک امر اعتباری است و به تعبیر شیخنا آیت‌الله مصباح یزدی معقول‌ثانی فلسفی است، حق هم با ایشان است. حال سؤال این است که آیا فرد اراده‌ای دارد؟ که باید پاسخ دهیم، بله! ما به ازاء خارجی دارد. همچنین آیا اراده افراد به یک اراده حقیقی جمعی تبدیل می‌شود؟ که باز هم باید پاسخ دهیم، بله! ما معتقدیم می‌شود. آیا این اراده جمعی در یک بستر تاریخی به یک اراده جمعی تاریخی تبدیل می‌شود؟ که باز هم پاسخ این است: بله! ما معتقدیم می‌شود. لذا شما که اینجا نشسته‌اید علاوه بر اراده فردی خودتان، یک اراده اجتماعی هم بر شما تأثیر می‌گذارد، یعنی یک اراده تاریخی هم که در بستر تاریخ حضور دارید بر شما تأثیر می‌گذارد. لذا ما معتقدیم در مباحث انسان‌شناسی به نقش اراده تاریخی خیلی باید توجه کرد که من ندیده‌ام به این بحث خیلی بپردازند. البته شهید مطهری در آثارشان در بحث تاریخ و فلسفه تاریخ به آن پرداخته‌اند. البته تاریخ‌نگرها یعنی هم هیستوریسم و هم هیستوریسیزم به آن پرداخته‌اند. ولی منظور ما از نقش تاریخ، نه مثل هیستوریسیست‌ها هست، چون آنها نسبی‌گرا هستند و ما در معرفت‌شناسی واقع‌گرا هستیم. همچنین نه مثل کسانی است که هیستوریسم را قبول دارند. چون هیستوریسیست‌ها کسانی هستند که اراده اجتماعی و اراده فردی را انکار می‌کنند ولی ما اصالت تاریخی نیستیم که منکر اصالت فرد و جامعه شویم. ما به اصالت فرد، اصالت جامعه و اصالت تاریخ قائلیم و معتقدیم هر سه تأثیرگذارند. حال اینکه نسبت اینها چگونه است و آیا اراده کارگزار بر اراده ساختار غلبه دارد یا برعکس، این یک کار میدانی است که باید انجام بدهیم. البته از نصوص دینی هم می‌توان این را به دست آورد.

به نظر ما برای انسان‌های متعارف، غلبه اراده تاریخی و اجتماعی بر اراده فردی آشکار است ولی برای نخبگان غلبه

فرد را اراده فرد، جامعه را اراده جامعه و تاریخ را هم اراده تاریخ معنا می‌کنیم نه اینکه بگوییم غیر از زید و امر و بکر واقعیت دیگری به نام جامعه هست.

اراده فردی بر اراده تاریخی و اجتماعی آشکار است؛ یعنی اینهایی که جامعه می‌سازند و تاریخ می‌سازند، افرادی هستند که جامعه را تغییر می‌دهند و ساختارها را به هم می‌زنند. این گونه افراد تاریخ را تغییر می‌دهند و نقش تمدنی دارند و البته این طور نیست که هیچ تأثیری از اراده اجتماعی و تاریخی نمی‌پذیرند ولی اراده فردی‌شان آنقدر قوی است که می‌توانند تأثیرگذار بر اراده اجتماعی و تاریخی باشند. البته منظور از انسان متعارف، فرد بی‌سواد نیست حتی بیشتر افراد با سواد و نخبه که ممکن است در اصطلاح بنیاد نخبگان جزء نخبگان شمرده بشوند هم جزء کسانی هستند که اراده فردی‌شان متأثر از اراده ساختارهاست. در پراتز می‌گوییم که بنده معتقدم اگر بخواهیم تحولی در علوم انسانی و در تمدن سازی و پیشرفت ایجاد بشود و دانشگاه‌ها متحول شوند، من امیدی ندارم که با اراده افراد انفاقی بیفتند و معتقدم باید به تغییر ساختارها پرداخت. مجلس شورای اسلامی ما کارآمد نیست، نه به این دلیل که نماینده‌های آن اراده اصلاح ندارند و یا انسان‌های بدی هستند، بلکه ساختار مجلس مشکل دارد. با این ساختار غلط موجود اگر همه انبیاء هم در آن جمع بشوند، هیچ اتفاقی نمی‌افتد. انبیاء هم اگر نماینده باشند وقتی در آخر هفته به شهرستان خود می‌روند، از آنها آب و برق و شغل می‌خواهند نه قانون گذاری! یعنی پیامبر باید فقط به فکر آب و برق مردم باشد! لذا معتقدم باید ابتدا ساختار اصلاح شود و بعد تغییر اراده‌ها را از آدم‌ها بخواهیم. ساختارها جبر نمی‌آورد ولی زمینه‌ساز تغییر اراده‌ها هم هستند، هر چند اراده‌ها هم نقش دارند. البته اینها بحث‌هایی است که در علوم اجتماعی باید وارد شد. من به دلیل ضیق وقت از مبنای هستی‌شناختی و انسان‌شناختی می‌گذرم و مبنای معرفت‌شناختی را می‌گویم.

۲-۳. مبنای معرفت‌شناختی

معرفت به معنای مطلق آگاهی است. معرفت به علم حضوری و علم حصولی تقسیم می‌شود. همچنین ما به امکان دست‌یابی به معرفت قائلیم و سوفیست نیستیم. شکاک نیستیم، نسبی‌گرا

ممکن است شما یک واقعیت در خارج داشته باشید و این واقعیت حیثیات مختلفی داشته باشد و هر مفهومی یک حیثی از این واقعیت را نشان بدهد یعنی هر مفهومی یک محکی داشته باشد و آن محکی یک حیثی از این واقعیت را نشان بدهد.

نیستیم، باور صادق موجه را ممکن می‌دانیم و ابزارش را حواس، عقل، خیال و تهذیب نفس می‌دانیم. منابع را عقل و طبیعت و انسان می‌دانیم. انسان هم یعنی فرد، جامعه و تاریخ. همچنین ماوراء طبیعت که ملکوت، جبروت و الوهیت است و وحی را هم جزء منابع معرفت می‌دانیم. این ادعاها درجای خودش اثبات شده است که ما در کتاب فلسفه معرفت همه این موارد را مفصل ثابت کردیم. همچنین صدق را هم مطابقت با واقع می‌دانیم. تا اینجا هر چه گفتیم، دیگران هم مفصلاً گفته‌اند و ما سر سفره آن بزرگان نشستیم.

نکته‌ای که خوب است به این بحث اضافه کنیم این است که وقتی می‌گوییم صدق، این صدق و مطابقت، به صورت پنجره‌ای است. یعنی هر مفهومی حکایت‌گری و صدق آن، به مدلول و محکی خود است و نه بیشتر. نسبت مفاهیم با واقعیت مانند تور ماهی‌گیری نیست مانند قلاب ماهی‌گیری است. هر مفهومی یک مابازه‌آ را نشان می‌دهد مانند اینکه از یک پنجره بخشی را می‌بینید و بخشی دیگر را از پنجره دیگر می‌بینید و همین طور.... لذا ممکن است شما یک واقعیت در خارج داشته باشید و این واقعیت حیثیات مختلفی داشته باشد و هر مفهومی یک حیثی از این واقعیت را نشان بدهد یعنی هر مفهومی یک محکی داشته باشد و آن محکی یک حیثی از این واقعیت را نشان بدهد. این را به این جهت گفتیم که واقعیت خارجی آنقدر تکثر دارد که ما برای رسیدن به آن باید مفاهیم زیادی را آجیر کنیم. این یک رئالیسم شبکه‌ای را درست می‌کند. حال سؤال این است که معیار صدق چیست؟ این از آن چیزهایی است که ما اضافه کرده‌ایم. همه فلاسفه اسلامی می‌گویند معیار صدق، بدهت است یعنی اینکه باید همه گزاره‌ها به گزاره بدیهی منتهی بشوند. بنده معتقدم که به دیدگاه بدهت نظام‌مند کارآمد هستیم. یعنی ما حتماً باید از بدیهیات اولی شروع کنیم و به بدیهیات ثانوی برسیم و بعد با بدیهیات اولی و ثانوی به گزاره‌های نظری برسیم و گزاره‌های نظری را که مجهول‌اند، معلوم بکنیم و بعد به یک نظام معرفتی برسیم. ما گاهی اوقات با

همه فلاسفه اسلامی می‌گویند معیار صدق، بدهت است یعنی اینکه باید همه گزاره‌ها به گزاره بدیهی منتهی بشوند. بنده معتقدم به دیدگاه بدهت نظام‌مند کارآمد هستیم.

گزاره‌هایی مواجه هستیم که هر کدام را بپذیریم، مستلزم اجتماع نقیضین نیست. شما بهتر از من می‌توانید مثال بزنید. با دو گزاره مواجه می‌شوید که هر کدام را بپذیرید مستلزم تناقض نیست و نه با اصل عدم تناقض، تعارض دارد و نه با اصل علیت تعارض دارد اما یکی از آنها با نظام معرفتی سازگاری و انسجام بیشتری دارد. ما می‌گوییم انسجام این نظام می‌تواند معیار صدق باشد یعنی معیار باشد تا بفهمیم کدام درست و کدام نادرست است. لذا یک گزاره را بر گزاره دیگر ترجیح می‌دهیم. حداقل معیار ترجیح یک گزاره بر گزاره دیگری در نظر گرفته شود و بگوییم این گزاره رجحان دارد چون با نظام معرفتی ما سازگاری بیشتری دارد. اگر کتاب حقوق زن در اسلام شهید مطهری را دیده باشید، ایشان بعضی از اشکالات فمینیست‌ها را نقل

می‌کند و جواب می‌دهد. شهید مطهری وقتی می‌خواهد به بعضی از این اشکالات جواب بدهد با نظام حقوقی اسلام جواب می‌دهد. یعنی می‌گوید اگر این گزاره حقوقی را در بحث ارث زن می‌پذیریم، دلیلش این است که متناسب با نظام حقوقی زن در اسلام است. طبیعی است! ممکن است با نظام حقوقی زن در common law هم نسازد- البته در انگلیس نظام مدونی ندارند ولی بالأخره نظام غیر مدون دارند- و همچنین ممکن است با نظام فرانسه نسازد ولی با نظام حقوقی اسلام می‌سازد.

حال اگر دو گزاره داشتید که هر دو با نظام معرفتی سازگاری داشتند، سؤال پیش می‌آید که آن وقت کدام را ترجیح می‌دهید؟ می‌گوییم این نظام یک بخشی دارد

به نام مقاصد معرفتی. هر گزاره‌ای که با مقاصد نظام معرفتی اسلامی سازگاری دارد و کارایی دارد یعنی ما را به آن مقاصد اسلام نزدیک‌تر می‌کند بر گزاره دیگر مقدم است. این معیار در راهبردها خیلی کاربرد دارد. یک بخش مهمی که در علوم انسانی هست، بحث تغییر است. در تغییر شما باید از راهبرد استفاده کنید و برنامه بدهید، تا اینکه وضع موجود را به وضع مطلوب تغییر بدهد. نمی‌توان گفت باید ببینیم که کدام راهبرد با بدیهیات می‌سازد! گاهی اوقات همه برنامه‌ها با بدیهیات می‌سازند و حتی با نظام معرفتی می‌سازد ولی یکی از این برنامه‌ها شما را به این مقاصد نزدیک‌تر می‌کند و دیگری نمی‌کند. لذا معیار بداهت نظام‌مند کارآمد به ترتیب طولی، خیلی می‌تواند در

بخش راهبردها به شما کمک کند. بنابراین ما به رئالیسم شبکه‌ای قائلیم که مبتنی بر بدیهیات هم هست و یک شبکه معرفتی کارآمد را در معرفت‌شناسی تعریف کردیم.

۲-۴. مبنای ارزش‌شناختی

حال برویم سراغ مبنای ارزش‌شناختی. آیا گزاره‌های ارزشی و اعتباری، چه اعتباریات بعدالاجتماع و چه اعتباریات قبل الاجتماع،- همان بیانی که مرحوم علامه طباطبایی در این موضوع دارد کاملاً مفید است.- اعتباری‌اند یا حقیقی‌اند؟ ما معتقدیم که مدلول مطابقی اینها اعتباری است یعنی از جنس فعل گفتاری^۲ هستند. حکایت‌گری در آنها نیست و خودشان صدق و کذب ندارند ولی به اعتبار منشأشان می‌توان از درست و غلط بودن آنها صحبت کرد. منشأ

ثبوتی گزاره‌های ارزشی همان حسن و قبح ذاتی است یعنی هر فعلی ذاتاً حسن یا قبیح است. لذا فاعل وقتی فعل را ساخت، حسن و قبحش هم با او همراه است و فاعل اصلی همه چیز هم خداوند است. موجودات رابط هم فاعلیت دارند ولی فاعلیت آنها اعدادی است. اما منشأ ثبوتی، حسن و قبح ذاتی است و با واسطه، حق تعالی آن فعل را هرچند با عوامل اعدادی خلق کرده است. اما منشأ اثباتی گزاره‌های ارزشی، یکی عقل است مانند حسن عدالت و قبح ظلم و دیگری هم شرع است که بسیاری از مصادیق را شرع به ما معرفی می‌کند.

پس مدلول مطابقی گزاره‌های ارزشی، اعتباری است اما مدلول التزامی آنها، اخباری است یعنی مدلول التزامی هر باید و نبایدی، رابطه فعل و کمال است. در واقع همان بیانی است که استاد مصباح یزدی دارد که می‌فرماید گزاره‌های ارزشی به گزاره‌های اخباری بر می‌گردد. ما معتقدیم به دلالت مطابقی بر نمی‌گردند بلکه به دلالت التزامی بر می‌گردند. گزاره «باید راست گفت»، مدلول مطابقی آن یک اعتبار است اما مدلول التزامی آن ضرورت بالقیاس بین فعل و غایت است. بنابراین مدلول مطابقی هر گزاره ارزشی، اعتبار است و اعتبار صدق و کذب ندارد. همچنین هر باید و نبایدی دو مدلول التزامی دارد: یک ضرورت بالقیاس بین فعل و غایت که همان کمال است و یک مدلول التزامی هم بین فعل و فاعل که ضرورت بالغیر است و آقای دکتر مهدی حائری بیان می‌کند. این دو مدلولی که

مدلول مطابقی هر گزاره ارزشی، اعتبار است و اعتبار صدق و کذب ندارد. همچنین هر باید و نبایدی دو مدلول التزامی دارد: یک ضرورت بالقیاس بین فعل و غایت که همان کمال است و یک مدلول التزامی هم بین فعل و فاعل که ضرورت بالغیر است.

۳-۲-۲. اجتهاد قسم دوم؛ تفسیر موضوعی قرآن در اندیشه شهید صدر

اجتهاد قسم دوم همان بیانی است که تحت عنوان تفسیر موضوعی قرآن از فرمایشات شهید صدر استفاده می‌شود. موضوع در اینجا به معنای آبجکتیو یعنی عینی در مقابل ذهنی است. در واقع یک واقعیت‌ها و مکاتبی در خارج هست که این واقعیت‌ها پرسش‌های جدیدی به ما می‌دهد. ما پرسش‌ها را به متن عرضه می‌کنیم و متن را استنتاج می‌کنیم و دلالت‌های جدیدی از متن زاییده شود تا بتوانیم به مدالیل جدیدی برسیم. حال سؤال این است که این تا چه وقت ادامه دارد؟ ما معتقدیم تا بی نهایت ادامه دارد! البته این نسبت به متن دینی صادق است. یعنی هر متنی از متون دینی معنای پایانی ندارد! البته گاهی اوقات شما سؤال را به متن عرضه می‌کنید و متن می‌گوید من جوابی ندارم. لذا باید مراقب باشیم پیش فرض‌ها و رأی و دیدگاه خود را بر متن تحمیل نکنیم. استنتاج

متن و پرسشگری از متن لازم است. البته اگر از متن هم سؤال نپرسید خودش حرف برای گفتن دارد و صامت نیست ولی بعد از اینکه حرف‌هایش را زد و مدلول مطابقی و التزامی بیانش را گفت، دیگر از اینجا به بعد دهان خود را می‌بندد و تا سؤال نکنید، دهان خود را باز نمی‌کند. مانند امام معصوم (ع) که مردم را هدایت می‌کنند و بعد دیگر حرف نمی‌زنند. هر چه ضارر بیشتر سؤال کند امام (ع) را بیشتر استنتاج می‌کند و امام جواب‌های بیشتری می‌دهد. این استنتاج یعنی کشف دلالت‌های التزامی غیربیین و یا بین بالمعنی الاعم. حال پرسش این است که چه وقت به دست می‌آید؟ وقتی که ما از پدیده‌های جدید پرسش استخراج کنیم و به متن عرضه کنیم. شهید صدر از این به تفسیر موضوعی تعبیر می‌کند. البته عمر شریف ایشان دیگر کفاف نداد و توفیق شهادت نصیب ایشان شد و این بحث‌ها را در حد سخنرانی‌هایش مطرح کرد و بسط پیدا نکرد. هنوز خیلی جای بسط دارد. انصافاً شهید صدر یک ذهن عجیبی داشته است و همین طور جوشش داشته است. من همیشه به طلبه‌ها می‌گویم که همه آثار شهید صدر را بخوانید هر چند نقد داشته باشید. واقعاً ذهن این مرد نوآوری‌های عجیبی داشته است. خدا هم به وی توفیق داد تا با شهادت از این دنیا برود. برای خودش خوب بود ولی ما محروم شدیم. اگر ایشان می‌ماند خیلی زایش فکری زیادی داشت. اجتهاد

من همیشه به طلبه‌ها می‌گویم که همه آثار شهید صدر را بخوانید هر چند نقد داشته باشید. واقعاً ذهن این مرد نوآوری‌های عجیبی داشته است.

آیت‌الله مصباح یزدی و دکتر حائری ذکر می‌کنند دو مدلول التزامی باید و نبایدها می‌باشد. من تا اینجا چهار دسته مبانی را توضیح داده‌ام حال وارد روش‌شناسی می‌شوم که دیگر بحث تمام می‌شود.

۳. روش‌شناسی

۳-۱. روش حکمی

روشی که ما در الگوی حکمی-اجتهادی معرفی می‌کنیم روش حکمی-اجتهادی است. منظور بنده از روش حکمی، روش قیاسی است. ما معتقدیم استنتاج بی‌قیاس ممکن نیست. حتی اجتهاد و استقراء ناقص که از جزئی به کلی است و تمثیل به قیاس نیاز دارند. این بیان را استاد مصباح یزدی هم در آموزش فلسفه دارد که از عبارات ابن‌سینا هم در شفا استفاده می‌کند. همچنین روش اجتهادی هم را سه قسم کرده‌ایم. قسم اول، دوم و سوم.

۳-۲-۳. روش اجتهاد

۳-۲-۱. اجتهاد قسم اول؛ اجتهاد متعارف

اجتهاد قسم اول همان اجتهاد متعارف در حوزه‌هاست که با روش‌های هرمنوتیکی اسلامی برویم متون دینی را بفهمیم و قواعد کلی آن را به دست آوریم و یا از طریق عقل، قواعد کلی را به دست بیاوریم. بعضی از قواعد، قواعد عقلی‌اند و نقل، ارشاد به عقل است. در واقع در این قسم ما باید با عقل و نقل یعنی با روش برهانی و یا با روش اجتهادی متعارف، قواعد کلی را به دست بیاوریم و بعد این قواعد کلی را بر مصادیق، تطبیق بدهیم مانند تطبیق «ووفوا بالعقود» بر عقد سرقفلی.

پرسش: در روش نقلی هرمنوتیک مطرح نیست!

هرمنوتیک روش‌شناختی مورد نظر است و نه هرمنوتیک فلسفی. در روش متعارف، هرمنوتیک فلسفی را قبول ندارند چون سر از نسبی‌گرایی در می‌آورد. ولی هرمنوتیک روش‌شناختی رایج است. البته در اینجا دیگر من بحث‌های مفصلی دارم. من حتی از مباحثی از هرمنوتیک فلسفی استفاده کرده‌ام، بدون اینکه گرفتار نسبی‌گرایی بشویم. اجازه بدهید در اینجا وارد نشوم که خیلی مفصل است. پس اجتهاد قسم اول همان اجتهاد متعارف است.

قسم دوم را ما از ایشان استفاده کردیم و اسمش را اجتهاد قسم دوم گذاشتیم و یک مقدار تفصیل و بسط دادیم.

۳-۲-۳. اجتهاد قسم سوم؛ پرسش از فرد، جامعه و تاریخ

اجتهاد قسم سوم که از افزودنی‌های بنده می‌باشد عبارت است از استنتاج فرد، جامعه و تاریخ با پرسش‌هایی که از متون دینی و اندیشه دینی گرفته شده است. نکته این است که چطور است که جامعه سؤال‌هایی به ما می‌دهد و حوادث جدید پرسش‌هایی می‌دهد و با آنها متن را استنتاج می‌کنیم، حال می‌خواهیم این کار را برعکس انجام دهیم. یعنی استنتاج فرد، جامعه و تاریخ با پرسش‌هایی که از متون دینی به دست می‌آید. می‌دانید که اصلاً هیچ تحقیق میدانی بدون پرسش از پدیده‌ها امکان‌پذیر نیست.

هر پدیده‌ای خودش دلالت‌های مطابقی و التزامی بی‌نی دارد یعنی سؤال هم از آن نکنی، حرف می‌زند. صامت نیست و تا یک حدی حرف می‌زند. از یک جایی به بعد ساکت است و دهانش بسته می‌شود. باید از آن پرسش کنی تا به نطق در بیاید. از قضا بخشی از تولید علوم اجتماعی از این طریق اتفاق می‌افتد. حال تحقیق پیمایشی، آزمایش و هر نوع تحقیق میدانی باشد، حتماً باید این پرسش‌ها را عرضه کنید. حال یا از نخبگان بپرسید یا از جامعه آماری بپرسید یا هرکاری می‌خواهید می‌توانید بکنید، اینها دیگر شیوه‌های عقلایی

است و دیگر من وارد آن نمی‌شوم. مانند همین مثال داعش که مطرح کردم. مثلاً می‌خواهیم

بفهمیم که چرا تا الآن روسیه وارد سوریه نشده است؟ یا مثلاً شما می‌خواهید از تمدن نوین اسلامی که اتفاق افتاده است، سؤال بپرسید. چرا دولت آل بویه و سامانیان موفق به تمدن‌سازی می‌شوند ولی سلجوقیان موفق نمی‌شوند؟ چرا سلجوقیان تمدن عرفانی، ادبی و معماری‌شان رشد می‌کند ولی تمدن علمی، هیئت، نجوم، ریاضیات و فلسفه آنها افول می‌کند؟ شما هر چه می‌روید کتاب‌های تاریخ سلجوقیان را می‌خوانید جوابی یافت نمی‌شود ولی سؤال را که عرضه می‌کنید جوابتان را می‌دهد! این پرسش از تاریخ است. در تاریخ ما چاره‌ای نداریم غیر از اینکه به متن یا آثار میراث فرهنگی و پدیده‌های خارجی که از تاریخ‌های گذشته به جا مانده است، مراجعه کنیم مانند معماری عصر

صوفیه و معماری عصر سلجوقیان. یا مثلاً چرا وقتی روسیه سر داعش بمب می‌ریزد چرا سر ارتش آزادی‌خواه سوریه که از ارتش سوریه جدا شده و گرایش بعثی دارد و ضد بشّار است، بمب نمی‌ریزد و سر داعشی‌هایی که از چچن و لیبی آمده‌اند بمب می‌ریزد؟ این سؤال را که عرضه کردید، کم کم به جواب‌های بهتری می‌رسید و آن وقت این پدیده را بهتر می‌فهمید. شما تا سؤال نپرسید جواب به دست نمی‌آید. تا اینجا روش‌شناسی روشن شد.

۴. به کارگیری روش حکمی - اجتهادی در علوم اجتماعی

گفتیم که در علوم اجتماعی سه کار انجام می‌شود: توصیف انسان مطلوب، توصیف انسان محقق و

نقد و تغییر انسان محقق به انسان مطلوب. در

توصیف انسان مطلوب از روش حکمی

و اجتهادی قسم اول و دوم استفاده

می‌کنیم. یعنی در اینجا مبنای چهارگانه

کاملاً نقش دارد. چون در انسان

مطلوب هم به بعد هستی‌شناختی و هم

به بعد ارزش‌شناختی کار داریم. بعضی

افراد خیال می‌کنند وقتی می‌گوییم

انسان مطلوب، گزاره‌های ما فقط از

سنخ نرماتیو^۳ هستند. ولی این‌طور

نیست و جنبه‌های توصیفی^۴ هم دارند.

لذا در اینجا روش حکمی که همان

برهانی است و اجتهاد قسم اول و دوم،

نقش دارند و متن برای شناخت انسان

مطلوب خیلی کمک می‌کند. در توصیف

انسان محقق هم روش اجتهادی قسم سوم، مهم

است چون می‌خواهید انسان محقق را بشناسید.

مثلاً می‌خواهید وضعیت تولید و مصرف را در جامعه ایران

بررسی کنید. در تغییر انسان محقق به انسان مطلوب هم

به نظرم روش اجتهادی قسم اول، دوم و سوم کارایی دارد.

یعنی کل روش در نقد و تغییر به ما کمک می‌کند.

پرسش: اجتهاد قسم سوم به دین مربوط می‌شود؟

دکتر خسروپناه: در اجتهاد قسم سوم نقش دین این

است که سؤالات و مطالبات را از شما می‌خواهد و

برعکس دومی است. اینجا دین به شما می‌گوید چه

مطالباتی دارد و چه پرسش‌هایی باید بپرسیم تا بعد

بتوانیم آن پدیده را به طور مطلوب بسنجیم که چقدر

نزدیک است و چقدر دور است. تمام ایدئولوژی‌ها این

کار را انجام می‌دهند. یعنی هر کسی از پدیده اجتماعی

چطور است که جامعه سؤال‌هایی به ما می‌دهد و حوادث جدید پرسش‌هایی می‌دهد و با آنها متن را استنتاج می‌کنیم، حال می‌خواهیم این کار را برعکس انجام دهیم. یعنی استنتاج فرد، جامعه و تاریخ با پرسش‌هایی که از متون دینی به دست می‌آید.

سؤال می‌کند بر اساس یک ایدئولوژی‌ای پرسش‌های خود را مطرح می‌کند. اینکه بعضی می‌گویند علوم اجتماعی یک بخش عقلی و یک بخش تجربی دارد و غربی و غیرغربی ندارد و تفاوت فقط در بخش ارزش‌ها و ایدئولوژی‌ها است و ما اسلامی‌سازی علوم اجتماعی را فقط در این بخش قبول داریم؛ حرف غلطی است. علوم اجتماعی مدرن حتی آنجایی که توصیف انسان محقق می‌کنند بر اساس یک ارزش‌ها و مطالباتی، توصیف می‌کند. البته من نمی‌خواهم بگویم به هر نتیجه‌ای می‌رسد حتماً مخالف آن نتیجه‌ای است که ما

با مطالبات دینی خود از پدیده پرسشگری کرده‌ایم. من نمی‌خواهم بگویم به هر نتیجه‌ای برسیم حتماً با گزاره‌های علوم اجتماعی مدرن تعارض دارد. وجوه مشترک هم ممکن است داشته باشیم ولی باید روش‌شناسی خود را استفاده کنیم تا بفهمیم نتیجه به دست آمده با دین سازگاری دارد یا ندارد. حال گاهی اوقات سازگاری ظاهری هم دارد ولی سازگاری مفهومی ندارد، چون هر رفتاری با مبانی‌اش تفسیر می‌شود. فرق حرف ما با دیدگاه شهید صدر در اینجاست. مرحوم شهید صدر می‌فرماید که ما بعد از اینکه جامعه را با همین روش‌های پوزیتیویستی شناختیم، بعد می‌توانیم با مکتب اقتصادی جامعه را تغییر بدهیم و بعد که جامعه دینی شکل گرفت آن وقت روابط اجتماعی و اقتصادی‌شان تفاوت پیدا می‌کند و ما به فرمول‌های

جدید می‌رسیم. من می‌گویم قبل از اینکه جامعه ما دینی شود، باید مد نظر ما باشد. اصلاً فرض کنید جامعه‌ای سکولار است؛ فرض کنید رفتید در جامعه آمریکا و می‌خواهید جامعه آمریکا را مطالعه کنید با این روش ممکن است به نتیجه‌ای برسید که با روش‌های دیگر تفاوت داشته باشد.

این خلاصه نظریه تحت عنوان الگوی حکمی - اجتهادی بود که اگر بخواهم تفاوت آن را با نظریه‌های دیگر بیان

اینکه بعضی می‌گویند علوم اجتماعی یک بخش عقلی و یک بخش تجربی دارد و غربی و غیرغربی ندارد و تفاوت فقط در بخش ارزش‌ها و ایدئولوژی‌ها است و ما اسلامی‌سازی علوم اجتماعی را فقط در این بخش قبول داریم؛ حرف غلطی است.

من طلبه اهل فلسفه هستم و بحتم فلسفه علوم اجتماعی است، دوستان دیگر از من نباید انتظار داشته باشند که من بیایم نظریه جامعه‌شناسی یا نظریه اقتصادی در یک پارادایم خاص بدهم.

پی‌نوشت‌ها:

کنم یکی از آن موارد، اضافاتی است که ما در مبانی اشاره کردیم. یکی هم در همین بحث روش‌شناسی است که اولاً ما روش‌شناسی را در بحث اسلامی‌سازی علوم اجتماعی بسیار کلیدی می‌دانیم و ثانیاً این روش اجتهادی قسم سوم برای توصیف انسان تحقق یافته بسیار کلیدی است. ببخشید دیگر مختصرتر از این نمی‌توانستم بحث را ارائه کنم.

من خواهش از دوستان این است که بعد از این بحثی که ارائه کردم نوشته ما را در الگوی حکمی - اجتهادی که در کتاب «در جستجوی الگوی حکمی - اجتهادی» آمده است و همچنین بخش آخر کتاب «روش‌شناسی علوم اجتماعی» که مؤسسه حکمت و فلسفه چاپ کرده است بخوانند تا بعد، وقتی نقد می‌کنند ما استفاده کنیم. یک انتظار دیگری هم ما از دوستان با ملاحظاتی‌شان بحث‌های ما را تکمیل کردند من طلبه اهل فلسفه هستم و بحتم فلسفه علوم اجتماعی است، دوستان دیگر از من نباید انتظار داشته باشند که من بیایم نظریه جامعه‌شناسی یا نظریه اقتصادی در یک پارادایم خاص بدهم. این را دیگر دوستان باید بعد از این با این پارادایم بروند کار کنند و به یک نظریه جدید برسند. بعضی از دوستان که در جلد دوم کتاب در جستجوی علوم انسانی با ما همکاری داشتند روی دوازده نظریه کار کرده‌اند که با این روش این کار را انجام داده‌اند. البته آن موقع که من این الگو را خدمت‌شان ارائه داده‌ام تا الآن، این الگو خیلی تکامل پیدا کرده است. الآن اگر

بخواهند کاری انجام بدهند به نظرم خیلی دستشان بازتر است و مباحث خیلی واضح‌تر است. به نظرم این الگو به مقداری کفایت می‌کند که دوستان یک الگوی مصداقی پیدا بکنند تا بعد در نظریه پردازی در علوم مختلف مشارکت داشته باشند.

1. Skocpol, Theda, 1947
2. speech act
3. normative
4. descriptive



نظریه «الگوی حکمی - اجتهادی اسلامی» شدن علوم اجتماعی» (نشست دوم)

حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه

استاد فلسفه و کلام اسلامی و رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



مقدمه؛ مروری بر جلسه پیشی

خدا را شاکرم که توفیق داد تا مجدداً در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی خدمت اساتید و دانش‌پژوهان عزیز حضور پیدا کنم و الگوی حکمی - اجتهادی را که الگویی برای اسلامی‌سازی علوم اجتماعی است مطرح کنم و از دیدگاه‌ها و ملاحظات عزیزان بهره‌مند بشوم. من سعی می‌کنم در این فرصت کوتاهی که در اختیارم گذاشته‌اند مطالب جدیدتری بگویم و تکرار مباحث قبلی نباشد که برای دوستان ملال‌آور نباشد. فقط به این نکته اشاره کنم که بنده عرض کردم که می‌توان تعریف واحدی برای علم دینی ذکر کرد ولی الگوی واحدی

برای اسلامی‌سازی علوم نمی‌توان ارائه داد چه برسد به روش‌شناسی واحد که در دل هر الگویی روش‌شناسی هم نهفته است. لذا ما علم دینی را به علمی که مبانی، روش‌شناسی، جهت‌گیری و کاربردش دینی باشد، می‌گوییم. این تعریف را برای همه علوم می‌توان ذکر کرد. حتی در حوزه علوم طبیعی هم می‌توان این تعریف را مطرح کرد و در حوزه علوم عقلی - فلسفی هم می‌توان این تعریف را استفاده کرد ولی فعلاً ما این تعریف را برای علوم اجتماعی نیاز داریم. عرض کردم که علوم اجتماعی به عنوان بخشی از علوم انسانی مورد نظر ماست و ما در این تحقیق با همه علوم انسانی کاری نداریم. نکته‌ای

که ممکن است در ذهن دوستان باشد این است که اسلامی بودن این علم به چیست؟ یعنی ما وقتی این تعریف را برای علم دینی ذکر می‌کنیم و این تعریف را بر علوم اجتماعی تطبیق می‌دهیم به چه لحاظ می‌شود گفت این مبانی دینی‌اند پس علم، دینی است؟ یا روش‌شناسی، با چه ملاکی دینی است تا علم، دینی بشود؟ یا جهت‌گیری و کاربرد به چه لحاظی دینی است تا علم، دینی بشود؟ به نظر بنده دینی بودن جهت‌گیری و کاربرد، وصف حال متعلق موصوف یعنی جامعه دینی است. یعنی اگر علمی جهت‌گیری‌اش برای جامعه دینی باشد، می‌توان گفت آن علم جهت‌گیری‌اش دینی است و یا کاربردش اگر برای جامعه دینی باشد، می‌شود گفت که کاربرد آن دینی است. بنابراین در واقع وصف دینی برای جهت‌گیری و کاربرد که در تعریف علم دینی آمده است، وصف جهت‌گیری و کاربرد برای جامعه دینی است. خود علم بماهو علم، کاری به جهت‌گیری و کاربرد ندارد ولی در علم می‌توان جهت‌گیری و کاربرد دینی یا غیردینی داشت و ناظر به جامعه دینی، جهت‌گیری یا کاربرد، دینی است و نسبت به جامعه غیر دینی می‌توان گفت که جهت‌گیری یا کاربرد، غیردینی است. عمده کار، مبانی و روش‌شناسی است که عبارت بودند از مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی و روش حکمی - اجتهادی که آنها را هم در جلسه گذشته توضیح دادیم. این دو بخش از علم دینی که عبارت است از مبانی و روش‌شناسی دینی به اعتبار اینکه از عقل و وحی و ترجمان وحی استفاده می‌کنند، دینی نامیده می‌شوند یعنی چون هم در کشف مبانی و هم در روش‌شناسی از حجت ظاهری و باطنی استفاده می‌شود، گفته می‌شود این مبانی و روش‌شناسی، دینی است و بلکه باید گفت اسلامی‌اند. لذا تلقی ما از علم دینی با تلقی امثال آقای دکتر مهدی گلشنی متفاوت است که یک نگاه کلان به مبانی متافیزیکی دارد و در واقع می‌توان گفت که علم

اگر علمی جهت‌گیری‌اش برای جامعه دینی باشد، می‌توان گفت آن علم جهت‌گیری‌اش دینی است و یا کاربردش اگر برای جامعه دینی باشد، می‌شود گفت که کاربرد آن دینی است. بنابراین در واقع وصف دینی برای جهت‌گیری و کاربرد که در تعریف علم دینی آمده است، وصف جهت‌گیری و کاربرد برای جامعه دینی است.

تلقی ما از علم دینی با تلقی امثال آقای دکتر مهدی گلشنی متفاوت است که یک نگاه کلان به مبانی متافیزیکی دارد و در واقع می‌توان گفت که علم را به دو دسته توحیدی و غیرتوحیدی تقسیم می‌کند.

را به دو دسته توحیدی و غیرتوحیدی تقسیم می‌کند. از نظر آقای دکتر گلشنی علم دینی در مقابل علم غیر دینی، نداریم بلکه علم توحیدی و غیرتوحیدی داریم. حتی تلقی ما از علم دینی، کمی جزئی‌تر از تلقی است که آقای دکتر سید حسین نصر دارد که علم را مبتنی بر سنت‌های کلانی می‌داند که بین همه ادیان مشترک است. البته به آن معنا هم ما منکر نیستیم و نمی‌خواهیم بگوییم که علم دینی به معنای علم توحیدی نداریم و یا علم دینی به معنای سنت‌های مشترک بین همه ادیان نداریم؛ ما می‌خواهیم بگوییم که دقیق‌تر از این هم ما علم دینی داریم که علمی است که مبانی و روش‌شناسی آن برگرفته از حجت ظاهری و باطنی یعنی عقل و وحی و ترجمان وحی باشد. بنابراین اسلامی‌سازی علوم به این اعتبار معنا پیدا می‌کند که قوام هر علمی به مبانی و روش‌شناسی آن است و چون مبانی و روش‌شناسی که ما در تعریف علم دینی گفتیم، مبتنی بر حجت ظاهری و باطنی است، می‌توان گفت علم، دینی می‌شود. نکته بعدی که در جلسه گذشته عرض کردم این بود که ساختار علوم اجتماعی مدرن عبارت می‌باشد از توصیف انسان مطلوب، توصیف انسان محقق و نقد و تغییر انسان محقق به انسان مطلوب. همچنین عرض کردم عنوان انسان، عنوان مشیری است که انسان اقتصادی، انسان سیاسی و حتی سازمان را شامل می‌شود. «انسان مشیر» بگوییم بهتر است تا «انسان» در معنای کلی، برای اینکه بتواند مصادیق مختلف داشته باشد. «انسان مشیر» حتی سازمان را هم شامل می‌شود که در حوزه مدیریت ما با نهادی به نام سازمان کار می‌کنیم. همچنین توضیح دادیم که روش‌شناسی حکمی - اجتهادی در بخش توصیف انسان محقق، توصیف انسان مطلوب و همچنین تغییر انسان محقق به انسان مطلوب چه نقشی دارد. این را دیگر تکرار نمی‌کنم.

بایدها و نبایدها؛ ساختارسازی، نهادسازی و تقنین

نکته‌ای که می‌خواهم در اینجا اضافه کنم این است که ما در بخش تغییر وقتی می‌خواهیم انسان محقق را به انسان مطلوب تغییر بدهیم از باید و نبایدهایی استفاده می‌کنیم. این باید و نبایدها چند کارکرد دارند. یک کارکرد آن تأسیس قوانینی است که ساختارساز است؛ مثلاً فرض کنید که ساختار بانک را برای ما تعریف می‌کند یا مثلاً ساختار تقنین را برای ما تعریف می‌کند. در پراگماتیک بگویم که ما متأسفانه از فقه خود برای ساختارسازی و نظام‌سازی استفاده نمی‌کنیم و بیشتر فقه را نهایتاً برای حقوق اسلامی استفاده می‌کنیم ولی در این باره که از این باید و نبایدها چه ساختاری باید درست شود، از فقه استفاده نکرده‌ایم البته خود این موضوع

متدولوژی می‌خواهد. منظور من از نظام، مکتب نیست که شهید صدر می‌گوید و منظوم ساختارهای عینی است که در جامعه تحقق پیدا می‌کند. ما وقتی بخش سوم را توضیح می‌دهیم که تغییر انسان محقق به انسان مطلوب است، یک کارکرد آن باید و نبایدهایی است که ساختارساز هستند و نهادها را می‌سازند. سؤال این است که ما چه ساختار آموزش و پرورش باید داشته باشیم و چه ساختار تقنین و چه ساختار بانکداری باید داشته باشیم؟ این ساختار را قانون به ما یاد می‌دهد. البته حتماً علاوه بر باید و نبایدها از بخش

توصیف هم برای ساختارسازی می‌بایستی استفاده کنیم چون در ساختارسازی، فقط باید

و نبایدها کافی نیست. کارکرد دیگری که باید و نبایدها در بخش تغییر انسان محقق به انسان مطلوب دارد راهبردسازی است. سؤال این است که راهبردها چه کار می‌کنند؟ راهبردها کاری می‌کنند که این ساختار محقق را به آن وضع مطلوب و به آن سند چشم‌انداز نزدیک‌تر بکنند یعنی سند چشم‌اندازی که ما از انسان مطلوب به دست آوردیم. توضیح دادم که منظور از انسان مطلوب، انسان کامل نیست چون بحث انسان کامل در فلسفه، کلام و عرفان است نه در علوم اجتماعی. علوم اجتماعی نه دنبال انسان کامل است و نه دنبال انسان ایده‌آل بلکه دنبال انسان سالم متعارف است. البته وقتی تکلیف این انسان در علوم اجتماعی مشخص شد باید فلسفه و کلام

بیندیشند که چگونه انسان ایده‌آلی ساخته شود. انسان کامل به اعتقاد ما ساخته نخواهد شد و فقط مخصوص اهل بیت(ع) است. حرفی هم که در عرفان نظری هست که هر انسانی می‌تواند به مرحله عصمت امام معصوم(ع) برسد، از کشک‌هایی است که ساییده هم نمی‌شود و این حرف‌ها خریداری ندارد. قصه اهل بیت(ع) قصه ای است در عالم ذر و حکایت خاص خود را دارد ولی انسان کامل را باید بشناسیم. چون اگر کسی امام زمان(ع) خود را نشناسد؛ «مات میتة جاهلیة». بنابراین در علوم اجتماعی، انسان متعارف سالم محل بحث است و نه انسان کامل و نه انسان ایده‌آلی که معمولاً با اخلاق کار دارد. انسان ایده‌آل با اخلاق و انسان کامل با فلسفه و عرفان و کلام دارد.

بنابراین در بخش سوم که تغییر انسان محقق به انسان مطلوب است و با باید و نبایدها صورت می‌گیرد، یک کارکرد باید و نبایدها، ساختارسازی و یک کارکرد دیگر آن راهبردسازی است. البته یک کارکرد سومی هم برای این باید و نبایدها قائلیم که قوانین جزئی روزمره‌ای است که طبیعتاً ساختارها و نهادها باید اجرا بکنند. لذا من یک انتظاری که از دوستان علوم اجتماعی دارم این است که در مورد این تقسیم‌بندی که ساختار علوم اجتماعی به سه بخش تقسیم شده است، بگویند بله همین سه تاست، یا بیشتر است و یا کمتر و یا غیر از این است، تا ما استفاده کنیم.

ما متأسفانه از فقه خود برای ساختارسازی و نظام‌سازی استفاده نمی‌کنیم و بیشتر فقه را نهایتاً برای حقوق اسلامی استفاده می‌کنیم ولی در این باره که از این باید و نبایدها چه ساختاری باید درست شود، از فقه استفاده نکرده‌ایم.

همراهی روش حکمی با روش اجتهادی

آخرین عرضی که در این بخش از عرایض خدمت شما توضیح می‌دهم این است که ما وقتی می‌گوییم روش اسلامی‌سازی علوم اجتماعی، عبارت است از روش حکمی-اجتهادی، این حکمی و اجتهادی با هم است. یعنی این‌طور نیست که بگوییم مثلاً روش حکمی را استفاده می‌کنیم و اجتهادی استفاده نمی‌شود. یعنی در هر سه حوزه، روش حکمی هست و روش اجتهادی هم هست. حال ممکن است در یک حوزه اجتهاد قسم اول، دوم و سوم باشد و یا ممکن است فقط قسم اول و دوم باشد. این سه قسم را جلسه قبل توضیح دادیم.

سر استفاده از واژه حکمی به جای فلسفی

نکته دیگر که خوب است به آن توجه کنیم این است که من گفتم روش حکمی یعنی روش برهانی. شاید سؤال کنید که چرا نگفته‌ام روش فلسفی؟ این سرّی دارد. چون حکمت، دانش صحیح نافع کارآمد را می‌گویند و اگر این به برهان تبدیل شود، فلسفه می‌شود. لذا این سخنان گهربار جناب لقمان حکیم در سوره لقمان، همه حکمت است هر چند نیامده است تک تک اینها را میرهن کند. فیلسوف می‌یابد این علوم نافع را میرهن کند ولی نکته‌ای که وجود دارد این است که معمولاً ما در فلسفه متعارف می‌گوییم موضوع فلسفه معقولات ثانی فلسفی است یعنی با گزاره‌های انتزاعی سروکار داریم و کمتر به حیثیت کاربردی فلسفه توجه داریم البته امثال فارابی توجه داشته‌اند ولی متأسفانه هرچه جلوتر می‌رویم فلسفه انتزاعی‌تر می‌شود و کمتر ساحت کاربردی پیدا می‌کند و ساحت کاربردی خود را از دست داده

است. من معتقدم فلسفه طبق بیانی که در کتاب «فلسفه فلسفه اسلامی» گفته‌ام باید حتماً کاربردی بشود لذا من تعبیر حکمی را انتخاب کرده‌ام به این دلیل که به بعد کاربرد آن توجه داشته باشیم. مبنای معرفت‌شناختی‌ای هم که در معیار شناخت ارائه دادم بداهت نظام‌مند کارآمد بود و فقط بداهت را معیار معرفت نگرفتیم. از بدیهیات اولی، بدیهیات ثانوی و بعد گزاره‌های نظری و بعد تشکیل یک نظام معرفتی و بعد

معیاری برای سنجش از طریق کارآمدی ناظر به مقاصد اسلام را در نظر داریم. بنابراین از این جهت واژه حکمی را ذکر کردیم که آن بعد کارآمدی در نظر گرفته شود. پس آخرین عرض این بود که وقتی می‌گوییم روش حکمی - اجتهادی، حکمی و اجتهادی با هم است، نه گاهی حکمی و گاهی اجتهادی. این دو با هم است البته ممکن است همه اقسام روش اجتهادی با هم به کار گرفته نشوند. نکته بعد این بود که گفتن حکمی به لحاظ این بود که ما می‌خواهیم از بداهت به کارآمدی برسیم و مخصوصاً در علوم اجتماعی نیاز به بخش سوم که تغییر است داریم و در تغییر با راهبرد، ساختار و قانون سروکار داریم و در آنجا دیگر بداهت به تنهایی کفایت نمی‌کند و جوابگوی ما نیست.

پرسش و پاسخ

پرسش: در جلسه قبل فرمودید که برای علم دینی می‌توان تعریف واحدی ارائه کرد ولی نمی‌توان الگوی واحدی برای اسلامی‌سازی همه علوم عرضه کرد. سؤال بنده این است که ما در اسلامی کردن علوم الگوی واحدی می‌خواهیم و اگر قرار باشد هر کس ساز خود را بزند دیگر چه فایده‌ای دارد؟ اگر قرار باشد که هر کس تعریفی بدهد ولی نتوانیم به الگوی واحدی برسیم آن وقت به جایی نمی‌رسیم. سؤال بعدی مربوط به همان بحثی است که چند لحظه پیش فرمودید که منظورتان از انسان مطلوب، نه انسان کامل و نه انسان ایده‌آل است بلکه دنبال انسان سالم متعارف حداکثری هستید. با توجه به آنچه که قرآن کریم از حداکثری خبر داده‌اند که «اکثرهم لایعقلون»، «اکثرهم لایؤمنون» و... بحث این است که ما در اسلامی‌سازی علوم مثلاً در اقتصاد می‌خواهیم رفتار یک فرد مسلمان را

بررسی کنیم که این فرد مسلمان چقدر تقید به دین دارد و احکام دینی و خط قرمزها را مراعات می‌کند؟ حال این انسان مطلوب که می‌گویید حداکثری است، در مورد حداکثری تعبیر قرآن همان است که عرض کردم، در این صورت به کجا خواهیم رسید، اگر انسان مطلوب ما ایده‌آل و کامل نباشد؟ سؤال سوم بنده هم این است که گفته می‌شود غربی‌ها چه عقلیون و چه تجربه‌گراها بعد از رنسانس فلسفه را کاربردی کردند و به همین جهت موفق شدند. شما چقدر با این عقیده موافقت می‌کنید و اگر ما بخواهیم این کار را انجام دهیم چه چیزهایی باید بخوانیم؟ سؤال بعدی بنده این است که شاهکار بزرگ مرحوم ملاصدرا، حرکت جوهری است. بعضی بزرگان می‌گویند این شاهکار بزرگ ملاصدرا، چقدر در علوم انسانی کارایی دارد؟ البته خود بنده معتقدم که فلسفه ملاصدرا علم‌النفس است و علم‌النفس به لحاظ روان‌شناختی انسان، بیشترین کارایی را دارد و ما می‌توانیم از همین مقوله وارد بشویم و انسان‌شناسی را فوق‌العاده جلوتر ببریم. ولی به هر حال اشکال اصلی که می‌گیرند این است که حرکت جوهری ما را به کجا می‌خواهد برساند؟ سؤال بعدی اینکه در جلسه قبل فرمودید که تاریخ‌نگرها اراده را به بازی نمی‌گیرند. عرض من این است که چنانچه مستحضرید تاریخ‌نگرها طیف وسیعی دارند بعضی مانند

معمولاً ما در فلسفه متعارف می‌گوییم موضوع فلسفه معقولات ثانی فلسفی است یعنی با گزاره‌های انتزاعی سروکار داریم و کمتر به حیثیت کاربردی فلسفه توجه داریم.

مارکس می‌گویند که تاریخ ابزار اقتصاد است و

همه چیز حتی دین و افکار مختلف به اقتصاد ختم می‌شود ولی بعضی دیگر مانند طیف آلمانی‌ها می‌گویند ما باید nation building بکنیم و بعداً وارد مبارزه جهانی بشویم. آنها در ۲۹ سال، ملت ساختند و گفتند حالا وارد میدان می‌شویم. پس اینها اراده را ساختند و ملت را ساختند و این است که اراده را قبول دارند.

علی‌القاعده حضرتعالی میناگرا هستیید و جلسه قبل هم اشاره کردید که از بدیهیات شروع می‌کنید. حال سؤال این است که آیا شما قدما را مانند مشائین که فقط به بدیهیات متوسل می‌شدند قبول دارید یا علم حضوری

را هم قبول دارید که متأخرین به آن متوسل می‌شوند؟ سؤال دوم در این زمینه این است که

مثلاً علم حضوری در اقتصاد یا علوم انسانی در کجا به درد ما می‌خورد و چه کاری می‌تواند برای ما انجام دهد؟ سؤال بعدی این است که حضرتعالی یک نوع تکثرگرایی و یک نوع هرمنوتیک دینی را قبول دارید و آن را به دو نوع روشی و فلسفی تقسیم کرده‌اید. قسم اول را دیگران هم گفته‌اند و غربی‌ها هم قبول دارند. اما بحث این است که ما چگونه می‌توانیم تکثرگرایی دینی باشیم و هرمنوتیک دینی را قبول داشته باشیم؟ فهم این کمی برای ما ثقیل است و تقاضا می‌کنیم توضیح بفرمایید.

دکتر خسروپناه: خیلی ممنون. مطلب اول این بود که فرمودید که بنده عرض کردم که تعریف

واحدی از علم دینی می‌توان ارائه کرد ولی الگوی واحد برای اسلامی‌سازی ممکن نیست و اگر قرار باشد الگوهای متعددی ارائه بشود این‌طور دیگر هر کس ساز خود را می‌زند و عملاً اسلامی‌سازی علوم بی‌فایده می‌شود. پاسخ بنده این است که اولاً ارائه الگوی واحد برای اسلامی‌سازی همه علوم ممکن نیست نه اینکه ما دنبال الگوی واحد نیستیم چرا که اساساً سنخ علوم اجتماعی و سنخ علوم غیراجتماعی در علوم انسانی و سنخ این دو با علوم طبیعی و سنخ این سه با

اساساً سنخ علوم اجتماعی و سنخ علوم غیراجتماعی در علوم انسانی و سنخ این دو با علوم طبیعی و سنخ این سه با علوم مهندسی و سنخ این چهار با علوم پزشکی، متفاوت است. بنابراین ارائه الگوی واحدی برای اسلامی‌سازی همه علوم امکان ندارد.

علوم مهندسی و سنخ این چهار با علوم پزشکی،

متفاوت است. بنابراین ارائه الگوی واحدی برای اسلامی‌سازی همه علوم امکان ندارد ولی تعریف، تعریف است. کسی ممکن است بگوید که به نظر ما علم دینی، علمی است که متافیزیک آن دینی باشد و شامل همه علوم دینی هم بشود، دیگری ممکن است بگوید علم دینی، علمی است که برای جامعه دینی مفید باشد. ما گفتیم علم دینی، علمی است که مبانی، روش‌شناسی، جهت‌گیری و کاربرد آن دینی باشد که این را می‌شود به همه علوم نسبت داد اما چون سنخ علوم اجتماعی سه ساحت دارد یعنی سه بخش توصیف انسان مطلوب، توصیف انسان محقق

و تغییر انسان محقق به انسان مطلوب، الگوی خاص خود را می‌خواهد و لذا این را هم عرض

کردم که ما درصدد ارائه یک الگوی واحد برای همه علوم اجتماعی بودیم. هر چند بعد از آن وقتی مثلاً وارد اقتصاد می‌شوید یک الگوی خاص برای اقتصاد باید ارائه بدهید که آن الگو دیگر به درد روان‌شناسی نمی‌خورد و الگوی روان‌شناسی برای اسلامی‌سازی هم به درد اقتصاد نمی‌خورد. این الگوی حکمی-اجتهادی الگویی عام برای همه علوم اجتماعی است ولی برای اسلامی‌سازی علوم طبیعی، الگوی دیگری نیاز داریم و این الگو دیگر جواب نمی‌دهد. این تکثر اشکالی ندارد برای اینکه ما یک الگو برای اسلامی‌سازی علوم اجتماعی می‌دهیم،

یک الگو برای اسلامی‌سازی علوم فلسفی می‌دهیم، یک الگو برای اسلامی‌سازی

علوم مهندسی می‌دهیم و یک الگو هم برای اسلامی‌سازی علوم طبیعی می‌دهیم. اشکالی ندارد! این تکثر مانعی ندارد. علاوه بر این، نکته‌ای که من می‌خواهم عرض بکنم و نظر شخصی بنده است این است که اگر بخواهیم اسلامی‌سازی علوم انسانی به صورت یک پارادایم در جامعه تبدیل شود- البته پارادایم به معنی کوهنی آن منظورم نیست- و به عنوان یک چارچوب و دیسپلین، بستر و زمینه فکری خود را پیدا کند، نباید روی

اگر بخواهیم اسلامی‌سازی علوم انسانی به صورت یک پارادایم در جامعه تبدیل شود و به عنوان یک چارچوب و دیسپلین، بستر و زمینه فکری خود را پیدا کند، نباید روی شخصی خودمان متمرکز بشویم.

الگوی شخصی خودمان متمرکز بشویم. مثلاً بنده معتقد به الگوی حکمی-اجتهادی در اسلامی سازی علوم انسانی هستم، اگر فرض کنید کس دیگری بگوید که من به الگوی دیگری قائل هستم، به لحاظ مدیریت علم دینی نه به لحاظ رویکرد علمی در علم دینی، باید به آن میدان داد تا کار کند. نکته اینجاست که آیا آنچه که امروزه به عنوان علم سکولار در غرب مطرح است، الگوی واحدی دارد؟ همه علوم سکولار مبتنی بر سوبجکتیویسم، اومانیزم و سکولاریزم است یعنی مبنایشان این است ولی بعد که داخل آنها می‌روید می‌بینید که الگوهای مختلف و روش‌شناسی‌ها و مکاتب متنوع دارند. هیچ‌گاه یک روش جلوی روش دیگر را نمی‌تواند بگیرد و یا یک الگو یا مکتب جلوی الگو یا مکتب دیگر را نمی‌تواند بگیرد. ما هم نباید این کار را بکنیم یعنی اگر مثلاً در مؤسسه امام خمینی(ره) یک الگو پذیرفته شده است و مؤسسه دیگری هم الگوی دیگری دارد باید بگذاریم کارشان را بکنند چون باید فعلاً سعی بکنیم که اسلامی سازی علم رواج پیدا کند. این بحث دوم من یک بحث مدیریتی است ولی بحث اول من یک بحث علمی بود که من وقتی از الگوی واحد سخن نمی‌گویم منظورم این است که الگوی واحد برای اسلامی سازی همه علوم اساساً ممکن نیست چون ساختار علوم متنوع و متعدد است.

سؤال دوم این بود که بنده عرض کردم مقصود بنده از انسان مطلوب در این الگو، انسان کامل یا ایده‌آل نیست بلکه انسان سالم متعارف حداکثری است. کاملاً درست است اما اینکه قرآن می‌فرماید «اکثرهم لایعقلون»، ربطی به بحث من ندارد. اکثر انسان‌های محقق لایعقلون! من بحثم در انسان مطلوب بود من می‌گویم انسان مطلوب در مقام بایسته چیست که بتوانیم انسان محقق را به آن انسان مطلوب برساییم البته به شرطی که باید و نبایدها بیاید و کمک کند. علاوه بر این اگر نگاه کنید معمولاً در قرآن آیات قبل از «اکثرهم لایعقلون» معمولاً

ناظر به یک قوم خاصی است و ناظر به این نیست که اکثر انسان‌های روی زمین تعقل نمی‌کنند و معمولاً طیف خاصی را معرفی می‌کند در عین حال به نظرم ارتباطی با بحث بنده ندارد.

اینکه فرمودید ما به دنبال بررسی رفتار انسان مؤمن هستیم؛ درست است! به تعبیری ما در اسلامی سازی علوم اجتماعی دو کار می‌کنیم اول اینکه ما می‌خواهیم انسان محقق را بشناسیم حال این انسان محقق چه مؤمن باشد و چه غیر مؤمن. یعنی این روش حکمی-اجتهادی فقط به درد شناخت انسان محقق جامعه ایران، مالزی و اندونزی نمی‌خورد! حتی اگر بخواهیم جامعه آمریکا، چین یا انگلیس را بررسی کنیم باز این روش حکمی-اجتهادی جواب می‌دهد. یعنی اصلاً روش حکمی-اجتهادی فقط به دنبال شناخت انسان مؤمن نیست. ما در علوم اجتماعی اسلامی هم فقط به دنبال شناخت انسان مؤمن نیستیم بلکه به دنبال شناخت انسان محقق هستیم چه مؤمن و چه غیر مؤمن. اما به دنبال این هستیم که چگونه انسان محقق غیرمؤمن را مؤمن بکنیم. اما اول باید انسان را بشناسیم. مثلاً فرض کنید الان جامعه‌ای داریم که در آن آمار خودکشی بالاست، آیا علوم اجتماعی اسلامی به دنبال شناخت این جامعه نیست؟ قطعاً هست اما وقتی انسان محقق را شناخت، چون انسان مطلوب را هم قبلاً تعریف کرده است، بعد دنبال باید و نبایدهایی می‌رود که این انسان محقق را به انسان مطلوب برساند.

انسان مطلوب هم همان انسان مؤمنی است که فرمودید. اما بنده دنبال انسان مؤمن حداکثری در علوم اجتماعی هستیم نه انسان مؤمنی که دارای نفس قدسیه نبوی است. علوم انسانی کاری به این ندارد. آن را در فلسفه اثبات می‌کنیم که وجود خارجی دارد و زمین خالی از حجت نیست. علوم اجتماعی اسلامی دنبال این نیست که جامعه محقق را به جامعه نبوی تبدیل کند به طوری که همه پیامبر و انسان کامل شوند. حتی در فلسفه هم، چنین ادعایی نشده است. پرسش: یک وقت می‌گوییم حوزه

ما در علوم اجتماعی اسلامی هم فقط به دنبال شناخت انسان مؤمن نیستیم بلکه به دنبال شناخت انسان محقق هستیم چه مؤمن و چه غیر مؤمن. اما به دنبال این هستیم که چگونه انسان محقق غیر مؤمن را مؤمن بکنیم.

ما در علوم اجتماعی اسلامی هم فقط به دنبال شناخت انسان مؤمن نیستیم بلکه به دنبال شناخت انسان محقق هستیم چه مؤمن و چه غیر مؤمن.

دنبال یک کاری است و یک وقت می‌گوییم اقتصاددانان دنبال این کار هستند. ما اقتصاددانان نمی‌خواهیم بفهمیم که چطور انسان محقق به انسان مطلوب تبدیل می‌شود. این کار ما نیست و بحث آن را هم نمی‌کنیم. ما می‌گوییم رفتار این انسان چیست؟ فرمایش شما متین است ولی چیزی که کار من است این است که من می‌خواهم رفتار انسان مطلوب را بررسی کنم.

دکتر خسروپناه: من اینجا دو نقد به حضرتعالی دارم که این نقدها را به دوستان گروه اقتصاد دانشگاه شریف هم عرض کردم. اینکه دوستان اقتصاددان ما می‌گویند که ما در علم اقتصاد دنبال شناخت انسان محقق و رفتار اقتصادی او هستیم و دنبال تغییر آن به انسان مطلوب نیستیم، من قبول ندارم. بنده با تتبع تاریخ علمی در حوزه علوم اجتماعی به این نتیجه رسیده‌ام که در علم اقتصاد هم به دنبال تغییر هستند. ببینید

یک بخشی از علوم اقتصادی، علم اقتصادی است که با اقتصادسنجی به دنبال شناخت است اما آیا بخش‌های دیگر علوم اقتصادی به دنبال تغییر نیست؟ پس این سیاست‌گذاری‌هایی که انجام می‌شود کار چیست؟ اینکه دنبال این هستند که نرخ تورم را کاهش دهند کار چیست؟ وقتی هم تغییر می‌دهید حتماً یک وضع مطلوب را برای تورم در نظر می‌گیرید. این کار اقتصاد است. پرسش: اینها زمینه‌های اقتصادی

است و زمینه فرهنگی نیست؟
دکتر خسروپناه: من اصلاً کاری

به فرهنگ ندارم. علوم فرهنگی هم کار خود را می‌کند. من در اینجا وقتی می‌گویم انسان

مطلوب یعنی انسان مطلوب اقتصادی در علم اقتصاد، انسان مطلوب سیاسی در علم سیاست، انسان مطلوب فرهنگی در علوم فرهنگی، انسان مطلوب یا سازمان مطلوب در علم مدیریت. عرض کردم انسان مطلوبی که بنده می‌گویم در هر علمی، معنای خاص خود را پیدا می‌کند. شاخص‌های مطلوب در اقتصاد یک چیز است و در سیاست یک چیز دیگر است. لذا من گفتم دنبال انسان کامل نیستیم و دنبال انسان ایده‌آل هم نیستیم. ما دنبال انسان سالم متعارف حداکثری هستیم. بر اساس مکاتب مختلف در حوزه اقتصاد، انسان مطلوب تعاریف مختلفی دارد. مثلاً در مکتب کلاسیک و نئوکلاسیک یک تعریف از انسان اقتصادی مطلوب وجود دارد و در مکتب کینزی

هم یک تعریف دیگر از انسان اقتصادی مطلوب وجود دارد. من سؤال می‌کنم؛ به هر حال یکی از معیارهای جامعه و انسان اقتصادی مطلوب، عدالت است. آیا تعریفی که هایدک از عدالت دارد با تعریفی که نوزیک از عدالت دارد با تعریفی که پوپر از عدالت دارد یکی است؟ متفاوت است. حال سؤال اینجاست که انسان اقتصادی مطلوب شما چیست؟ چون حوزه کاری بنده فلسفه علوم اجتماعی است می‌گویم انسان مطلوب، ولی شما در حوزه اقتصاد بگویید انسان اقتصادی مطلوب، در حوزه سیاست بگویید انسان سیاسی مطلوب و هر حوزه دیگر هم همین‌طور. قطعاً اقتصاد با انسان مطلوب کار دارد ولی مشخص است که اقتصاد به انسان مطلوبی که در همه ابعاد فرهنگی، سیاسی، علمی و... مطلوب باشد کاری ندارد و به بخشی از آن کار دارد. انسان مطلوب سیاسی هم به بخشی از آن کار دارد. البته حکومت وظیفه دارد

همه این انسان‌های مطلوب را از علوم مختلف اجتماعی اسلامی بگیرد و در سیاست‌های خود طوری اعمال بکند که انسان‌های جامعه علاوه بر اینکه به لحاظ سیاسی مطلوب باشند به لحاظ تولید، مصرف و توزیع هم به آن انسان مطلوب اقتصادی نزدیک بشوند. این وظیفه حکومت است ولی وظیفه عالمان اقتصادی این است که بگویند که انسان اقتصادی مطلوب چیست؟ و بعد هم بگویند این انسانی که در حال حاضر در این جامعه زندگی می‌کند چه انسانی است و چقدر با آن انسان مطلوب فاصله دارد و در بخش سوم باید و نبایدها را بگویند که هم ساختارها را عوض کند و هم راهبردها را عوض کند و هم قوانین را عوض کند تا این انسانی که در متن این ساختار است به آن انسان مطلوب نزدیک بشود البته با همان مبنایی که در جلسه قبل عرض کردم که ساختارها در قیاس با توده مردم بر اراده‌ها تأثیر بیشتری دارند.

نکته سوم این بود که فرمودید غربی‌ها از رنسانس به بعد فلسفه را کاربردی کردند و به همین دلیل موفق شده‌اند. اصل کاربردی کردن فلسفه از رنسانس به بعد به نظرم کار مثبتی بوده است. اما یک خطایی که غربیان در فلسفه داشتند این بود که آنقدر وارد مباحث کاربردی شدند که از مباحث انتزاعی مخصوصاً بحث‌های هستی‌شناسی، روز به روز بیشتر غفلت کردند. مخصوصاً به یک معنا، دکارت

یک خطایی که غربیان در فلسفه داشتند این بود که آنقدر وارد مباحث کاربردی شدند که از مباحث انتزاعی مخصوصاً بحث‌های هستی‌شناسی، روز به روز بیشتر غفلت کردند.

مبانی فلسفی را در مباحث معرفت‌شناسی متمرکز کرد و بعد کاربردی کرد، کانت مباحث را به ذهن‌شناسی برد و بعد کاربردی کرد و کلاً مباحث هستی‌شناسی از فلسفه غرب به حاشیه رانده شد و از قضا مباحث هستی‌شناسی، کلیدی هستند. اینکه حالا هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی مقدم است یا برعکس؟، من معتقدم یک رابطه دیالکتیک و در واقع دور هرنوتیکی بین آنها هست. فلسفه اسلامی این امتیاز را دارد که مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی آن عمیق پیش رفته است و آنچه امروزه در حکمت صدرایی و نوصدرایی شاهد آن هستیم خیلی عمیق‌تر از مباحثی است که در حکمت مشاء و اشراق بوده است. اما اشکالی که ما داریم این است که این مباحث انتزاعی و معقولات ثانی فلسفی باید بیاید و خودش را در عرصه های مبانی فلسفی علوم اجتماعی نشان بدهد. به تعبیری من به این جمله جناب ملاصدرا نقد دارم که فرمود: «کتابنا الکبیر المسمی بالاسفار کلها فی الیهات.» من می‌گویم که چرا کلها فی الیهات؟ اینکه طعنه به ابن‌سینا بزینم که چرا وقتش را صرف آزمایش‌های کذا کرده است، غلط است. این نگاه که هستی از عوالم نازل شروع می‌شود تا عوالم عالی و بعد عوالم نازل یعنی طبیعت و بعد این نازل هستی‌شناختی را نازل ارزش‌شناختی بگیریم و بگوییم که هر کس به طبیعت پرداخت، وقتش را تلف کرده است و کار بی‌خودی می‌کند و بگوییم علوم هندسه، طب و نجوم همه علم بنای آخور است! این نگاه غلط است که در عرفان وارد شد و از عرفان هم وارد حکمت متعالیه شد. البته این نگاه را علامه طباطبایی نداشت و ایشان از این فلسفه در عرصه‌های دیگر استفاده کرد. سد را علامه شکست ولی اساتید بزرگوار ما و شاگردان علامه طباطبایی مخصوصاً حضرت آیت‌الله مصباح یزدی، از موفقیت‌هایش این بود که آمد از این فلسفه در عرصه علوم انسانی استفاده کرد مانند همین مباحثی که در حوزه مدیریت دارند. هرچند به عنوان معارف قرآن طرح کرده‌اند ولی در آنجا

من به این جمله جناب ملاصدرا نقد دارم که فرمود: «کتابنا الکبیر المسمی بالاسفار کلها فی الیهات.» من می‌گویم که چرا کلها فی الیهات؟ اینکه طعنه به ابن‌سینا بزینم که چرا وقتش را صرف آزمایش‌های کذا کرده است، غلط است.

دقیقاً عقل و وحی و ترجمان وحی خود را در مدیریت، اقتصاد و سیاست و... نشان داده است. همچنین اساتید دیگری مانند آیت‌الله جوادی آملی که وارد این عرصه شده‌اند. اما اینکه آیا می‌شود از این مبانی استفاده کرد؟ باید بگوییم: بله! من جلسه گذشته نشان دادم که مبانی هستی‌شناختی چگونه در انسان‌شناسی نقش دارد، مخصوصاً بحث حرکت جوهری. اگر ما این بحث حرکت جوهری را بپذیریم، آن وقت نفس در اثر حرکت جوهری خود لحظه به لحظه فصل جدیدی پیدا می‌کند. آن موقع دیگر انسان مطلوبی که شما در اقتصاد، سیاست، ارتباطات و... معرفی می‌کنید یک انسان مطلوب ذومراتب است. مثلاً می‌گویید مراتب نفس به ترتیب بیان قرآن نفس عاقله، نفس ملهمه، نفس مطمئنه، نفس راضیه و نفس مرضیه است که به صورت تشکیکی انسان مطلوب را معرفی می‌کند. می‌دانید این چقدر در سیاست‌گذاری مؤثر است که ما بگوییم الان جامعه ما در چه مرتبه‌ای از انسان مطلوب و جامعه مطلوب قرار دارد؟ و در گام بعدی چه کنیم که به مرتبه بعدی مطلوبیت برسد؟ بنای این، حرکت جوهری است. واقعاً حرکت جوهری از مباحثی است که هم بر علم النفس تأثیر دارد و هم بر طبیعیات تأثیر دارد. مثلاً در مباحثی که امروز در فیزیک کوانتوم جریان دارد و بحث عدم قطعیت که تفسیر کپنهاگی و تفسیر هایزنبرگ در آن مطرح است، سر از نوعی نسبییت هستی‌شناختی در می‌آورند و حتی نفی اصل تناقض را نتیجه گرفته‌اند. در واقع با اصل عدم تناقض به یک گزاره نظری رسیده‌اند و حال با این نتیجه می‌خواهند، بدیهی را منتفی کنند. دقیقاً حرکت جوهری می‌تواند این مسأله را حل کند. مسأله حرکت جوهری و زمان جوهری، می‌تواند در فیزیک نوین و فیزیک بنیادین نقش خیلی اساسی داشته باشد. در علوم اجتماعی هم حرکت جوهری همان‌طور که اشاره کردید می‌تواند بر علم‌النفس تأثیرگذار باشد و علم‌النفس هم می‌تواند بر انسان مطلوب سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و...

واقعاً حرکت جوهری از مباحثی است که هم بر علم النفس تأثیر دارد و هم بر طبیعیات تأثیر دارد.

مسأله حرکت جوهری و زمان جوهری، می‌تواند در فیزیک نوین و فیزیک بنیادین نقش خیلی اساسی داشته باشد.



اراده انسان را جهت می‌دهد به گونه‌ای که اراده انسان هست ولی انتخاب‌گری‌اش معلول تاریخ است؟ معلول تاریخی است که به قول شما ملت را ساخته است. اگر برای اراده، کارکرد قائل‌اند، به یک معنا حرف ما به آن نزدیک می‌شود. ما معتقدیم وقتی از اصالت تاریخ صحبت می‌کنیم یعنی از اصالت اراده تاریخی سخن می‌گوییم ولی اراده فرد را منکر نیستیم و به کارایی اراده فرد نیز قائلیم. به نظر تاریخ‌نگران کسانی هستند که یا منکر اراده فرد هستند و یا اگر به اراده‌ای قائل‌اند اراده را کاملاً معلول علت تامه تاریخ می‌دانند اما اگر به کارایی و انتخاب‌گری برای اراده انسان قائل‌اند حرفی است که به حرف ما نزدیک می‌شود و اشکالی ندارد.

نکته پنجم این بود که سؤال کردید که بنده مینا گرا هستم یا نه؟ باید بگوییم بله. اما در ادامه سؤال کردید که دیدگاه ما در میناگرایی، دیدگاه قدامت یا متأخرین که به علم حضوری قائل‌اند؟ یک تفاوتی که بین قداما و برخی از متأخرین است-چون برخی از متأخرین همان نظر قداما را دارند- این است که قداما وقتی می‌خواهند بدیهیات را

تأثیر بگذارد. داخل پرانتز بگوییم؛ ما یک انسان‌شناسی عام داریم مانند همین انسان‌شناسی معارف قرآن استاد مصباح یزدی که می‌خوانید. یک انسان‌شناسی خاص داریم مانند انسان‌شناسی اقتصادی که انسان مطلوب اقتصادی را معرفی می‌کند و هم‌کذا در بخش‌های دیگر. حرکت جوهری بر علم النفس بر انسان‌شناسی عام و انسان‌شناسی خاص و انسان مطلوب به ترتیب اثر خود را می‌گذارد. اشاره کردم که در تغییر انسان محقق به انسان مطلوب هم اثر می‌گذارد چون علوم اجتماعی سه ساحت داشت. در تغییر انسان محقق به انسان مطلوب، وقتی می‌خواهید باید و نبایدهایی را ذکر کنید به این توجه دارید که این باید و نبایدها در صدد تغییر چه ساحتی از انسان مطلوب به چه ساحت دیگری از انسان مطلوب است یعنی در خود آن سیاست‌ها و ساختارها اثر می‌گذارد و مثلاً مؤسسه بر اساس این باید و نبایدها یک ساختاری تعیین می‌کند که نفوس مطمئن در اینجا به نفوس راضیه تبدیل بشوند. این همان باید و نبایدهاست که این ساختار را ساخته است و آن حرکت جوهری است که مبنایی برای تغییر انسان محقق به انسان مطلوب در مراتب مختلفش است. اما اینکه آیا حرکت جوهری در شناخت انسان محقق هم می‌تواند نقش داشته باشد من به این موضوع فکر نکرده‌ام. باید تأمل کنیم و به جواب برسیم ولی در دو ساحت دیگر یعنی در توصیف انسان مطلوب و تغییر انسان محقق به انسان مطلوب حرکت جوهری با واسطه نقش دارد. یعنی نظریه حرکت جوهری ملاحظه بر علم النفس و علم النفس بر انسان‌شناسی عام و انسان‌شناسی عام بر انسان‌شناسی‌های خاص و انسان‌شناسی‌های خاص بر انسان مطلوب و بعد تغییر انسان محقق به انسان مطلوب، تأثیر دارد.

فرمودید که کسانی تاریخ‌نگر هستند طیف وسیعی هستند و بعضی از آنها برای اراده انسان هم جایگاهی قائل هستند و بعضی نیز مانند مارکس منکر اراده انسان هستند و آن را قبول ندارند. این فرمایش شما درست است. ولی خواهش من این است که تأملی بفرمایید و این سؤال بنده را جواب بدهید که آیا کسانی که قائل به اصالت تاریخ هستند برای انسان هم اراده و کارکرد آن را هم قائل‌اند و یا اراده انسان را کاملاً وابسته به تاریخ می‌دانند؟ یعنی تاریخ،

نظریه حرکت جوهری
ملاحظه بر علم النفس
و علم النفس بر
انسان‌شناسی عام و
انسان‌شناسی عام بر
انسان‌شناسی‌های خاص و
انسان‌شناسی‌های خاص بر
انسان مطلوب و بعد تغییر
انسان محقق به انسان
مطلوب، تأثیر دارد.

معرفی کنند به هفت قسم بدیهیات قائل‌اند یعنی غیر از اولیات، حسیات، فطریات، وجدانیات، حدسیات، متواترات و تجربیات را جزء بدیهیات می‌دانند. یعنی ۶ یا ۷ مورد؛ بسته به اختلاف نظری که وجود دارد، قائل‌اند. بسیاری از متأخرین هم به همین رأی قدما قائل‌اند. بعضی از معاصرین مانند آیت‌الله مصباح یزدی حفظه الله، معتقد است که متواترات، تجربیات و حدسیات جزء بدیهیات نیست و من در اینجا حق را با ایشان می‌دانم. یعنی معتقدم اینها گزاره‌های نظری هستند

و بدیهی نیستند. ما بدیهیات را اولیات می‌دانیم که آن را فقط اصل عدم تناقض و اصل الواقیة می‌دانم ولی بقیه می‌شوند بدیهیات ثانوی مانند وجدانیات و فطریات و تا حدودی حسیات. یک اختلاف دیگر با قدما این است که آنها خیلی به علم حضوری دل ندادند و همین بدیهیات علم حصولی را ذکر کرده‌اند. معاصرین مانند علامه طباطبایی به بعد، بدیهیات را به علم حضوری برگردانده‌اند. در واقع بحثی است که آیا اصل عدم تناقض، صرف نظر از علم حضوری می‌تواند حقانیت خود را ثابت کند و یا در تبیین خود به علم حضوری محتاج است؟ من معتقدم در تبیین تصدیق بدیهی اولی نیازی به علم حضوری نداریم اما در تصورات موضوع و محمول نیاز به علم حضوری داریم. یعنی ما در کسب مفهوم «الوجود»

و «العدم» محتاج علم حضوری هستیم اما در تصدیق اینکه اجتماع نقیضین محال است احتیاجی به علم حضوری نداریم ولی بعضی معتقدند به هر حال خود تبیین تصدیق آن نیازمند علم حضوری است. حال اینکه آیا علم حضوری در علوم اجتماعی یا اقتصاد کاربرد دارد یا نه؟ از سؤال‌هایی است که من باید فکر کنم و نمی‌توانم الآن پاسخ بدهم ولی به نظرم می‌رسد اگر کارایی داشته باشد با واسطه است. چون علوم اجتماعی، علوم حصولی هستند و مثلاً ممکن است برای تبیین اصل عدالت، البته عدالت به معنای «وضع شیء فی موضعه» یا «اعطاء کل ذی حق حقه» از علم حضوری و وجدانیات کمک

ما در کسب مفهوم «الوجود» و «العدم» محتاج علم حضوری هستیم اما در تصدیق اینکه اجتماع نقیضین محال است احتیاجی به علم حضوری نداریم.

بگیرید که وجدانیات علوم حصولی برگرفته از علوم حضوری هستند. پرسش: بالآخره باید به علم حضوری منتهی شود!

دکتر خسروناه: بله! قطعاً منتهی می‌شود. ولی حداقل منتهی شدن به علوم حضوری این است که به هر حال علوم حصولی، ادراکات حصولی هستند که علم ما به این ادراکات حضوری است. خیلی ارزش معرفت‌شناختی ندارد و ارزش هستی‌شناختی دارد. ولی این مقدار از تعریف عدالت به درد شما اقتصاددان‌ها نمی‌خورد. شما می‌خواهید

ببینید که عدالت در توزیع و تولید چیست؟ آیا حالا که ما روی نفت نشستیم، هرچه نفت داریم استخراج کنیم یا نکنیم؟ یا عدالت در تقسیم ثروت چگونه است؟ شما دنبال این هستید! آن تعریف کلی عدالت مشکلی را حل نمی‌کند و بعید می‌دانم در اینجا علم حضوری کارایی داشته باشد. البته عرض کردم این از سؤال‌هایی است که نیاز به تأمل بیشتری دارد.

آخرین فرمایش شما بحث هرمنوتیک روش‌شناختی و فلسفی بود و اینکه آیا تکثرگرایی دینی را می‌توان پذیرفت یا نه؟ این سؤال بسط زیادی می‌طلبد ولی اجمال آن این است که در هرمنوتیک روش‌شناختی بیشتر قواعد متن را بحث می‌کردند و در گام بعدی به قواعد مؤلف هم توجه پیدا کردند؛ شلایرماخر در قواعد روان‌شناختی ذکر می‌کند. فرق هرمنوتیک فلسفی و روش‌شناختی این است که هرمنوتیک فلسفی اولاً و بالذات دنبال ماهیت فهم بود و بعد در تبیین هستی‌شناختی و ماهیت‌شناسی فهم به یک روش‌شناسی رسیدند که گادامر به آن رسید و هایدگر اصلاً دغدغه روش‌شناسی ندارد و دغدغه‌اش هستی‌شناسی فهم است. ولی وقتی گادامر به روش‌شناسی می‌رسد به روش‌شناسی‌ای می‌رسد که سر از نسبی‌گرایی در می‌آورد چون فهم، تلاقی افق معنایی مفسر با افق معنایی متن است و مؤلف کم‌کم حذف می‌شود. متن یک افق معنایی پیدا می‌کند و مفسر هم یک افق معنایی پیدا می‌کند و تلاقی این

متن یک افق معنایی پیدا می‌کند و مفسر هم یک افق معنایی پیدا می‌کند و تلاقی این دو می‌شود فهم و تا بی‌نهایت می‌تواند ادامه پیدا کند چون افق معنایی مفسر و پیش‌فرض‌های او می‌تواند بی‌نهایت تغییر کند و سر از نسبی‌گرایی در می‌آورد.

افق معنایی پیدا می‌کند و تلاقی این

دو می‌شود فهم و تا بی‌نهایت می‌تواند ادامه پیدا کند چون افق معنایی مفسر و پیش‌فرض‌های او می‌تواند بی‌نهایت تغییر کند و سر از نسبی‌گرایی در می‌آورد. ما قطعاً چون میناگرا هستیم در هرمنوتیک فلسفی، نسبی‌گرایی فهم را نخواهیم پذیرفت یعنی هرمنوتیک ما هم روش‌شناختی است اما نکته‌ای که هست این است که در هرمنوتیک روش‌شناسی به پیش‌فرض‌های مفسر توجه نشده است ولی هرمنوتیست‌های فلسفی توجه کرده‌اند و ما این توجه را دست می‌گیریم و قابل استفاده است. مخصوصاً مؤلفه‌ای که می‌گوید

پرسشگری از متن و استنتاج متن که در آن اجتهاد قسم دوم و سوم به آن نیاز داشتیم. ما

اینجا از هرمنوتیک فلسفی استفاده کردیم بدون اینکه گرفتار نسبی‌گرایی بشویم. ما معتقدیم متن، قابلیت بی‌نهایت معنا را دارد اما بی‌نهایت معنا به شکل مدلول مطابقی، تضمینی، التزامی^۱، التزامی^۲، التزامی^۳ و... این تسلسل محال نیست چون تسلسل بدون توقف است. لذا هرچه بیشتر از این متن پرسشگری کنید پاسخ‌های جدیدی به دست می‌آورد. الزاماً معنایش این نیست که ما پاسخ‌های متضاد از یک پدیده پیدا کنیم چون روش‌شناسی‌ها متعددند. ما با روش‌شناسی واحدی پرسش می‌کنیم ولی پاسخ‌های جدید متعدد در طول هم نصیب‌مان می‌شود. این تکثرگرایی هم اشکالی ندارد در واقع همان بیان علامه طباطبایی است که فرمود: هر دو سال یکبار باید یک تفسیر قرآن نوشت. دلیل این فرمایش ایشان چیست؟ برای اینکه ما هر دو سال یکبار با پرسش‌های جدیدی مواجهیم که این پرسش‌ها را باید به متن عرضه کرد. درست است که تفسیر موضوعی را اولین بار شهید صدر مطرح کرده است ولی عملاً مفسران ما مخصوصاً علامه طباطبایی این کار را می‌کردند. اصلاً وجه امتیاز تفسیر المیزان علامه طباطبایی بر دیگر تفاسیر این است که علامه پرسش‌های زمان خود را بر متن که همان قرآن شریف است عرضه کرده و پاسخ جدید به دست آورده است بدون اینکه این پاسخ جدید با مدلول مطابقی و التزامی بین در تعارض باشد تا گرفتار تفسیر به رأی بشوند. یعنی ایشان بدون اینکه گرفتار تفسیر به رأی بشوند مدلول‌های التزامی جدیدی را کشف کرده است و قرآن را با پرسش‌های جدید استنتاج کرده

هرمنوتیک ما روش‌شناختی است ولی از بعضی از مؤلفه‌های هرمنوتیک فلسفی استفاده می‌کنیم بدون اینکه گرفتار نسبی‌گرایی بشویم. اگر هم یک تکثرگرایی در معرفت دینی پیدا کنیم طولی است.

است. حتی پرسش جدید را که از پدیده‌ها و مکاتب و علوم جدید می‌گیریم و به قرآن عرضه می‌کنیم، گاهی اوقات قرآن کمک می‌کند تا پرسش را اصلاح کنیم و می‌گوید پرسش شما غلط است و پرسش را باید این‌طور طرح کرد و بعد آن وقت به پاسخ می‌پردازد. البته گاهی اوقات به پرسش، پاسخی نمی‌دهد و می‌گوید من پاسخی ندارم چون ما انسان‌های متعارف هستیم که می‌خواهیم از قرآن، استخراج کنیم. پس بنابراین هرمنوتیک ما روش‌شناختی است ولی از بعضی از مؤلفه‌های هرمنوتیک فلسفی استفاده

می‌کنیم بدون اینکه گرفتار نسبی‌گرایی بشویم. اگر هم یک تکثرگرایی در معرفت دینی پیدا کنیم تکثرگرایی طولی است و این هیچ اشکالی ندارد و با میناگرایی هم کاملاً سازگاری دارد.

پرسش: در مورد بحث انسان‌شناسی که فرمودید که انسان‌شناسی باید به تفکیک و قید انسان اقتصادی، سیاسی و ... باشد به نظرم می‌رسد انسان‌شناسی که باید به عنوان مبنا قرار گیرد باید انسان‌شناسی جامع باشد چون اگر انسان‌شناسی، اقتصادی شد آنگاه ممکن است یک فهم ظاهری از انسان بشود که بعداً با انسان‌شناسی اجتماعی تعارض پیدا کند؛ چنان که اندیشمندان غربی هم مثلاً اقتصاددان‌ها یا یک تعریف از انسان اقتصادی حرف می‌زدند و بعد مثلاً آقای مارکس می‌آمد می‌گفت شما چون بعد اجتماعی انسان را لحاظ نکرده‌اید، فهمتان، فهم ناقصی است. به نظرم انسان‌شناسی جامع باید مبنا قرار گیرد. سؤال بعدی اینکه وجه تسمیه حکمی - اجتهادی را من درست متوجه نشدم، اگر ممکن است توضیح بفرمایید. همچنین جایگاه بازتولید اندیشه‌های گذشته در الگوی شما کجاست؟ اگر من از امروز بخواهم بر اساس الگوی شما شروع بکنم اندیشه‌های گذشته مثلاً مطالب جناب خواجه در کتاب اخلاق ناصری در بحث تدبیر منزل و یا نظریه محبت ایشان که در زمینه ابعاد جامعه‌شناسی خانواده خیلی خوب وارد شده‌اند، در کجا استفاده می‌شود؟ دلیل سؤال هم این است که من احساس می‌کنم که یکی از دلایلی که الگوهای اینچنینی در سالیان مختلف از جانب نظریه‌پردازان مختلف مطرح می‌شود و همیشه سؤال می‌شود که این الگو اجرا شد یا نشد و کارایی آن چقدر است؟، این است که ما به

بعد غیر معرفتی علم در نظریاتمان کمتر توجه می‌کنیم. تولید علم و اسلامی‌سازی علم یک مبانی معرفتی دارد و یک فضای معرفتی و همچنین یک فضای غیر معرفتی می‌خواهد و عوامل اجتماعی و فرهنگی می‌خواهد. به نظر من الآن خلاً محیط‌های علمی ما این است که زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی ارائه نظریات اسلامی در حوزه‌های مختلف فراهم نیست. می‌شود مثال‌هایی هم زد که فعالیت‌هایی شده است ولی چون جریان غالب و زمینه اجتماعی چیز دیگری است و ما در آن زمینه خود را قوی نمی‌کنیم، در اینجا هم دچار خلط می‌شویم. سؤال آخر هم این است که منظورتان از آن باید و نبایدها، بحث نسبت ارزش و دانش بود؟ اگر این باشد که باید و نبایدها در مقام توصیف هم، دخالت‌هایی می‌تواند داشته باشند. اگر چیز دیگری بود حتماً من درست فهم نکرده‌ام.

دکتر خسروپناه: اینکه ما نباید به انسان‌شناسی اقتصادی یا سیاسی بسنده کنیم و به انسان‌شناسی اجتماعی هم توجه کنیم تا تعارضی بین انسان‌شناسی اجتماعی و مثلاً انسان‌شناسی اقتصادی پیدا نشود، حرف درستی است؛ لذا بنده عرض کردم بعد از اینکه علم‌النفس فلسفی بحث می‌شود که مبتنی بر برهان است، از انسان‌شناسی قرآنی هم باید استفاده کرد و به یک انسان‌شناسی عام برسیم و بعد از آن به انسان‌شناسی‌های خاص توجه داشته باشیم. حال جنابعالی می‌فرمایید باید یک انسان‌شناسی اجتماعی هم داشته باشیم و بعد

انسان‌شناسی اقتصادی داشته باشیم که کاملاً حرف درستی است. حدود یک سال پیش در همین جا یک تزی با عنوان «انسان سیاسی مطلوب» دفاع شد و بنده راهنمای آن بودم. آن انسان سیاسی مطلوب که در آنجا کار شد بسیاری از مؤلفه‌های آن به درد انسان سازمانی مطلوب هم می‌خورد. قطعاً درست است و ما باید یک انسان‌شناسی اجتماعی داشته باشیم و این انسان‌شناسی اجتماعی ما را به انسان مطلوب اجتماعی سوق بدهد تا بعد انسان‌شناسی خاص، انسان‌های مطلوب خاص را برای ما تعریف کند.

اما اینکه مقصود من از حکمی-اجتهادی چیست، در جلسه گذشته عرض کردم. خواهش می‌کنم آن را مرور

بفرمایید. در کتاب روش‌شناسی حکمی-اجتهادی هم توضیح داده‌ام. اصلاً علت اینکه بنده اسم این الگو را حکمی-اجتهادی گذاشتم به خاطر این است که روش‌شناسی آن حکمی-اجتهادی است. حکمی یعنی روشی که هم برهانی است و هم باید کارآمدی داشته باشد لذا معیار شناخت «بدهت نظام‌مند کارآمد» شد و اجتهادی هم منظور اجتهاد قسم اول و دوم و سوم است که در جلسه پیش توضیح دادم.

اما اینکه این آیا روش در بازشناسی و بازتولید اندیشه گذشتگان هم کارایی دارد؟ باید بگوییم صد در صد! این روش اجتهادی قسم اول و دوم فقط برای مراجعه به متون دینی نیست و حتی برای مراجعه به آثار بزرگانی مانند فارابی، ابوریحان بیرونی، خواجه

نصیرالدین طوسی و دیگران هم هست برای اینکه بتوانیم مباحث آنها را به زبان زمان ترجمه کنیم و در واقع یک نوع بازشناسی و بازتولید بکنیم. این اجتهاد قسم اول و دوم در آنجا هم کارایی دارد.

نکته بعدی این بود که فرمودید که ما در تولید علم دینی علاوه بر مباحث معرفتی نیاز به توجه به مباحث غیر معرفتی و زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی هم داریم که کاملاً سخن درستی است ولی به این توجه کنید که هفتاد سال است که در باب علم دینی سخن گفته شده است- چون من تمام کارهای بزرگان را دیدم- ما هم اگر به اندازه یک سانتیمتر به زعم خود

این بحث را جلو بردیم، سر سفره آنها نشستیم. خیلی مهم است که انسان پیشینه کار را بداند. به هر حال کارهای اسماعیل فاروقی را دیدیم، کارهای محمد نقیب العطاس را دیدیم، با بعضی از شاگردان آنها ما در مالزی جلساتی داشتیم و همچنین بعضی از شاگردان اسماعیل فاروقی آثاری داشتند که «المعهد العالمیه للفکر الاسلامی» در واشنگتن منتشر کرده است. یا کارهای دیگران مانند آقای دکتر سید حسین نصر و دکتر مهدی گلشنی را دیدیم. با بعضی از این افراد من ساعت‌ها نشستیم، بحث کرده‌ام و جلد اول کتاب در جستجوی علوم انسانی اسلامی که نوشتیم، در واقع همین دیدگاه‌ها و نقد و بررسی آنهاست. همچنین بعد از اینکه حضرت آیت‌الله جوادی آملی درس خارج

این روش اجتهادی قسم اول و دوم فقط برای مراجعه به متون دینی نیست و حتی برای مراجعه به آثار بزرگانی مانند فارابی، ابوریحان بیرونی، خواجه نصیرالدین طوسی و دیگران هم هست برای اینکه بتوانیم مباحث آنها را به زبان زمان ترجمه کنیم و بازتولید بکنیم. این اجتهاد قسم اول و دوم در آنجا هم کارایی دارد.

اسفارشان بعد از ۱۷ سال تمام شد، از ایشان تقاضا شد که بحث علم دینی را بگویند که یک سال مباحث علم دینی را مطرح کردند که آن کتاب «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» چاپ شد. البته خدمت ایشان غیر از این جلسات گفتگوهای متعدد و جلسات دیگری هم بوده است. به نظر من این بزرگان عمدتاً روی تعریف علم دینی و روی مبانی متمرکز شدند. اسماعیل فاروقی مبانی هستی‌شناختی، محمد نقیب العطاس مبانی انسان‌شناختی، آیت‌الله جوادی آملی مبانی معرفت‌شناختی و عقل و وحی و آیت‌الله مصباح یزدی روی مبانی و ارزش‌ها خیلی تأکید دارند و روش‌شناسی ندادند.

اسماعیل فاروقی مبانی هستی‌شناختی، محمد نقیب العطاس مبانی انسان‌شناختی، آیت‌الله جوادی آملی مبانی معرفت‌شناختی و عقل و وحی و آیت‌الله مصباح یزدی روی مبانی و ارزش‌ها خیلی تأکید دارند.

کلیدی‌ترین بحث در اسلامی‌سازی علوم انسانی بحث روش‌شناسی است. فرهنگستان علوم اسلامی ادعا کرده است که ما باید روش‌شناسی بدهیم ولی هنوز به مرحله روش‌شناسی نرسیده‌اند چون من کارهای آنها را هم دیده‌ام و در توصیف و تحلیل آن مقاله هم نوشته‌ام. بنابراین ما هنوز در مباحث معرفتی خلأ داریم. اما اینکه فرمودید مباحث غیر معرفتی باید مورد توجه قرار گیرد، کاملاً درست است. از قضا انتظار می‌رفت مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) این کار را بکند. یعنی در بحث وحدت حوزه و دانشگاه، این مؤسسه برود به سمت رابطه علم و دین در حوزه علوم اجتماعی. چون این مؤسسه تنها مؤسسه‌ای در کشور است که کسی که اقتصاد می‌خواند هم اقتصاد آکادمیک دانشگاهی را می‌خواند و هم معارف اسلامی را. یک اقتصاددان و یک جامعه‌شناس در این مؤسسه بهتر از هر کس دیگری می‌تواند با زبان دانشگاهی سخن بگوید. ولی متأسفانه این مباحث سیاسی که دامن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) را گرفت فضا را به سمت دیگری برد و الآن ما در دانشگاه‌ها، تا اسم مؤسسه را می‌بریم مباحث سیاسی در ذهن‌ها متبادر می‌شود. یک عده افراد بی‌تقوا هم به این قضیه دامن زدند و لذا به نظرم یکی از کارهایی که برای همین فضای فرهنگی که می‌فرمایید باید انجام شود، این

کلیدی‌ترین بحث در اسلامی‌سازی علوم انسانی بحث روش‌شناسی است.

است که مؤسسه امام خمینی (ره) کمی از این مباحث سیاسی روزمره - چون دین ما از سیاست‌مان جدا نیست - فاصله پیدا بکند و بتواند ارتباط دانشگاهی‌اش را تقویت کند چون الحمدلله مؤسسه جایگاه بین‌المللی خیلی خوبی دارد. من بیش از ۳۰ کشور دنیا را رفته‌ام و دانشگاه‌های مهم دنیا مانند دانشگاه وین در اتریش که سابقه ۶۰۰ ساله دارد و خیلی از دانشگاه‌های دیگر، مؤسسه امام خمینی (ره) را می‌شناسند. این ظرفیت بسیار فوق‌العاده‌ای است.

شما در مؤسسه هستید و ممکن است ندانید که مؤسسه چه جایگاه بین‌المللی دارد. یعنی بیشتر نگاه بین‌المللی به آن هست تا نگاه داخلی. اگر بشود این رابطه داخلی را تقویت کرد و با دانشگاهیان ارتباط برقرار کرد، بسیار غنیمت خواهد بود. به هر حال ما الآن ظرفیت خوبی در فضای دانشگاهی داریم که به سمت اسلامی‌سازی علوم انسانی می‌روند و چقدر هم الآن دانشجویان دکتری داریم که تز کرده‌اند و در حال کار هستند. حتی در رشته‌های پرستاری و رشته‌های پزشکی این وضعیت هست. در مورد باید و نبایدها هم به توضیحات جلسه قبل مراجعه بفرمایید ولی نکته‌ای که من درباره تأثیر باید و نبایدها در ساختارها گفتم، تأثیر باید و نبایدها در واقعیت‌هاست نه رابطه ارزش و دانش. ما یک وقت از باید و نباید به هست و نیست می‌رسیم و یک وقت از باید و نباید به fact می‌رسیم. من در اینجا می‌خواهم از باید و نبایدهایی که در بخش سوم هست به factها برسیم چون اشاره کردم که نظام به معنای همین ساختارهای عینی در جامعه است. این ساختارهای عینی زاینده همان باید و نبایدهای حقوقی است که از آن مثلاً فقه‌الاقتصاد به دست آمده است. یعنی از فقه‌الاقتصاد به حقوق اقتصاد و بعد به ساختارهای اقتصادی برسیم که این غیر از بحث رابطه ارزش و دانش است.

نظریه «الگوی حکمی - اجتهادی اسلامی شدن علوم اجتماعی» (نشست سوم)

حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه
استاد فلسفه و کلام اسلامی و رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



مقدمه

در مورد خود نظریه الگوی حکمی - اجتهادی توضیح دادیم و در جلسه پیش هم پاره‌ای از مباحث تکمیلی را عرض کردیم. امروز هم می‌خواهم چند نکته تکمیلی را عرض کنم تا این الگو بهتر روشن شود.

نظریه‌ای ناظر به علوم اجتماعی

نکته اول این است که اگر یادتان باشد گفته شد که این نظریه ناظر به علوم اجتماعی است و همه علوم انسانی را شامل نمی‌شود. ساختار علوم اجتماعی عبارت بود از توصیف انسان مطلوب، توصیف انسان

محقق و نقد و تغییر انسان محقق به انسان مطلوب. عرض کردیم که وقتی از انسان مطلوب سخن می‌گوییم منظور ما انسان کامل نیست و حتی انسان ایده‌آل هم نیست بلکه مقصود انسان سالم متعارفی است که در نظام معرفتی اسلامی آن را انسان مطلوب متعارف می‌دانند. اگر بخواهیم به توصیف انسان مطلوب بپردازیم چه در حوزه علوم اقتصادی و چه در جامعه‌شناسی یا علوم دیگر، حتماً باید از گزاره‌های توصیفی و ارزشی استفاده کنیم. یعنی وقتی می‌گوییم توصیف انسان مطلوب، به این معنا نیست که ما با گزاره‌های ارزشی در اینجا کار نداشته باشیم.

ساحت سوم؛ ساختارسازی، راهبردنویسی و برنامه‌سازی

نکته دوم این است که در تغییر انسان محقق به انسان مطلوب سه ساحت را باید مد نظر گرفت. یکی ساحت ساختارسازی، دوم ساحت راهبردنویسی و سوم ساحت برنامه‌سازی. همه اینها هم مربوط به نظام عینی یعنی رژیم سیاسی - اجتماعی که می‌خواهد تحقق خارجی پیدا کند، هستند. هر نظام عینی که می‌خواهد تحقق پیدا کند باید یک ساختار محقق داشته باشد. مثلاً ساختار حاکمیت یا قوای چنگانه، ساختار تقنین، ساختار اجرا، ساختار قضایی، ساختار امنیت و مانند اینها. در تغییر انسان محقق به انسان مطلوب حتماً باید از باید و نبایدهایی استفاده کنیم که به ساختارسازی نظام عینی یا رژیم سیاسی - اجتماعی بپردازیم. دوم حوزه راهبردنویسی است که به تغییر انسان محقق به انسان مطلوب کمک می‌کند. مانند

وقتی که می‌خواهیم سندهای رژیم عینی و سیاسی - اجتماعی را بنویسیم. به هر حال وقتی ساختاری مشخص شد، چون بین اسناد و راهبردها و همچنین بین اهداف و برنامه‌ها فاصله وجود دارد، یک سندهایی هم لازم است. در واقع بخش اهداف را انسان مطلوب مشخص می‌کند و بخش راهبردنویسی را هم باید تغییر انسان مطلوب به انسان محقق تعیین کند. سوم هم برنامه‌نویسی است که همان قوانین اجرایی می‌باشد که سازمان‌ها به آن نیاز دارند. در آنجا هم قطعاً باید از باید و نبایدها استفاده شود.

ساحت سوم و فقه، اخلاق و عرفان عملی

نکته سوم اینکه شاید سؤال شود در علوم اسلامی چه علمی هستند که به ساحت تغییر انسان محقق به انسان مطلوب کمک می‌کنند؟ پاسخ بنده این است که یکی فقه، دوم اخلاق و سوم عرفان عملی است. البته حوزه‌های ما که بیشتر حوزه‌های فقهی هستند از فقه و مخصوصاً فقه‌الاجتماع می‌توانند در این امر کمک بگیرند. حال اینکه چقدر فقه محقق، جنبه اجتماعی دارد و می‌تواند این غرض را تأمین کند، بحث دیگری است که باید در جلسات دیگر بحث شود.

معیار معرفت؛ بدهت نظام‌مند کارآمد

مطلب چهارم که شاید از نکات قبلی طولانی‌تر باشد این

است که ما در معیار معرفت همان‌طور که در جلسات قبلی گفتیم معتقد به نظریه «بدهت نظام‌مند کارآمد» هستیم. معنای آن این است که سیر معرفت از بدیهیات اولی آغاز می‌شود. بدیهیات اولی مانند اصل تناقض می‌باشد که یقین منطقی دارد و دارای هر چهار جزم منطقی می‌باشد و به بدیهیات ثانوی می‌رسیم. بدیهیات ثانوی هم به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ یک گروه از آنها یقین منطقی دارند مانند فطریات یا وجدانیات. دسته دیگر یقین عقلایی دارند - یعنی یک جزم دارند یا اطمینان هستند یعنی ظن اطمینان‌آور قریب به جزم دارند - و یقین منطقی ندارند مانند حسابات. از بدیهیات اولی و ثانوی به معارف نظری می‌رسیم. معارف نظری هم در سیستم معرفتی ما دو دسته هستند. بعضی از آنها به یقین منطقی می‌رسند مانند بخش قابل توجهی از مباحثی که در امور عامه فلسفه یا در الهیات بمعنی‌الاصح فلسفه بحث می‌شود.

بخش دیگر از این معارف نظری هم یقین عقلایی‌اند. به نظر می‌رسد بخشی از مباحث علم‌النفس فلسفی از سنخ یقین عقلایی‌اند. مثلاً من تجربیات، متواترات و حدسیات را معارف نظری می‌دانم که دارای یقین عقلایی‌اند یعنی نه تنها بدیهی نیستند بلکه دارای یقین منطقی هم نیستند. مجموع این معارف نظری و بدیهی که دارای یقین عقلایی و یقین منطقی بودند، به یک نظام معرفتی تبدیل می‌شوند. انسجام درونی برای این نظام معرفتی، معیار سنجش برای معارف دیگر می‌شود. یعنی ما از بدیهیات شروع کردیم ولی الآن به انسجام رسیدیم. توجه داشته

باشید که مقصود از انسجام یا سازگاری یا coherence در بحث ما، نسبت معارف جدید با نظام معرفتی است، نه اینکه نسبت معارف جدید با تک‌تک گزاره‌های در درون نظام معرفتی باشد. چون اگر قرار باشد ما معارف جدید را از تک‌تک گزاره‌های درون نظام معرفتی خود به دست بیاوریم، این دیگر مبنای‌گرایی می‌شود و دیگر انسجام‌گرایی نیست. ما معتقدیم غیر از اینکه تک‌تک گزاره‌ها یک دلالتی دارند انسجام آنها هم یک دلالت دیگری به ما می‌دهند. همان‌طور که در مباحث قبلی هم اشاره شد، ما معتقدیم که تک‌تک انسان‌ها دارای یک اراده هستند ولی مجموع اراده‌های آنها هم از طریق یک تعامل، حقیقتاً به یک اراده واحد تبدیل می‌شود و انسجام معارف هم یک چنین ویژگی را دارند. پس اولاً وقتی می‌گوییم انسجام

شاید سؤال شود در علوم اسلامی چه علمی هستند که به ساحت تغییر انسان محقق به انسان مطلوب کمک می‌کنند؟ پاسخ بنده این است که یکی فقه، دوم اخلاق و سوم عرفان عملی است.

معارف جدید با نظام معرفتی، مقصود انسجام با تک‌تک گزاره‌های آن نیست بلکه با کل نظام معرفتی است ثانیاً این انسجامی که معرفت جدید با کل نظام معرفتی پیدا می‌کند سه معنا می‌تواند داشته باشد؛ اول اینکه نظام معرفتی، معرفت جدید را طرد نکند یعنی یک نسبت تناقض بین نظام معرفتی و معرفت جدید نباشد، دوم اینکه معرفت جدید مستتبع التزامی منطقی نظام معرفتی باشد یعنی از این نظام معرفتی، معرفت جدید منطقاً لازم بیاید و استنتاج التزامی از کل نظام معرفتی داشته باشد و معنای سوم این است که این نظام معرفتی، معرفت جدید را تبیین کند یا به تعبیر دیگر توجیه کند.

بنابراین ما از بدیهیات اولی که یقینی منطقی هستند به بدیهیات ثانوی رسیدیم که دارای یقین منطقی و یقین عقلایی هستند. بعد رسیدیم به گزاره‌های نظری که آنها هم دارای یقین منطقی و یقین عقلایی بودند. مجموع این بدیهیات اولی و ثانوی و گزاره‌های نظری، یک نظام معرفتی به ما می‌دهد که انسجام کل این نظام معرفتی می‌تواند معیار سنجش برای معرفت‌های جدید بشود. در هر سه تفسیری که از انسجام گفتیم به اصل تناقض نیاز داریم. فرق انسجام‌گرایی با میناگرایی این است که در کنار اصل تناقض یک منضم دیگری را هم به نام انسجام نظام معرفتی نیاز داریم. یعنی این انسجامی که در نظام معرفتی هست به‌علاوه اصل تناقض، معیار سنجش می‌شود. این به نظرم حرف جدیدی است که من در آثار گذشتگان و اساتید حاضر ندیده‌ام.

پس از انسجام در نظام معرفتی نوبت به معیار کارآمدی می‌رسد. معمولاً کارآمدی در گزاره‌های ارزشی و راهبردی بیشتر کاربرد دارد. یعنی ما وقتی می‌خواهیم راهبردی بنویسیم، خیلی از اوقات آن را با هدف و مقصد می‌سنجیم. به عبارت دیگر کارآمدی معرفت جدید که عمده‌تاً ارزش‌ها و راهبردها هستند در تحقق مقاصد نظام معرفتی، خودش یک معیار است. اگر یک راهبردی که معرفت جدیدی است ما را به مقاصد نظام معرفتی می‌رساند یا زودتر می‌رساند، معلوم است که کارآمدی بیشتری دارد.

انسجامی که در نظام معرفتی هست به‌علاوه اصل تناقض، معیار سنجش می‌شود. این به نظرم حرف جدیدی است که من در آثار گذشتگان و اساتید حاضر ندیده‌ام.

لذا ممکن است شما دو راهبرد داشته باشید که هر دو انسجام با نظام معرفتی داشته باشند ولی یکی کارآمدی بیشتری دارد که ما آن را بر گزاره‌ای که کارآمدی کمتری نسبت به مقاصد دارد، مقدم می‌کنیم. به همین دلیل من معتقدم که فقه احکامی به تنهایی برای اداره جامعه و علوم اجتماعی مخصوصاً بخش تغییر انسان محقق به انسان مطلوب کافی نیست و ما به فقه مقاصدی هم نیاز داریم. ولی فرق فقه‌المقاصدی ما با فقه‌المقاصدی بعضی از اهل سنت این است که ما از فقه‌الاحکام به فقه‌المقاصد می‌رسیم. یعنی اگر فقه‌الاحکام ما یک نظامی ساخت که نظام فقه مقاصدی را تأمین نکرد یا دیر تأمین کرد، با روش اجتهادی باید فقه‌الاحکام را عوض کنیم نه اینکه بگوییم برای تأمین فقه مقاصدی مثلاً از حقوق بشر استفاده کنیم. مثلاً بعضی می‌گویند هدف بانکداری اسلامی چیست؟ و پاسخ می‌دهند رشد اقتصادی، گردش ثروت و... بعد می‌گویند مدل نظام بانکداری موجود این هدف را تأمین نمی‌کند ولی مدلی در آلمان هست که آن هدف را تأمین می‌کند پس بیاید از مدل آلمانی استفاده کنیم، هرچند مطابق احکام شرع نباشد. ما می‌گوییم که فقه‌المقاصدی ما در طول فقه‌الاحکامی ماست لذا باید فقه‌الاحکامی بر اساس همان روش اجتهاد به‌گونه‌ای تغییر پیدا کند که بانکداری اسلامی بتواند مقاصد مورد نظر را تأمین کند. این چهار نکته‌ای بود که فکر می‌کنم برای تکمیل مباحث گذشته لازم بود.

پرسش و پاسخ

مجری: بسیار مطالب خوبی بود. یکی از سؤالاتی که من در جلسه قبل فرصت نشد مطرح کنم این بود که فرق میناگرایی شما با انسجام‌گرایی متعارف چیست؟

دکتر خسروپناه: انسجام‌گرایی که در معرفت‌شناسی غرب هست در مقابل میناگرایی و پراگماتیسم است و خودش یک مبنای مستقل می‌باشد. انسجام‌گرایی ما در طول میناگرایی است یعنی از میناگرایی به انسجام‌گرایی رسیدیم و از انسجام‌گرایی به کارآمدی. به همین دلیل اشکالی که بر انسجام‌گرایی غربی

اگر فقه‌الاحکام ما یک نظامی ساخت که نظام فقه مقاصدی را تأمین نکرد یا دیر تأمین کرد، با روش اجتهادی باید فقه‌الاحکام را عوض کنیم نه اینکه بگوییم برای تأمین فقه مقاصدی مثلاً از حقوق بشر استفاده کنیم.

هست که سر از نوعی نسبی‌گرایی درمی‌آورد، دیگر بر ما وارد نیست چون نهایتاً، انسجام در درون نظام معرفتی ما معیار معرفت‌های جدید است که سه تفسیر برای انسجام ذکر کردیم. مبنای آن هم همان بدیهیات اولی و ثانوی می‌شود که از آنجا سیر معرفت شروع شد.

مجری: مباحثی که در مورد فقه‌الاحکام و فقه‌المقاصد فرمودید بسیار جدید و مبتلابه است. انشاءالله جلسه‌ای را هم به این موضوع تخصیص می‌دهیم. در خدمت آقای دکتر توکلی هستیم.

دکتر توکلی: شما به گونه‌ای ترکیبی از روش اجتهاد متعارف و روش عقلی و حکمی - فرهنگی را مطرح کردید که یک نوع ترکیب قیاس با هرمنوتیک یعنی چیزی به سبک هرمنوتیک قیاسی یا قیاس هرمنوتیکی است. در خیلی از مباحث، یک بحث پیشین داریم که تعریف خود معرفت است. یعنی حضرتعالی معرفت در علوم اجتماعی را به شناخت انسان مطلوب، شناخت انسان محقق و شناخت تغییر انسان مطلوب به محقق تعریف کردید. اگر معرفت را این بگیریم، راه رسیدن به آن استفاده از ترکیبی از قیاس و هرمنوتیک است البته با آن تفاسیر سه‌گانه‌ای که شما در شناخت انسان مطلوب داشتید. در تغییر انسان هم از سه نوع اجتهاد نام بردید. من می‌خواهم از همان بحث ابتدایی شروع کنم یعنی اینکه آیا ما می‌توانیم علوم اجتماعی را به بررسی انسان مطلوب، محقق و تغییر آن تعریف کنیم یا نه؟ به طور خاص آیا در علم اقتصاد چنین نگرشی به معرفت اقتصادی دارند یا نه؟ من به نظرم می‌رسد این نوع تفکیک موضوعی، یک مقدار باعث گسستگی معرفت اجتماعی می‌شود. در واقع به این ترتیب ما یک نوع چندپارگی در معرفت ایجاد می‌کنیم و می‌گوییم می‌خواهیم انسان مطلوب و محقق را بشناسیم و چگونگی گام نهادن در تغییر انسان محقق به مطلوب را داشته باشیم. با این تفسیر بیاید یک نگاهی کنیم که واقعاً علوم اجتماعی دنبال چه چیزی هستند؟ مثلاً شاید رایج‌ترین تعریف در علم اقتصاد با در نظر گرفتن تحولاتی که در آن رخ داده است، علم بررسی تخصیص منابع کمیاب به نیازهای بی‌شمار و یا از نگاه کسی مانند آدام اسمیت، علم توزیع و خلق ثروت است. در کنار این، اگر بخواهیم ساده‌سازی کنیم باید بگوییم اقتصاد اگر به توزیع ثروت می‌پردازد سیاست به توزیع قدرت می‌پردازد. اگر اثباتی نگاه کنیم باید پرسید چگونه ثروت توزیع می‌شود و اگر نرماتیو نگاه کنیم، سؤال این است که چگونه ثروت باید توزیع شود و یا اگر ترکیبی از آن دو را در نظر بگیریم، شکل خاص خود را پیدا می‌کند. من فکر می‌کردم اگر بخواهیم برای علوم تربیتی یک موضوعی را

در نظر بگیریم شاید سه دسته انسانی که تعریف می‌شود خیلی به موضوع علوم تربیتی نزدیک می‌شود. چون اینها می‌خواهند انسان موجود را به سمت انسان ایده‌آل ببرند و دنبال راهکارهای آن هستند. این نکته را هم اضافه کنم که سیر تعریف دانش اقتصاد این‌گونه بوده است که از زمان ارسطو به بعد اقتصاد علم تدبیر منزل بود تا اینکه به آدام اسمیت رسید که اقتصاد، علم خلق ثروت شد و ریکاردو مؤلفه توزیع را اضافه کرد و بعد از او به لیونل رابینز^۱ که تعریف «تخصیص منابع کمیاب به نیازهای بی‌شمار» را می‌آورد، می‌رسد و سپس به کسی مانند گری بکر^۲ می‌رسیم که اقتصاد را به عنوان علم انتخاب تعریف می‌کند و بحث عقلانیت پیدا می‌شود. به نظر می‌آید این روش یکسان‌سازی تعریف علوم اجتماعی توسط جنابعالی، ما را کمی از آن کارکردی که علوم اجتماعی مانند اقتصاد یا سیاست دارند، دور کند. هر چند که ممکن است که حضرتعالی بفرمایید که بالأخره آنها هم یک نیم‌نگاهی به انسان موجود و مطلوب دارند. ولی شاید اگر ما رویکردهای پوزیتیویستی در اقتصاد مثل اقتصاددانان بعد از آدام اسمیت تا جان استوارت میل را ببینیم، اندیشمندان زیادی اقتصاد را بر اساس استخراج قانونمندی‌ها تعریف کرده‌اند. البته سعی کرده‌اند قسمت‌های نرماتیو را کنار بگذارند هر چند فلاسفه اقتصاد آن را نقد کرده‌اند و گفته‌اند که نمی‌شود این مباحث را کنار گذاشت و در واقع آنها خیلی به سمت اقتصاد اثباتی رفته‌اند. بنابراین به نظر می‌رسد که اگر ما بخواهیم به روش شما یک وحدتی در موضوع علوم اجتماعی ایجاد کنیم، کمی از کارکرد فعلی علوم اجتماعی دور می‌شویم.

یک سؤالی را هم در جلسه اول یکی از آقایان از من به این مضمون پرسید که حالا اگر الگوی حکمی - اجتهادی را درست فرض کنیم ولی روش‌شناسی دقیقاً باید به ما بگوید که از کجا شروع کنیم و به کجا برسیم؟ آیا اگر یک محقق اقتصاد اسلامی بخواهد از روش حکمی - اجتهادی استفاده کند، باید از شناخت انسان مطلوب شروع کند و برسد به توصیف انسان محقق و سپس تغییر انسان؟ من با کارهایی که یک مقدار در ماهیت دانش اقتصاد کرده‌ام و حالا به‌گونه‌ای می‌خواهم در اقتصاد اسلامی هم آن را بیاورم، به نظرم می‌رسد ورود اقتصاددان‌ها یک نوع ورود ترکیبی است و یک سیر خاصی از انسان مطلوب به انسان موجود را ندارند، یعنی گاهی اوقات ضمن توصیف انسان موجود و تحلیل قانون‌مندی‌های رفتار او، انسان مطلوب هم پیدا می‌شود. هاسمن^۳ در کتابش می‌گوید که اقتصاددان‌ها گاهی اوقات با آسب تراوای عقلانیت هنجارهای خود را وارد مدل می‌کنند. یعنی گویا این نظم منطقی هم وجود ندارد. حتی

گاهی اوقات از این طرف رخ می‌دهد یعنی تفسیر آنها از تغییر انسان یا چگونگی تخصیص بهینه منابع که معادل همان تغییر انسان در بیان شماسست، شروع می‌شود.

به نظر می‌رسد در روشی که حضرتعالی فرمودید یک نوع ترکیبی از روش عقلی قیاسی و یک نوع هرمنوتیک عام فهم متن و فهم خارج اتفاق افتاده است. همچنین یک ابهامی که وجود دارد این است که رابطه روش قیاسی با استفهام از متن و خارج چیست؟ یعنی در این مدل مفهومی، شما از یک قیاس حکمی شروع می‌کنید و بعد سراغ استفهام از متن و استفهام از خارج می‌روید؟ یا اینکه از استفهام از متن شروع می‌کنید و به قیاس می‌رسید؟ در الگویی که الآن در اقتصاد رایج است و عمدتاً از آن به روش فرضی قیاسی یاد می‌کنند، اینگونه است که با یک سری فرضیات شروع می‌کنند و در چارچوب یک مدل قیاسی به تحلیل‌هایی می‌رسند و بعد بازخورد از واقعیت را به دست می‌آورند. آنها دست و پاگیری‌های ما را هم ندارند چون ما یک متنی داریم که می‌خواهیم با آن معرفت و حیانی هم انطباق داشته باشد. آنها اگر انطباق نداشته باشد، خیلی راحت می‌گویند که ما فرضیه خود را کنار می‌گذاریم یا مدل را عوض می‌کنیم. خود همین موضوع یک مشکلی برای ما ایجاد می‌کند که اگر در روش دینی، ما خارج را استنتاج کردیم و جواب نداد، آیا باید تشکیک بکنیم؟ البته امروز فرمودید که چه باید کرد؟ ولی شاید طبق مباحث افرادی مانند لاکاتوش که از ابطال‌گرایی شروع شد، خیلی راحت نمی‌توان ابطال یا تأیید کرد، چون متغیرها خیلی زیاد است. مثلاً اینکه آیا فهم ما اشتباه بوده و باید اصلاح کنیم و یا واقعیت، واقعیت نیست، به‌خصوص اینکه خیلی از متفکران اقتصاد اسلامی این نکته را می‌گویند که اقتصاد اسلامی بیش از اینکه به دنبال استنتاج خارج باشد، به دنبال تغییر خارج است. شاید اینجا ما مدل خود را مانند آن بحثی که شهید صدر می‌فرمایند، این‌طور توجیه کنیم که خارج هنوز آن خارجی که مطلوب ماست، نشده است و به‌گونه‌ای همان مشکلی که پوپر، ابطال‌ناگرایی می‌نامد در دستگاه فکری ما هم ایجاد می‌شود. به هر حال در این سیستم ارتباط بحث حکمت و اجتهاد یک مقدار جای تأمل دارد و باید بازتر شود.

همچنین شما فرمودید که در توصیف انسان محقق ما از فرد، جامعه و تاریخ استنتاج می‌کنیم. یک سؤال جدی که وجود دارد این است که استنتاج از خارج چگونه است و خارج چگونه به ما جواب می‌دهد؟ مدلی که اقتصاددانان به عنوان روش فرضی - قیاسی دارند به نوعی استنتاج از واقعیت بیرونی است منتهی یک پاسخ ظنی داده می‌شود.

اگر دستگاه پویری را بپذیریم، پاسخی که از انسان، جامعه یا تاریخ گرفته‌ایم، پاسخی است که فعلاً ابطال نشده است. اگر به دستگاه کوهن، لاکاتوش و ... برسیم؛ دستگاهی است که شاید با فضای انسجام‌گرایی شما نزدیک شود. هر چند در این جلسه خیلی خوب اشاره کردید ولی شاید در دستگاه کلی که تعریف کردید نقش یک پارادایم محوری در تعریف‌تان خیلی برجسته نبود.

مطلبی که به نظر خودم می‌رسد این است که فرض کنید ما این روش که ترکیبی از قیاس و فهم متن و فهم خارج است، آوردیم آنگاه یک کسی ممکن است از ما بپرسد که جنبه اسلامی بودن را چه مؤلفه‌ای به آن تزریق می‌کند. مثلاً در مباحثی که الآن در بحث قانون عملیات بانکداری بدون ربا صورت گرفته است ما با انواع و اقسام عقود و ترندهای فقهی، سازمانی درست کرده‌ایم که گویی دقیقاً همانند یک سازوکار بانکداری ربوی کار می‌کند و حتی از لحاظ کارآمدی هم بدتر است منتهی شروطی ضمن عقد درون آن آورده‌ایم و خیلی آن را پیچیده کرده‌ایم. در قانون اخیر هم که اصلاح شده است، عملاً دوستان نقطه قوت آن را که عقود مشارکتی بود، تعطیل کرده‌اند و البته با تفصیلاتی که روی آن کار شده است به یک شورای فقهی منوط کرده‌اند.

بعضی از دوستان وقتی می‌پرسیم که تفاوت اقتصاد اسلامی با غیراسلامی چیست؟ سعی کرده‌اند بگویند که در روش است یعنی وقتی منابع معرفتی اسلامی را اضافه کردیم، اسلامی می‌شود. شاید در دستگاه فکری حضرتعالی، دوباره سر از ایده‌های شبیه ایده حضرت آیت‌الله جوادی آملی در بیابوریم که بالأخره ما وقتی کنار عقل، منبع وحی را هم گذاشتیم و کتاب خارج و کتاب وحی را خواندیم، علوم ما اسلامی می‌شود. هر چند ممکن است مشابهت با فهم کسانی داشته باشد که خارج را بدون متن فهمیده‌اند.

مباحث کارآمدی هم که مطرح کردید جالب بود. من فقط سؤال کوچکی دارم و این است که شما کارآمدی معرفتی را مطرح فرمودید، ولی شاید چیزی که در اقتصاد به درد بخورد کارآمدی سیستمی است مگر اینکه شما کارآمدی معرفتی را چیز خاصی تعریف کنید. اگر کارآمدی معرفتی به معنای کارآمدی شناختی است یعنی با دستگاه فکری شما ما به واقع نزدیکتر می‌شویم، این الزاماً با کارآمدی سیستمی یکسان نیست. چرا که در مدل‌های اقتصادی پیچیده‌تر شدن مدل، الزاماً در کاربرد به ما کمک نمی‌کند. ممکن است که ما تقرب به واقعیت پیدا کنیم و انواع و اقسام متغیرها را به مدل خود وارد کنیم، ولی این مدل نتواند به ما در کارآمدی سیستمی کمک کند. شاید در

دستگاهی که حضرتعالی خیلی هم مستحکم بیان کردید بتوان کارآمدی سیستمی را تعریف کرد منتهی باید آن را به میانی ارزشی لینک کرد. یعنی در واقع میانی ارزشی، شاخص‌های کارآمدی را به ما بدهد که ممکن است کارآمدی فقط کارایی نباشد و مثلاً عدالت هم باشد. در ادبیات، عمدتاً منظور از کارآمدی استفاده بهینه از منابع است درحالی‌که اگر با دستگاه میانی ارزشی بخواهیم در نظر بگیریم، ممکن است کارآمدی به اصطلاح شما در واقع تطابق با اهداف سیستم یا مقاصد شریعت باشد. یعنی واژه مناسب برای مفهومی که جنابعالی قصد آن

تعریف شده است ولی عملاً سیستم با سپرده‌های با سود ثابت بسته شده و قسمت تخصیص منابع هم با سپرده‌هایی مانند فروش اقساطی و ... بسته شده است. فقط یک قیدی آورده‌اند که بانک‌ها می‌توانند با تقاضای از شورای فقهی و با داشتن مدل اجرایی مناسب، بیایند قسمت سپرده‌های با سود متغیر را معرفی کنند. حال اگر ما این دستگاه فکری شما را بیاوریم، شاید بشود گفت اگر بتوان این کارآمدی را که ما می‌گوییم به روش اجتهادی که شما می‌فرمایید وصل کنیم، چنین بانکداری، اسلامی نیست چون مقاصد شریعت را تأمین نمی‌کند.



را دارید، همان «مقاصد شریعت» باشد. من در مقاله‌ای که اخیراً در موضوع تعریف بانکداری اسلامی بر اساس فقه حکومتی چاپ کردم، اشاره کرده‌ام که بر اساس فقه حکومتی، بانکداری اسلامی، بانکداری است که هم ضوابط فقهی را تأمین کند و هم مقاصد شریعت را. ولی در مورد مقاصد شریعت در بانکداری اسلامی، من در آنجا استدلال کرده‌ام که پیوستگی بخش پولی و حقیقی هم یکی از مقاصد شریعت است و اگر این را بگوییم، تحلیل بنده همان است که عمدتاً متفکران مسلمان در روش پی. ال. اس استدلال نموده‌اند. در این استدلال می‌گویند بانکداری اسلامی، بانکداری است که نمی‌گذارد بازار پولی حساب‌وار متراکم بشود و به یک‌باره بترکد. بلکه مثلاً اگر ما سیستم مضاربه داریم باید تاجر بگوید که اگر سود کردیم ۵۰-۵۰ تقسیم می‌کنیم، نه اینکه چه سود کند و چه زیان، نرخ ثابت بدهد. در مدلی که برای اصلاح قانون عملیات بانکی بدون ربا پیشنهاد شده است، نقطه قوت طرح بانکداری اسلامی خنثی شده است و هر چند سپرده‌های با بازه متغیر

دکتر خسروپناه: قطعاً مباحث شما باعث تقویت این الگو خواهد شود چون هر چقدر بحث ما که در فلسفه علوم اجتماعی است با علوم اجتماعی پیوند بخورد، تقویت می‌شود و کمک برای بالندگی آن است. برای دوستانی هم که مایل‌اند از این الگو برای تز خود استفاده کنند به نظرم می‌رسد که قدری کاربردی‌تر هم باشد. من تقریباً ۷ مطلب را از فرمایشات حضرتعالی یادداشت کرده‌ام. مطلب اول این بود که ساختار علوم اجتماعی که توسط بنده به سه ساحت توصیف انسان مطلوب، توصیف انسان محقق و تغییر انسان محقق به انسان مطلوب تقسیم شده بیشتر بر علوم تربیتی تطبیق می‌شود و بر سایر علوم اجتماعی مانند سیاست و اقتصاد انطباقی ندارد چون در تعریفی که از علم اقتصاد کردند گفته‌اند بررسی تخصیص منابع کمیاب به نیازهای فراوان است و یا مثلاً اقتصاد را به توزیع ثروت و ... تعریف کرده‌اند. اگر مانند رویکرد آدم اسمیت و جان استوارت میل یک رویکرد پوزیتیویستی به اقتصاد داشته باشیم و اقتصاد را اقتصاد اثباتی بدانیم، در

آن صورت این اشکال قوت بیشتری پیدا می‌کند.

من دو جواب در اینجا عرض می‌کنم. جواب اول اینکه فکر می‌کنم که منشأ این پرسش واژه انسانی بوده است که من در این سه ساحت علوم اجتماعی آورده‌ام. چون علوم تربیتی بیشتر با انسان سروکار دارد گمان شده است که این سه ساحت به حوزه علوم تربیتی نزدیک‌تر است تا به علوم اقتصادی یا سیاسی. در حالی که در جلسه اول هم عرض کردم که مقصود از انسان در اینجا، عنوان مشیر است یعنی سازمان را هم شامل می‌شود. سازمان مطلوب،

سازمان محقق، تغییر سازمان محقق به سازمان مطلوب و همچنین تولید، توزیع و مصرف ثروت

را هم شامل می‌شود. این انسان که می‌گوییم فعالیت‌های انسانی را هم شامل می‌شود حال یا فعالیت‌های اقتصادی است یا فعالیت‌های سیاسی و مانند آن. بنابراین عنوان انسان را یک عنوان انتزاعی مشیر برای عناوین دیگری که در حوزه‌های مختلف با آن سروکار داریم، بگیرید. در مدیریت با سازمان سروکار داریم در اقتصاد با توزیع ثروت، مصرف و ... و در سیاست هم با قدرت، ساختارهای قدرت و ... سروکار داریم.

جواب دوم هم این است که در این تعاریف به نظر بنده بیشتر سعی کرده‌اند علم را به هدف و وظیفه اصلی تعریف کنند و نه همه وظایف. یعنی نسبت تعریفی که از اقتصاد می‌شود با آنچه در علم اقتصاد تحقق دارد نسبت عموم و خصوص مطلق است. اصلاً کار فیلسوف علم این است که با نگاه درجه دو، علم را ببیند. مثلاً فرض کنید می‌گویند تعریف علم اصول چیست؟ یا تعریف فلسفه یا فقه چیست؟ معمولاً اول کتاب‌ها به تعریف علم می‌پردازند.

من دیدم که بعضی افراد فلسفه اصول فقه نوشته‌اند و گفته‌اند که یکی از مباحث فلسفه اصول فقه، تعریف اصول فقه است و سپس اشاره کرده‌اند که زید، امر و بکر چه تعاریفی را گفته‌اند! ولی اینکه فلسفه علم نیست! در فلسفه علم باید ببینید چیستی علم در مقام تعریف با چیستی علم در مقام تحقق چقدر ارتباط دارد؟ و علم در مقام تحقق چیست؟ سؤال من از شما که هم یک اقتصاددان و هم فیلسوف اقتصاد هستید، این

در این تعاریف به نظر بنده بیشتر سعی کرده‌اند علم را به هدف و وظیفه اصلی تعریف کنند و نه همه وظایف. یعنی نسبت تعریفی که از اقتصاد می‌شود با آنچه در علم اقتصاد تحقق دارد نسبت عموم و خصوص مطلق است.

است که آیا علم اقتصاد در مقام تحقق، حتی برای پوزیتیویست‌ها مانند آدام اسمیت و جان استوارت میل تا نئوکلاسیک‌ها مانند هایک و فریدمن و ... فقط توزیع ثروت است و هیچ فعالیت دیگری در علوم اقتصادی نیست؟ من وقتی عرض می‌کنم که علوم اجتماعی این سه وظیفه را دارد یک مطالعه نسبت به علوم اجتماعی محقق کرده‌ام و به این نظریه رسیده‌ام. البته این دیدگاه من ابطال‌پذیر است یعنی شما می‌توانید بگویید که من علوم اجتماعی را بررسی کردم و دیدم سه ساحت نیست بلکه دو یا شش تا است. اصراری ندارم. بنده در علوم اجتماعی با

کمک دوستانی که در علوم اجتماعی تخصص دارند، چند سال وقت گذاشتم و دیده‌ام سه ساحت در علوم اجتماعی هست. جالب این است که در مکاتب و پارادایم‌ها، تفاوت می‌کند. مثلاً اگر شما به مکتب فرانکفورت مراجعه کنید که یک مکتب انتقادی است آنها دیگر اصلاً با مطلوب کاری ندارند. آنها نقد دارند چون پارادایم‌شان انتقادی است ولی تغییر به سوی مطلوب ندارند. یعنی شما وقتی دیدگاه هابرماس متقدم که خیلی فرانکفورتی بود و یا فردی مانند مارکوزه را می‌بینید، نقد جامعه هست اما اگر از مارکوزه درباره جامعه مطلوب سؤال کنید، جوابی ندارد. من عرض می‌کنم این چهار ساحت علوم انسانی - اگر نقد و تغییر را دو چیز مختلف حساب کنیم چهارتا می‌شود- در کل علوم اجتماعی وجود دارد هر چند یک پارادایم ممکن است به یک ساحت بیشتر توجه کند. مثلاً پوزیتیویست‌ها فقط به همان بخش توصیف انسان محقق کار دارند که البته من این را هم قبول ندارم چرا که آنها در مقام عمل به انسان محقق یا اقتصاد مطلوب هم توجه دارند و تغییر هم می‌دهند و اصلاً این سیاست‌گذاری‌ها

برای تغییر است. کما اینکه حضرتعالی هم اشاره کردید علوم اقتصادی در مقام تحقق علاوه بر اقتصاد اثباتی، اقتصاد ارزشی هم هست.

مطلب دوم این بود که فرمودید که روش‌شناسی را باید از کجا شروع کرد؟ یعنی پرسیدید که آیا باید از توصیف انسان مطلوب شروع کرد و بعد به توصیف انسان محقق و بعد به تغییر برسیم؟ باید عرض کنم که ابد!

بنده در علوم اجتماعی با کمک دوستانی که در علوم اجتماعی تخصص دارند، چند سال وقت گذاشتم و دیده‌ام سه ساحت در علوم اجتماعی هست.

فیلسوف علم وظیفه‌ای دیگر دارد. بنده به عنوان یک طلبه فلسفه وقتی با نگاه درجه دو، علوم اجتماعی را بررسی می‌کنم، می‌بینم این سه ساحت را دارد اما دانشمند اقتصاد که می‌خواهد کار اقتصادی کند او به تک‌گزاره کار دارد و از قضا جزء نگر است و مثل یک فیلسوف کل نگر نیست. ممکن است مثلاً کسی بگوید من فقط می‌خواهم در حوزه انسان اقتصادی مطلوب تحقیق کنم و کس دیگری بگوید که اصلاً تمام پژوهش‌های من در این است که با کمک اقتصادسنجی ببینم توزیع ثروت تحقق یافته چگونه است؟ یا بگویم می‌خواهم فقط در حوزه سیاست‌گذاری وارد شوم. بعضی از اساتید اقتصاد هستند که می‌گویند شما فقط به من بگویید هدف‌تان چیست، تا من بگویم چگونه وضع را تغییر دهید تا به هدف خود برسید. یعنی می‌گویند من برای شما هدف تعیین نمی‌کنم بلکه سیاست‌هایی برای تغییر وضع موجود پیشنهاد می‌دهم. هر

محققی در اقتصاد یا سیاست به یک مسأله می‌پردازد، حال اگر مسأله‌اش مربوط به انسان مطلوب است در آنجا روش او باید روش حکمی-اجتهادی قسم اول و دوم باشد و اگر مربوط به توصیف انسان محقق است آنگاه روش او باید حکمی-اجتهادی قسم سوم باشد و اگر مربوط به تغییر است روش او باید حکمی و سه قسم اجتهادی باشد که در جلسات گذشته بحث کردیم. یعنی کسی که رشته‌اش اقتصاد است، لازم نیست که کل این چارچوب معرفتی را

که ذکر کردم استفاده کند بلکه هر کسی باید بگوید که در کجای این ساختار فکری الگوی حکمی-اجتهادی قرار دارد و برود روش خاص همان را استفاده کند و به کار بگیرد. اما اینکه روش حکمی مقدم است یا روش اجتهادی، در جلسات قبل عرض کردم و در سؤال چهارم شما هم بود که عرض خواهم کرد. نکته سوم این بود که اقتصاددان‌ها گاهی ترکیبی بحث می‌کنند. مثلاً این‌طور نیست که ابتدا اول انسان مطلوب را بحث کنند و بعد انسان محقق و بعد به تغییر برسند. گاهی ممکن است در همان حین که برای تغییر راهبرد اقتصادی یا ساختار اقتصادی یا تغییر برنامه اقتصادی نظریه می‌دهد، انسان مطلوب اقتصادی را هم در نظر داشته باشد. این حرف کاملاً درستی است و بنده هم قبول دارم. اصلاً گاهی اوقات بدون اینکه بگوید اقتصاد مطلوب چیست از این تعبیری که می‌خواهد بدهد معلوم است که پیش‌فرض او

در انسان اقتصادی مطلوب چیست و فقط لازم است کسی آن را استخراج کند. ولی توجه داشته باشید یک تفاوت کار فیلسوف با عالم در همین جاست. کار فیلسوف این است که به کار عالمان نظم می‌بخشد. یعنی عالمان در حوزه‌های مختلف فعالیت می‌کنند و فیلسوفان علم که یک نوع نگاه درجه دوم به علم دارند، باید فعالیت‌های آنها را دسته‌بندی کنند. ممکن است که عالم اقتصاد این‌طور نگوید که اول می‌آیم روی انسان مطلوب کار می‌کنم، بعد انسان محقق و ... چون عالمان، جزء نگر هستند و یک مسأله جزئی را حل می‌کنند و دیگر لازم نیست همه این چهار وظیفه علوم اقتصادی را دنبال کنند و اصلاً در توان آنها هم نیست چرا که هزاران مسأله، در ذیل این چهار ساحت علوم اقتصادی قرار دارد. ولی کار فیلسوف علم این است که به کار عالمان نظم ببخشد. بنابراین نظمی که ما به کار عالمان داشتیم؛ الزاماً این نیست که خود عالمان بگویند من اول این کار را می‌کنم و بعد آن را و ... بلکه

این‌طور است که ما می‌گردیم و می‌بینیم که آنها این کار را انجام می‌دهند. این ادعای بنده ابطال‌پذیر است به این معنا که بگویید ما تحقیق کردیم و متوجه شده‌ایم که اصلاً هیچ عالم اقتصادی به انسان اقتصادی مطلوب کار ندارد. البته هیچ عالمی! نه اینکه فقط آدم اسمیت کار ندارد چون من به کل علم اقتصاد و علوم اقتصادی کار دارم. اگر بگویید در کل علوم اقتصادی با مکاتب و گرایش‌های مختلف، چیزی به عنوان اقتصاد مطلوب مطرح نیست، قبول است و ساختار من نقض می‌شود. یا ممکن است بگویید که کار دیگری در اقتصاد انجام می‌شود که نه توصیف انسان محقق است و نه توصیف انسان مطلوب و نه تغییر و نقد انسان محقق به انسان مطلوب، در این صورت این ساختار تغییر می‌کند. این الگو را بنده در جاهای مختلف طرح کرده‌ام. مثلاً در دانشکده اقتصاد و مدیریت دانشگاه شریف در جمع اعضای هیأت علمی و دانشجویان دکتری آنجا من این بحث را طرح کردم. می‌دانید در آنجا گرایش‌های نئوکلاسیک و پوزیتیویستی حاکم است. من هر چه منتظر بودم که بگویند این سه تا، دو تاست یا پنج تا، کسی نگفت. البته این را می‌گفتند که اگر کسی پوزیتیویستی و اثباتی باشد دیگر به انسان مطلوب کار ندارد. بعد همان موقع من در دانشکده اقتصاد دانشگاه شریف سؤال کردم که آیا واقعاً پوزیتیویست‌ها کاری به انسان مطلوب اقتصادی، در مقام

در دانشکده اقتصاد دانشگاه شریف سؤال کردم که آیا واقعاً پوزیتیویست‌ها کاری به انسان مطلوب اقتصادی، در مقام عمل ندارند؟ که آنها در پاسخ گفتند که کار دارند.

عمل ندارند؟ که آنها در پاسخ گفتند که کار دارند. هابک، نئوکلاسیک است ولی تعریف وی از عدالت، عدالت مطلوب است یعنی می‌گوید در اقتصاد مطلوب چه تعریفی از عدالت لازم است. همچنین نوزیک که دغدغه عدالت ندارد، دغدغه آزادی فردی دارد یا افرادی مانند جان رالز و پوپر که جزء مکاتب لیبرال دموکراسی هستند دقیقاً در فضای انسان مطلوب رابطه آزادی و عدالت را تعیین می‌کنند. البته اسم انسان مطلوب را نگذاشته‌اند. کار بنده به عنوان یک طلبه فلسفه این است که بیایم کار عالمان را کشف و دسته‌بندی کنیم.

نکته چهارم این بود که فرمودید که روش شما یک روش ترکیبی و قیاسی - هرمنوتیکی است و سؤال کردید که آیا با قیاس و روش حکمی باید شروع کرد و بعد به استفهام از متن یا واقع رسید یا برعکس؟ و فرمودید که روش رایج روش فرضیه - قیاسی است و دنبال بازخورد واقعیت هستند و کاری هم ندارند که کشفی که دارند با متن سازگاری دارد یا نه؟ این نکته هم ذکر شد که حالا اگر با متن ناسازگار بود و یک کشف واقعی داشته باشیم که با متن ناسازگار است، چه باید کرد؟

من معتقدم چه در اجتهاد قسم اول، چه قسم دوم و سوم، قیاس وجود دارد. هر استنتاجی بدون قیاس امکان‌پذیر نیست. لذا قیاس در عرض اینها نیست بلکه در دل اینهاست. در جلسه قبل هم عرض کردم که حکمی - اجتهادی را ترکیبی در نظر می‌گیریم. اینکه چرا تعبیر حکمی را ذکر کرده‌ام نه تعبیر قیاسی یا استدلالی، به این خاطر است که من ناظر به بعد کارآمدی آن هستم. چون حکمت، معرفت نافع است. فرق این الگوی بنده با الگوی بزرگانی که در این باب بحث کرده‌اند این است که آنها بیشتر دغدغه کشف حقیقت دارند. دغدغه ما کشف حقیقت کارآمد است. ما دنبال قیاسی هستیم که نافع هم باشد. هرچند از بدیهیات اولی شروع کردیم ولی به مقاصد می‌انجامد. لذا از واژه حکمی استفاده کرده‌ایم والا می‌توانستم بگویم عقلی یا فلسفی یا استدلالی. قطعاً استدلال در آن هست و اصلاً مگر می‌شود بدون قیاس سخن گفت؟ اما آنچه مهم است اجتهاد اول، دوم و سوم است. می‌دانید ما وقتی می‌خواهیم به توصیف انسان مطلوب یا تغییر بپردازیم، اجتهاد قسم اول و دوم که کشف کلیات از متن دینی و تطبیق بر مصداق و یا استنتاج از متن با پرسش‌های بیرونی است را استفاده می‌کنیم ولی وقتی می‌خواهیم واقعیت بیرونی را بشناسیم، دیگر از اجتهاد قسم اول و دوم استفاده نمی‌کنیم یعنی دیگر دغدغه متن را ندارم. مثلاً الان کسی می‌خواهد یک تحقیقی در مورد بانکداری محقق انجام دهد پرسش‌هایی

که از آن واقعیت می‌پرسد برگرفته از نظام معرفت دینی ماست اما وقتی پرسش کنید و بانکداری محقق را استنتاج کردید، هر جوابی که گرفتید دیگر لازم نیست آن را با متن دینی بسنجیم. چرا که متن دینی دنبال توصیف واقعیت نیست. اگر هست واقعیت‌های گذشته را توصیف کرده است که به ما انسان مطلوب و چگونگی تغییر انسان محقق را یاد بدهد. مثلاً وقتی دارد بنی اسرائیل را معرفی می‌کند؛ دوران بنی اسرائیل گذشته است و تمام شده است، سؤال این است به چه درد ما در حال حاضر می‌خورد؟ آیا توصیف بنی اسرائیل در آن زمان، می‌تواند جایگزین توصیف رژیم صهیونیستی الان باشد؟ ایداً. چرا که آن یک واقعیتی بوده است و افرادی بوده‌اند و رفتارهای خاص خود را داشته‌اند. ولی از آن می‌توان برای انسان مطلوب و چگونگی تغییر درس گرفت. شما اگر بخواهید رژیم صهیونیستی الان را بشناسید باید یک تحقیق میدانی مستقل انجام دهید و آیات قرآن جوابگوی شما نیست. لذا اینجا ما دغدغه تطابق با متن را نداریم اما از متن استفاده می‌کنیم. به این صورت که این متن و نظام معرفتی پرسش‌هایی به ما می‌دهد که در تحقیق میدانی خود از آن پرسش‌ها استفاده می‌کنیم. چون در استنتاج حتماً باید با طرح سؤال رفت. یعنی همین الان رژیم صهیونیستی به عنوان یک واقعیت، ناطق است و حرف می‌زند. اما وقتی می‌توانیم آن را استنتاج کنیم که سؤال از او بپرسیم. یک کسی که در پارادایم لیبرال است یک پرسشی برای شناخت رژیم صهیونیستی دارد و کسی که در نظام سوسیالیستی است یک پرسش‌هایی دارد و کسی هم که در نظام معرفتی اسلامی است، سؤالات دیگری می‌پرسد. البته بارها عرض کردم که ممکن است این پرسش‌ها وجوه اشتراک هم داشته باشند. بنابراین شما وقتی در حال شناخت واقعیت خارجی هستید، هیچ‌گاه متن دینی نمی‌آید بگوید این واقعیتی که شناختید را درست یا غلط شناختید اما می‌تواند بگوید که انسان مطلوب یا سازمان مطلوب یا تربیت مطلوب و ... را درست شناختید یا نه؟ چون متن دینی از واقعیت مطلوب صحبت می‌کند. متن دینی چگونگی تغییر را به ما یاد می‌دهد لذا در توصیف انسان مطلوب، اجتهاد اول و دوم نیاز بود ولی اجتهاد نوع سوم نیاز نبود. در تغییر انسان محقق به انسان مطلوب، اجتهاد اول و دوم و سوم نیاز بود اما در توصیف انسان محقق فقط اجتهاد قسم سوم نیاز است. بنابراین ما هیچ دغدغه‌ای نداریم و اصلاً سالبه به انتفاء موضوع است. این دغدغه متعلق به کسانی است که خیال می‌کنند برای توصیف انسان محقق هم باید سراغ متن دینی برویم. ما برای توصیف انسان محقق جز در طرح پرسش‌ها نیاز به

متن دینی نداریم.

نکته پنجم که با نکته چهارم مرتبط بود این است که چگونه خارج را باید استنتاج کرد؟ بنده فکر می‌کنم که توضیح دادم. پرسش‌هایی که از نظام معرفت اسلامی، قرآن، سنت و یا منابع دیگر مانند تجربیات دیگران و ... می‌گیریم - البته باید پرسش‌هایی که دیگران از جامعه داشتند با نظام معرفتی سنجیده شود و اصلاح شوند - از واقعیت خارجی پرسیده می‌شود و استنتاج صورت می‌گیرد. وقتی به نتیجه می‌رسد آن را در قالب قیاس قرار می‌دهیم. یعنی در واقع روش ما به یک معنا اجتهادی-حکمی است. یعنی ما با اجتهاد قسم اول، دوم و سوم پیش می‌رویم بعد آن را در قالب قیاس قرار می‌دهیم. البته فقط هم متن دینی نیست و عقل هم به عنوان یک منبع معرفتی در اینجا خیلی کارایی دارد. حال پرسش این است که آیا این استنتاجی که می‌کنید ابطال‌پذیر است؟ که باید پاسخ دهم،

بله! شما با روش اجتهاد قسم اول و دوم متن

را بررسی کردید و انسان مطلوب را توصیف کردید. کس دیگری می‌تواند بگوید که من این توصیف را قبول ندارم و با اجتهاد قسم اول و دوم به توصیف دیگری می‌روم. مثل وضعیتی که در فقه رایج هست؛ اگر کسی آمد با روش اجتهاد قسم سوم انسان محقق را شناخت، کسی می‌تواند آن را ابطال کند؟ که پاسخ این است که بله! او می‌تواند بگوید که شما از چند سؤال غفلت کردید و یا این سؤال را که استنتاج

کردید جواب آن را درست نگرفتید و یا نظامی

بین جواب‌ها ندادید. هم در توصیف انسان محقق

ابطال‌گرایی معنا دارد و هم در وقتی که می‌خواهید آن را تغییر بدهید اما به یک نکته توجه داشته باشید که وقتی می‌خواهیم انسان محقق را به انسان مطلوب تغییر بدهیم، در آن انسان مطلوب از مقاصد خود استفاده کرده‌ایم و یک سیستمی دارد. یعنی ابطال‌پذیری، تک‌گزاره‌ای نیست که بگوییم یک گزاره‌ای با گزاره دیگر ابطال شد. بلکه باید بگویید که مثلاً این سند چشم‌انداز یا نقشه جامع علمی ده سال دیگر نشان می‌دهد که رتبه علمی کشور به کجا رسید؟ و آیا ما را به مقصدی که می‌خواستیم رساند یا نه؟ این یک سیستم است و یک تک‌گزاره نیست. من در مباحث فلسفه علم در جای خودش توضیح داده‌ام که من نه ابطال‌گرا هستم و نه اثبات‌گرایی صد در صد، بلکه تأییدگرا هستم. اما تأییدگرایی من در خیلی اوقات گزاره‌ای نیست

بلکه تأییدگرایی سیستمی است. فرق مباحث من با فلسفه رایج این است که به سیستم معرفت توجه خاص دارم. نمی‌خواهم بگویم که تک‌گزاره‌ها ارزش معرفتی ندارند ولی از تک‌گزاره‌ها به نظام و سیستم می‌رسیم و خود آن مقاصد هم یک سیستم است.

مجری: شما در واقع بین کوهن و لاکاتوش جمع می‌کنید! مانند لاکاتوش متمرکز به روش و از طرف دیگر به عنوان یک فیلسوف و اندیشمند نزدیک به کوهن هستید!

دکتر خسرو پناه: لاکاتوش میناگرا نیست و انسجام‌گراست. ما از زاویه میناگرایی آمده‌ایم و از این جهت با لاکاتوش فرق داریم. کوهن بین پارادایم‌ها قیاس‌ناپذیری قائل است ولی ما قیاس‌پذیریم. اما از این طرف کوهن و لاکاتوش، تک‌گزاره را ارزیابی نمی‌کنند بلکه برنامه پژوهشی یا پارادایم را ارزیابی می‌کنند. نهایت معیاری را که کوهن برای سنجش قائل است این است که آیا توانسته است سوالاتی را که باعث انقلاب علمی شده است، پاسخ بدهد یا نه؟ بنابراین اصلاً معیار سنجش ما فرق دارد. ولی از این جهت مشترکیم که ما هم برای نظام معرفتی به عنوان یک معیار ارزش، ارزش معرفت‌شناختی قائلیم.

در مورد مطلب ششم که جنبه اسلامیت این الگو بود، فرمایش شما درست است. همان‌طور که جناب شیخنا استاد آیت‌الله جوادی آملی حفظه الله فرمودند که عقل و وحی دو منبع معرفت هستند، ما هم قبول داریم و از این جهت این الگو می‌تواند اسلامیت خود را از عقل و وحی بگیرد.

ولی به نظر من، این یک مبنای معرفت‌شناختی است. ما در اسلامی‌سازی علم علاوه بر مبانی، روش‌شناسی، جهت‌گیری و کارآمدی علم را هم دارای نقش می‌دانیم. منظور از مبانی هم، مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی است که در جلسه اول توضیح دادم. ما در اینجا علاوه بر فرمایش استاد جوادی آملی که به ما برای نشان دادن اسلامیت این الگو کمک می‌کند، در این سیر معرفت که از بدیهیات اولی و ثانوی و نظری به نظام معرفتی می‌رسیم، یک گزاره‌هایی از دین می‌گیریم که این گزاره‌های دینی یک سیستم معرفتی به ما می‌دهد و این سیستم معرفتی معیار سنجش برای بعضی معارف دیگر می‌شود.

پرسش: نقطه تمایز این سیستم با سیستم دیگر چیست؟ یکی از نقاط تمایز این سیستم این است که ممکن است

در مباحث فلسفه علم در جای خودش توضیح داده‌ام که من نه ابطال‌گرا هستم و نه اثبات‌گرایی صد در صد، بلکه تأییدگرا هستم. اما تأییدگرایی من در خیلی اوقات گزاره‌ای نیست بلکه تأییدگرایی سیستمی است.

سیستم دیگر با بدیهیات شروع نکرده باشد یا ممکن است سیستم معرفتی دیگر، از گزاره‌های عقلی و نقلی تشکیل نشده باشد.

همچنین گفتیم که سیستم معرفتی را با مقاصد می‌سنجیم. خود آن مقاصد هم یک سیستم است که در نکته هفتم خدمت شما عرض می‌کنم. بنابراین ما هم به لحاظ جهت‌گیری و هم به لحاظ کارآمدی و هم به لحاظ مبانی و هم به لحاظ روش‌شناسی، اسلامیت آن را تأمین می‌کنیم. اسلامیت، عقل و وحی تنها نیست البته این دو، شاه‌کلید هستند ولی اینکه عقل و وحی چه کارایی دارد، سیستم برای ما درست می‌کند که خودش معیار سنجش است و اسلامیت ما را از این جهت تأمین می‌کند. هیچ منافاتی هم ندارد که وقتی می‌گوییم اسلامیت، به این معنا باشد که استنتاجی که من می‌کنم اسلامی باشد ولی استنتاج شما اسلامی نباشد. ممکن است که شما با همین الگو به استنتاج و نتیجه دیگری برسید. مثلاً الآن روش رایج در فقه، اسلامی است هر چند فقها فتاوی مختلف دارند. علاوه بر این ما یک کاری که اضافه کردیم و خیلی مهم است اجتهاد قسم سوم است. در اجتهاد قسم سوم که می‌خواهد توصیف انسان محقق کند، از پرسش‌های برگرفته از آن نظام معرفتی، ما انسان محقق را استنتاج می‌کنیم. این خودش حیثیت اسلامیت توصیف انسان محقق را برای ما تأمین می‌کند.

مطلب آخر هم بحث کارآمدی بود که فرمودید و نکته خیلی درستی بود. ما بحث کارآمدی معرفتی را قبول داریم اما به کارآمدی سیستمی هم قائلیم. کارآمدی معرفتی یعنی آیا ما معیاری داریم که بتواند صدق را اثبات کند؟ کارآمدی سیستمی یعنی اینکه این سیستم معرفتی چقدر نسبت به مقاصد شریعت کارایی دارد؟ ما به هر دو توجه داریم، لذا اگر یادتان باشد ما از بدیهیات شروع کردیم و به کارآمدی رسیدیم. در این مرحله دیگر مقصودمان کارآمدی معرفتی نیست. البته نه اینکه به کلی نیست! ما می‌گوییم هر راهبردی که ما را به آن مقاصد برساند صادق است یعنی کارآمدی معرفتی هم دارد اما این‌طور نیست که فقط کارآمدی معرفتی باشد. یکی از مباحث خیلی مهمی که دوستان علوم اجتماعی باید روی آن کار بکنند، این است که ما وقتی از فقه‌الاجتماع صحبت می‌کنیم باید مقاصدالاجتماع را هم بحث کنیم. مقاصدالاجتماع، یک سیستم است. عدالت، امنیت، پیشرفت، استقلال و... . رابطه این موارد یک سیستم درست می‌کند. مثلاً شما وقتی که به فقه اهل سنت بروید آنها عمدتاً امنیت را بر عدالت مقدم می‌کنند. به همین خاطر است که ابوبکر را بر

امیرالمؤمنین (ع) مقدم می‌کنند. به همین خاطر الآن در سوریه و عراق می‌بینید که به ترتیب ۶۰ و ۳۰ درصد کشور دست داعش است و مردم هم همراهشان هستند. چون می‌گویند هرکس که غلبه دارد مشروعیت دارد. یعنی می‌گویند هرکس توانست بیاید و امنیت را ایجاد کند، او مشروعیت دارد. همه می‌گفتند علی (ع) عدالت‌ساز است ولی معلوم نیست بتواند امنیت برای ما درست کند اما می‌گفتند ابوبکر امنیت درست می‌کند. فهم آنها اینگونه بود که امنیت را بر عدالت مقدم می‌کردند. البته این هم برای خودش سؤالی است! آیا امنیت مقدم است یا عدالت؟ این دو بر توسعه و پیشرفت مقدم‌اند یا برعکس؟ هر سه بر استقلال مقدم‌اند یا برعکس؟ این یکی از مباحث جدی است. دیگر نمی‌توانید بگویید که مقاصد شریعت حفظ دم، حفظ دین و همین چندتایی است که مرحوم صاحب قوانین در جلد دوم قوانین گفته است. الآن بحث مقاصد خیلی دقیق‌تر شده است. ولی فقه‌الاحکامی که در راستای فقه‌المقاصد باشد، مورد نظر است. حواستان باشد ما مقاصدی به معنای اهل سنت نیستیم. ما در این درس فلسفه فقه که الآن داریم فقه سیاسی - اجتماعی اهل سنت را شش دوره کردیم. در دوره ششم مخصوصاً بعد از فروپاشی عثمانی آمده‌اند و فقه‌های جدید ساخته‌اند. فقه‌المقاصد، فقه‌المصالح و ... که با مباحث شاطبی فرق دارد. همچنین فقه النوازل که شاید نشنیده باشید. اینها فقه‌هایی است که تقریباً اجتهاد حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی را به هم می‌ریزد. ما اصلاً چنین فقه مقاصدی را قائل نیستیم. چون به همان روش اجتهاد صاحب جواهر و شیخ انصاری معتقدیم و بر اساس آن و با همان روش، فقه الاحکام و فقه‌المقاصد را کشف می‌کنیم و با همان روش می‌گوییم که الآن چه فقه‌الاحکامی باشد که به فقه‌المقاصد ما را برساند. البته در تغییر انسان محقق به انسان مطلوب فقط فقه الاجتماع کافی نیست و اخلاق اجتماعی و عرفان عملی هم لازم است. مجموع این علوم ارزشی در این تغییر نقش دارد.

پرسش: در مورد مقاصد شریعت که فرمودید، فقهای ما به یک نوع دیگر بحث مذاق شریعت را بحث کردند که شاید بشود گفت همان بحث مقاصد شریعت است منتهی با این ویژگی که می‌گویند، ما در اینجا قطع داریم. مثلاً آیت‌الله خوبی در بحث اجتهاد و مرجع تقلید بودن زن می‌گوید ما یقین داریم که مذاق شریعت با این سازگار نیست. در مباحث پیوند اعضا هم ادله‌ای وجود دارد که با بحث مذاق شریعت پیش می‌رود و این بحث مقاصد شریعت در قالب مذاق شارع در حال مطرح شدن است. مشکلی که در اقتصاد اسلامی داریم این است که بحث مقاصد

شریعت یقین آور نیست. در خیلی از موارد انسان مباحث را پیش می‌برد و به نقطه‌ای می‌رسد که ظنی است. مثلاً در بحث ربا تفاوت بین مکمل و موزون با معدود چیست؟ خیلی از آقایان در مورد آن بحث کرده‌اند ولی هیچ‌کدام انسان را به همان یقین عرفی و عقلایی نمی‌رساند. مشکل اینجاست. این را چگونه باید حل کرد؟

دکتر خسروپناه: به نظر بنده اصطلاح مذاق شرع که امثال آیت‌الله خوبی و یا حضرت آیت‌الله وحید در دروس خود زیاد به کار می‌برند با اصطلاح مقاصد شرع متفاوت است. مذاق شرع اعم است و می‌تواند از مقاصد هم استفاده کند و مثلاً از مصلحت استفاده کند. اما اینکه در مقاصد شریعت ما هیچ موقع به ظن دارای حجت نمی‌رسیم و اینکه ظنونی می‌باشند که دیگر از باب انسداد حجیت آن را درست کنیم و حجیت خاص ندارند، به نظر بنده بعید است و باید مصداقی بحث کنیم.

پرسش: ببینید مثلاً در مسأله ربا. گاهی در آنجا

هر کاری می‌کنند یک ظنونی به دست می‌آید ولی به حد اطمینان آور نمی‌رسند و همیشه چالش اصلی فقه‌هاست و همدیگر را به این صورت تخطئه می‌کنند.

دکتر خسروپناه: بله. به هر حال باید به ظنی برسیم که حجیت آن قطعی باشد مگر اینکه کسی قائل به انسداد باشد.

پرسش: فرمایش شما از حیث نظری درست است ولی از نظر عملی کارایی ندارد. در خیلی از جاها که به مقاصد می‌رسید گیر می‌کنید. اشکال اصلی همین جاست که دیگر نمی‌شود پیش رفت چون می‌گویند ظنی است.

دکتر خسروپناه: حالا دیگر باید وارد مصداق شد تا ببینیم که گیر می‌کنیم یا نه.

پرسش: بحثی که مطرح شد این بود که فرمودید باید و نبایدها، ساختار ساز و راهبردها ساز و برنامه ساز باشند. سؤالی که مطرح می‌شود این است که این ساختارها و راهبردها در هر علمی توسط باید و نبایدها ساخته نمی‌شوند بلکه روابط و ارتباطات و گذشت زمان نیازمندی‌هایی را ایجاد می‌کند و آن نیازمندی‌ها یک ساختاری را می‌طلبند و این ساختار که طلبیده می‌شود، آنگاه باید و نبایدها می‌توانند چارچوب آن ساختار را تعیین کنند. عرض بنده اینجاست که ساختارها در خلأ شکل نمی‌گیرند بلکه از نیازمندی‌هاست. مثلاً یک سازمانی نیاز داریم حال این سازمان با باید و نبایدها، چارچوبش تعیین می‌شود. یعنی نگاه و مبانی

اسلامی می‌تواند در اینجا کاربرد داشته باشد. اما اصل این ساختار و تشکیل آن از سؤال و نیازمندی است که در جامعه شکل می‌گیرد. بنابراین می‌خواهم بگویم از جزئیات و عقاید روزمره که پیش می‌آید یک ساختارهایی شکل می‌گیرد و در اینجا مبانی اسلامی، قیودی به آن می‌دهد تا این سازمان بر اساس مبانی اسلامی باشد که در دیدگاه‌های دیگر هم مانند دیدگاه اومانستی همین‌طور اتفاق می‌افتد. خلاصه سؤال بنده این است که باید و نبایدها ساختار ساز نیستند بلکه فقط می‌توانند قیود را مشخص کنند و ساختارها از روابط و نیازمندی‌هایی که در طول زمان به وجود می‌آیند شکل می‌گیرد.

دکتر خسروپناه: اگر طبقه‌بندی انسان مطلوب، انسان محقق و تغییر انسان محقق به انسان مطلوب را بپذیرید در علم مدیریت می‌شود سازمان مطلوب، سازمان محقق و تغییر سازمان محقق به مطلوب. هر چند به صورت کلان، سازمان مطلوب بیانگر ساختار

مطلوب هم هست. عرض کردم که ترکیبی از گزاره‌های «هست و نیست»، هم هست. یعنی در بخش توصیف انسان مطلوب ما از گزاره‌های ارزشی و نرماتیو هم استفاده می‌کنیم. در توصیف سازمان محقق حتماً باید به نیازهای انسان محقق توجه کنیم. یعنی بشناسیم انسان محقق چه نیازهایی دارد و نیازهای سازمانی او را کشف کنیم. آن موقع است که نوبت می‌رسد به وظیفه سوم که تغییر سازمان محقق به سازمان مطلوب است. در این تغییر یک بخشی از باید و نبایدها، ناظر به ساختار سازمان هستند.

من نمی‌خواهم بگویم که ساختارها فقط زاینده باید و نبایدها هستند بلکه می‌گویم یک بخشی از باید و نبایدها، ساختار ساز هستند. ولی ما ساختارهایی داریم که باید از انسان مطلوب به دست بیاید. از این طرف می‌گویم در این وظیفه سوم، باید و نبایدهایی که باید انسان محقق را به انسان مطلوب تغییر بدهد، بخشی از آن باید و نبایدها مربوط به برنامه‌هاست و بخشی مربوط به راهبردهاست و بعضی نیز مربوط به ساختارهاست. نه اینکه ما ساختارها و حتی راهبردهایی در حوزه انسان مطلوب نداریم یا نیازهای انسان محقق به ما هیچ جهتی در باید و نبایدهایی که می‌خواهیم با آنها ساختار و راهبردهای سازمان محقق را تغییر بدهیم، نمی‌دهد. یعنی فرمایش شما را من قبول دارم اما اشکال شما وقتی وارد است که گمان شود من می‌گویم

باید و نبایدها ساختار ساز نیستند بلکه فقط می‌توانند قیود را مشخص کنند و ساختارها از روابط و نیازمندی‌هایی که در طول زمان به وجود می‌آیند شکل می‌گیرد.

که ساختارها فقط زاییده باید و نبایدها هستند. من می‌گویم باید و نبایدهایی داریم که ساختار ساز هستند ولی ساختارهایی هم داریم که در حوزه انسان مطلوب آنها را کشف می‌کنیم.

پرسش: پرسش بنده در مورد بحثی که در مورد کارآمدی گذشت و اینکه به هر حال چه ملاکی و چه معیاری وجود دارد که ما کارآمدی یک الگو یا علم را بسنجیم، می‌باشد. مثلاً همین بانکداری اسلامی. می‌گویند قانون مشکل دارد و ... در صورتی که وقتی انسان نگاه می‌کند می‌بیند که قانون خیلی اشکال ندارد ولی در مقام اجرا با تغییر دولت‌ها و حاشیه‌های مختلف، آن قانون یا الگو ناکارآمد جلوه می‌کند، منتهی آن را به قانون منتسب می‌کنند. می‌خواهم بگویم یک ظرافت

و رهزنی وجود دارد که اگر ما دقت نکنیم یک الگوی درست می‌آید و برای ما ناکارآمد جلوه می‌کند چون درست بومی‌سازی یا اجرا نشده است. چه معیاری برای کارآمدی وجود دارد؟

دکتر خسروپناه: اگر یک الگو و قوانین درستی، ناکارآمد است شک نکنید که در خود قوانین اشکال هست. این مبنای فلسفی دارد. می‌گویند این قوانین بانکداری مشکلی ندارد ولی بعضی بانکدارها عمداً یا سهواً درست اجرا نمی‌کنند. ممکن است شما بگویید آدم است و اختیار دارد. درست است. ولی اگر خاطرتان باشد ما در جلسه اول گفتیم که قائل به اصالت فرد و جامعه و تاریخ هستیم. بعد گفتیم که ساختار، بیشتر فرد را

جهت می‌هد تا اینکه کارگزار ساختار را تغییر دهد. گفتیم که انسان‌های خاص هستند که ساختار را تغییر می‌دهند ولی عمدتاً انسان‌های متعارف تابع ساختارها هستند. اگر این مبنا را بپذیرید پس کارمند بانک که قانون را درست اجرا نمی‌کند؛ او فرد ویژه‌ای نیست که در حال قانون‌شکنی است بلکه ساختار است که ایراد دارد. شما ده یا بیست قانون را نگاه نکنید باید قوانین آنقدر جامع باشند که حتی یک کارگزار هم نتواند تخلف کند. حالا این قوانین ساختاری ممکن است بخشی مربوط به

کار بانک باشد، بخشی مربوط به امنیت بانک و اگر یک جایی می‌بینید که کارگزار درست کار نمی‌کند قانون نقص دارد، نه اینکه قوانین غلطاند بلکه ناقص‌اند. این جواب اول.

جواب دوم این است که ما قوانین را از فقه الاحکام می‌گیریم و مقاصد را هم از فقه المقاصد می‌گیریم. باید ببینیم این فقه الاحکام در عمل چقدر ما را به فقه المقاصد نزدیک می‌کند؟ این را می‌شود آزمود، من مثالی می‌زنم. اگر شما پذیرفتید که یکی از مقاصد اسلام در بحث تربیت حفظ خانواده است چرا که ما نه اصالت پدری هستیم و نه اصالت مادری و نه اصالت مرد یا زن. از آن طرف ما در فقه الاحکام یک حکمی داریم به نام عقد موقت یا صیغه. به لحاظ فقه الاحکامی مشکلی ندارد که اگر کسی هر روز برود صیغه کند و اصلاً جامعه به این سمت برود و نتیجه‌اش این باشد که نظام خانواده مختل بشود. ما که در شرع نداریم که صیغه کردن حرام است. در اینجا فقه الاحکام با فقه المقاصد ناسازگاری دارد. شما در اینجا به همان روش اجتهاد جواهری باید یک فقه الاحکام جدید درست کنید. نه اینکه بگویید صیغه کردن حرام است اما باید این صیغه را در آن نظام خانواده تعریف کنید که آسیب به نظام خانواده نزند. همین بحث در نظام بانکداری هم هست. الآن بانکداری اسلامی به لحاظ فقه الاحکام هیچ مشکلی ندارد ولی به لحاظ فقه المقاصد مشکل دارد. یعنی اهدافی که در اقتصاد اسلامی است به اعتراف خود متخصصان اقتصاد اسلامی در این بانکداری تأمین نمی‌شود. آیا نمی‌توان با روش اجتهادی به نوعی قوانین را تغییر داد. مثلاً فرض کنید بگویند که سود بانکی از ۳۰ درصد به ۱۰ درصد تبدیل شود. اولاً بانک‌ها خودشان تاجر خصوصی نباشند و رقیب بخش خصوصی نباشند و چندین باید و نباید دیگر درست کنند. به طور کلی این نظام بانکداری تغییر می‌کند. احکام هم همان احکام شرع است و با روش صاحب جواهری هم به دست آمده است. البته من متخصص نیستم ولی چون با دوستان اقتصاد اسلامی مباحثه کرده‌ام،

اشکال شما وقتی وارد است که گمان شود من می‌گویم که ساختارها فقط زاییده باید و نبایدها هستند. من می‌گویم باید و نبایدهایی داریم که ساختار ساز هستند ولی ساختارهایی هم داریم که در حوزه انسان مطلوب آنها را کشف می‌کنیم.

وقتی انسان نگاه می‌کند می‌بیند که قانون خیلی اشکال ندارد ولی در مقام اجرا با تغییر دولت‌ها و حاشیه‌های مختلف، آن قانون یا الگو ناکارآمد جلوه می‌کند، منتهی آن را به قانون منتسب می‌کنند.

این حرف‌ها را می‌زنم. من می‌گویم کسی که متخصص فقه‌الافتصاد است باید یک فقه‌الاحکام را مدون کند که جامع باشد نه اینکه ناقص باشد که کارگزار بتواند از آن فرار کند. ساختارهای ما غلط است. گاهی اوقات بعضی افراد که ما را در تلویزیون می‌بینند خیال می‌کنند با مسئولین نظام در ارتباطیم و بعضی از مشکلاتی را که دارند با ما در میان می‌گذارند. اخیراً یک شرکتی به ما مراجعه کرده است و می‌گوید من رفتم برای شهرداری ۱۱ تومان در فلان پارک کار کرده‌ام و ۳۰ درصد را هم پرداخت کرده‌اند و من تمام کار را هم طبق قرارداد انجام داده‌ام ولی شهرداری پول را به من نمی‌دهد. هر جا هم می‌روم نمی‌دهند شما که دستتان می‌رسد و با مسئولان عالی نظام در ارتباط هستید، بگویید که مشکل ما را حل کنند. بعضی از اینها را اگر انسان کاری از دستش بریباید، سفارش به شهرداری می‌کنیم که این بنده خدا را طبق قرارداد خودتان انجام داده است، حق‌الزحمه او را بدهید. بعد از سفارش و پی‌گیری بسیار که به سیستم می‌رسد، آن کارمند و مسئول جزء می‌گوید من حق تو را می‌دهم ولی باید ۲۵ درصد قرارداد آن را به من بدهید. این بنده خدا می‌گوید اگر ۵ درصد هم بخواهد من حاضرم بدهم، ولی ۲۵ درصد که دیگر چیزی برای من باقی نمی‌گذارد. حال شما بگویید قوانین شهرداری اسلامی است! این قوانین ناقص است چرا که به کارگزار این جرأت را می‌دهد که اینگونه خیلی صریح رشوه بگیرد. ساختار قوه قضائیه ما هم این اشکال را دارد. قوانین آن خلاف شرع نیست اما ناقص است. تا همین پریروز قوانین دیات ما، ترجمه دیات تحریرالوسیله امام خمینی (ره) بود. بینی و بین الله، مسائل دیات امروز ما همان مسائل دیات ۵۰ سال پیش است که امام تحریرالوسیله را نوشت؟ ولی نگاه کنید که مسئولین قوه قضائیه ما به هر مسأله سیاسی الا این نیازهای خودشان می‌پردازند. بنشینید این مسائل را ببرید در مجلس تصویب کنید! در حوزه فرهنگ هم همین‌طور است. آقایان دوستان ما در کمیسیون

الآن بانکداری اسلامی به لحاظ فقه‌الاحکام هیچ مشکلی ندارد ولی به لحاظ فقه‌المقاصد مشکل دارد. یعنی اهدافی که در اقتصاد اسلامی است به اعتراف خود متخصصان اقتصاد اسلامی در این بانکداری تأمین نمی‌شود.

فرهنگی مجلس مرتب به برجام و ... می‌پردازند. می‌گوییم بنشینید قوانین مختلف در جریانات متعدد فرهنگی کشور را مدون کنید. در فرانسه، آلمان، انگلیس و آمریکا به طور دقیق تعریف شده است که در کنار کودکان، دبیرستان، دانشگاه و ... چه فرقه‌ای می‌تواند باشد یا نباشد و چقدر فعالیت کند و اینقدر جزئی به مسأله پرداخته‌اند. ما هیچ قوانین فرق نداریم. خانقاه فرقه صوفیه را در دزفول از ۱۰۰ متر به ۱۱۰۰ متر تبدیل می‌کند طبق قانون و این خانقاه را در قم خراب می‌کنند باز هم طبق قانون! این چه مملکتی است؟ چون قانون نداریم، این وضعیت کشور است. با جمعی از محققین حقوقدان نشستیم و دوستان بدون اینکه ذره‌ای توقع مالی داشته باشند قوانین فرق را تدوین کردند و به همین آقایان کمیسیون فرهنگی مجلس - که همگی مدعی این هستند که اهل ولایت هستند - تحویل شد که متأسفانه آن را مسکوت گذاشته‌اند. با اینکه بنده شخصاً هم این مسأله را پیگیری کردم اما باز هم نشد. سؤال این است که آیا قوانین فرهنگی کشور ما خلاف شرع است؟ نه! ولی ناقص است و جوابگو نیست. به همین خاطر بعضی فرقه‌ها یا مسئولین می‌توانند با استفاده از این فقر قانونی رفتارهای غلط داشته باشند. ما مشکل فقر و ضعف قوانین داریم. طرف میلیاردها وام گرفته است ولی بانک از او شکایت نمی‌کند. اینجا مشکل قانون است. قوه قضائیه می‌گوید ما التماس می‌کنیم که بانک بیاید و شکایت کند. اینها فقر قانون است. بنابراین اگر شما ۴۰-۵۰ تا قانون دیده‌اید نگویید این الگو درست است. هرگاه دیدید در یک نظامی تخلف می‌شود بدانید که اراده کارگزار بر اراده ساختار غلبه دارد. ولی اگر اراده ساختار قوی‌تر باشد اراده کارگزار تابع است. مانند نظام اداری که الآن ما در غرب مشاهده می‌کنیم. شما وقتی در سوئد می‌خواهید از حساب بانکی خود ۳۰ هزار کرون بردارید به شما نمی‌دهد و می‌گوید می‌خواهید چه کار کنید؟ همچنین اگر ۲۰ هزار کرون بخواهید به حساب خود واریز کنید باز هم از شما می‌پرسد که از کجا آورده‌اید

تا همین پریروز قوانین دیات ما، ترجمه دیات تحریرالوسیله امام خمینی (ره) بود. بینی و بین الله، مسائل دیات امروز ما همان مسائل دیات ۵۰ سال پیش است که امام تحریرالوسیله را نوشت؟

و آیا مالیات آن را داده‌اید یا نه؟ کارمند آنها باید این کار را بکند و الا خود او را می‌گیرند. کل تولیدات کشاورزی سوئد سیب‌زمینی و سیب درختی است و حتی وقتی ولوو هم ورشکست شد، سرپای خودش است. دلیلش این است که دولت به هر انسان بیکاری ۴۵۰۰-۳۰۰۰ کرون پول می‌دهد. الان از افغانی‌هایی که از ایران به سوئد رفته‌اند می‌پرسیم که چرا به سر کار نمی‌روید؟ می‌گویند برای چه برویم؟ ما که الان پولمان را می‌دهند! خدا راضی است، دولت راضی است و ما هم راضی هستیم. الان خیلی از افغانی‌های ایران به آنجا مهاجرت کرده‌اند. البته بسیار افراد متدینی هستند و هیئات و مراسمات حساب شده دارند و خیلی سعی کرده‌اند که نظام خانواده را حفظ کنند. ولی نگرانند و می‌گویند نمی‌دانیم که آینده بچه‌هایمان در این کشور چه می‌شود؟ چرا سوئد و نروژ می‌تواند کشور خود را اینگونه اداره کنند؟ در کشورهای اروپای شمالی فقط نروژ است که نفت دارد نه سوئد دارد و نه دانمارک یا جای دیگر ندارد. عرض من این است که ساختارهای ما غلط است برای اینکه مجلس ما نمی‌نشینند که قانونگذاری کند! یعنی اگر گفته شود که این مجلس اصولگرای ما ضعیف‌ترین یا یکی از ضعیف‌ترین مجلس‌ها بوده است، حرف بی‌ربطی نیست اما نه به لحاظی که نامحرمان نفع آن را ببرند بلکه به این لحاظ که در راستای اهداف نظام کار نکرده‌اند. آنقدر دعوای سیاسی با هم دارند که نمی‌نشینند مسائل خود مجلس را حل کنند. از آن طرف هم دولت به جای اینکه بیاید به مجلس لایحه بدهد، کارهای دیگر می‌کند. شما حساب کنید ببینید دولت‌مردان ما چقدر لایحه می‌دهند؟ از وزیر دادگستری پرسیدم که شما چقدر لایحه می‌دهید گفت اصلاً نه قوه قضائیه با من کار دارد و نه دولت با من کار دارد! یعنی بود و نبود وزیر دادگستری یکسان است. پس با مصوب کردن چهار تا قانون اسلامی و رساله عملیه نمی‌شود کشور را اداره کرد. امروزه باید با فقه‌الاجتماع اجتهادی صاحب جواهری کشور را اداره کرد. نه فقه‌ای ما در این عرصه کار جدی انجام می‌دهند و نه مسؤولین ما دغدغه این مباحث را دارند. بنابراین اگر چهارتا قانون در بانک هست، نگویید که دیگر مشکل ندارد. به نظر من می‌رسد هر جا قوانین صحیحی ناکارآمد بودند بدانید که ناقص‌اند.

پرسش: رابطه فقه حکومتی با بحث شما چیست و چه کمکی می‌تواند به فقه حکومتی در موضوعات مختلف کند؟

دکتر خسروپناه: بعضی افراد فقه‌الحکومه را بخشی از فقه‌السیاسه می‌دانند ولی من فقه‌الحکومه را بخشی از فقه‌الاجتماع می‌دانم. در فقه‌الحکومه، سیاست، اقتصاد، مدیریت و ... هست. به تعبیر دیگر ما با ساختن فقه‌الاجتماع، فقه‌السیاسه و فقه‌الاداره و مانند اینها به فقه‌الحکومه می‌رسیم. بعضی از افراد فقه‌الحکومه را اثبات ولایت فقیه و مباحثی شبیه به آن می‌دانند و تمام! ولی این فقه‌السیاسه است. فقه‌الحکومه یعنی آن فقه اجتماعی که برای حکومت مفید باشد و آن وقتی است که فقه‌الاجتماع، فقه‌السیاسه و فقه‌الاداره و ... تدوین شود. لذا من شروع را از فقه‌الحکومه مناسب نمی‌دانم. باید اجزای فقه‌الاجتماع بحث شود تا از حاصل آن در فقه‌الحکومه استفاده کنیم. الگوی حکمی-اجتهادی برای همه علوم اجتماعی بود. گفتیم که موضوع بحث ما علوم اجتماعی است و علوم انسانی به طور مطلق نیست. به همین جهت اگر کسی بخواهد در این عرصه کار بکند می‌تواند از این الگو برای تمام فقه‌الاجتماع که حاصلش و اسم مصدر آن فقه‌الحکومه می‌شود، استفاده کند.

امروزه باید با فقه‌الاجتماع
اجتهادی صاحب جواهری
کشور را اداره کرد.

پرسش: شما می‌فرمایید که تغییر انسان محقق به انسان مطلوب، بعد در کنار آن می‌فرمایید منظور ما از انسان، سازمان و ... هم هست. چرا از اول نمی‌گویید تغییر سازمان محقق به سازمان مطلوب؟

دکتر خسروپناه: من عنوان عام‌تر از انسان برای انسان اقتصادی، انسان سازمانی و انسان تربیتی ندیدم. چون در انسان سازمانی هم با انسان سروکار داریم. در انسان اقتصادی هم همین‌طور. به نظرم عنوان عام که همه اینها را شامل شود انسان است.

پرسش: واژه سیستم عام‌تر نیست؟

دکتر خسروپناه: خیر. چون این واژه دیگر بعید است که موضوع تربیت را هم شامل شود.

پی‌نوشت‌ها:

1. Robbins, Lionel
2. Becker, Gary
3. M. Hausman, Daniel

نشست نقد و بررسی نظریه «الگوی حکمی - اجتهادی علوم انسانی اسلامی»

نشست دکتر خسرو باقری و حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه
دانشکده روانشناسی دانشگاه تهران



حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه: در باب علمی دینی دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است؛ بعضی علمی که برای جامعه دینی مفید است را دینی دانسته‌اند و بعضی دیگر علمی که در فرهنگ و تمدن دینی شکل بگیرد را علم دینی معرفی کرده‌اند. عده‌ای هم علمی که مبتنی بر مبانی متافیزیکی یا مبانی دینی هست را دینی گفته‌اند. منظور این گروه، علمی است که به روش اجتهادی از نصوص دینی به دست می‌آید و در این میان هم عده‌ای از این گروه بر مبانی هستی‌شناختی، بعضی بر مبانی انسان‌شناختی و بعضی هم بر مبانی به طور عام تأکید می‌کنند. عده‌ای هم عرضه داشته‌اند که علمی که زاینده منابع دینی یعنی عقل و نقل است، علم

دینی است. این تقریباً خلاصه همه دیدگاه‌های در مورد علم دینی است که از زمان اسماعیل فاروقی تاکنون که نظریه آیت‌الله جوادی آملی مطرح شده است، وجود داشته است. بنده معتقدم ارائه تعریف برای علم دینی چندان فایده‌ای ندارد. البته یک اطلاع اجمالی به انسان می‌دهد و می‌توانیم همه اینها را در تعریف اخذ کنیم و بگوییم که علم دینی علمی است که مبانی‌اش، روش‌شناسی‌اش و اهداف آن دینی باشد. آنچه مهم است ارائه یک الگو برای اسلامی‌سازی یا دینی‌سازی معرفت است که بنده الگوی حکمی - اجتهادی را پیشنهاد دادم.

۳-۱. واقع‌گرایی معرفت‌شناختی

پیش‌فرض سوم بحث بنده یک پیش‌فرض معرفت‌شناختی است. اینجانب در حوزه معرفت‌شناسی نسبی‌گرا نیستیم و معتقد به رئالیسم هستم اما رئالیسم خام یا پیچیده یا انتقادی را قبول ندارم بلکه قائل به رئالیسم شبکه‌ای هستم که در فهم این الگو خیلی کمک می‌کند. در باب چپستی صدق باید عرض کنم بنده صدق را به معنای «مطابقت با واقع» می‌گیرم اما صدق پنجره‌ای مد نظر بنده است یعنی لایه‌هایی از مفهوم، مطابقت با لایه‌هایی از واقعیت دارد نه اینکه ما یک مفهوم درست بکنیم و کل واقع را در تور آن قرار بدیم، این ممکن نیست!

بنده تقرب به واقع را هم که ادعای پوپر است را قبول ندارم و به مطابقت قائل هستم اما مطابقت لایه مفهومی با لایه‌ای از واقعیت را درست می‌دانم. بنابراین یک واقعیت می‌تواند صدها لایه داشته باشد و مفهومی که مثلاً در ذهن یک دانشمند است، یک لایه‌ای از واقعیت را نشان بدهد. در باب معیار صدق هم من معیار «بدهات منسجم کارآمدی» را مطرح کرده‌ام. در ادامه توصیف خود را از علوم اجتماعی مدرن عرض می‌کنم و بعد خواهیم گفت که الگوی حکمی-اجتهادی چیست.

۲. فعالیت‌های علوم اجتماعی مدرن

در یک نگاه درجه دوم علوم اجتماعی مدرن به نظر بنده سه فعالیت را انجام می‌دهد که عبارت‌اند از:

الف. توصیف انسان مطلوب. مثلاً در روانشناسی به توصیف انسان سالم پرداخته می‌شود. در علوم اجتماعی دیگر هم مانند اقتصاد به انسان اقتصادی مطلوب پرداخته می‌شود که در آن هایک و فریدمن نظریه داده‌اند.

ب. توصیف انسان محقق. معمولاً کسانی که نگاه پوزیتیویستی به علم دارند، تنها این بخش را به عنوان حوزه علوم اجتماعی می‌بینند، در حالی که این مورد یکی از ساحت‌های فعالیت علوم اجتماعی است. مثلاً یک سازمان محقق را در علم مدیریت مشاهده می‌کنند و درباره آن نظریه تعمیم‌پذیر ارائه می‌دهند. یا مثلاً یک جامعه آماری خاص را در حوزه روانشناسی، اقتصاد و ... مطالعه می‌کنند و درباره آن نظریه می‌دهند. مانند نظریه خودکشی دور کهیم و یا نظریه رهبری در مدیریت.

ج. نقد و تغییر انسان محقق به انسان مطلوب است. سؤالی که در اینجا مطرح است این است که چگونه انسان تحقیق‌یافته‌ای که با انسان مطلوب فاصله دارد، تغییر پیدا کند. لذا بخشی از فعالیت‌های علوم اجتماعی بخش تغییر است یعنی می‌خواهد انسان را تغییر بدهد. حتی در جاهایی



۱. پیش‌فرض‌های الگو

۱-۱. نگاه درجه دو به علوم انسانی

این الگو چند پیش‌فرض دارد. پیش‌فرض اول این است که بنده این الگو را با مطالعه درجه دوم در «علوم انسانی مدرن» بدست آورده‌ام. یعنی ادعای من یک ادعای فلسفی در مورد علم است و ادعای روانشناسی یا جامعه‌شناسی نیست و در واقع فلسفه علم در حوزه علوم انسانی است. یعنی به علوم مدرن یک نگاه درجه دو کرده‌ام و بعد به یک توصیفی از علوم انسانی مدرن رسیدم و بر اساس این توصیف، این الگو را ارائه کردم. در واقع می‌توان گفت که پیش‌فرض اول، روش‌شناسی کشف الگو است.

۱-۲. حوزه مورد بحث: علوم اجتماعی

پیش‌فرض دوم این است که وقتی از علوم انسانی اینجا صحبت می‌کنم، مقصود بنده علوم اجتماعی است و مطلقاً علوم انسانی مورد نظر نیست. یعنی مقصود بنده Human science نیست که حتی ادبیات، فلسفه و علوم دیگر را شامل شود. حوزه بحث من Social sciences یعنی علوم اجتماعی است که شامل روان‌شناسی و علوم تربیتی نیز می‌شود. البته می‌شود علوم انسانی را مانند آلمانی‌ها به معنای عام گرفت ولی تقسیم‌بندی بنده، تقسیم‌بندی آمریکایی است که تا حدودی در کشور ما پذیرفته شده است. الگویی که بنده ارائه می‌کنم فقط در حوزه در علوم اجتماعی است یعنی این الگو کاربردی در سایر علوم انسانی یا علوم طبیعی ندارد چون بنده معتقد نیستم که فقط می‌توان یک الگو را برای اسلامی‌سازی معرفت ارائه کرد.

گزاره‌ها به شکل توصیفی هست ولی در واقع توصیه است. به اصطلاح طلبه‌ها اعتبار در مقام انشاء است یعنی در ظاهر در حال توصیف جامعه است اما در حال توصیه است و قصد تغییر دارد.

شاید پرسش بعضی افراد این باشد که این سه فعالیت از کجا به دست آمده است؟ در علوم اجتماعی مدرن، وقتی می‌خواهند انسان مطلوب را توصیف بکنند، از ایدئولوژی‌ها و فلسفه‌های مدرن بهره می‌برند. مثلاً انسان سالمی که «مازلو»^۱ معرفی می‌کند کاملاً متأثر از اگزیستانسیالیسم الهی است و نه الحادی. یعنی اگر وی اگزیستانسیالیسم را قبول نمی‌کرد یا اگزیستانسیالیسم الحادی را می‌پذیرفت و تعریف دیگری از انسان می‌داد، معلوم نبود که «نظریه فطرت» را بپذیرد. بنابراین در توصیف انسان مطلوب، از ایدئولوژی‌ها نظیر ایدئولوژی‌های اجتماعی و مخصوصاً فلسفه‌های مدرن استفاده می‌کنند.

در توصیف انسان محقق از روش‌های مختلف نظیر پیمایشی، آزمایشگاهی یا از روش‌های کیفی مانند روش‌های هرمونوتیکی و گفتمانی استفاده می‌کنند و سپس آن را تعمیم می‌دهند. حال نکته این است که در توصیف انسان محقق چه در روش کمی و چه در روش کیفی قطعاً با پرسش‌هایی به سراغ انسان محقق می‌روند و انسان محقق را استنتاج می‌کنند. یک مثال سیاسی می‌زنم؛ انقلاب اسلامی ایران تحقق پیدا کرده است و کسی به نام خانم نیکی‌کدی این انقلاب اسلامی را توصیف کرده و درباره آن نظریه می‌دهد. آقای فوکو و خانم اسکاچ‌پل هم همین کار را می‌کنند که سه توصیف متفاوت از یک واقعیت است. یک «انقلاب اسلامی ایران» بیشتر رخ داده است اما توصیف‌ها متفاوت است. دلیل تفاوت توصیف‌ها، تفاوت پرسش‌ها است. دلیل تفاوت پرسش‌ها هم این است که آن انسان یا انقلاب یا جامعه مطلوب سؤال‌کننده، متفاوت است. به عبارتی دیگر چون ایدئولوژی‌های او، مکتب اجتماعی و مکتب فلسفی او متفاوت است لذا سؤال‌هایی را استخراج می‌کنند و به واقعیت خارجی عرضه و استنتاج می‌کنند هم، متفاوت است. می‌دانیم که هر متن نوشتاری یا غیرنوشتاری یک دلالت ظاهری دارد اما یک دلالت‌های پنهان نیز دارد. این دلالت‌های پنهانی تا متن مورد سؤال قرار نگیرد جواب به ما نمی‌دهند. ما در مباحث علم اصول این را می‌آموزیم که هر متن نوشتاری مدلول‌های مطابقی و التزامی بی‌نی دارد و کسی که زبان متن را آموخته باشد، می‌تواند آن مدلول‌ها را کشف کند. اما یک مدلول‌های التزامی غیر بین هم وجود دارد که باید از متن سؤال پرسید تا به شما جواب بدهد. این مباحث را علمای اصول در مباحث اجتهاد و تقلید ذکر

کرده‌اند. واقعیت‌های خارجی هم همین‌طور هستند. مثلاً این قندان که در مقابل بنده است، به خودی خود یک مدلولی دارد و چیزهایی را به ما می‌فهماند. البته ما باید نسبت به رابطه لفظ و معنای این قندان هم آشنایی داشته باشیم تا بتوانیم دلالت مطابقی را بفهمیم اما دلالت‌های پنهانی هم دارد که باید از آن سؤالاتی بپرسیم تا این قندان به ما جواب بدهد. اگر هر ماهیتی مانند خودکشی، طلاق یا یک رفتار هنجاری را بخواهید مطالعه کنید، سؤالاتی از آن می‌پرسید! هیچ‌گاه برای انسان خالی الذهن نسبت به یک مسأله، سؤالی پیش نمی‌آید.

امروزه در علوم اجتماعی مدرن، در توصیف انسان محقق، پدیده‌ها را استنتاج می‌کنند و پاسخ می‌گیرند. در تغییر انسان محقق به انسان مطلوب هم معمولاً از هر دو روش کمی و کیفی استفاده می‌شود و قطعاً نگاه به انسان مطلوب خیلی کمک می‌کند.

الگوی حکمی - اجتهادی

الگوی حکمی - اجتهادی می‌خواهد با کمک روش‌شناسی اسلامی، به تولید علوم اجتماعی اسلامی بپردازد. این روش هم در بعد حکمی و استدلالی و هم در بعد اجتهادی، اسلامی است. روش حکمی و استدلالی همان روش قیاسی است. این روش مورد تأیید نصوص دینی ما هم هست یعنی می‌توان آن را در نصوص دینی هم استفاده کرد و به نظر من جزو بدیهیات است. از آنجا که بدیهیات مبنای معرفت دینی ماست و روش حکمی در متون دینی مورد تأیید است، بنده وصف اسلامی را برای روش استدلالی به کار می‌برم. البته من این روش را به تنهایی استفاده نمی‌کنم و تأکید من بر روش استدلالی و روش اجتهادی توأمان است. روش اجتهادی نیز سه قسم است:

الف. اجتهاد نوع اول همان اجتهاد متعارف در حوزه‌های علمیه است. یعنی کشف کلیات و اصول از نصوص دینی و تطبیق آن بر جزئیات و فروع. مانند اینکه قرآن فرموده است: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^۲ یعنی هر معامله و بیعی حلال است. مثلاً در دوران ما یک معامله‌ای به نام سرقفلی شکل گرفته است که در دوران پیامبر یا اهل بیت (ع) نبوده است ولی از آنجا که این آیه اطلاق و عمومیت دارد، حلیت معامله سرقفلی را هم اثبات می‌کند.

ب. اجتهاد قسم دوم کشف مدلول‌های التزامی پنهان از نصوص دینی یعنی قرآن و روایات است با عرضه پرسش‌های برگرفته از مکاتب و پدیده‌های جدید به نصوص دینی. پدیده‌ها، مکاتب، ایدئولوژی‌ها، حوادث و factهای جدید برای ما سؤالاتی را ایجاد می‌کند. با

عرضه این سؤال‌ها به متن دینی، آن را استنتاج می‌کنیم و جواب‌هایی از متن دینی به‌دست می‌آید. اجتهاد قسم دوم همان چیزی هست که شهید صدر از آن تعبیر به تفسیر موضوعی قرآن کرده است که بنده آن را از ایشان استفاده کردم.

ج. اجتهاد قسم سوم که ابداع حقیر است، عرضه پرسش‌های برگرفته از نصوص دینی و ایدئولوژی اسلامی، بر پدیده‌های خارجی است یعنی عکس اجتهاد قسم دوم است. در اجتهاد قسم دوم از واقعیت‌های خارجی سؤال می‌گرفتیم و به متن عرضه می‌کردیم اما اکنون در اجتهاد قسم سوم از متن دین و مکتب اجتماعی اسلام، سؤالاتی را استخراج می‌کنیم و از واقعیت‌های خارجی مثلاً پدیده طلاق، خودکشی، احسان به دیگران، وقف، وجدان کاری و ... می‌پرسیم. همان‌طور که عرض کردم تا از واقعیت سؤال نپرسید پاسخ‌های پنهان خود را به شما نخواهد داد و به نظریه نخواهید رسید. این سؤال‌ها از متن دینی و انسان مطلوبی که به دست آمده است، می‌آید.

این سه قسم اجتهاد به همراه روش حکمی - استدلالی که عرض کردم، می‌تواند سه فعالیتی را که برای علوم اجتماعی مدرن برشمردیم، برای ما تأمین کند. ناگفته نماند که مراد من از انسان، عنوان انتزاعی است و نه انسان کامل. انسان کامل در حوزه عرفان و فلسفه بحث می‌شود و حوزه علوم اجتماعی با انسان کامل و حتی با انسان ایده‌آل، کاری ندارد. مقصود بنده از انسان مطلوب، انسان مطلوبی است که در حوزه علوم اجتماعی مورد نظر است مانند رفتار مطلوب، جامعه مطلوب، سازمان مطلوب، انسان اقتصادی مطلوب و ...

در توصیف انسان مطلوب روش حکمی، روش اجتهادی قسم اول و دوم به ما کمک می‌کند. بنده معتقدم در توصیف انسان محقق روش حکمی و روش اجتهاد قسم سوم کمک می‌کند. یعنی اجتهاد قسم سوم کمک می‌کند که ما توصیف اسلامی از پدیده‌های محقق پیدا کنیم. چون سؤال‌هایی که می‌خواهیم از واقعیت بپرسیم، از مکتب اجتماعی اسلام آمده است. همچنین روش حکمی هم کمک می‌کند، چرا که می‌خواهیم پس از آن، نظریه را تعمیم دهیم. البته در اینجا هم یک مباحثی در فلسفه استقرآء داریم که آیا تعمیم، صد در صد است یا نه؟ که اجماً عرض می‌کنم که در این خصوص بنده تأییدگرا هستم. برای تغییر انسان محقق به انسان مطلوب که بتوان انسان محقق را به انسان مطلوب تغییر داد، به نظر بنده روش حکمی و هر سه روش اجتهادی کارآمدی دارد.

جمع بندی:

۱. ما درصدد ارائه یک الگویی برای اسلامی‌سازی علوم اجتماعی هستیم.

۲. معتقدم گوهر اسلامی‌سازی علوم به روش‌شناسی اسلامی است. یعنی اگر کسی روش‌شناسی اسلامی را قبول نکند، مبانی کفایت نمی‌کند باید روش‌شناسی اسلامی را به‌دست بیاوریم.

۳. روش اسلامی ما عبارت است از روش حکمی - اجتهادی. روش حکمی و اجتهاد قسم اول و دوم در توصیف انسان مطلوب کارآمدی دارد. روش حکمی و اجتهاد قسم سوم برای توصیف انسان محقق کارآمدی دارد. روش حکمی و سه روش اجتهادی نیز در تغییر انسان محقق به انسان مطلوب کاربرد دارد.

اگر ما اسلامیت این سه روش را بپذیریم می‌توانیم از الگوی حکمی اجتهادی دفاع کنیم که در واقع یک دیدگاه جدیدی برای اسلامی‌سازی علوم اجتماعی است. البته برای کاربرد این الگو باید کسانی که در حوزه‌های تخصصی مختلف هستند وارد شوند و بنده به عنوان یک طلبه فلسفه تا همین جا می‌توانستم این الگو را مطرح کنم.

دکتر خسرو باقری: اولاً از جناب دکتر خسروپناه به دلیل دغدغه ایشان در مباحث علمی تشکر می‌کنم. مباحث بنده دو دسته‌اند. مباحث خرد و مباحث کلی. مباحث خرد لغزش‌هایی است از نوع لغزش‌های فکری، کلامی و ... که بنده فکر می‌کنم در نوشته‌های شما چنین چیزهایی هست. مثلاً جایی اشاره شده است که معرفت‌شناسی اسلامی، نوع خاصی دارد و آن این است که به علم حضوری و حصولی معتقد است ولی غریبان فقط می‌گویند معرفت، باور صادق موجه است. اولاً هر دو طرف این حرف مشکل دارد. یعنی غریبان نیز از علم حضوری و حصولی صحبت کرده‌اند. اینگونه نیست که فقط مسلمانان از علم حضوری صحبت کرده باشند. مثلاً راسل دانش را به دو دسته دانش از طریق آشنایی^۳ که همان علم حضوری است و دانش از طریق توصیف^۴ که همان علم حصولی است، دسته‌بندی کرده است. از طرفی دیگر نیز انحصار معرفت غربی به باور صادق موجه هم درست نیست. مثلاً ریچارد رورتی می‌گوید که معرفت فقط باور موجه است و قید صادق بودن مهم نیست. بنابراین سخنان انحصارگرایانه گفتن معمولاً در آن خامی هست و فرد دقیقی مانند شما نباید از این خامی‌ها بکند. لغزش دیگر شما این است که شما، نسبت‌گرایی، شکاکیت و ایده‌آلیسم را در یک کفه ترازو می‌گذارید و من از این مسأله تعجب کردم. ایده‌آلیسم با این دو بسیار متفاوت است چرا که اساساً جریانی است که از افلاطون شروع شده است. مگر اینکه بگوییم پست‌مدرنیست‌ها

گرایش‌های ایدئالیستی دارند که این حرف هم جای تأمل دارد چرا که ایده‌آلیست به فیلسوفی گفته می‌شود که به اصالت ایده‌ها اعتقاد دارد و افلاطون هرگز نسبی‌گرا نیست. همچنین نسبی‌گرایان با شک‌گرایان اختلاف نظر جدی دارند. مثلاً ریچارد رورتی که یک نسبی‌گرا است می‌گوید که من اصلاً به شک‌گرایان می‌گویم که گم شوید و بروید! و اصلاً با آنها بحث نمی‌کنم.

در جایی اشاره کرده‌اید که روش علوم تجربی، استقرایی است در صورتی که روش علوم تجربی مورد بحث است که آیا استقرایی است یا قیاسی؟ مثلاً پوپر روش علوم تجربی را قیاسی می‌داند و نه استقرایی.

در آثار شما تعریفی هم از دین شده است که برای بنده خیلی عجیب است. شما دین را مجموعه بینش‌ها، منش‌ها و کنش‌هایی که بیان‌گر سعادت و شقاوت اخروی هستند، دانسته‌اید. یعنی ارتباطی بین دنیا و آخرت

برحسب بینش، منش و کنش به وجود آمده

است. برای من معلوم نیست که آیا منش آدم‌ها و کنش آنان جزو دین است و یا آنچه که در متون دینی به عنوان منش

مطلوب توصیف شده است، مدنظر است. چون شما گفته‌اید که دین را گزاره‌های موجود در متون دینی نمی‌دانید و آن

را توسعه می‌دهید، پس احتمالاً منظور شما منش‌ها یا بینش‌هایی که در قرآن توصیف شده است نمی‌باشد و منش و کنش افراد مد نظر است که در این

صورت خیلی عجیب است.

شما رئالیزم شبکه‌ای را به عنوان دیدگاه

مطلوب خود عنوان کرده‌اید و آن را این طور

تعریف کرده‌اید: یک لایه مفهومی در نظریه ما، با لایه‌ای از واقعیت مطابقت دارد نه با همه واقعیت. این را ناگفته گذاشته‌اید که آیا علی‌الاصول فرض بر این است که واقعیت کاملاً بر ما آشکار نمی‌شود؟ باید یک موضع فلسفی

تام مطرح شود! اگر کل واقعیت برای ما قابل کشف باشد، صحبت از لایه‌های واقعیت بی‌معنی است. اگر نباشد شما هم باید مثل پوپر بگویید که در حال تقرب به واقعیت هستید و هرگز به واقعیت نمی‌رسید.

همچنین ادعا کردید که در اسلامی کردن علوم مهم‌ترین بحث، روش‌شناسی اسلامی است و نه صرفاً مبانی اسلامی. اتفاقاً من معتقدم که روش‌شناسی نمی‌تواند اسلامی باشد. صرفاً دیدگاه‌ها و آموزه‌ها می‌تواند اسلامی باشد مثل توحید که ثنویت‌گراها آن را قبول ندارند و بین مسلمان و غیر

مسلمان تفاوت ایجاد می‌کند. توجه به این مسأله ضروری است که دیدگاه‌ها و آموزه‌های اسلامی با دیدگاه‌ها و آموزه‌های غیراسلامی بسیار متفاوت هستند. شما یک سلسله مراتبی را چیده‌اید که از فلسفه شروع می‌کنید و بعد به معرفت‌شناسی می‌رسید و بعد به روش‌شناسی. یعنی گویا در نگاه شما روش‌ها در دامن دیدگاه‌ها و فلسفه‌های معین زاییده می‌شوند. اگر این طور باشد از آنجایی که دیدگاه‌ها محل اختلاف هستند، آن‌گاه روش‌شناسی‌ها هم مختلف خواهد شد و به نسبت خواهیم رسید که نسبت سهم مهملک معرفت بشری است. اگر بخواهیم روش‌شناسی را اسلامی کنیم، نسبی‌گرا می‌شویم. یعنی نمی‌توان گفت که توحید که یک آموزه اسلامی است در دامن خود یک روش‌شناسی معین و متناسب با خود دارد و شرک هم همین‌طور. روش‌شناسی محل اختصاصی نیست و محل عمومی است. البته این را قبول داریم که تأکید دیدگاه‌های مختلف بر روش‌ها متفاوت است

منتهی این تفاوت از نوع اختصاصی

بودن نیست که بگوییم هرکس منطق و روشی مختص به خود دارد. روش‌ها مانند وسایل نقلیه عمومی هستند.

وسایل نقلیه عمومی توسط همه افراد قابل استفاده است ولی همه سوار همه آنها نمی‌شوند چون پول آن را ندارند ولی نکته این است که همه می‌توانند سوار

آن شوند! روش‌ها، ساحت‌های عمومی هستند و عقلانی، مشترک و عام هستند. منتهی وقتی می‌بینیم که دیدگاهی، نوع خاصی از روش‌شناسی را پیش گرفته است، صرفاً

گزینش است و نه اختصاص دادن. گزینش هم امری متناسب با شرایط است اما اختصاصی نیست. در واقع روش‌ها، مثل چشم و گوش‌اند. هم مسلم دارد و هم کافر! قرآن هم این مسأله را تأیید کرده است و در این منطقه

کارهای بین افراد، مشترک است. پیامبر هنگامی که به مکه می‌آید، بر مبنای روش مشترک با مشرکین سخن می‌گوید. یعنی سخنان پیامبر در ترازوی گذاشته می‌شود که آن ترازو در اختیار مشرک نیز هست و الا نمی‌شود ایمان آورد.

در آن صورت باید پیامبر(ص) تا آخرالزمان سخنان خود را تکرار می‌کرد! روش‌های مشترک بین پیامبر و مشرک، منجر به قبول و رد یک سخن می‌شود.

نکته جالب اینجاست که شما فرموده‌اید که روش‌شناسی اسلامی، بدیهی است. اگر بدیهی باشد که همه قبول خواهند داشت؟ پس کجای آن اسلامی است؟ اگر بدهات

روش‌شناسی نمی‌تواند اسلامی باشد. صرفاً دیدگاه‌ها و آموزه‌ها می‌تواند اسلامی باشد مثل توحید که ثنویت‌گراها آن را قبول ندارند و بین مسلمان و غیر مسلمان تفاوت ایجاد می‌کند.

را معیار اسلامی بودن بگیریم، آن وقت می‌توان گفت بدهت معیار کمونیستی بودن نیز هست! چون کمونیست‌ها هم بدهت را قبول دارند. بدیهیات را همه قبول دارند. لذا روش‌شناسی اختصاصی نیست و عام است و به قول شما بدیهی است.

همچنین در جایی دیگر شما جمله‌ای فرموده‌اید که ما تکلیف روش‌ها را در فراروش‌شناسی مشخص می‌کنیم و فراروش‌شناسی هم عقلی محض است. این حرف درستی است و بنده هم قبول دارم. ولی باید بگویم که هم فراروش‌شناسی عقلی محض است و هم روش‌ها عقلی محض‌اند که دیگر در اینجا اختلاف نظر داریم.

شما ظاهراً می‌گویید که روش‌های سکولار، غیر از روش‌های اسلامی است. حال آنکه اگر نان روش‌ها، در تنور فراروش‌شناسی که با هیزم عقل گرم می‌شود، پخته می‌شود، پس تمان‌نان‌ها باید نشان از آن حرارت عقل داشته باشند و عقلی باشند. ما باید در فراروش‌شناسی به

این سؤال پاسخ دهیم که روش چیست؟ و اینکه آیا روش، اختصاصی است یا عمومی؟

تأکید می‌کنم که اگر روش، غیرعمومی باشد، دیدگاه‌ها به روش‌های مختلف منجر می‌شود و این خود منجر به نسبیّت می‌شود و می‌دانیم که نسبیّت، ضد معرفت است. تنها تفاوتی که دیدگاه‌ها در روش‌شناسی دارند، تفاوت گزینشی است و آنها نمی‌توانند روش‌های دیگر را انکار کنند.

آنچه من در بخشی از دیدگاه‌های شما دیدم، تمایل به اختصاصی کردن روش اجتهاد از سویی و تمایل به جمع کردن روش‌های موجود از سوی دیگر است. شما هم روش تبیینی پوزیتیویست‌ها و هم روش تفصیلی هرمنوتیکی‌ها و هم روش انتقادی که فرانکفورتی‌ها می‌گویند را قبول کرده‌اید. اگر اینها اسلامی است که ما دیگر با این افراد و مکاتب مشکلی نداریم! یعنی به این نقطه می‌رسیم که روش‌شناسی ما مشترک است و حرف شما حرف نوبی نخواهد بود و تنها ترکیب اینهاست.

نکته دیگر این است که در ترکیب دو عنوان حکمی و اجتهادی، مشکلاتی می‌بینم. حکمی باید کنار گذاشته شود. چرا که حکمی، روش‌شناسی نیست و دیدگاهی است. حکمی یعنی فلسفه اسلامی. حکمت اسلامی و حکمت ماتریالیستی متفاوت است. اگر شما تأکید بر روش‌شناسی حکمی - اجتهادی کنید، طرف غربی هم مجاز است مثلاً به روش‌شناسی ماتریالیستی - انتقادی تمسک کند! ولی

می‌دانیم که ماتریالیسم یک دیدگاه و یک بینش است و روش نیست.

روش اجتهادی نیز روش معروف حوزوی است و شما آن را به سه نوع بسط دادید. روش اجتهادی، اسم بی‌مسمایی است و چیزی از آن در ذهن منتبع نمی‌شود. روش اجتهادی یعنی روش کوشیدن! ولی سؤال این است که چه نوع «کوشیدنی» مد نظر است؟ به طور مثال وقتی می‌گوییم روش تحلیلی یا تفسیری تکلیف معلوم است ولی روش اجتهادی در حد اسم معنا ندارد و چیزی به ذهن نمی‌آید!

در مورد روش اجتهادی فرمودید که روش رایج در حوزه‌ها این است که رابطه عام و خاص مشخص شود و برحسب آن به اجتهاد بپردازیم. این روش اجتهادی قسم اول، اختصاصی به مسلمانان و حوزویان ندارد و یک روش عمومی و عقلانی بشر است و در کتاب مارکس یا انجیل هم آمده است لذا یک روش اختصاصی نیست و عمومی است. این روش اسلامی نیست به این معنا که وجه اختصاصی از اسلام داشته باشند و فقط این روش در حوزه به کار گرفته شده است.

روش دوم نیز که اجتهاد موضوعی است و شهید صدر معرفی کرده است، روش جدیدی نیست و در هرمنوتیک بحث شده است و همان‌طور که خودتان اشاره کردید دلالت‌های التزامی یک متن است. بنده در کتاب «هویت علمی دینی» به کتاب یکی از فیلسوفان هرمنوتیکی اخیر ارجاع داده‌ام که او

نیز این مسأله را تأیید کرده است. ایشان سه نوع پرسش نسبت به متن را از همدیگر متمایز می‌کند که یکی همان پرسشی است که شما در اجتهاد قسم دوم خودتان معرفی کرده‌اید. استنتاج در واقع یک نوع فعالیت هرمنوتیکی است که می‌توانید آن را اجتهاد نوع دوم بنامید ولی چیز جدیدی نیست و اختصاص به اسلام ندارد.

روش سوم که اجتهاد از نوع سوم است و شما خود را مبدع آن می‌دانید این است که دیدگاه‌های اسلامی را در نظر گرفته و سپس با آنها نزدیک به امور شویم. به عنوان مثال در مورد هدفدار بودن خلقت در قرآن بحث شده است، حال با این نگاه به سراغ انسان‌ها برویم و ببینیم که آیا انسان‌ها هدف دارند یا خیر؟ این روش اجتهادی قسم سوم که می‌گویید مبدع آن هستید، در فلسفه علم «اشباع شدن در مرحله دیسکاواری» نام دارد. در تقسیم‌بندی رایشناخ، دانشمند در مرحله دیسکاواری می‌تواند از منابع

روش اجتهادی یعنی روش کوشیدن! ولی سؤال این است که چه نوع «کوشیدنی» مد نظر است؟

مختلف دینی، فرهنگی، داستان، علمی و... استفاده کند تا طرح سؤال کند. مشکل این است که پس از در نظر گرفتن دیدگاه اسلامی، گام اجرایی چیست؟ یعنی چطور می‌توانیم بفهمیم که نتیجه‌گیری‌مان درست بوده است؟ آیا ملاک ما تجربه است؟ یا خود قرآن است؟ اگر خود قرآن باشد که دیگر بحث تمام است! یعنی با خواندن قرآن، پژوهش تمام می‌شود چرا که حقیقت در نزد ماست. امروز افراد می‌گویند که ما نمی‌دانیم که انسان چیست و باید مطالعه، تجربه و پژوهش کنیم تا بشناسیم. در نوشته‌هایتان یک حرف خیلی عجیبی داشتید که گفتید قرآن در مقام ثبوت همه حقایق را در دل خود دارد! بنده نام این دیدگاه را دیدگاه دایره‌المعارفی گذاشته‌ام که می‌گوید تمام حقایق جهان در قرآن هست که البته گفته‌اید که در مقام اثبات، ما همه حقایق را نمی‌دانیم که در آن صورت سؤالی که پیش می‌آید این است که فایده آن چیست؟ فرض کنید که قرآن،

انبان تمام حقایق باشد ولی وقتی که دست ما به آن نمی‌رسد، چه فایده‌ای دارد؟ شما گفته‌اید که فقط ائمه به آن حقایق دسترسی دارند، در حال حاضر هم که امام(ع) تشریف ندارند و مشخص نیست تا چه زمانی این‌طور باشد! بنابراین کأن لم یکن است و بحث بی‌فایده‌ای است. گذشته از این موضوع، اگر این‌طور باشد که همه واقعیت‌های جهان در قرآن هست، تمام دانش ما نقلی می‌شود و دیگر علوم اسلامی تجربی نخواهیم داشت مگر برای ساکت

کردن خصم. یعنی اگر کسی ادعا کند که قرآن در جایی اشتباه گفته است، ما در پاسخ بگوییم که در تجربه به شما نشان خواهیم داد که درست است! این در حالی است که دانشمندان امروزه، ابتدا به ساکن چیزی از واقعیت نمی‌دانند و با روش علمی خود به دنبال کشف حقیقت می‌روند. شما اگر بخواهید در علم امروز، صحبت حساسی بکنید باید با قواعد خود آن، بازی کنید نه اینکه یک قاعده دیگر داشته باشید! قاعده بازی علم این است که « ما نمی‌دانیم! » اگر شما می‌دانید، دیگر بازی برای چیست؟ یکی از بن‌بست‌های کنونی علم اسلامی این است که اگر مبانی و پیش فرض‌ها کافی نیست و باید روش‌شناسی هم اسلامی باشد، نتیجه این می‌شود که مثلاً روانشناسی اسلامی تبدیل به روان‌شناسی تفسیر قرآن می‌شود! اصلاً فرض کنید که امام زمان(عج) ظهور کرده باشد، آنگاه چه اتفاقی می‌افتد؟ طبق نظر شما تمام روانشناسی و علوم

مختلف در قرآن هست و کافی است که ایشان تفسیر کنند و ما هم خوشه‌های علم را بچینیم! قرآن یک کتاب دینی است، نه کتاب فلسفه است، نه کتاب اقتصاد است و نه کتاب سیاست. البته می‌تواند الهام بخش باشد و ما با این الهام‌بخشی برای تحصیل این علوم، می‌بایست طبق قواعد خود آن علوم عمل کنیم.

اینجا جامعه اسلامی است و کسی به شما چیزی نمی‌گوید ولی شما اگر این حرف‌ها را در یک دانشگاه بین‌المللی بزنید، اولین چیزی که به شما خواهند گفت این است که ما صدها سؤال بی‌جواب را به شما می‌دهیم که پاسخ آن را برای ما حاضر کنید! اگر در جواب بگویید که جواب سؤال‌ها در قرآن هست ولی ما دسترسی نداریم، جواب ضعیفی خواهد بود. ما دچار یک اشتباهی در اسلام شده‌ایم! دین را آن قدر متورم کرده‌ایم و انتظار داریم که این دین باید به همه چیز جواب دهد. خداوند

علاوه بر دین، عقل، حس و جوامع را نیز آفریده است و آنها نیز کارایی‌های خود را دارند. اگر قرار باشد که قرآن پاسخگوی همه چیز باشد، این نه با حکمت الهی و نه با عقل انسان جور در نمی‌آید. شما از سویی می‌گویید که در قرآن همه چیز موجود است و از سوی دیگر نیز می‌گویید که نمی‌توانید آن را استخراج کنید! شما در جایی فرمودید که طبق برخی احادیث - به فرض صحت - پاسخ همه سؤالات در قرآن هست! ما تا جایی که به خود قرآن نگاه می‌کنیم، چنین چیزی در آن وجود ندارد! حدود ۱۴۰۰ سال در مورد قرآن تفسیر نوشته شده است و چندین و چند تفسیر داریم! آیا از این تفسیرها می‌توانیم پاسخگوی همه مطالب و سؤالات علمی جهان باشیم؟

بنابراین اگر روش تفسیری و انتقادی و ... قابل قبول هستند، همه آنها روش‌ها عامی هستند و اختصاصی به اسلام ندارد. به نظر من اسلام اگر حرفی در زمینه علوم انسانی داشته باشد، این حرف قطعاً در روش‌شناسی نیست و حرفی برای گفتن ندارد. تنها جایی که حرف برای گفتن دارد، در آموزه‌های خود است. مثلاً اینکه خدا و جهان را چگونه می‌بیند و به محض اینکه بگوید خدا یکی است با مسیحیتی که تثلیث را می‌پذیرد، جدا می‌شود. در این حالت، با روش عام و همگانی بین‌الذلهانی و با معرفت‌های خاص خود، به میدان علم می‌آییم. قبول داریم که پیش‌فرض‌های فکری ما زمینه‌ساز فرضیه‌پردازی‌های

ما دچار یک اشتباهی در اسلام شده‌ایم! دین را متورم کرده‌ایم و انتظار داریم که این دین باید به همه چیز جواب دهد. خداوند علاوه بر دین، عقل، حس و جوامع را نیز آفریده است و آنها نیز کارایی‌های خود را دارند.

متنوع هستند منتهی روش باید مشترک باشد. یعنی اگر اسکینر^۵ می‌گوید که من با ۵ بار تربیت کردن یک حیوان، رفتاری را در او تثبیت می‌کنم، این مسأله را در عمل نشان می‌دهد و شما هم باید نشان دهید. این بخش‌ها دیگر خصوصی نیست و اگر او نشان داد، به معنای پایان کار است و به قول شما حداقل بخشی از واقعیت را به ما نشان می‌دهد.

حجت الاسلام خسروپناه: تقریباً مجموعه تحقیقات ده ساله بنده را شما نقد کردید! بخش مهمی از نقدهای شما مربوط به عدم تفاهم درست است و شاید بنده هم باید یک جاهایی قلم خود را تغییر بدهم تا شما هم بهتر بتوانید در فهم آنها همدلی کنید. این مسأله نسبت به نظریات برخی از بزرگان غربی هم وجود دارد. مثلاً تقسیم‌بندی راسل که دانش را به مستقیم و توصیفی تقسیم می‌کند، هیچ ربطی به علم حضوری ندارد. راسل می‌گوید که شناختی که بنده از این قندان در مقابل خود دارم یک علم مستقیم است ولی این هم از نظر فلسفه اسلامی، علم حصولی است چون صورت آن در ذهن ما می‌آید و واسطه بنده و این قندان، صورت ذهنی است. هیچ فیلسوف غربی، به علم حضوری اشاره نمی‌کند!

نکته دوم اینکه من ایده‌آلیزم، شکاکیت و نسبییت را در مقابل رئالیزم قرار دادم. در مورد ایده‌آلیزم هم منظور ایده‌آلیزم هگل است و نه ایده‌آلیزم افلاطونی. ایده‌آلیزمی که عینیت ذهن و عین را قائل است. من اینها را در مقابل رئالیزم قرار دادم و الا اینها را یکسان و برابر نگرفته‌ام.

نکته سوم اینکه بنده تعریف خود از دین را بر مبنای استدلالاتی آورده‌ام و می‌توانم ثابت کنم اما نیازمند جلسه مجزا و مفصلی است و آماده‌ام در این باره با شما بحث کنم. بنده با روش عقلی و نقلی ثابت کرده‌ام که دین عبارت است از رابطه بین بینش، منش، کنش با سعادت و شقاوت اخروی. این تعریف در کتاب «کلام نوین اسلامی» مدلل شده است. تعجب کردن جزو دلایل محسوب نمی‌شود و اگر لطف کنید، دلایل بنده را ببینید و بعد نقد کنید.

ایراداتی که در مورد دیدگاه دایره‌المعارفی گرفتند، ارتباطی با نظریات من ندارد و آن را به آیت‌الله جوادی‌آملی نسبت دادند. بنده معتقدم فهم دکتر باقری از دیدگاه آیت‌الله جوادی‌آملی درست نیست. ایشان اصلاً این دیدگاه را قبول ندارند. بنده ۱۷ سال در خدمت ایشان فلسفه خوانده‌ام و بعد از این ۱۷ سال، یک سال برای ما در مورد دیدگاه

خود در علم دینی توضیح داده‌اند. به نظر بنده شما فهم خود از کلام آیت‌الله جوادی‌آملی را نقد می‌کنید. در مورد مباحث آیت‌الله جوادی‌آملی حدود ۷ سال پیش در محضر شما بودیم که عرایض بنده و جواب‌های شما در کتاب نقد همان سال چاپ شده است که دوستان می‌توانند مراجعه کنند.

حرف من این است که طبق نصوص دینی با سند صحیح و روایات متعدد، امام معصوم (ع) می‌فرماید که ما علم «ما کان و ما یکون و ماهو کائن» داریم و شما هر سؤال از هر چیزی اعم از مسایل دینی یا غیر دینی دارید، ما جواب می‌دهیم. یکی از یاران ایشان از امام صادق (ع) تعجب می‌کند و امام می‌فرماید تعجب نکن! این همان تعجبی است که آقای باقری بعد از ۱۴۰۰ سال دارد! امام می‌فرماید: خود قرآن می‌فرماید: «نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» امام می‌فرماید که من همه چیز را از دین استخراج می‌کنم. من با روایات متقن اثبات کرده‌ام که اولاً همه

حقایق در قرآن است و امام معصوم می‌تواند همه این حقایق را استخراج کند و به همین دلیل است که ما امامت امام معصوم را قبول داریم. نکته سوم این است که ما انسان‌های متعارف از قرآن و روایت‌های ائمه، آنچه که مربوط به هدایت است را می‌توانیم بفهمیم. آقای باقری می‌گوید که مابقی آن بی‌فایده است، در صورتی که من معتقدم که امام معصوم از مابقی آن استفاده کرده است. مخاطب امور هدایتی قرآن من و شما هستیم و مخاطب همه حقایق قرآن امام معصوم است. حال آیا این منجر به نگاه دایره‌المعارفی هست؟ هرگز! من کاملاً معتقدم که باید از روش‌های تجربی و عقلی استفاده شود و اصلاً معتقد نیستم که من و شما همه چیز را باید از قرآن به دست بیاوریم. بنده در کتاب «در جستجوی علوم انسانی اسلامی» اندیشه افرادی را که می‌خواهند علم دینی را فقط نقلی کنند، نقد کرده‌ام. بنده از این جهت در جبهه شما هستم و به هیچ وجه قبول ندارم که کسی بیاید علوم تجربی، عقلی و فلسفی را تعطیل کند و همه علوم، نقلی شود! بنابراین بخش عمده نقدهای شما به بنده ربطی ندارد! بنده معتقدم که باید از روش استدلالی و تجربی استفاده کرد. شاهد آن هم این است که بنده در مباحث فلسفی اصلاً سراغ این نمی‌روم که مثلاً به کمک قرآن و سنت ثابت کنم که اصالت با وجود است! بسیاری از ژورنالیست‌ها تلاش می‌کنند که بگویند اساساً علوم توفیقی هستند. بنده

من کاملاً معتقدم که باید از روش‌های تجربی و عقلی استفاده شود و اصلاً معتقد نیستم که من و شما همه چیز را باید از قرآن به دست بیاوریم.

به نقد این گونه افراد پرداختیم و مرتب آقایان در منبرهای خود دشنام‌های عجیب و غریب به بنده می‌دهند که چرا خسروپناه می‌گوید که علوم توقیفی نیستند!

اما در بحث اصلی که بحث روش‌شناسی است من سؤالی از حضار دارم. اگر واقعاً روش، اینقدر شفاف و واضح است، پس چرا این همه پرسش‌ها و مشکلات روانی و تربیتی و رفتاری که وجود دارد و چرا مشکلات را حل نمی‌کنند؟

نکته دوم اینکه این مکاتب مختلفی که در روان‌شناسی وجود دارد اعم از مکتب گشتالت، انسان‌گرا و ... این‌ها از کجا پیدا شدند؟ چرا دیلتای در غرب اینقدر مخالف روش پوزیتیویستی و استفاده آن در حوزه روان‌شناسی و علوم انسانی است ولی ماکس وبر تلاش می‌کند که روش تبیینی و تفسیری را جمع کند؟ چرا در مقابل روش تبیینی و تفسیری، روش انتقادی مکتب پست‌مدرن مطرح می‌شود؟ چرا روش‌های پست‌مدرن و

روش پساساختارگرایی دریدا مطرح می‌شود؟ همچنین چرا روش‌گفتمانی فوکو مطرح می‌شود؟ یعنی واقعاً روش‌ها اینقدر ساده، واضح و عقلانی‌اند؟

آقای دکتر باقری! تفکیک مقام گردآوری و داوری را که رایشناخ در حلقه وین و پوزیتیویسم منطقی مطرح می‌کند، الآن هیچ فیلسوف علمی قبول ندارد. بنده معتقدم که سؤال را در مقام گردآوری از یک جایی می‌گیریم و به واقعیت عرضه می‌کنیم، دیگر از اینجا به بعد واقعیت خود را به ما نشان می‌دهد! به قول هرمنونویست‌ها یک دور

هرمونوتیکی بین مقام گردآوری و داوری وجود دارد. اصلاً با نفوذ گردآوری نمی‌توان به داوری

رسید. این‌طور نیست که بگوییم که ما یک چیز را در اینجا تست کرده‌ایم و جواب داده است! پس چرا وقتی در جای دیگر تست می‌کنیم جواب نمی‌دهد! دلیل آن این است که انسانی که مورد تجربه شما بوده است با انسانی که می‌خواهید دوباره تست کنید، دو انسان متفاوت هستند. چون توصیفی که از انسان مطلوب دارید، در شناخت انسان محقق نقش دارد. پس اولاً روش به این سادگی و به این شفافیتی که می‌فرمایید، نیست و نگاه ساده‌انگارانه به روش مشکل ما را پیچیده‌تر می‌کند و حل نمی‌کند. من برای شما مثال زدم. آیا در باب خودکشی یا توصیف انقلاب‌ها یک نظریه هست؟ آیا تفاوت نظریه‌ها به این دلیل است که یک فردی پول داشته است سوار هواپیما شده و دیگری

که پول نداشته است، سوار ژبان شده است؟ روش‌ها، مبتنی بر مبانی‌اند. اگر کسی نقش مبانی را پذیرفت، باید نقش کاربست مبانی در روش‌ها را بپذیرد. شما وقتی توحید را قبول داری، در روش تجربی شما هم به طور خودکار اثر می‌گذارد.

نکته دیگر این است که بنده نگفتم که روش‌شناسی اسلامی، بدیهی است بلکه گفتم که مبتنی بر بدیهیات است. این دو خیلی متفاوت‌اند. من هیچ روش‌شناسی را بدیهی نمی‌دانم بلکه همه را نظری می‌دانم. حتی روش تجربی هم نظری است.

ولی از آنجایی که روش، مبتنی بر دیدگاه‌هاست و دیدگاه‌ها هم مختلف است، سر از نسبی‌گرایی در می‌آوریم. اصلاً معنای نسبی‌گرایی، آنچه که دکتر باقری گفتند نیست.

در اینجا نیز اختلاف تعریفی با ایشان داریم. وجود اختلاف به معنای نسبی‌گرایی نیست.

دکتر باقری نسبت را مترادف با کثرت دانسته است. مثلاً اگر از من سؤال شود که آیا ادیان متفاوت در جهان وجود دارند؟ پاسخ بنده مثبت خواهد بود.

حال آیا نتیجه این است که دین نسبی می‌شود؟ پاسخ منفی است. اختلاف، نسبی‌گرایی نیست. الآن در فلسفه اسلامی اختلاف بین اساتید وجود دارد

ولی همه فیلسوفان اسلامی، واقع‌گرا هستند. من زمانی نسبی‌گرا هستم که بگویم معیار فراروشی وجود ندارد. یک

وقت من مانند توماس کوهن می‌گویم که پارادایم‌های روش‌شناختی وجود دارد و فرارادایم نیز وجود ندارد و پارادایم‌ها قیاس

ناپذیرند، در این حالت من نسبی‌گرا هستم.

حال آنکه من می‌گویم روش‌ها مختلف‌اند، اما فراروشی وجود دارد و آن فراروش، با بدیهیات شروع می‌شود. من از بدیهیات شروع کرده‌ام و به اعتقادی رسیده‌ام. هرکس

که از بدیهیات شروع کرد باید به همین اعتقادی که ما رسیدیم، برسد و اگر نرسد با هم بحث می‌کنیم. همین که بنده یک گزاره پایه‌ای را پذیرفتم، دیگر نسبی‌گرا نیستم و

مبنی‌گرا هستم و به طریق اولی شکاک هم نیستم. در مورد اجتهاد قسم اول فرمودید که عمومی و عقلایی است و فقها فقط استفاده کرده‌اند! اما تصور بنده این است

که آقای باقری، تنها بخش مباحث الفاظ علم اصول را دیده‌اند که عقلایی و عمومی است. یعنی شما بخش اول کتاب کفایه را دیده‌اید. اجتهاد قسم اول، بخشی به نام

**بسیاری از ژورنالیست‌ها
تلاش می‌کنند که بگویند
اساساً علوم توقیفی هستند.
بنده به نقد این گونه افراد
پرداختم و مرتب آقایان در
منبرهای خود دشنام‌های
عجیب و غریب به بنده
می‌دهند که چرا خسروپناه
می‌گوید که علوم توقیفی
نیستند!**

حجیت قرآن و حجیت سنت دارد. البته این قواعد هم مبتنی بر قواعد عام است اما خودش یک قواعد اصولی است و خیلی مباحث دیگر هم دارد.

دکتر باقری: حجیت قرآن چیست؟

دکتر خسروپناه: مثلاً اینکه خود قرآن و ظواهر و نصوص آن حجت است.

دکتر باقری: اینها هم عقلانی هستند.

دکتر خسروپناه: یعنی کافر و مسیحی هم حجت بودن ظاهر قرآن را قبول دارند؟

دکتر باقری: بله! ظاهر کلام حجت است.

دکتر خسروپناه: شما خلط می‌کنید. یک قاعده در اصول داریم که هر ظاهری حجت است. یک قاعده دیگر داریم که قرآن حجت است.

دکتر باقری: به چه دلیل حجت است؟ به خاطر ایمان خود قبول کرده‌اید؟

دکتر خسروپناه: بله! بعضی از مقدمات آن از ایمان است.

دکتر باقری: ایمان شما مبتنی بر چیست؟ بر عقلانیت؟

دکتر خسروپناه: بله!

باقری: تمام شد. به عقلانیت بازگشتیم.

دکتر خسروپناه: یک وقت شما می‌گویید که همه چیز به بدیهیات برمی‌گردد که بنده هم قبول دارم. اما از بدیهیات به قواعدی می‌رسید که دیگر مستنتج است و قاعده‌ای است که در روش‌شناسی نقش دارد و شما نباید آن را نادیده بگیرید و اینجاست که روش‌شناسی ما را اسلامی و غیر اسلامی می‌کند. دوستان توجه داشته باشند که بخش زیادی از روش ما، هم عقلی است و هم عقلایی. روش حکمی که ایشان اشکال گرفتند که «حکمی» نگویند چرا که همان حکمت است، باید بگویم که اینطور نیست و «حکمی» منسوب به حکمت است. منظور از روش حکمی، روش استدلالی و عقلی است. بخشی از روش اجتهادی عقلایی است و عقلایی غیر از عقلی است. بخشی از آن هم مستند دینی دارد مثلاً ما حجیت خبر واحد را ثابت می‌کنیم و در اجتهاد از آن استفاده می‌کنیم. همه اجتهاد مباحث عام و خاص و عقلایی نیست.

بنابراین روش‌شناسی ساده نیست. یکی از مصادیقش این است که دانشمندان نمی‌توانند بسیاری مشکلات مثل مشکل تورم، روان‌شناسی و ... را حل کنند که دلایل ناتوانی دانشمندان نیست بلکه واقعیت آنقدر پیچیده است که روش‌شناسی به این سادگی نمی‌تواند آن را کشف کند و لذا روش‌شناسی پیچیده‌ای می‌طلبد.

دکتر باقری: بر خلاف گفته شما منظور راسل از دانش آشنایی، علم حضوری است. راسل می‌گوید که ما یک

سری کیفیات را مانند گرما و سرما مستقیماً دریافت می‌کنیم. تعریف علم حضوری در نزد مسلمانان این است که معلوم نزد عالم حاضر باشد. وقتی که گرما به بدن شما منتقل می‌شود دیگر تصویر حصولی نیست.

دکتر خسروپناه: یعنی راسل درک گرما و احساسات را از طریق علم می‌داند؟

دکتر باقری: بله!

دکتر خسروپناه: علم غیر از احساس است. اگر عبارت آن را بدهید، من تسلیم می‌شوم.

دکتر باقری: شما کیفیت ثانویه را تحلیل کنید.

دکتر خسروپناه: کیفیت ثانویه، علم نیست ولی در هر حال اگر این عبارت را از راسل بیاورید، من تسلیم می‌شوم.

دکتر باقری: راسل بحثی در مورد شهود در کتاب منطق و عرفان دارد و می‌گوید که من شهود را قبول دارم و مهم هم هست. اما این نمی‌تواند در عرصه بین افراد گویا باشد.

شهود یک امر شخصی است و به درد ما نمی‌خورد. در مورد ایده‌آلیسم هگلی هم با اینکه به نوعی نسبت دارد، در آخر نسبت‌گرا نیست. به هیچ وجه نباید نسبت‌گرایی را در کنار

ایده‌آل‌گرایی قرار دهیم.

راجع به دین هم، من کماکان در تحریم که چگونه شما این تعریف را ارائه کردید و چطور دین می‌تواند شامل منش‌های انسان‌های عادی شود. شما در کتاب‌تان نوشته‌اید که

دین در قرآن به دو صورت به کار رفته است. یکی به معنای جزا مانند «مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ»^۶ و دیگری هم به صورت اعتقادات به کار رفته است مانند «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»^۷. سپس از اینجا نتیجه گرفتید که چون یک بار به معنای جزا و یک بار هم به معنای اعتقادات است، اینها با هم همگرایی پیدا می‌کنند و یک چیز می‌شوند. این در حالی است که معنای اصلی دین، قانون است و این مفاهیم به طور ضمنی وارد دین شده‌اند.

شما فرمودید که امام معصوم (ع) می‌فرماید که علم غیب دارد و همه چیز را می‌داند! شما بهتر اطلاع دارید که صحت روایات ما با کرام الکاتبین است. در صورتی که پیامبر (ص) در قرآن فرموده است: «لَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ»^۸ یعنی من علم غیب ندارم و اگر می‌دانستم، شر را از خود دفع می‌کردم. یعنی شما حدیث را از قرآن معتبرتر می‌دانید؟

دکتر خسروپناه: در قرآن آمده است که «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ»^۹ یعنی کسی که خدا از او راضی است، علم غیب دارد از جمله رسول خدا (ص).

دکتر باقری: پیامبر (ص) گفته است که من علم غیب نمی‌دانم یعنی این علم مخصوص خداست.

دکتر خسروپناه: خود پیامبر (ص) در هزاران حدیث فرموده است که من علم غیب دارم.

دکتر باقری: حدیث را قبول ندارم. حدیث باید بررسی شود. از قرآن بگویید! قرآن بررسی نیاز ندارد.

دکتر خسروپناه: چه کسی گفته است که قرآن بررسی نیاز ندارد؟ سند قرآن هم باید بررسی شود. در علم اصول آن را بحث می‌کنند. پیامبر(ص) فرموده است که علم ذاتی است که فقط خداوند دارد.

دکتر باقری: حجیت ظاهر همین است. ظاهر آیه می‌گوید که پیامبر(ص) می‌فرماید که من اگر علم غیب می‌دانستم، مریضی را از خود دفع می‌کردم ولی نمی‌توانم آن را دفع کنم و مریض می‌شوم.

دکتر خسروپناه: در مورد علم غیب پیامبر(ص) فقط به یک آیه نمی‌توان تمسک کرد. مجموعه آیات قرآن را باید در کنار هم دید.

دکتر باقری: در مورد دایره المعارفی بودن قرآن، شما ۱۰ سال پیش فرمودید که کتاب «هندسه

معرفت دینی» آقای جوادی آملی را بخوانم. بنده خواندم و دیدم که خبری نیست! در آن جا هم همان مباحث را بیان کرده است. ایشان به صراحت در مورد دایره المعارفی بودن قرآن، صحبت کرده است و بنده در مقاله‌ای که یک ماه پیش چاپ شده است، به آن ارجاع داده‌ام. شما یکی از مفروضات بحث‌تان

این است که قرآن همه معارف را در خود دارد و امام همه آنها را می‌داند. سپس گفته‌اید که امام مأمور نیست که همه آن دانش‌ها را به بشر بدهد؟ چرا امام نمی‌دهد، آیا نمود بالله بخیل است؟ ما که طالب علم هستیم و عطش آن را داریم.

دکتر خسروپناه: اگر سؤال کنید جواب می‌دهد. در غیر این صورت چنین وظیفه‌ای ندارد.

دکتر باقری: ما در جامعه مشکلات روانی زیادی داریم. آیا این مسأله ایجاب نمی‌کند که امام جواب دهد؟ چه ضرورت بالاتر از اینکه این همه فرد دیوانه در رنج هستند! ما از این نم‌نمی‌توانیم کلاهی برای علم بدوزیم.

دکتر خسروپناه: اینهایی که می‌گویید پیش فرض بحث بنده نیست.

دکتر باقری: فرمودید که اگر روش‌شناسی اینقدر واضح است، پس دعوا سر چیست؟ جواب این است که عام بودن به معنای واضح بودن همه چیز نیست و بحث نیاز دارد. اصلاً به این دلیل که بحث نیاز دارد، عام است و

اگر عام نبود، نمی‌شد که بحث کرد. دلیلتی اگر می‌آید و روش تجربی را نقد می‌کند به این دلیل است که این روش همگانی است. نمی‌تواند بگوید که من پیش خود روشی دارم که از آن طریق می‌فهمم که روش تجربی به درد نمی‌خورد! او استدلال می‌کند. این نزاع‌ها و مباحث روش‌شناسی برای این است که مرز روش‌ها مشخص شود و این مسأله بر این پیش فرض استوار است که مرزها قابل تبیین است که یعنی همگانی است. به همین دلیل است که ناقدان روش تجربی و تفسیری، طوری سخن می‌گویند که رقبایشان می‌فهمند. دقت کنید که ما در امور شخصی بحثی نداریم، چون وجه مشترکی نداریم لذا روش‌شناسی باید همگانی باشد. روش‌شناسی اسلامی به این معنا که این روش‌شناسی مختص مسلمانان است، نداریم و باید همگانی باشد. لذا این اسم بی‌مسماست.

دکتر خسروپناه: بنده معتقد نیستم که این روش‌شناسی مختص مسلمانان است.

دکتر باقری: در مورد نظریه رایشناخ فرمودید

که قدیمی است، حال آنکه شما در کتابتان با اشاره به او گفته‌اید که در مقام کشف، منطقی حاکم نیست.

دکتر خسروپناه: مقام کشف، منطقی ندارد ولی در مقام داوری، کشف هم دخالت دارد.

دکتر باقری: بنده این حرف را در سال ۸۲ در کتاب هویت علم دینی زده‌ام.

دکتر خسروپناه: باشد! اگر گفته‌اید

باید روش‌شناسی اسلامی را بپذیرید. سؤال این است که آیا پرسش‌هایی که از جای دیگر گرفته‌اید و به fact ها عرضه کردید، در مقام کشف هستند و از مقام داوری جدا هستند یا در آن دخالت دارند؟ اگر می‌گویید که دخالت دارد که تفاهم داریم.

دکتر باقری: رایشناخ دو حرف زده است. یکی گفته است که دو مقام داریم، مقام کشف و مقام داوری. در مقام کشف، منطق حاکم نیست. دوم اینکه مقام کشف به مقام داوری راه پیدا نمی‌کند. شما می‌گویید سخن رایشناخ قابل استفاده نیست، در حالی که خودتان به آن استناد کرده‌اید. سخن رایشناخ مورد قبول خیلی از افراد است.

اینکه می‌گویید که من نسبت را با کثرت‌گرایی اشتباه گرفته‌ام اصلاً این طور نیست. اختلاف به معنای این نیست که همگانی نیست. همگانی بودن یعنی بحث، روش اختصاصی ندارد و نمی‌توانیم بگوییم که یک روش برای اسلام است و دیگری برای کمونیست‌ها است. روش‌ها

در مورد علم غیب
پیامبر(ص) فقط به یک
آیه نمی‌توان تمسک کرد.
مجموعه آیات قرآن را باید
در کنار هم دید.

همگانی هستند ولی حدود و مرزهای آن نیاز به گفتگو دارد. بنابراین شما نگوئید که روش‌شناسی اسلامی در مقابل سکولار دارید.

دکتر خسروپناه: من می‌گویم که روش‌ها جزیره‌ای یا شبه جزیره‌ای هستند. اما اینکه بگوییم که یک روش مورد توافق همه داریم را قبول ندارم.

دکتر باقری: من معتقد نیستم که ما روش مورد قبول همگان داریم. معتقدم که روش اسلامی، ملک خصوصی شما نیست و برای همگان است. اگر روش‌شناسی اسلامی به این معنا باشد که روش سکولارها و مسلمین از هم جداست، قبول ندارم.

دکتر خسروپناه: ما چنین نگاهی نداریم. ما معتقدیم که سکولارها ده‌ها روش دارند و مسلمین هم ده‌ها روش دارند. همچنین این روش‌ها باهم در تعامل‌اند. اما روش سکولار تبیینی غیر از روش سکولار تفسیری است ولی همه آنها مبنای سوبجکتیویسم و هیومنیزم و سکولاریزم دارند.

دکتر باقری: روش‌ها در دامنه فلسفه‌ها متولد نمی‌شوند. روش قبل از فلسفه است و متعلق به عقل هست. اگر انسان عاقل باشد و چشم و گوش داشته باشد، آنگاه روش دارد! این روش‌ها هستند که به ما کمک می‌کنند که یک فلسفه را ترجیح بدهیم. اگر مشرکی سخن پیامبر را قبول می‌کند، بر چه اساسی قبول می‌کند؟ باید یک روشی وجود داشته باشد و بر قرآن حاکمیت داشته باشد و ما به کمک آن درست بودن قرآن را درک کنیم. اگر هم یک راهنمایی یک روشی را توصیه کرد باز هم اختصاصی نیست و باید همگانی باشد چون این عقل است که مخاطب است و روش‌ها در خانه عقل متولد می‌شوند.

در ادامه باید عرض کنم که شما گفتید که منظورتان روش حکمی است. اگر این چنین است که ما مشکلی نداریم. اما اگر منظورتان، فلسفه اسلامی است، من این را قبول ندارم. **دکتر خسروپناه:** چند نکته را باید عرض کنم. نکته اول اینکه روش، کاربست قواعد منطق و معرفت‌شناسی است و فقط قالب نیست، محتوا نیز در آن دخالت دارد. نکته دوم در مورد اینکه گفته شود که فلسفه‌ها بعد از روش هستند باید عرض کنم که روش فلسفی، قبل از فلسفه است. اما خود فلسفه، روش سایر علوم را تولید می‌کند. چنان‌که یکی از مهم‌ترین پرسش‌ها در فلسفه علم، روش‌شناسی علم است.

روش‌شناسی علم، مسأله‌ای از مسایل فلسفه علم است و فلسفه علم خودش مبتنی بر مسائل فلسفه محض است و لذا امکان ندارد که روشی، مبتنی بر فلسفه نباشد.

نکته سوم اینکه روش‌ها، جزایر مختلفی‌اند. اما اگر مبتنی بر بدیهیات باشند، می‌توانیم گرفتار نسبی‌گرایی نشویم. روش‌شناسی اسلامی را یک غیرمسلمان نیز می‌تواند استفاده کند، اما آن اجتهاد را باید به کار بگیرد که اینک برخی استفاده کرده‌اند و نتیجه گرفته‌اند. مثلاً آقای ایزوتسو استفاده کرد و نتیجه گرفت هرچند که مسلمان هم نبود. ایشام مترجم قرآن به زبان ژاپنی است و از قضا اجتهاد را هم خیلی خوب فهمیده بود. او در روش اجتهادی نه تنها مباحث الفاظ را پذیرفته بود، بلکه سایر بخش‌ها مانند بحث حجج را نیز استفاده کرده بود.

دکتر باقری: جمع‌بندی بنده این است که فهمیدن محتاج روش است. روش ابتدا می‌آید، منطقی است و مربوط به عقل است. روش‌هایی هم که بعداً می‌آیند، اختصاصی نیستند و باید همگانی باشند. همگانی بودن آنها نیز به این معناست که هم مخاطبش، هم کاربردش و هم منطقی‌اش عام است. اینکه شما روشی را برمی‌گزینید صرفاً یک انتخاب است و برای شما نسبت به سایرین فضلی ایجاد نمی‌کند. لذا روش‌ها جزایر نیستند. روش‌ها نهایتاً شبه جزایر هستند و راه ارتباطی خشکی بین آنها وجود دارد. جزیره یعنی پارادایم و پارادایم یعنی نسبییت.

دکتر خسروپناه: فرا پارادایم روش‌شناختی وجود دارد و بنده هم قبول دارم.

پی‌نوشت‌ها:

1. Maslow, Abraham, 1908-1970

۲. سوره بقره / آیه ۲۷۵

3. knowledge by accuatenec

4. knowledge by description

5. Skinner, Burrhus Frederic, 1904-1990

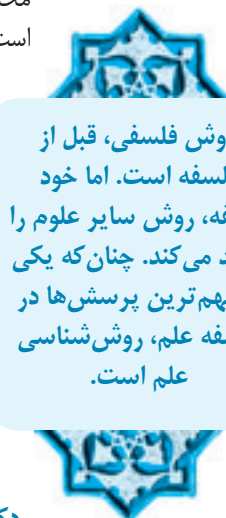
۶. سوره نحل / آیه ۸۹

۷. سوره حمد / آیه ۴

۸. سوره آل عمران / آیه ۱۹

۹. سوره انعام / آیه ۵۰

۱۰. سوره جن / آیه ۲۶





نشست «تبیین و نقد دیدگاه زگزیبکی در توجیه باور دینی»

دبیر علمی: دکتر عبدالله محمدی



سلامت‌شان احراز شده و در یک کلام فضایل عقلانی به‌دست آمده باشد.

این حرکت با «سوسا» و دیگر معرفت‌شناسان آغاز شد و در این میان سهم زگزیبکی نیز در این مسأله پررنگ و برجسته است. زگزیبکی تلاش کرد در حوزه معرفت‌شناسی دینی هم همین دیدگاه را درباره اعتباربخشی معرفت‌های دینی به‌کار ببرد. ایشان از فرآیندهای اخلاقی بسیار کمک می‌گیرد و برخلاف سنت‌های کلاسیک که اخلاق را مبتنی بر معرفت‌شناسی می‌کردند و اعتبار گزاره‌های اخلاقی را به گزاره‌های پایه‌ای معرفت‌شناختی برمی‌گرداندند، کوشید به شکل یک انقلاب کپرنیکی در این عرصه، گزاره‌های معرفت‌شناختی را به گزاره‌های اخلاقی

دکتر محمدی: موضوع بحث این نشست، در حوزه معرفت‌شناسی دینی و معرفت‌شناسی فضیلت و مشخصاً تبیین دیدگاه خانم زگزیبکی است که یکی از مؤثرترین نظریه پردازان این عرصه به حساب می‌آید. بعد از اینکه نقدهای گتیه به سه گانه «باور صادق موجه» مطرح شد، تلاش‌های متعددی برای پاسخ به این نقدها و ترمیم نظریه توجیه صورت گرفت که دست کم در دو دسته می‌گنجند. دسته اول نظریات توجیه به ساختار گزاره اعتنا می‌کرد و دسته دوم نظریاتی بود که به اموری خارج از ساختار گزاره‌ها و باورها توجه داشت که از جمله نظریات دسته دوم، نظریاتی بود که توجیه و اعتبار معرفت را وابسته به فضایل عقلانی می‌دانست؛ به این معنا که معرفتی معتبر است که از راه سلامت‌قوایی که

دینی ایشان ریشه در Virtue of Mind دارد و هنوز کتاب اولش جایگاه و اهمیت خود را حفظ کرده است. لزوماً آثار اخیر زگزیسکی، بیانگر دیدگاه نهایی او نیست. غیر از اهمیت و جایگاه دیدگاه زگزیسکی، جهت دوم اهمیت پرداختن به دیدگاه او آن است که دست ما را برای آنچه در متون دینی در مورد تأثیر فضایل و ردایل بر معرفت آمده باز می‌کند و اما اینکه این تأثیر چگونه است و دامنه آن تا کجاست، نیاز به بحث دارد. خلاصه اینکه چنین رویکردی به مباحث دینی نزدیک است و شاید اهمیت این جهت از خود زگزیسکی برای ما بیشتر است و طبیعی است که این پروژه کار یک نفر و دو نفر نیست و باید چندین نفر کار کنند و به نظریه پردازی برسند تا راه باز شود.

سه نحوه تقسیم‌بندی برای معرفت‌شناسی فضیلت محور

ما سه نحوه تقسیم‌بندی برای بحث‌های معرفت‌شناسی فضیلت محور داریم که می‌توان با توجه به آنها جایگاه‌شناسی کرد.

۱. تقسیم اول به لحاظ هدف است. یعنی هدف از طرح فضیلت‌گرایی در معرفت‌شناسی چیست؟ برخی رویکرد جایگزین‌گرا دارند؛ یعنی در دیدگاه‌های خود دنبال جواب دادن به سؤالات معرفت‌شناسی نیستند و می‌گویند ما از آن سؤالات صرف‌نظر می‌کنیم و به دنبال این هستیم که ببینیم این فضایل چه تأثیری در تعلیم و تربیت ما دارند و چه تأثیری بر نحوه شکل‌گیری حوزه معرفت ما دارند و بنابراین در جستجوی پاسخ به سؤالات امثال گتیه نیستند.

دیدگاه دوم، دیدگاه رایج است که به دنبال حل مشکلات پیشین هستند و هر دو دسته درون‌گرا و برون‌گرا در این دیدگاه در مقابل دیدگاه‌های دلیل‌گرا قرار می‌گیرند. زگزیسکی از جمله معرفت‌شناسان دیدگاه دوم است.

۲. تقسیم‌بندی دوم براساس چستی معرفت‌شناسی فضیلت‌محور است؛ اینکه تعریف ما از فضیلت عقلانی چه چیزی باید باشد. دو دیدگاه در این تقسیم داریم. یکی دیدگاه مسئولیت‌گراست که زگزیسکی در این دیدگاه قرار می‌گیرد. در مقابل، دیدگاه وثاقت‌گرا قرار دارد مانند سوسا که بیشتر بر قوای شناختی تأکید می‌کند؛ یعنی یک نحوه قوه‌گرا هستند. مسئولیت‌گراها بر جنبه‌های اکتسابی باور تأکید دارند و وثاقت‌گراها بر جنبه‌های غیراکتسابی و بر

برگرداند. در حقیقت او توجیه‌های معرفت‌شناختی را بر آن فضایل اخلاقی مبتنی می‌کند؛ از این راه که از مفاهیم عقل عملی و فضیلت به‌طور جد وام بگیرند. به همین دلیل بحث‌های زگزیسکی از یک‌سو به بحث‌های معرفت‌شناسی و معرفت‌شناسی دینی و مسأله توجیه مرتبط است و از سوی دیگر با فلسفه اخلاق ارتباط می‌یابد.

در سال‌های اخیر در کشور ما تحقیقات متعددی در این باره صورت گرفته اما می‌توان ادعا کرد که فضل تقدم با جناب آقای دکتر شکری است که بیشترین تحقیقات را به‌طور محض روی آثار زگزیسکی داشته‌اند که منتظریم به زودی نتایج کار و مقالات و آثار ایشان به علاقه‌مندان علم و دانش عرضه شود.

حجت الاسلام دکتر مهدی شکری: دیدگاه

زگزیسکی از دو جهت اهمیت دارد: جهت اول آنکه این نظریه آخرین دیدگاه در معرفت‌شناسی فضیلت محور و مفصل‌ترین آنهاست. علت این تفصیل، تسلط ایشان بر فلسفه اخلاق است. وی رساله دکترایش را در زمینه فلسفه اخلاق نوشت و بعد از آن مباحث معرفت‌شناسی فضیلت محور را پیش کشیده است. آنچه از آثار او در دسترس ماست، یک‌سری مقالاتی است که زگزیسکی از سال ۱۹۹۲ به بعد نوشته و بعد از آن مهم‌ترین کتابش یعنی Virtue of Mind در زمینه معرفت‌شناسی فضیلت محور منتشر شده است. برای این کتاب سمپوزیوم تشکیل شده و بزرگانی مانند آلتون و دیگران بر آن کتاب نقدهای مکتوب دارند که نشان از اهمیت آن دارد. ایشان در ابتدا، بحث‌های معرفت‌شناسی عام را مطرح می‌کند و سپس آن را در مورد توجیه باور دینی به کار می‌گیرد. یک دسته مقالاتی هم هست که بعد از این کتاب نوشته تا اینکه در اواخر سال ۲۰۱۲ کتاب Epistemic Authority را منتشر کرد که تقریباً جامع مقالاتی است که تاکنون نوشته بود. برخی محققان در ایران روی کتاب اخیر کار کرده‌اند ولی نتیجه‌چندان که باید و شاید، نیست. برای رسیدن به عمق مطلب چاره‌ای نداریم جز اینکه میانی او را در معرفت‌شناسی عام بدانیم. بنابراین کتاب اخیر به تنهایی برای فهم دیدگاه‌های او کافی نیست و مبانی توجیه باور

می‌توان ادعا کرد که فضل
تقدم با جناب آقای دکتر
شکری است که بیشترین
تحقیقات را به‌طور محض
روی آثار زگزیسکی
داشته‌اند.

ارتباط دیدگاه خانم زگربسکی با دیدگاه کاتولیک

۱. به لحاظ جایگاه شناسی خانم زگربسکی بر اساس آنچه در استنفورد آمده، Counter Reform Epistemology محسوب می‌شود. یعنی دیدگاهی که برخلاف دیدگاه معرفت‌شناسی اصلاح‌شده است. معرفت‌شناسی اصلاح‌شده را پلاتینگا و والتر استورف مطرح کردند. زگربسکی دیدگاه خود را در قبال این دیدگاه مطرح می‌کند. دیدگاه پلاتینگا یک دیدگاه کالونی است در حالی که خانم زگربسکی بر اساس درون‌مایه‌های کاتولیکی از باورهای کاتولیک دفاع می‌کند. البته اینکه این دفاع چه نسبتی با دفاع رسمی کاتولیک از خود دارد و آن را برمی‌تابد یا نه، باید بررسی شود. به‌رحال زگربسکی چنین قصدی دارد که از باورهای کاتولیکی بر اساس مؤلفه‌هایی که از کاتولیک دریافت کرده، دفاع کند.

آنچه خیلی مهم به‌نظر می‌رسد این است که دیدگاه کالونیستی نقش خیلی مهمی برای Original Sin یا گناه نخستین در کسب معرفت قائل است ولی دیدگاه کاتولیکی چنین دیدگاهی نسبت به تأثیر گناه نخستین بر قوای شناختی و حوزه شناخت را نمی‌پذیرد؛ هرچند که تأثیر گناه نخستین بر اراده آدمی را پذیرفته است ولی آن‌طور نیست که بگوید دستگاه شناختی ما در اثر گناه نخستین دچار خرابی شده است. این یکی از پایه‌های نظریه خانم زگربسکی است. در چارچوب دیدگاه پلاتینگایی یا همان دیدگاه کالونی، قوای شناختی ما یارای رسیدن به باورهای دینی را ندارد و بنابراین روح القدس است که به ما الهام می‌کند. این یک دیدگاه برون‌گرایانه است. یعنی عملاً فاعل شناسا به لطف الهی است که به باور و معرفت خدا دست پیدا می‌کند ولی در دیدگاه خانم زگربسکی این فاعل شناساست که برای رسیدن به باورها تلاش می‌کند.

۲. نکته دوم در مورد دیدگاه زگربسکی، تأکید ایشان بر شأن اجتماعی است. دیدگاهی که پلاتینگا مطرح می‌کند، دیدگاهی است که بر فردگرایی و تجارب شخصی مبتنا دارد؛ همان‌طور که آلستون نیز چنین دیدگاهی دارد اما خانم زگربسکی اولین دریافت‌کننده وحی را جامعه دینی می‌داند و نه فرد. جامعه دینی هم در دیدگاه کاتولیک

فرآیندها تأکید دارند. از این جهت، وثاقت‌گراها برون‌گرا محسوب می‌شوند ولی مسئولیت‌گراها دست کم در بعدی از ابعاد قائل به درون‌گرایی هستند و البته ممکن است برون‌گرایی را هم وارد بحث‌های خود کنند.

یک نکته مهم در حاشیه این تقسیم‌بندی آن است که اگر کسی بخواهد ماهیت فضیلت را مشخص کند، باید به چند سؤال پاسخ دهد. یکی آنکه به ذاتی یا اکتسابی بودن فضایل اشاره کند. معمولاً وثاقت‌گراها فضیلت را امری ذاتی و غیراکتسابی می‌دانند اما مسئولیت‌گراها بر اکتسابی بودن فضیلت تأکید دارند. دوم بحث از نقش انگیزه است که مسئولیت‌گراها برخلاف وثاقت‌گراها، نقش انگیزه را در عمل فضیلت‌مند مهم می‌دانند. سوم تمایز میان فضیلت و مهارت است که وثاقت‌گراها به آن معنا به دنبال تفصیل میان فضیلت و مهارت نیستند ولی مسئولیت‌گراها تمایز میان مهارت و فضیلت را تبیین می‌کنند؛ و چهارم بحث اعتماد است که وثاقت‌گراها برخلاف مسئولیت‌گراها، بر غیر قابل اعتماد بودن برای رسیدن به هدف تأکید دارند. بر اساس پاسخ به چند سؤال فوق،

به یک معنا تفاوت وثاقت‌گراها و مسئولیت‌گراها در ارزش فضیلت معلوم می‌شود. خانم زگربسکی بر این مینا، یک سری فضایل اکتسابی را مطرح می‌کند؛ برخلاف سوسا که تنها بر قوایی مانند حافظه تأکید می‌کند.

۳. تقسیم‌بندی سوم به لحاظ تاریخی

است. سوسا در این تقسیم نقش مهمی دارد و در دهه‌های ۸۰ و ۹۰ میلادی بحث‌های مربوط به معرفت‌شناسی فضیلت‌محور را مطرح می‌کند و آخرین نفر نیز خانم زگربسکی است که هنوز هم بحث‌ها را ادامه می‌دهد. یک کسانی هم مانند جیسون وائر هستند که خانم زگربسکی علی‌رغم تفاوت دیدگاهش با او، بر مهم بودن او تأکید دارد. حتی بعد از زگربسکی قابل اعتناست. این تقسیم‌بندی، داستان سیر تاریخی را نشان می‌دهد که این بحث یک بحث پویاست و هنوز هم ادامه دارد ولی در کشور ما به‌طور منسجم و به‌درستی در معرفت‌شناسی طرح نشده است که ما در اینجا فقط از عنوان نظریات و صاحبان آنها نام می‌بری که هر کدام می‌تواند موضوع یک پایان‌نامه باشد؛ منظرگرایی فضیلت‌محور سوسا، مسئولیت‌گرایی کدو جیند مارکت، تئوری ترکیبی گراکو، تئوری تطوری اجتماعی کوآن ویک و در نهایت تئوری نوارسطویی که زگربسکی مطرح می‌کند.

خانم زگربسکی بر اساس درون‌مایه‌های کاتولیکی از باورهای کاتولیک دفاع می‌کند.

یعنی کلیسا. کلیساست که با مجموعه مؤلفه‌های درونی و سلسله مراتبش از پاپ تا اسقف‌ها وحی را دریافت می‌کند و وثاقت باورهای دینی به وثاقت کلیسا برمی‌گردد و نه به وثاقت آن الهام روح القدسی به شخص. پس شأن اجتماعی در نظر زگزیسکی خیلی مهم است برخلاف دیدگاه کالونی به‌خصوص در پلاننینگا.

۳. نکته آخر قبل از ورود به بحث اصلی آنکه خانم زگزیسکی چگونه خودش را به دیدگاه کاتولیک منتسب می‌کند؟ ایشان از این منظر خود را منتسب به کاتولیک می‌کند که می‌گوید آن چیزی که در نزد کلیسای کاتولیک اهمیت دارد، فلسفه اخلاق فضیلت‌محور است. ایشان می‌خواهد به وزن فلسفه اخلاقی که مورد عنایت کاتولیک هست، مباحث فضیلت را در حوزه معرفت‌شناسی هم مطرح کند. از این نقطه نظر، ایشان می‌خواهد یک دیدگاه کاتولیکی ارائه کند. حال اینکه این دیدگاه چه نسبتی با دیدگاه کاتولیک دارد، باید در جای خود مورد بررسی و مناقشه قرار گیرد.

تعریف فضیلت

آنچه خانم زگزیسکی در ذهن دارد و در فاصله زمانی بیست سال اخیر در تدارک آن است، به‌طور خلاصه آن است که در مرحله اول تعریفی از فضیلت می‌دهد و معلوم نمی‌کند که این فضیلت اخلاقی است یا عقلانی. در مرحله دوم براساس مؤلفه‌هایی که در تعریف فضیلت اخذ کرده، آن را در مورد فضیلت عقلانی به‌کار می‌گیرد و می‌گوید فضیلت عقلانی هم این مؤلفه‌ها را دارد. در سومین و چهارمین مرحله نیز می‌خواهد آن چیزی را که در معرفت‌شناسی عام به‌کار گرفته، در معرفت‌شناسی دینی هم به‌کار بگیرد و تبیین کند که چگونه عقاید و باورهای ما مبتنی بر فضایل عقلانی هستند. ایشان این مسیر را در دو کتاب و سایر مقالاتش، برای توجیه باور دینی در پیش گرفته است.

نکته مهم آنکه معمولاً معرفت‌شناسان دینی غربی می‌خواهند بگویند آن چیزی که در معرفت‌شناسی دینی می‌گوییم، سوای آن چیزی نیست که در معرفت‌شناسی عام می‌گوییم. یعنی روش توجیه‌کنندگی جدایی را تبیین نمی‌کنند و این دو را در راستای هم می‌بینند و آنچه را در معرفت‌شناسی عام به‌کار می‌برند، در معرفت‌شناسی خاص نیز به‌کار می‌برند و این را یک مزیتی برای دیدگاه خود به

حساب می‌آورند.

۱. دو ویژگی اصلی کمال در تعریف فضیلت

نکته اول آنکه زگزیسکی برای تبیین ماهیت فضیلت، بحث کمال را به میان می‌آورد و می‌گوید هر کمالی دو ویژگی دارد: الف. تحسین‌پذیری Desirable ب. مطلوبیت Admirable. این دو ویژگی بالتحلیل در کمال خوابیده است. تحسین‌پذیری یعنی شخص با فضیلت، قابل تحسین است. شاید این مؤلفه به نوعی با مباحث حسن و قبح در کلام اسلامی ارتباط داشته باشد. مطلوبیت هم در خود خیر وجود دارد. حالا اینکه این مطلوبیت درونی Internal است یا بیرونی External، کلام زگزیسکی در این خصوص دارای ابهام و سهوالقلم است ولی با ارجاعی که در این بخش به مک این تاجر داده، می‌توان ابهام را رفع کرد. درونی بودن یعنی ما غیر از فضیلت، هیچ راه جایگزینی برای آنچه که بر فضیلت مترتب می‌شود نداریم. پس فضیلت مطلوب است و این مطلوبیتش درونی است و نه بیرونی و راهی غیر از این نداریم.

خانم زگزیسکی اولین دریافت‌کننده وحی را جامعه دینی می‌داند و نه فرد.

۲. نسبت فضیلت با توانایی‌های طبیعی

نکته دوم، بحث از نسبت فضیلت با Capacity Natural یا توانایی‌های طبیعی انسان است. آیا در این باره رویکرد موسعی اتخاذ کنیم یا رویکردی مضیق؟ رویکرد موسع به این معناست که بگوییم لازم نیست فضایل حتماً اکتسابی باشد. رویکرد مضیق به این معناست که ما فضایل را منحصر کنیم بر فضایل اکتسابی. یعنی آن چیزی که اکتسابی است، فضیلت محسوب می‌شود. خانم زگزیسکی به دلایلی که می‌آورد، دیدگاه مضیقی دارد. پس ایشان Natural Capacity را فضیلت نمی‌داند و چیزهایی را از حوزه فضیلت خارج می‌کند که در تأثیر بر معرفت چه بسا نقش مهم‌تری از آنچه فضیلت می‌نامد، دارد.

۳. تمایز فضیلت از مهارت

فضیلت متمایز از مهارت است. زیرا فضیلت ارزش ذاتی دارد ولی مهارت ارزش ذاتی ندارد. زگزیسکی فرض را بر این گذاشته که فضیلت - اعم از اخلاقی و عقلانی - دارای ارزش ذاتی است و می‌خواهد خیلی از مشکلات معرفت‌شناسی را با این مبنا حل کند. حال اینکه توانایی

حل آن مشکلات را دارد یا نه، باید بحث شود.

۴. تمایز فضایل از عادات

تمایز فضایل از عادات، اگرچه اهمیتش کمتر از نکات فوق است، ولی به آن اشاره شده است. فضایل هوشمندانه هستند و از سر عادت انجام نمی‌شوند و شخص فاعل به آن توجه دارد؛ برخلاف عادت که چنین توجهی در آن نهفته نیست.

۵. دو مؤلفه اصلی فضیلت: انگیزه و موفقیت

خانم زگربسکی با توجه به نکات فوق، دو مؤلفه را برای فضیلت در نظر می‌گیرد و بحث فضیلت را خاتمه می‌دهد: یکی انگیزه‌دار بودن فضیلت و دیگری موفقیت در فضیلت. این بحث را در فصول بعد به عنوان مینا اخذ می‌کند و از آن نتایجی می‌گیرد.

انگیزه ابعاد احساسی دارد و در هر فضیلتی این ابعاد انگیزشی و احساسی وجود دارد.

انگیزه در حوزه اخلاق یک جور حضور دارد مثل انگیزه برای انجام خیر. در حوزه معرفت‌شناسی نیز انگیزه برای کسب معرفت است. زگربسکی سه کار را بر عهده انگیزه در حوزه معرفت‌شناسی می‌گذارد: شروع کار، مداومت بر کار و سوم یک نوع هدایتگری در مقام عمل یا Act Guiding. ایشان شخص

تشنه را مثال می‌زند که هنگام تشنگی

انگیزه‌های درونی او را وادار به نوشیدن آب

می‌کند و می‌داند که برای رفع تشنگی چه کند. شخصی هم که دارای فضیلت هست، فضیلتش دارای بعد احساسی و انگیزشی است و این مؤلفه انگیزه در فضیلت‌مندی به معنای حقیقت‌جویی و معرفت‌جویی است، پس این حقیقت‌جویی او را می‌رساند به اینکه چه کارهایی را باید انجام دهد و چه کارهایی را نباید انجام دهد. این بحث خیلی دامن‌دار است؛ یعنی چیزی را بر عهده حس حقیقت‌جویی گذاشته که تاب چنین وظیفه‌ای را ندارد که باید در جای دیگری بررسی شود.

مؤلفه موفقیت یعنی شخصی فضیلت‌مند است که براساس یک انگیزه فضیلت‌مندانه برانگیخته شده باشد و به آن هدف نیز برسد. یعنی اگر شخص در اخلاق هدفش خیرخواهی برای دیگران باشد و انگیزه داشته

باشد ولی بیاید با اعمالی که انجام می‌دهد به موفقیت صدمه بزند، این شخص فضیلت‌مند محسوب نخواهد شد. پس موفقیت به طور غالب و نه همیشگی باید همراه شخص باشد تا بتوان او را فضیلت‌مند نامید.

مؤلفه انگیزشی در دست شخص است و از این جهت فضیلت دارای بعد درون‌گرایی است؛ ولی مؤلفه موفقیت الزاما در دست عامل شناسایی یا عامل اخلاقی نیست. بنابراین از جهت بعد موفقیت، فضیلت برون‌گرایانه است. پس دیدگاه زگربسکی ترکیبی از Internalism و Externalism است.

نسبت فضایل اخلاقی و فضایل عقلانی

فضایل به دو دسته کلی فضایل عقلانی و فضایل اخلاقی تقسیم می‌شود. در مورد نسبت میان این دو سه دیدگاه وجود دارد که باید نسبت به آنها تعیین تکلیف کرد.

۱. دیدگاه ارسطو: فضیلت عقلانی و اخلاقی

برای دو ساحت مختلف در انسان است؛ فضیلت

عقلانی مربوط به ساحت شناخت

و فضیلت اخلاقی مربوط به ساحت

احساسات است. این دیدگاه، دیدگاه

رایج است که ارسطو آن را مطرح کرده

است.

۲. دیدگاه اسپینوزا: اسپینوزا اخلاقیات

را به عقلانیات برمی‌گرداند. یعنی

حوزه احساس را به حوزه عقلانیت

برمی‌گرداند و می‌گوید حوزه اخلاق

از زمره عقلانیات محسوب می‌شود. فضایل

اخلاقی یک فرد فضیلت‌گرا از زمره فضایل

عقلانی اوست.

۳. دیدگاه هیوم: در این دیدگاه، فضایل عقلانی

زیرمجموعه‌ای از فضایل اخلاقی هستند. یعنی

عقلانیات زیرمجموعه‌ای از احساسات و عواطف

هستند.

این رویکردها لوازم بسیاری دارد که خانم زگربسکی

باید در اتخاذ موضع خود به آن توجه کند و بتواند

خودش را از اشکالاتی که اخذ هر موضع به همراه دارد

با حفظ موضع، رها کند. ایشان گفت فضیلت عقلانی

زیرمجموعه‌ای از فضیلت اخلاقی است. به همین جهت

هم هست که ایشان را نوارسطویی می‌دانند. گراکو وقتی

می‌خواهد گزارشی از زگربسکی بدهد، می‌گوید ایشان

نوارسطویی است و ارسطویی نیست زیرا در دیدگاه ارسطو،

فضایل اخلاقی و عقلانی متمایز بودند اما ایشان می‌گوید

زگربسکی سه کار را بر عهده انگیزه در حوزه معرفت‌شناسی می‌گذارد: شروع کار، مداومت بر کار و سوم یک نوع هدایتگری در مقام عمل.

عقلانیت زیرمجموعه‌ای از اخلاقیات است. بنابراین، این یک نگاه تازه‌ای است که فضایل اخلاقی ارسطو را تا حدودی می‌پذیرد و بعد می‌گوید بر وزان آن فضایل اخلاقی، ما فضایل عقلانی هم داریم.

البته خانم زگزیسکی خودش را افلاطونی می‌نامد و می‌گوید چنین رویکردی را می‌توان از افلاطون اصطیاد کرد. این بحث‌ها نیاز به کار بیشتری دارد و تماماً برمی‌گردد به ساختاری که ایشان از فضیلت ارائه می‌دهد که دارای دو مؤلفه بود:

۱. مؤلفه انگیزشی در فضیلت به معنای معرفت‌جویی یا Desire Truth.

۲. مؤلفه توفیق در فضیلت عقلانی یعنی دستیابی به باور موجه و معرفت.

ارزش ذاتی انگیزه کسب معرفت

نکته با اهمیت اینجاست که انگیزه کسب معرفت ارزش ذاتی دارد؛ صرف‌نظر از اینکه به معرفت دست پیدا کنیم یا نه. خود همین بحث ارزش معرفت شناختی هم بحثی است که دامنه گسترده‌ای دارد و ایشان با دادن ارزش ذاتی به کسب معرفت می‌خواهد آن بحث ارزش ذاتی و تفاوت میان صدق و باور موجه را حل کند و بگوید چون اینجا انگیزه یک ارزش ذاتی دارد، پس با باور صادق تفاوت دارد.

حکمت عملی و بحث توجیه

نکته مهم‌تر در نظر زگزیسکی بحث حکمت عملی در فضایل عقلانی است و اساساً ایشان بحث توجیه را با حکمت عملی حل می‌کند. حکمت عملی هم یعنی فاعل یا عامل شناسای ما، دارای حکمت عملی باشد. یعنی جامع فضایل عقلانی و اخلاقی باشد که براساس تعریف ایشان معلوم شد. حکیم عملی محل مراجعه و خبره ماست.

تعریف معرفت براساس فضیلت عقلانی

زگزیسکی براساس تعریفی که از فضیلت عقلانی و مؤلفه‌هایش یعنی انگیزه کسب معرفت و موفقیت در کسب معرفت داد، در این مرحله می‌خواهد باور موجه را بر این فضیلت عقلانی مترتب کند و تعریفش را از باور موجه و از معرفت براساس شاکله‌ای که از فضیلت

عقلانی داده، ارائه کند.

ایشان در تعریف معرفت می‌گوید: معرفت وضعیت و حالتی است از اتصال و تماس شناختی با واقع که ناشی از عمل فضیلت‌مندانه عقلانی است. طبق این تعریف، معرفت، تنها معرفت گزاره‌ای نیست و هر اتصالی با واقعیت اعم از اینکه گزاره‌ای باشد یا نباشد را دربرمی‌گیرد. این نکته خیلی دست ما را باز می‌گذارد و بحث معرفت را از حالت گزاره‌ای صرف خارج می‌کند و ما می‌توانیم بحث‌های علم حضوری خودمان را در اینجا وارد کنیم. این نکته مثبت دیدگاه ایشان است.

همچنین طبق این تعریف، چنین معرفتی ناشی از عمل فضیلت‌مندانه عقلانی است. ظرافت این نکته در این است که می‌گوید عمل فضیلت‌مندانه اولاً دارای انگیزه معرفت‌جویی است و ثانیاً عمل مصیب به واقع یعنی موفق است. زگزیسکی قبلاً گفته بود که ما در فضیلت به‌طور سیستماتیک خطا نمی‌کنیم ولی در همه جا هم به هدف یعنی معرفت دست پیدا نمی‌کنیم. پس برای اینکه جواب مشکلات گنیه را بدهد و مصادیق نقض او را خارج کند، عمل فضیلت‌مندانه را به میان می‌آورد تا هم با انگیزه و هم با موفقیت، شبهات گنیه را جواب دهد.

اما اینکه با این کار از حل شبهات گنیه برمی‌آید یا نه، جای تأمل است و به‌نظر می‌رسد این‌طور نیست. یعنی حتی با به میان آمدن بحث موفقیت، معیار اثباتی در دست ما نیست. طبق این تعریف ما وقتی می‌فهمیم که عمل‌مان فضیلت‌مندانه است که احراز کنیم به واقع رسیده‌ایم. پس تا وقتی احراز نکرده‌ایم، نمی‌توانیم بگوییم این عمل فضیلت‌مندانه است. پس عملاً این تعریف مشکل ما را حل نمی‌کند.

ارزش نسبی

خانم زگزیسکی نمی‌تواند ادراکات حسی را از دامنه معرفت خارج کند. بالاخره خیلی از ادراکات حسی دارای قطعیت بالایی هستند. بحثی که ایشان به میان می‌آورد Relative Value یا ارزش نسبی است. می‌گوید من وقتی معرفت را براساس عمل فضیلت‌مندانه عقلانی تعریف می‌کنم، در واقع می‌خواهم بگویم معرفت دوگونه است: یک معرفت Low order و یک معرفت High order و آن معرفتی که در شأن انسان است، معرفتی است که از راه فضیلت عقلانی به‌دست آید.

ایشان در تعریف معرفت می‌گوید: معرفت وضعیت و حالتی است از اتصال و تماس شناختی با واقع که ناشی از عمل فضیلت‌مندانه عقلانی است.

این نکته خیلی مهمی است. یعنی انسان باید یک سری فضایل داشته باشد تا به معارف درجه بالایی دست پیدا کند. شاید اگر کسانی بخواهند ادامه دهند، خیلی راحت می‌توانند از این زاویه بحث‌ها را به مباحث عرفانی بکشانند. بحث ارزش نسبی بر سر صدق و کذب نیست. خیلی از باورهای ما صادق است. باورهای صادق هم دو جور هستند: باورهایی که در شأن انسان هستند و باورهایی که در شأن انسان نیستند و مشترک میان انسان و حیوان هستند. معرفت‌هایی که در شأن انسان هستند، از طریق چنین فضایی به دست می‌آید. حال اینکه این نکات مباحث گتیه را حل می‌کند یانه، بحث دیگری است ولی به هر حال توجه به این بحث فضای جدیدی را برای ما باز می‌کند.

تمایز میان باور موجه و معرفت

خانم زگزیسکی میان باور موجه و معرفت فرق می‌گذارد. باور موجه ممکن است صادق باشد یا نباشد ولی دارای توجیه است. اما معرفت آن چیزی است که به صدق و واقع می‌رسد. اگر ایشان بخواهد این بعد هنجاری توجیه را بر بعد فضیلت مبتنی کند، نمی‌تواند از آن تعریفی که برای معرفت داد (ناشی از عمل فضیلت‌مندانه) استفاده کند. برای همین چون در توجیه امکان کذب هست، می‌گوید: اگر شخصی که دارای حکمت عملی در موقعیتی که فاعل شناسا دارد، باوری را بپذیرد، این باور موجه است. یعنی می‌خواهد بگوید شما یک افرادی دارید به نام دارندگان حکمت عملی که خبره‌های شما هستند. پس در حالتی که شما دلیلی نداشته باشید یا عمل فضیلت‌مندانه‌ای را انجام نداده باشید یا لااقل نمی‌دانید انجام داده‌اید یانه، اگر آن شخص حکیم عملی به عنوان خبره و دارای Practical Reason باور شما را در موقعیت شما قبول کرد، باور شما دارای توجیه می‌شود. یعنی ما فقط باور داریم و این حکیم باور ما را قبول می‌کند، پس باور ما توجیه می‌شود. اینجا بحث Limitation و تقلید و رجوع به خبره و مرجعیت Authority مطرح می‌شود که ایشان آن را با تفصیل می‌نویسد و براساس همین مرجعیت می‌خواهد باورها را توجیه کند.

فضیلت اعتماد به خود و دو بعد شناختی و انگیزی آن

حال به سراغ این مطلب می‌رویم که براساس

تعریفی که از فضیلت عقلانی شد، کدام فضیلت را برای توجیه معرفت دینی اساس قرار دهیم زیرا ممکن است فضایل متفاوت باشند. ایشان یک فضیلت را در نظر می‌گیرد و براساس آن فضیلت می‌خواهد باورهای دینی‌اش را توجیه کند. یعنی در ابتدا از همه فضایل نام نمی‌برد و تنها یک فضیلت را محور قرار می‌دهد. البته بعداً تبیین می‌کند که این فضیلت عقلانی چه نسبتی با فضایل عقلانی دیگر دارد. این فضیلت عقلانی همان اعتماد به خود یا Self Trust است یعنی ایشان براساس Self Trust و بحث Trust می‌خواهد باورهای دینی‌اش را موجه کند. قبل از پرداختن به نحوه به‌کارگیری فضیلت عقلانی Self Trust با تمام پشتوانه‌هایی که برایش گفتیم، یک نکته قابل ذکر است و آن اینکه زگزیسکی بحث Self Trust را در Virtue of Mind آورده ولی تفصیل نداده است. در کتاب Epistemic Authority به تفصیل منظورش را از این فضیلت معلوم کرده است و رداییل و فضایل مقابلش را و نیز ارتباطش با سایر فضایل را گفته است. البته مقالات میان ۱۹۹۶ تا ۲۰۱۲ ایشان هم به‌طور جسته‌گریخته متکفل این بحث بوده‌اند. این نکته ضروری است که ایشان از برخی نکات در این مقالات صرف‌نظر کرده است. یعنی آن مردد بوده و وقتی شروع به نوشتن کتاب Epistemic Authority کرده، از برخی نکاتی که در برخی مقالات نوشته صرف‌نظر کرده و اهمیت نداده است. این کتاب از این جهت برای ما اهمیت دارد که ارزش مقالات قبلی او در معرفت شناسی دینی و توجیه باور دینی را هم معلوم می‌کند. یعنی وقتی می‌خواهیم دیدگاه معتبر در نظر خانم زگزیسکی را معلوم کنیم نباید به تمام مقالاتش اعتنا کنیم و باید بدانیم هر مقاله چه ارزشی در نظر ایشان دارد و اینکه مقالات تقدم و تأخر ندارند. مثلاً مقاله سال ۲۰۰۰ ایشان در کتاب ۲۰۱۲ مورد نظر قرار نگرفته ولی دیدیم که برخی محققان روی آن کار کرده‌اند. یا مثلاً مقالاتی که ایشان در ۱۹۹۳ و ۱۹۹۴ نوشته هنوز برایش اهمیت دارد.

دو گونه اعتماد به خود

زگزیسکی ابتدا عنوان می‌کند که ما دو گونه اعتماد به خود داریم: یک اعتماد شناختی به خود و یک اعتماد عاطفی به خود. در اعتماد عاطفی بحث احساس‌گرایی را مطرح می‌کند و حلقه وصل بحث‌های معرفت ایشان در

مورد فضیلت همین است. در تعریف فضیلت مؤلفه انگیزه را گفت که دارای احساسات است و آن Act Guiding را بر عهده آن گذاشت و گفت احساسات ابعاد هدایت‌گری دارند. اینجا در بحث اعتماد می‌گوید دو بعد شناختی و عاطفی وجود دارد. البته به‌طور ضمنی ابعاد عملکردی هم وجود دارد که از آن دو بعد کم اهمیت‌تر است.

در بعد اعتماد شناختی ما به‌طور ارتکازی Pre-reflective، به قوای شناختی خودمان اعتماد Trust داریم. یعنی آدمی میل به کسب حقیقت دارد و با برخورداری از این قوای شناختی در دسترس به واقعیت می‌رسد. همه انسان‌ها در ابتدای زندگی این حالت را دارند ولی بعد از این اعتماد ارتکازی به خود و از زمانی که ذهنش پیچیده‌تر می‌شود، می‌بیند یک‌سری شبهات مانند دورشناختی یا مثلاً مغز در خم و شک‌های دکارتی وجود دارد. بعد از این شبهات چاره‌ای ندارد جز اینکه اعتماد Reflective به قوای شناختی خودش پیدا کند. زگزبسی می‌گوید این مطلب نه از سر این است که من می‌خواهم شک رادیکال را براساس اعتماد نفی کنم بلکه از این جهت است که بتوانم به‌طور کامل استدلال کنم و به‌طور کامل به واقع دست پیدا کنم.

این نکته یعنی خانم زگزبسی شک‌گرا نیست یعنی مانند آلتون فقط دارد Fully Reflective Justified را نفی می‌کند؛ نه اینکه اعتماد را در مقابل شک قرار دهد و بگوید چون من نمی‌توانم براساس شبهاتی که دارم به‌طور کامل توجیه کنم، پس اعتماد را جایگزین کنم.

به هر حال، گفتیم ما یک مرحله اعتماد ارتکازی داریم و بعد از مواجه شدن با شبهات، اعتماد Reflective به قوای شناختی خودمان داریم و می‌خواهیم این اعتماد را مبناى توجیه باورهای دینی خود قرار دهیم. یکی از قوای شناختی ما عقل است که به آن اعتماد می‌کنیم و نیز به استدلال ورزی که ناشی از عقل است اعتماد می‌کنیم؛ در صورتی که بدانیم در حالتی داریم استدلال می‌کنیم که بیبنیم از قوه عقل‌مان در بهترین وجه استفاده می‌کنیم. زگزبسی اسم استفاده به نحو احسن از قوای شناختی و به‌طور خاص از عقل در مقام استدلال ورزی را Consciousness Epistemic می‌گذارد. پس با این نحوه استفاده می‌توانیم به استدلال‌ها اعتماد کنیم.

اعتماد به دیگری

حالا ایشان از اینجا می‌خواهد به اعتماد شناختی به دیگران پل بزند. اینجا نقطه بزرگه است. می‌گوید من به خودم اعتماد داشتیم هم Pre-reflective و هم Reflective. به دیگران هم چون در قوای شناختی مثل من هستند، اعتماد می‌کنم با یک شرط و آن اینکه آن دیگری به نحو احسن و در بهترین وضعیت از قوای شناختی خودش استفاده کند. این اعتماد به دیگری، به‌طور کلی یعنی قوای شناختی به‌طور کلی قابل اعتماد هستند و به‌طور خاص یعنی به‌باور خاص او، بدون بررسی صدق آن، اعتماد کنم. پس باور به دیگری هم بر Self Trust ای که خودم به خودم دارم، مبتنی شد.

چرا ایشان اعتماد به دیگری را فضیلت می‌نامد؟ از آنجا که فضیلت باید حد افراط و تفریطی در مقابل خود داشته باشد، زگزبسی شروع می‌کند به ساختن بر ساخته‌هایی از رذایل و فضایل در مقابل این فضیلت. زگزبسی در اینجا از مباحث فلسفه اخلاق کمک می‌گیرد.

در مقابل اعتماد به دیگری Self Trust in Other، یک رذیلت داریم و آن خودگرایی Egoism است: اعتماد شخص به خودش. Egoism یک موقع رادیکال است و یک موقع استاندارد. حالت رادیکال این است که شخص فقط به آن چیزهایی که خودش به‌دست می‌آورد و فقط به قوای شناختی خودش اعتماد می‌کند و حالت استاندارد این است که من به دیگری اعتماد کنم ولی به دنبال این باشم که این موثق هست یا نه. پس وقتی ایشان بحث Consciousness Epistemic را مطرح می‌کند به دنبال این نیست که دلیلی پیدا کند بر اینکه دیگری در بهترین وجه از قوایش استفاده می‌کند، بلکه همین که در ظاهر تلاشش را می‌کند کافی است. در حالت استاندارد می‌گوید باید دلیل بر موثق بودن این منبع داشته باشم. یعنی ایشان اعتماد به دیگری را فضیلتی می‌داند که دارای ارزش ذاتی است. چون اگر به دنبال دلیل بر اعتماد به دیگری باشیم، به رذیلت Egoism می‌افتیم.

اما در مورد اعتماد عاطفی به خود می‌گوید وقتی ما به ابعاد عاطفی خود نگاه می‌کنیم، برخی عواطف قابل اعتماد هستند و برخی عواطف قابل اعتماد نیستند. از جمله عواطف قابل اعتماد، آن احساس تحسینی است که به ما دست می‌دهد. ما وقتی با شخصی که دارای حکمت عملی است، روبه‌رو می‌شویم، از آن

جهت که ما دارای یک احساس قابل اعتماد هستیم، به آن شخص اعتماد می‌کنیم. داخل پرانتز این نکته قابل اعتناست که ما به چه علت به مجتهد رجوع می‌کنیم؟ به خاطر احساس تحسین یا به دلایل شناختی؟ مسلماً دلایل شناختی ولی حالا ممکن است این دلایل شناختی، مستتبع یک احساس تحسین هم باشد. خانم زگزیسکی آنچه مابالذات است را با آنچه مابالعرض است، خلط کرده است. ما به‌طور مابالذات به دلایل شناختی، مجاز به تقلید می‌شویم و به‌طور مابالعرض احساس تحسینی خواهیم داشت.



به هر صورت، جایگاه اعتماد عاطفی در نزد ایشان برای شناخت افراد قابل اعتماد است و آنچه مهم‌تر است، اعتماد شناختی به خود و اعتماد شناختی به دیگران است؛ به‌طور کلی و به‌طور خاص.

به‌کارگیری فضیلت اعتماد به خود در توجیه باورهای دینی

حال در حوزه دین برای به‌کارگیری فضیلت اعتماد، باید باورهای دینی‌مان را به دو گونه تقسیم کنیم. یکی باور به خدا داریم و یکی باورهایی که غیر از باور به خدا مانند باور به عشای ربانی و اعتقادات غیر اصلی داریم. مهم‌ترین باور، اعتقاد به خداست که ایشان می‌خواهد براساس اعتماد به خود، آن را توجیه کند. می‌گوید هرچقدر افراد دیگری که دارای قوای شناختی مثل ما هستند و به خدا باور دارند،

بیشتر باشند، در بود امر این یک دلیل برای اخذ باور به خدا می‌شود. البته که این استدلال نقض‌پذیر است اما شما در جامعه نگاه کنید، کسانی که قائل به خدا هستند، خیلی از ناباوران بیشتر هستند و اصلاً قابل مقایسه نیستند. همین قبول یا رد اکثریت، دلیل له یا علیه می‌شود. بدون اینکه بخواهیم در این اجماع به دنبال تبیین به ذاتی بودن یا فطری بودن بشویم. ما به Explanation نیاز نداریم. صرف قبول افراد با اعتماد به مثابه یک فضیلت که دارای ارزش ذاتی است، مشکل ما را به لحاظ معرفت‌شناسی حل می‌کند. یعنی ایشان یک تبیینی از قبول تقریبی همگانی ارائه می‌کند که غیر از فطری بودن و بهترین تبیین است و آن صرف اعتماد است. زیرا اعتماد فضیلت است و ما حتی به دنبال وثاقت آرای دیگران هم نیستیم. چون آنها در بهترین وضعیت کسب باور کرده‌اند و ما به آنها اعتماد کرده‌ایم. البته این باور جایگاهش نقض‌پذیر است و ممکن است یک روزی تعداد ملحدان بیشتر شود که در آن صورت باید نفی خدا را بپذیریم.

یکی از نقاط ابهام در دیدگاه ایشان همین جاست. حال، باورهای دیگر غیر از باور به خدا را چگونه توجیه کنیم؟ زگزیسکی به آن بحث حکیم عملی پل می‌زند و می‌گوید: قبول دارنده حکمت عملی، باور را موجه می‌کند. یعنی ما در جامعه مسیحی دارندگان حکمت عملی داریم و آنها این باور ما را قبول دارند و صرف بودن حکیمان عملی در جامعه دینی مسیحی، موجب می‌شود این باورهایی که ما از کلیسا اخذ می‌کنیم، موجه شود.

اشکالی که به ذهن می‌رسد این است که این توجیه را سایر ادیان و مذاهب نیز می‌توانند داشته باشند. ایشان در مقابل این اشکال وارد بحث Disagreement می‌شود و عملاً متدش را عوض می‌کند. یعنی بحث، بحث فضیلت عقلانی نیست بلکه بحث عدم توافق‌هاست. در بحث عدم توافق دو حکیم عملی با تعریف خود ایشان که در هر جامعه‌ای هست، هر حکیم عملی یک اعتقادی دارد. ما این مسأله را چگونه حل کنیم؟ همه این حکیمان طبق استانداردهای خانم زگزیسکی دارای حکمت عملی‌اند. به‌نظرم ایشان نتوانست براساس آن متدی که داشت، بحث‌های باور دینی را حل کند و وقتی عدم توافق و تضاد آراء مطرح می‌شود، با همان متد فضیلت‌گرایانه به دنبال حل آن نمی‌رود.

«وضعیت نقد فلسفه غرب در ایران»

همایش بررسی متون در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر شهین اعوانی

معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

۹۴/۱۰/۱۹



هم رنگ ایرانی به خود گرفته و به اصطلاح امروزی «بومی» شده است. او می‌گوید: «این‌ها [ایرانی‌ها] تصور می‌کنند که فلسفه اروپایی در اروپا مرده است و از کانت و اسپینوزا - که نامشان را شنیده‌اند - صحبت می‌کنند. این‌ها می‌خواهند که من گفتار در روش دکارت را برای‌شان ترجمه کنم، نه از آن جهت که بخواهند فلسفه اروپایی را رونویسی کنند، بلکه از آن جهت که معتقدند در این فلسفه باید چیزی باشد و می‌خواهند بدانند چه چیز است» (کدیور، همان: ۷۱).

در اواخر این مطلب گوینو می‌نویسد: «فلسوفان ایرانی که با من آشنا هستند، بیشتر مایلند

نحوه آشنایی ایرانیان با دوره جدید فلسفه غرب

در میان آثار ترجمه‌شده از زبان‌های اروپایی به فارسی از زمان عباس میرزا تا چند دهه بعد حتی یک کتاب فلسفی دیده نمی‌شود (آدمیت، ۱۳۶۲: ۳۸۳-۳۷۸). در میان دانشجویان ایرانی که امکان تحصیل در اروپا یافته‌اند، تا چند دهه از فارغ‌التحصیل فلسفه خبری نیست (کدیور، ۱۳۸۶: ۶۹).

طبق گزارش گوینو (سیاستمدار و متفکر فرانسوی، وزیرمختار دولت فرانسه در ایران) فلسفه موجود در ایران در زمان او بیشتر افلاطونی بوده است که این

که معرفت کاملی به احوال اسپینوزا و هگل پیدا کنند، علت آن هم معلوم است زیرا افکار این دو فیلسوف آسیایی است» (کدیور، همان: ۷۱).

با هدایت گوینو رنه دکارت نخستین فیلسوف جدید اروپایی است که به ایرانیان شناسانده می‌شود در سال ۱۸۶۷م نخستین ترجمه رساله گفتار در روش هدایت صحیح عقل از دکارت با عنوان «حکمت ناصریه» در تهران منتشر شده است.

بعد از دکارت، نام کانت در بین فرهیختگان ایرانی مطرح شده است که در این نوشتار به او خواهیم پرداخت. فقط به این نکته بسنده می‌شود که گوینو در سال ۱۸۶۲م در نامه‌ای متذکر شده که «ایرانیان از کانت و اسپینوزا- که نامشان را شنیده‌اند- صحبت می‌کنند» (کدیور، ص ۶۷).

در منابع ایرانی اولین کتابی که در آن از کانت نام برده شده، کتابی است با عنوان بدایع‌الحکم از آقاعلی مدرس طهرانی (۱۸۱۸-۱۸۸۹) فیلسوف شهیر پیرو ملاصدرا که در سال ۱۸۹۶ انتشار یافته است. این کتاب در پاسخ به هفت سؤال فلسفی یکی از شاهزادگان قاجار به نام بدیع‌الملک میرزا ملقب به عمادالدوله ثانی نوشته شده است. سؤالات بدیع‌الملک حول مباحثی از قبیل: ۱- حقیقت ذات باری؛ ۲- علم و صفات خدا؛ ۳- جبر و اختیار؛ ۴- مکان و زمان و ماده؛ ۵- هدف و غایت از خلقت دورمی‌زده است.

بدایع الملک فلسفه اسلامی می‌دانسته، به زبان فرانسه نیز آشنا بوده است. او به دنبال دستیابی به کتابی با عنوان امر نامتناهی و کمیت (بررسی درباره مفهوم نامتناهی در فلسفه و علوم) از اولن (۱۹۱۰-۱۸۳۰) از فلاسفه نوکانتی فرانسوی بوده است. بدیع‌الملک کانت را از معتقدان به قدم ماده و قوه و از منکران خدا برشمرده است. بنابراین هدف اصلی از نهضت ترجمه در دوره اول، آشنایی و شناختن تفکر یونان و مغرب‌زمین در ممالک اسلامی و نیز شناساندن تفکر اسلامی-

ایرانی به غرب بوده که مرحله اخیر تا قرون وسطی ادامه یافته است. در دوره دوم با فاصله هشت قرن، این بار متفکران ایرانی در صدد برمی‌آیند که

دیدگاه‌های فلاسفه غربی را در مسائل مشترک فلسفی بیابند.

نقد فلسفی

پس از فهم درست یک مکتب فکری و یا دید فلسفی، نوبت به نقد فلسفی می‌رسد. در فلسفه رویکرد خواننده با ناقد متفاوت است. ناقد به هیچ روی نمی‌تواند خواننده صرف باشد. ناقد هم شوق خواندن دارد و هم میل به نوشتن. ناقد پرمطالعه است و در نقد نویسی مهارت دارد. او باید خود را به روز نگه دارد. ناقد متن خوانده‌شده را مورد بررسی و تدقیق قرار می‌دهد و یا آن را نقد می‌کند. البته رویکرد نقد ناقد، با متن است نه با نویسنده متن یا شخصیت و خصوصیات شخصی او. ناقد متن را دقیق‌تر می‌خواند. برای نگارش نقد درست، باید کل متن خوانده شود. «ناقد نمی‌تواند ادعا کند که اثر را

برای دیگر خوانندگان معنا می‌کند یا آن را روشن‌تر می‌سازد... در واقع ناقد سخن خود را درباره اثر ارائه می‌دهد. در این صورت ناقد، خود و متن را در معرض داوری خواننده قرار می‌دهد (بارت، ۱۳۹۱: ۳). مؤثرترین عوامل در نقد صحیح، انتخاب درست متن، هم‌سویی متن با حیطة تخصص ناقد، و به روز بودن اطلاعات ناقد پیرامون موضوع، وجود انگیزه نقد در ناقد است. قرار است ناقد «چیزی» یا به زعم خود «حقیقتی» را کشف کند، اما نه هر چیزی را بگوید بلکه فقط چیزی را عنوان کند که از نظر او در تکمیل فهم متن مؤثر افتد.

پس نقد فلسفی با معنا و فکر سروکار دارد و واسطه میان فکر و معنا، با خواندن است. این نقد هم به معنی بررسی محتوایی اثر، دیدن محاسن و ارزیابی مثبت از آن است و هم نگاه خرده‌گیرانه به متن. به عبارت دیگر با فرض این که من فهمیده‌ام مثلاً دکارت یا راسل چه گفته است و یا انقلاب فلسفی که در فرانسه با بیکن و دکارت به وجود آمد، چه بود؟ و برتراند راسل در کتاب آزادی و سازمان-پیدایش و سیر تکوین سوسیالیسم، رادیکالیسم، ناسیونالیسم، یا در اثر دیگر اتمیسم منطقی، یا معناداری و صدق

مؤثرترین عوامل در نقد صحیح، انتخاب درست متن، هم‌سویی متن با حیطة تخصص ناقد، و به روز بودن اطلاعات ناقد پیرامون موضوع، وجود انگیزه نقد در ناقد است.

چه گفته است، چگونه می‌توان سخن دکارت یا برتراند راسل را نقد کرد و وجوه قوت و ضعف سخنان‌شان را از هم باز شناخت. این بحث، بخش نقد فلسفی است. به عبارت دیگر باید ابتدا

بدانم آنها چه گفته‌اند، بعد بدانم در نقد به دنبال چیستم؟ در مرحله بعد روش نقد یک فیلسوف را بدانم چون همه فلاسفه را نمی‌توان به یک طریق و شیوه نقد کرد. موضع هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، یا نقد علمی و اخلاقی و... از یکدیگر متفاوت است.

در کشور ما این فرآیند، عکس شده است، یعنی بیش از آن که ما فلسفه دیگران را فهم کنیم، نقد می‌کنیم. یا قبل از آن که همه آثار یک فیلسوف را بخوانیم، با مطالعه بعضاً اجمالی فقط یک اثر، فیلسوف را نقد و یا رد می‌کنیم. مشکل دیگر در این بخش سیر تاریخی تفکر یک فیلسوف از یک طرف و نیز آگاهی از پیشینه مباحث فلسفی است.

یعنی ما تا دکارت را نفهمیم، معاصرانش توماس هابز (وفات ۱۶۷۹)، جان لاک (متولد ۱۶۳۲)،

اسپینوزا، را به خوبی متوجه نخواهیم شد. تا ندانیم مشکل دکارت در موضوع «جوهر خدا»، «جوهر جسم/بُعد» و «جوهر نفس/فکر» چه بوده و چه مسأله یا مسائلی در روش دستوری دکارت، که «از شک آغاز شد و به یقین رسید»، ایجاد شده و لاینحل باقی مانده است، یگانه «جوهر» اسپینوزایی و نقش آن را در وحدت وجود متوجه نخواهیم

شد. اسپینوزا چنان تحت تأثیر روش ریاضی دکارت و گفته معروف او: «وجود خداوند همچون قضایای ریاضی بدیهی است» قرار گرفت که به تقلید یا به تبعیت از وی کتاب اخلاق خود را که مهم‌ترین اثرش است، به سبک روش هندسی نوشت به علاوه شرحی بر فلسفه دکارت نوشت و با عنوان «اثبات اصول فلسفه دکارت به روش هندسی» منتشر ساخت. اصولاً فلاسفه بعد از دکارت تا عصر حاضر تحت فلسفه اویند حتی بعضی مانند اسپینوزا، لایب‌نیتس، مالبرانش به «دکارتیان» شهرت یافته‌اند.

ارتباط آثار یک فیلسوف با یکدیگر و تقدم و تأخر زمانی آنها را نیز باید مد نظر داشت. مثلاً ناقد و محقق در آثار دکارت باید بداند در بین آثار دکارت، نقش اول به کتاب تأملات در فلسفه اولی تعلق دارد که هر چند بسیار موجز است و حجم

اندکی دارد ولی چهارچوب و محورهای اصلی فلسفه دکارت را تشکیل می‌دهد. جهت فهم درست این کتاب باید کتاب اعتراضات و پاسخ‌های دکارت را که چند برابر حجم تأملات دارد و

مفصل‌ترین اثر دکارت است، هم خواند. این کتاب روشنگر نقاط تاریک و مبهم کتاب تأملات است. همچنین سبک نقد منتقدین، میزان جدیت معترضان و نیز انتقادات موهن و نیشدار مخالفین دکارت را به ما نشان می‌دهد. خواننده متن کامل کتاب اعتراضات و پاسخ‌ها می‌فهمد که فهم و برداشت مؤلف آن از برخی از مباحث طرح‌شده در تأملات نادرست و یا ناقص و مجمل بوده است. به علاوه درمی‌یابد کتاب اعتراضات و پاسخ‌ها «جنگی است که آراء علمی و فلسفی و مذهبی و حتی اخلاق و روحیات و فرهنگ متفکران آن دوران را نمایان می‌سازد و به عنوان آینه منعکس‌کننده و نمایشگر افکار و فرهنگ کلامی و فلسفی و اجتماعی عصر دکارت

است» (دکارت، ۱۳۸۴: ۷). این کتاب نه تنها موضع دکارت و معترضین را در قبال هم نشان می‌دهد، بلکه در آن دیدگاه خود معترضین نیز نسبت به یکدیگر و نسبت به سایر پاسخ‌های دکارت انعکاس یافته است. پس چطور می‌توان بدون مطالعه کامل اعتراضات و پاسخ‌ها، دکارت را تدریس کرد تا درباره دیدگاه

او پیرامون «برهان وجودی»، «چیستی نفس و تمایز آن از بدن»، «فکر، صفت نفس، و در واقع صفت ذاتی نفس»، موضوع «من»... قلم زد یا سخن گفت!

به علاوه تأملات بنا بر سنت متدوال زمان تألیف آن، به زبان لاتین نوشته شده و در سال ۱۶۴۱ در پاریس انتشار یافته است و لاتین زبان همگانی نبوده بلکه فقط متخصصان، آن را می‌دانسته‌اند. یک سال بعد کتاب به فرانسه ترجمه شد و خود دکارت ترجمه را بررسی کرد و پسندید. این ترجمه تأملات پنج سال بعد ترجمه به چاپ رسید. در سال ۱۹۴۹ ترجمه عربی از دکتر عثمان امین مصری از لاتین صورت گرفت و با دو ترجمه فرانسوی و یک ترجمه انگلیسی مقابله و تطبیق شد. ترجمه فارسی آن از ترجمه انگلیسی با مقابله ترجمه عربی صورت گرفته

ارتباط آثار یک فیلسوف با یکدیگر و تقدم و تأخر زمانی آنها را نیز باید مدنظر داشت.

است. خاگر تأملات به فارسی ترجمه نمی‌شد و اعتراضات و پاسخ‌های تأملات به فارسی بر نمی‌گشت آیا کسانی که لاتین و فرانسه نمی‌دانند و یا نمی‌توانند حتی ترجمه آثار دکارت

را به انگلیسی یا عربی هم بخوانند، می‌توانند: ۱- تأملات را به خوبی بفهمند؟ ۲- آیا نقدی بر ترجمه تأملات می‌توانند وارد کنند؟ ۳- اگر نقد هم بشود، آیا می‌توان بر آن اطمینان داشت؟ آیا اگر مترجمی متخصص دکارت باشد و همه آثار دکارت را ترجمه کند، با چند مترجم برای چند اثر دکارت، تأثیر نتیجه کار یکسان می‌شود؟ آیا کسی که زبان لاتین و فرانسه را به خوبی می‌داند ولی به علوم طبیعی و ریاضی آشنا نباشد، می‌تواند از پس ترجمه این آثار برآید؟ انتخاب معادل‌های دقیق و درست، کاری سهل و ساده نیست. مثلاً وقتی substance در دکارت به درستی به جوهر ترجمه می‌شود، باید دانست که آیا این جوهر، به معنای جوهر ارسطویی است؟ چرا دکارت برای «نفس» دو معادل mind و soul استفاده می‌کند؟ کاربرد هر یک از این دو اصطلاح در کجاست؟ چرا معادل نفس ناطقه reasonable (rational) soul است؟ عدم یکسان‌سازی این معادل‌ها در ترجمه‌های مختلف فهم اثر را به مراتب دشوارتر می‌کند. دکارت گفته است: «من از کسانی که این تأملات را می‌خوانند، تقاضا می‌کنم درباره آنها هیچ قضاوتی نکنند مگر بعد از آنکه زحمت خواندن تمام اعتراضات و پاسخ‌هایی را که من به آنها داده‌ام، کشیده باشند».

آیا آشنایی و رویارویی ما با دکارت و نقد او به عنوان «فیلسوف شکاک» قبل از خواندن اعتراضات نبوده است؟ آیا مطمئن هستیم که پاسخ‌نقد‌های ما در اعتراضات ذکر نشده است؟ هنوز هم در مقالات فارسی به همان منابع ارجاع داده می‌شود. مجدداً تکرار می‌کنم: بدون فکر، فرهنگ، دین، جامعه و ... و شناخت زمانه یک فیلسوف نمی‌توان به درستی سه زوایای فکری او پی برد. مثال واضح‌تر: بدون اشراف آگاهانه به دین مسیح، نمی‌توان فلسفه قرون وسطی و به تبع آن چپستی و چرائی رنسانس در اروپا را فهمید.

خلط روش هندسی با روش ریاضی

در این جا به بعضی از بدفهمی‌ها راجع به فلسفه دکارت در منابع فارسی اشاره

می‌شود: میوه روش دکارت مبتنی بر ریاضیات است ولی محققان ما در اکثر مقالات و مقدمه بر آثار ایشان به جای ریاضی، روش هندسی برای دکارت آورده‌اند. دکارت می‌گوید «هندسه روش را نشان می‌دهد» و خود او هم روش هندسی را فقط با کار بستن آن در حل مسائل نشان می‌دهد و نه با توضیح آن. او همواره ریاضیات را نتیجه و میوه روش خود خوانده است نه خود روش. او گفته است:

«من اطمینان دارم که بزرگان اندیشه، صرفاً به هدایت طبیعت، به این روش پی برده‌اند. زیرا نفس انسان چیز الهی ناشناخته‌ای دارد که نخستین بذره‌های اندیشه‌های سودمند در آنها نهاده شده است، به قسمی که غالباً این اندیشه‌ها، با آن که آموزش مخالف آنها را خوار می‌دارد و سرکوب می‌کند، به صرافت طبع میوه‌هایی به بار می‌آورد؛ این را ما در ساده‌ترین علوم، یعنی در ریاضیات و هندسه می‌بینیم» (بریه، ۱۳۸۵: ۶۷).

در رساله ناتمام قواعد هدایت عقل، که آن را هم دکارت به لاتین تألیف کرده، گفته است راهنمای ما در کار تحقیق می‌باید روش باشد نه کنجکاوی. او در این رساله توصیف روش و کاربرد آن در خارج از هندسه را در برنامه کار خود قرار داده است. در توضیح قاعده چهارم این رساله نیز به تفصیل به سودمندی روش‌هایی که برای فیصله‌دادن مسائل در علوم ریاضی به معنی اخص یا همان ریاضیات محض موجود است، می‌پردازد. در همین قاعده بعد از آن که به وجود روشی کلی برای حل مسائل اشاره می‌کند، در واقع وجود «ریاضیات عام» (mathesis universalis) را تصدیق می‌کند. در بخش‌های اولیه قاعده دوازدهم ثابت شده است که ریاضیات به سادگی بر عالم طبیعت اعمال می‌شود. به واقع دکارت در بخش‌های متأخر کتاب قواعد به ملاحظات ریاضی توجه خاصی دارد. او پایه‌گذار روش تحلیلی و منتقد سرسخت روش ترکیب است.

امیل بریه در توضیح و نحوه کاربرد ریاضی در فلسفه دکارت یک امر را امر مسلم و محقق می‌یابد و آن این است که ریاضیاتی که باید در روش به کار برده شود، «ریاضیات عام» نیست، بلکه ریاضیاتی است که از زمان ارسطو آن را به «ریاضیات محض»، که با عدد و مقدار سروکار دارد و «ریاضیات کاربردی» که از قبیل نجوم، هندسه و موسیقی و علم مناظر (نورشناسی)، است، تقسیم کرده‌اند. در آثار اولیه دکارت دیده می‌شود که او

به ریاضیات کاربردی روی آورده است یعنی متوجه بیان قوانین طبیعت به زبان ریاضی است ولی بعد از آن روی به جانب اندیشه ریاضیاتی عام می‌آورد «که با طرد موضوعات مورد بحث ریاضیات عام و اعداد و اشکال ستارگان و اصوات، تنها به «ترتیب» و «اندازه یا مقدار» می‌پردازد...

خلاصه این‌که دکارت به دنبال روشی بود که دارای همه محاسن شیوه‌هایی که در منطق، جبر و هندسه به کار می‌رود، باشد و هیچ‌یک از معایب آنها را هم نداشته باشد و در عین حال از «اصول یقینی» برای حل مسائل سایر علوم برخوردار باشد. یقین در علم ریاضی بیشتر است یا در هندسه؟ وقتی ما روش هندسی را با روش ریاضی خلط کنیم باید بدانیم تبعات آن چه خواهد شد. علم ریاضی از جهت وحدت و بساطت از علوم تابع خود یعنی هندسه و... فراتر می‌رود. پس در فلسفه دکارت، هندسه تابع ریاضی است، منتها ریاضیات به معنای عام. دکارت به صراحت می‌گوید ریاضیات علمی کلی است که هر پرسشی را که بتوان درباره ترتیب و مقدار طرح کرد، جواب بدهد و در بند موضوع آن هم نباشد یعنی فرقی نکند که مقدار مورد بحث مربوط به اشکال باشد یا به ستارگان یا به اصوات یا به هر شیء دیگری. او این علم را «ریاضیات عام» می‌نامد و ریاضیاتی که در روش به کار می‌رود، ریاضیات خاص یا ریاضیات محض است. در رساله گفتار در روش درست به کار بردن عقل هم نقدی بر هندسه

دارد و می‌گوید تحلیل هندسی چنان پای‌بند بررسی اشکال است که تنها به قیمت فرسوده کردن تخیل می‌تواند عقل را به حرکت در آورد.

لزوم فلسفه تطبیقی در نقد

کسی که بر موضوع خاص در فلسفه مثلاً «برهان وجودی» در فلسفه ملاصدرا یا فیلسوف دیگری از فلاسفه مسلمان نقدی یا تحقیقی دارد، چطور می‌تواند از برهان وجودی آنسلم (۱۱۰۹-۱۰۳۳) که برای اولین بار برهان وجودی را مطرح کرده است، مخالفین آنسلم که تا زمان دکارت هم بوده‌اند و دکارت هم در تأملات در تأمل

پنجم بدان پرداخته و این برهان در کانت به اوج خود می‌رسد، و باز هم اعتراضات ادامه می‌یابد، غافل باشد؟ غربی و شرقی هم فرقی ندارد.

در بحث نقد فلسفی باید انگیزه داشت و آزاداندیش بود، ناقد به هنگام قضاوت می‌باید بیشتر از مؤلف یا مترجم به موضوع آگاهی داشته باشد. به صرف زبان‌دانی نمی‌توان در اثری که ترجمه از زبان اصلی است، محاسن و معایب آن را برشمرد، یا اشکالاتی جدی به صورت مستدل به متن اصلی وارد ساخت. بعضی از اصطلاحات و معادل فارسی آنها جزو اغلاط مشهور است و طوری جا افتاده که امکان تغییر آنها کم‌تر است. مثلاً در فلسفه افلاطون Idea یا حقایقی که عالم معقول را پر کرده‌اند مترادف فارسی آن ایده‌ها یا مُثُل (Forms) ذکر شده است. افلاطون می‌گوید طبیعت و هستی مثلث در شیء محسوس نیست بلکه فراتر از آن است و چیزی در اشیای محسوس وجود ندارد که به آن معرفت پیدا کنیم. از آن‌جا که اشیای محسوس طبیعتی ندارند که شناخته شود، متعلق معرفت می‌باید چیز دیگر باشد یعنی Idea یا «مُثُل». در افلاطون مُثُل مبدأ حقیقی، اصل وجود و منشاء هر گونه معرفت حقیقی است. به عبارت دیگر معرفت، همان ادراک مُثُل است. همه چیز حتی چیزهای پست و بی‌ارزش، از مُثُل عقلی بهره‌مند است. ما در افلاطون مثال نداریم چون مثال از آن عالم خیال است و خیال پائین‌تر از عقل است.

آنچه از اصطلاح ایده مد نظر افلاطون است بر مضمون عینی مثلاً مثلث یا تخت، یعنی بر ماهیت عینی مدلول آن تصور (مثلث یا تخت) دلالت می‌کند، نه بر تصور شیء از آن حیث که عمل نفسانی یک فاعل شناسایی است (جمهوری، کتاب پنجم، ۴۷۶). ولی معادل مُثُل افلاطونی در فلسفه اسلامی همان اصطلاحی است که فیلسوفان اسلامی آن را «ارباب انواع» ذکر کرده‌اند.

وقتی نقد ناقد، نقدی مستقل و مستدل و مستند باشد، مخاطبان ناقد این نقد اعتبار سنجی می‌کنند. در این صورت نقد از صرف مخالفت و ابراز دیدگاه‌های منفی متمایز می‌شود و به فعالیت فکری، عالمانه به منظور پیشبرد فکر و اندیشه تبدیل می‌شود.

وقتی نقد ناقد، نقدی مستقل و مستدل و مستند باشد، مخاطبان ناقد این نقد اعتبار سنجی می‌کنند. در این صورت نقد از صرف مخالفت و ابراز دیدگاه‌های منفی متمایز می‌شود و به فعالیت فکری، عالمانه به منظور پیشبرد فکر و اندیشه تبدیل می‌شود.



«مناسبات هنر و اخلاق در نقد قوه حکم»

در محل فرهنگستان هنر

دکتر شهین اعوانی

معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

۹۴/۱۲/۱۷



۳۸۳

عَلَم می‌کند که حیطةٔ ایجاب اراده را گسترش می‌دهند و از این رو قضایای عملی خوانده می‌شوند. کانت مفاهیم طبیعی را در نقد عقل نظری مطرح کرده است و مفهوم آزادی را در نقد عقل عملی. او موضوع هنر را در نقد سوم مطرح می‌کند که عنوان نقد قوه حکم دارد. در نقد سوم او به دنبال یافتن اصل رابطی است لااقل طرف ذهن، بین عالم «ضرورت طبیعی» و عالم «آزادی».

اگر بنا باشد اصول عقل عملی در عمل تحقق یابد، عالم آزادی باید در طبیعت تأثیر داشته باشد ولی طبیعت غایت دارد و چیزی که غایت‌مند باشد، آزاد نیست.

سؤال اصلی کانت: انتقال از نحوه تفکر منطبق با یک عالم به نحوه تفکری که منطبق با عالم دیگر است،

کانت معتقد است تقسیم فلسفه، تا جایی که شامل اصول شناخت عقلی اشیاء به کمک مفاهیم می‌شود، به دو جزء نظری (کانت آن را فلسفه طبیعت می‌نامد)؛ و عملی یا فلسفه اخلاق (Moralphilosophie)، کار درستی است. اما باید دانست فقط دو قسم مفهوم وجود دارد که پذیرای همهٔ اصول مختلف مربوط به امکان متعلقات شناخت عقلانی (فلسفی) قرار می‌گیرد: ۱- مفاهیم طبیعی (Naturalbegriffe = natural concept) که شناخت نظری بر طبق اصول پیشین را ممکن می‌سازد؛ ۲- مفهوم آزادی (Freiheitsbegriff = concept of freedom) که در نسبت با شناخت نظری، فقط حامل اصلی سلبی در مفهوم خودش است ولی قضایایی بنیادی

چگونه ممکن است؟

حلقهٔ رابط بین فلسفهٔ نظری (کانت: فلسفهٔ طبیعت) و فلسفهٔ عملی (یا اخلاقی که مبتنی بر مفهوم آزادی است) چیست؟

چگونه می‌توان این مسأله را توضیح داد که ما هم تابع هنجارهای عقل هستیم و هم فاعلی که این هنجارها را وضع می‌کند؟ به عبارت دیگر چگونه ممکن است ما مقید به قوانینی باشیم که خودمان می‌سازیم؟ ما چگونه جهت‌گیری خود را در نظام اخلاقی و تجربی پیدا می‌کنیم و چگونه چنین جهت‌گیری‌ای با آنچه برای ساختن حکم معتبر ضروری است، پیوند می‌یابد؟

او در دیباچهٔ کتاب نقد قوهٔ حکم، دو نوع حکم را از یکدیگر متمایز می‌کند: احکام تأملی (reflective judgments) را از احکام تعینی (determinative Judgments). در حکم تعینی ما مفهومی عام داریم که مفهوم خاص و جزئی را تحت آن قرار می‌دهیم (مثلاً ممکن است مفهومی از گل سرخ داشته باشیم و حکم کنیم که آیا گلی که در مقابل مان است، حقیقتاً گل سرخ است یا نه؟ آیا این گل مصداق یا نمونه‌ای از مفهوم کلی گل سرخ هست یا خیر؟

اما در حکم تأملی (تفکری) ما با امور جزئی آغاز می‌کنیم و سپس به جست‌وجوی مفاهیم عام می‌رویم که ممکن است این جزئیات ذیل آنها قرار گیرند. قوهٔ حکم و تصدیق ذوقی

«یک قوهٔ خاصی است که دربارهٔ اشیاء بر حسب قاعده حکم می‌کند نه بر حسب مفاهیم» (KU, B11)

؛ و صدور چنین احکامی «قوهٔ خاصی نیست بلکه همان حکم تأمل به طور کلی است تا جایی که موافق با سیاق همیشگی‌اش در شناخت نظری» بر طبق مفاهیم عمل کند (Ibid). طبیعت معلل به غرض و غایت است که در حکم و تصدیق معرفه‌الغایت ظاهر می‌شود و ما را قادر می‌سازد که امکان تحقق غایات را در طبیعت با رعایت قوانین آن، تعقل کنیم. لذا کانت هم احکام زیباشناسانه و هم احکام غایت‌شناسانه را نمونه‌های اولیهٔ «حکم تأملی» به شمار می‌آورد.

هر تجربهٔ زیباشناسانه‌ای شامل یک ابژه (عنصر منفعل مورد شناسایی محض تجربه) از یک طرف و یک عنصر فعال حکم کردن به زیبایی (تأملی) یعنی سوژه (فاعل شاسا) از سوی دیگر است. از طریق طرح سوژه و ابژه کانت در صدد جستن راهی است که بتواند مشخص کند

که چگونه ما فاعل‌هایی هستیم که تابع هنجارهایی که خودمان وضع می‌کنیم، می‌شویم (پینکارد، ۱۳۹۴: ۱۰۹). او کلید درک این گونه احکام را در این حکم تأملی می‌یابد که «آنچه تجربه کرده‌ایم، زیباست». در این گونه احکام ما «زیبایی» را به معنای عام و کلی آن در نظر نمی‌گیریم بلکه مورد یا موارد جزئی را به مثابهٔ زیبا می‌شناسیم، آن‌گاه به جست‌وجوی مفهومی بر می‌آئیم که بتوانیم مورد خاص را ذیل آن بگنجانیم. لذا او «امر زیبا» را از «زیبایی» تفکیک می‌کند.

کانت در رسالهٔ «مشاهداتی در باب احساس زیبا و والا (das Erhabene)»، که در سال ۱۷۶۴ نوشته است، میان انفعال حاصل از این دو نوع احساس یعنی زیبا و والا فرق می‌گذارد:

– امر زیبا تحریک می‌کند در حالی که امر والا متأثر می‌سازد.

– امر زیبا به عنوان چیزی که شایستهٔ دوست داشتن و خوشایند واقع شدن است، ولی امر والا تأثیرگذار است.

در نقد قوهٔ حکم (۱۷۹۰) پرسش از شرایط امکان حکم ذوقی را مطرح می‌کند. در این اثر زیبایی را قرین با فاهمه و امر والا را قرین با عقل می‌داند و آن را مظهر مفهوم متعین عقل لحاظ می‌کند ولی احساس والا در ما احساس لذت و الم را برمی‌انگیزاند.

ما هر چیز بزرگ در طبیعت را که به مثابهٔ یک متعلق حس (ابژه) در برابر خود می‌بینیم، در قیاس با ایده‌های عقل، کوچک

ارزیابی می‌کنیم، ولی آنچه در ما احساس این تعین فوق محسوس را برمی‌انگیزد «قوهٔ تخیل» است نه تعقل. امر زیبا چیز شایستهٔ دوست داشتن و خوشایند واقع شدن است، ولی امر والا پویا و تأثیرگذار است. مفهوم والا عمدتاً به طبیعت مربوط می‌شود، اگرچه کانت در خصوص آن به چند اثر هنری نیز اشاره می‌کند. زیبایی با صورت ظاهری شیء ارتباط دارد ولی والایی با آنچه نامحدود و حتی بدون صورت مشخص است، مرتبط می‌شود تا جایی که این امر ما را قادر می‌سازد نوعی هدفمندی در درون خود احساس کنیم که «کاملاً مستقل از طبیعت است» (KU, B79). و الا با چیزهایی سروکار دارد که از فرط بزرگی موجب می‌شوند که ما در برابرشان احساس حقارت کنیم. «چیزی والا است که در مقایسه با آن هر چیز دیگری کوچک به شمار می‌آید» (Ibid, B84).

سؤال اصلی کانت: انتقال از نحوهٔ تفکر منطبق با یک عالم به نحوهٔ تفکری که منطبق با عالم دیگر است، چگونه ممکن است؟

«طبیعت، در حکم زیباشناختی به مثابه قدرتی که هیچ قهری بر ما ندارد، والای پویاست و... حیرت‌انگیز است... از این رو داوری زیباشناختی فقط تا جایی می‌تواند طبیعت را به مثابه قدرت و در نتیجه به مثابه والای پویا ارزیابی کند که موضوع حیرت یا رعب (Furcht) تلقی شود (Ibid, B102). امر زیبا بیشتر قرین کیفیت است و امر والا با کمیت سروکار دارد. زیبایی طبیعی به صورت شیء مربوط می‌شود و صورت مستلزم محدودیت است در صورتی که امر والا، بی‌صورت و نامحدود است. هم زیبا و هم والا لئفسه (für sich) خوشاینداند و داوری درباره آنها با «حکم تأملی» است (Ibid, B74-7) در نقد سوم او می‌گوید قضیه «این زیباست» متعلق به قلمرو خاصی از اعتبار، یعنی متعلق به «ذوق زیباشناختی» است. او بحث از زیبا را از قلمرو مابعدالطبیعه جدا می‌کند و آن را در قلمرو «زیباشناسی» قرار می‌دهد. بدین ترتیب کانت زمینه تأسیس یک زیباشناسی مبتنی بر استقلال امر زیبا را فراهم می‌آورد. امر زیبا بر اساس این چهار مؤلفه حکم ذوقی تعریف می‌شود:

۱- امر زیبا بر اساس مؤلفه کیفیت به عنوان متعلق یک خوشایندی «فارغ از هر گونه علقه» است.

از آنجا که مبنای ایجابی یک حکم ذوقی، که یک حکم زیباشناختی [و نه یک حکم شناختی] است، فقط می‌تواند مبنای ذهنی باشد. علاقه، رضایتی

است که ذهن به تصور وجود یک عین یا شیء بروز می‌دهد و چنین رضایتی همیشه با قوه میل

نسبت دارد. اگر کسی از من بپرسد آیا قصری را که من و او در برابر خودمان می‌بینیم «زیبا»ست، می‌توانم مانند روسو بگویم بناهای عظیمی را که از عرق ریختن مردم و در شیشه کردن خون آنها ساخته شده است، تا چشمان بیننده را خیره کند، دوست ندارم در این صورت در داوری خود نوعی پیشداوری داشته‌ام، لذا حکم من جانبدارانه است و یک حکم ذوقی محض نیست.

حکم «این گل زیباست» یعنی هر کس را راضی و متلذذ می‌سازد ولی اگر گفته شود «این مجسمه زیباست» مسلماً منظور این نیست که هر کسی که آن را می‌بیند مجسمه را «زیبا» ببیند. منظور کانت از صدور چنین حکمی آن است که «دیگران» هم باید در تجربه خود از مجسمه مذکور زیبایی آن را تصدیق کنند. رضایت حاصل از چنین تجربه‌ای «فاقد هر علاقه‌ای» است و حاوی رضایتی «برای همگان» است. این کلیت به اعیان یا اژه

ارتباطی ندارد بلکه به بیننده یا سوژه مربوط می‌شود یعنی با «ادعای کلیتی ذهنی» پیوند دارد (Ibid, § 6). پس اگر چیزی را «زیبا» می‌نامیم به واقع نه فقط از جانب خود بلکه از جانب «همه کس» حکم کرده‌ایم و آن را «زیبا» دانسته‌ایم.

در مؤلفه سوم، امر زیبا حکم ذوقی را از «نسبت میان غایات» اخذ می‌کند که بر این اساس «زیبایی صورت غایت‌مندی یک شیء یا عین است از آن حیث که بدون تصور یک غایت (قصد و غرض) ادراک گردد» و حکم ذوقی باید بی‌غرض باشد. موضوع (غایت‌مندی بدون غایت) که در میان اخلاف و منتقدان کانت، اعتراض شدیدی را از شیلر تا آدرنو در پی داشته است.

اگر به گلی، مثلاً گل سرخ نگاه کنیم احساس می‌کنیم همه چیز آن درست است و این احساس به ما دست می‌دهد که صورت آن قصد و غرضی را محقق می‌سازد. در عین حال هیچ قصد و غرضی را که در گل سرخ تحقق یافته باشد، در ذهن خود نمودار نمی‌سازیم و آن را تصور نمی‌کنیم و حتی هیچ قصد و غرضی را تعقل هم نمی‌کنیم. با این حال به تعبیری بدون مفهوم عقلی احساس می‌کنیم که گل سرخ متضمن قصد و غرضی باشد. به تعبیر دیگر «احساس معنایی موجود است، اما تصور عقلی این معنی وجود ندارد، یک آگاهی و وقوفی از غایت هست اما مفهوم عقلی غایتی که حاصل می‌شود، نیست» (کاپلستون، کانت: ۳۳۳).

امر زیبا چیز شایسته دوست‌داشتن و خوشایند واقع شدن است، ولی امر والا پویا و تأثیرگذار است.

زیبایی آزاد و زیبایی صرفاً جانبدار

به طور کلی کانت به دو نوع زیبایی قائل است: ۱- زیبایی آزاد (Pulchritudo vaga)، که هیچ مفهومی دال بر چیستی عین را پیش‌فرض نمی‌گیرد. این زیبایی «قائم به ذات» این شیء یا آن شیء خوانده می‌شود؛ و

۲- زیبایی صرفاً مقید (Pulchritudo adhaerens) یا زیبایی جانبدارانه و هدفمند که چنین مفهومی و کمال عین موافق با آن را پیش‌فرض می‌گیرد. این نوع از زیبایی مقید به مفهومی است یعنی مشروط به اعیانی می‌شود که تحت مفهوم غایتی خاص قرار می‌گیرند.

کانت، حکم ذوقی متضمن غایت را محض و خالص نمی‌یابد. او بین «زیبایی آزاد» و «زیبایی جانبدار/یا مقید» تفاوت می‌گذارد. برای مثال می‌گوید «گل‌ها زیبایی‌های طبیعی آزاداند» شاید بتوان گفت فقط یک گیاه‌شناس

می‌داند یک گل چگونه چیزی باید باشد و اگر با توسل به ذوق خود بخواهد درباره گل داوری کند، به گل به عنوان غایت طبیعی اندام باروری گیاه اصلاً توجه نمی‌کند. «پس در شالوده این حکم هیچ نوع کمال و هیچ غایت‌مندی درونی که تجميع کثرات به آن داده شود، وجود ندارد» (Ibid, B49). بسیاری از پرندگان و بسیاری صدف‌های دریایی زیبایی‌های فی‌نفسه‌اند که به هیچ عینی (ابژه‌ای) که از حیث غایت‌اش توسط مفاهیم ایجاب شده باشد، تعلق ندارند بلکه آزاداند و فی‌نفسه زیبا و خوشاینداند. حکم درباره یک زیبایی آزاد، حکم ذوقی محض است. پس وقتی حکم می‌کنیم که گلی زیباست، به احتمال قوی مفهومی از قصد و غرض متحقق در آن نداریم؛ لذا زیبایی آن گل «زیبایی آزاد» خوانده می‌شود و حکم ذوقی ما محض و خالص است. اما وقتی به زیبایی ساختمانی مثلاً یک کلیسا یا مسجد حکم می‌کنیم ممکن است مفهوم عقلی غایت متحقق و متجسم شده در کلیسا یا مسجد مد نظر قرار گیرد. در این صورت، نگاه‌مان به ساختمان مورد نظر، جانبدارانه و غیرمحض و ناخالص است و به این معنی فقط مظهر احساس رضایت و لذت نیست بلکه یک عنصر عقلانی است و حکم صادره راجع به آن ذوقی محض و خالص بدون قصد و غرض نیست.

کانت در این مطلب اصرار دارد و می‌خواهد وجهه خاص و منفرد حکم ذوقی را حفظ نماید. اگر حکم ذوقی متضمن مفهوم عقلی غایت و غرض عینی باشد، «مثل حکمی که به وسیله آن چیزی را خیر می‌شماریم، حکم معرفتی خواهد بود» و نه ذوقی (Ibid, B47).

مثالی دیگر از کانت: یک چهره کاملاً با قاعده که نقاشی می‌خواهد به عنوان مدل در اختیار داشته باشد، معمولاً چیزی به ما نمی‌گوید یا از آن چیز خاصی به ما منتقل نمی‌شود زیرا حاوی هیچ خصلت متمایز نیست و بیشتر بیانگر «ایده نوع» است تا خاصه یک شخص. اغراق در خصلتی از این نوع، یعنی آن‌گونه که به ایده متعارف (غایت‌مندی نوع) صدمه زند کاریکاتور است (Ibid, B59). کاریکاتور اگر هم زیبا باشد، باز یک زیبایی طرفدار است، و چه بسا شخصیت فرد مورد نظر را خدشه‌دار می‌سازد. در مقاله‌ای که برای چاپ به فرهنگستان ارائه خواهد شد، این مطلب به تفصیل خواهد آمد.

کانت، حکم ذوقی متضمن غایت را محض و خالص نمی‌یابد. او بین «زیبایی آزاد» و «زیبایی جانبدار / یا مقید» تفاوت می‌گذارد.

چهارمین مؤلفه حکم ذوقی به «جهت خوشایندی شیء» مربوط می‌شود: «زیبا چیزی است که بدون مفهوم عقلی به عنوان متعلق یک خوشایندی یا رضایت ضروری شناخته می‌شود» این ضرورت نه ضرورت نظری عینی است و نه ضرورت عملی که نتیجه‌اش یک قانون عینی باشد. کانت این ضرورت را «ضرورت مصداقی» می‌نامد: «یعنی ضرورت تصدیق همگان به حکمی است که به عنوان مثال یا مصداق یک قاعده کلی قرار گرفته که نمی‌توان آن را اظهار کرد» (KU, B62-3).

من حیث المجموع از دیدگاه کانت، «علاقه‌ای بی‌واسطه به زیبایی طبیعت داشتن، همواره نشانی از یک روح خوب است» و حاکی از «احساسی اخلاقی» است؛ کانت «امتیاز زیبایی طبیعی بر زیبایی هنری» را در همین خصوصیت می‌بیند. در صدور حکم ذوقی فرض قبلی ما این است که رضایت مشابهی از عمل متقابل قوای ذهنی در همه کسانی که عین مورد بحث را ادراک می‌کنند حاصل شود یا باید حاصل شود. از این رو «شعور عادی» یا حس مشترک شرط ضروری قابلیت آنهاست. این همان است که در اخلاق گفته می‌شود «چیزی که برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم می‌پسند»

در مقاله خواهد آمد:
- امر زیبا مابه‌ازایی برای امکان رسیدن به یک تعادلی موفق میان طبیعت و فرهنگ است - هنر زیبا، هنر نبوغ است. طبیعت به ما از راه نبوغ قانون می‌دهد به طوری که «هنر زیبا تا جایی هنر است که به صورت طبیعت جلوه‌گر شود» (Ibid, B179). «نبوغ قریحه یا استعدادی (موهبتی طبیعی) است که به هنر قاعده می‌بخشد».

- ایده متعارف، زیبای ایده‌آل و ایده‌آل زیبایی؛ «ایده‌آلی برای گل‌های زیبا، اثاث زیبا، چشم‌انداز زیبا غیر قابل تصور است. البته ایده‌آلی از یک زیبایی مقید به غایات معین نظیر کلیسا یا مسجدی زیبا، درختی زیبا، باغ سرسبز زیبا و غیره نیز تصور ناپذیر است «چون غایت‌مندی در مورد آنها همان قدر آزاد است که در مورد زیبایی مبهم».

- از نظر کانت «روح زیبا» سرمنشاء اخلاق و هنر زیباست. در مقاله چپستی روح زیبا و تأثیر آن بر اخلاق و هنر مطرح خواهد شد.

پی‌نوشت‌ها:

1. Interesse=interest



نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی فرهنگی

همایش بین‌المللی آینده فرهنگ

۲۹ و ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۴، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی

دکتر شهین اعوانی

معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



۳۸۷

چکیده

عده‌ای از متفکران معتقدند قضاوت و دخالت ما در مورد سایر فرهنگ‌ها، اولین گام در جهت تحمیل شیوه زندگی‌مان بر آنان است. این وضعیت، در بهترین حالت به همگن‌شدن جهان و سرکوب تفاوت‌ها منجر می‌شود و مرگ فرهنگ‌ها، سنت‌ها و ارزش‌های فرهنگی را در پی خواهد داشت. از سوی دیگر اعتقاد به درست‌بودن نسبی‌گرایی ما را متعهد می‌کند که در رفتار با کسانی که ارزش‌هایی متفاوت با ارزش‌های ما دارند، نه مخالفت

کنیم و نه دخالت. بلکه باید در قبال فرهنگ‌های مختلف مدارا کنیم و تا جایی که امکان داشته باشد، آنها را بپذیریم. در این مقاله بعد از بررسی این دو رویکرد، دو موضوع زیر را تبیین می‌کنیم؛

۱. چستی نسبی‌گرایی فرهنگی و بررسی پیامدهای تساهل در برابر سایر فرهنگ‌ها، یا شیوه‌های مختلف زندگی؛ در این مورد مشترکات و تمایزات نسبی‌گرایی معرفتی و نسبی‌گرایی فرهنگی نیز بررسی می‌شود.
۲. پیامدهای مطلق‌گرایی فرهنگی؛ آیا می‌توانیم

در مقابل نسبی‌گرایی فرهنگی، در فرهنگ مطلق‌گرا باشیم؟ در این صورت بحث جهانی‌سازی فرهنگ و ارزش‌های فرهنگی پیش می‌آید. کلیدواژه‌ها: فرهنگ، ارزش‌های فرهنگی، نسبی‌گرایی فرهنگی، مطلق‌گرایی فرهنگی، جهانی‌سازی فرهنگ، تساهل فرهنگی.

معنای نسبی‌گرایی

به طور کلی نسبی‌گرایی نظریه‌ای است که منکر نوع یا انواع خاصی از حقایق کلی و جهان‌شمول است. در مقابل نسبی‌گرایی، هم (مطلق‌گرایی) (absolutism) به کار می‌رود و هم (کل‌گرایی) (universalism). مطلق‌گرایی معتقد است دو طرف یک تعارض اخلاقی نمی‌تواند به یک اندازه برحق باشد. در هر موضوع اخلاقی و یا حقوقی یک حقیقت وجود دارد. اصطلاح (مطلق‌گرایی) خود به دو معنا کاربرد دارد: یکی در تضاد با نسبی‌گرایی است و دیگری قواعد اخلاقی استثناء ناپذیر است، نظیر آنچه کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) مطرح کرده بود: (مطلقاً و تحت هیچ شرایطی نباید دروغ گفت). البته ویلیام جیمز (۱۸۲۴-۱۹۱۰) فیلسوف فایده‌گرای آمریکایی، انسان را (مطلق‌گرای بالفطره) (absolutists by instinct) می‌نامد. این موضوع سبب شده است که فرهنگ نسبی‌گرایانه در مقابل (کل‌گرایی) به کار رود.

در دهه ۱۹۳۰ برای نخستین بار (نسبی‌گرایی) در جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی مطرح شده است. در این سال‌ها ما در حوزه جامعه‌شناسی با کارهای ماکس شلر و کارل مانهایم روبرو می‌شویم که به صراحت موضوع نسبی‌گرایی و نسبی‌بودن دیدگاه‌های انسان‌شناسی مبتنی بر نسبی‌گرایی که با دیدگاه‌های عام‌گرای پیشین مثل دیدگاه‌های تکامل‌گرا و تاریخ‌گرا در تقابل بود، از همین دهه بوده است. سؤالاتی که مقاله در بدان پرداخته خواهد شد:

آیا نسبی‌گرایی در تعریف خود، نسبی است

و خاصیت نسبی دارد و یا به معنای واحد و منسجم به کار می‌رود؟ اگر نسبی‌گرایی به معنای واحد و منسجم به کار رود، آیا به مطلق‌گرایی تبدیل نمی‌شود؟ به عبارت دیگر آیا قضاوت‌های نسبی ما با قضاوت‌های مطلق مقایسه می‌شوند؟ در گزاره‌هایی نظیر (فرهنگ نسبی است)؛ (دین امری نسبی است) یا (هر دینی بر پایه اعتقاداتی که برای پیروانش دارد، باورپذیر است)؛ یا (اخلاق یا حقیقت اخلاقی نسبی است)؛ دین یا اخلاق با

چه معیاری مقایسه می‌شود و با چه چیز نسبت می‌یابد؟ آیا منظور این است که گزاره‌های دینی، اخلاقی و فرهنگی به نسبت احساسات یا عقاید افراد صحیح‌اند و یا صحیح بودنشان به نسبت فرهنگ‌هاست؟ آیا فرهنگ امری مطلق است و معیار مشخصی دارد؟

اگر گفته شود (گزاره‌های اخلاقی به نسبت احساسات یا عقاید افراد صحیح‌اند) یا (اخلاق فقط یک باور یا اعتقاد است) این برداشت یک تلقی ذهنی‌گرایانه خواهد بود؛ زیرا عقاید ذهنی معیار صحیح یا غلط بودن را تعیین می‌کنند. ولی اگر بگوییم (هر امر اخلاقی باید به نسبت فرهنگ هر جامعه‌ای سنجیده شود) یا (الزامات اخلاقی افراد از یک گروه به گروه دیگر و از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر فرق می‌کند)، قائل به (نسبی‌گرایی فرهنگی) شده‌ایم و ادعا کرده‌ایم که در هر جامعه‌ای (فرهنگ‌ها معیار حقیقت اخلاق را تعیین می‌کنند و اخلاق هم مبتنی بر فرهنگ و به تبع آن نسبی است).

ایده نسبی‌گرایی فرهنگی از این ادعا دفاع می‌کند که

هر فرهنگی را باید در قالب و زمینه خودش فهمید و با ابزار و وسیله خودش مورد ارزیابی و قضاوت قرار داد و به نقد و بررسی آن پرداخت؛ زیرا هر فرهنگی یک الگوی غالب دارد که درون آن تمام عناصر آن فرهنگ به هم بافته شده‌اند. بر اساس چنین تعریفی اگر آزادی مردم و روابط اجتماعی یا خانوادگی یک جامعه مورد بررسی قرار گیرد، معیار قضاوت باید در منظومه و قالب همان فرهنگ باشد و نه از بیرون آن. یکی رونمای فرهنگی عظیمی را بر مدار نوجوانی می‌گذارد، دیگری بر مدار مرگ، و سومی بر مدار زندگی پس

مطلق‌گرایی معتقد است
دو طرف یک تعارض
اخلاقی نمی‌تواند به یک
اندازه برحق باشد.

ایده نسبی‌گرایی فرهنگی
از این ادعا دفاع می‌کند که
هر فرهنگی را باید در قالب
و زمینه خودش
فهمید و با ابزار و وسیله
خودش مورد ارزیابی و
قضاوت قرار داد و به نقد
و بررسی آن پرداخت.

از مرگ. تبیین یا ارزیابی یک فرهنگ با دیدگاه‌ها و ارزش‌های فرهنگ دیگر نامناسب و غلط است.

نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی

کثرت‌گرایی در مقابل انحصارگرایی (Exclusivism) است. به معنایی حد مشترک اقسام گوناگون تکثرگرایی اعم از فرهنگی یعنی کثرت‌گرایی فرهنگی (multiculturalism)، سیاسی به معنای تکثر و تنوع منابع فرهنگ، قدرت؛ تکثرگرایی اجتماعی یعنی پذیرش کثرت و تنوع در حوزه نهادهای مدنی و احزاب و تشکلهای؛ تکثرگرایی اخلاقی، دینی یعنی قبول تعدد ادیان و باور به برخورداری همه آن دین‌ها از حقیقت؛ و کثرت‌گرایی فرهنگی؛ یعنی کثرت و تعدد فرهنگ‌ها، نحله‌های فکری موجود در جامعه، حقوق برابر برای موافقین و مخالفین و تحمل اندیشه‌های متعدد، و به رسمیت شناختن کثرت در برابر انحصارگرایی است.

نسبی‌گرایی فرهنگی

نسبی‌گرایان فرهنگی به وجود درست یا نادرست‌های اخلاق در فرهنگ باور دارند ولی آنها را تابع شرایط مختلف و به نسبت شرایط مختلف، نسبی می‌دانند. به عبارت دیگر ادعای نسبی‌گرایی فرهنگی این است که حقانیت احکام اخلاقی به نسبت فرهنگ‌های مختلف، متفاوت و لذا نسبی است. مثلاً ادعای اینکه الف نادرست است، درست بدین معناست که الف از سوی فرهنگ ایرانی یا فرهنگ... تقیح شده است. صرف تحسین یک انسان یا یک فرهنگ، موجب می‌شود که چیزی برای آن شخص یا آن فرهنگ درست یا خوب باشد.

با توجه به تقسیمات نسبی‌گرایی اخلاقی به:

۱. نسبی‌گرایی توصیفی (descriptive relativism)؛ و
 ۲. نسبی‌گرایی هنجاری (normative relativism)؛ و
 ۳. نسبی‌گرایی فرااخلاق (metaethical relativism)؛
- نسبی‌گرایی فرهنگی در عداد نسبی‌گرایی توصیفی می‌گنجد که معتقد است باورها، اصول و معیار ارزش‌های اخلاقی در هر فرهنگ با فرهنگ دیگر متفاوت و حتی معارض است. این نظریه مردم‌شناسانه، جامعه‌شناسانه و اخلاق‌گرایانه صرفاً به توصیف می‌پردازد و به داوری درباره اعتبار و میزان ارزش‌های اخلاقی کاری ندارد، و هنجاری هم وضع نمی‌کند. گسترش چنین دیدگاهی در حوزه فرهنگ سبب می‌شود که برای ارزش‌های

فرهنگی نیز مانند ارزش‌های اخلاقی هیچ واقعیت و ریشه ثابتی قائل نشویم. از این منظر، اخلاق، شناخت مجردی است که بر اساس زمینه‌های عرفی، فرهنگی، نوع تعلیم و تربیت، محیط اجتماعی و... شکل می‌گیرد. از این روست که فرهنگ‌ها و به تبع آن اخلاق به تبع ملت‌ها، دوره تاریخی (زمانی) و محیط جغرافیایی تنوع پیدا می‌کند و به قدری متفاوت می‌شود که یک موضوع در یک فرهنگ خوب و خیر تلقی می‌شود و در فرهنگ دیگر بد و شر.

نسبی‌گرایی اخلاقی و نسبی‌گرایی فرهنگی

تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که نسبی‌گرایی فرهنگی به حق ما را از یک خطر بر حذر داشته است و آن اینکه گمان کنیم تمام سلاقی ما مبتنی بر یک معیار عقلانی مطلق است. حال می‌گوییم نسبی‌گرایان فرهنگی معتقدند معیار حقیقت اخلاق یک جامعه را فرهنگ آن جامعه تعیین می‌کند. به عبارت دیگر بسیاری از اعمال ما محصول فرهنگ‌اند. در طی رشد خود آموخته‌ایم که برخی رفتارها را پسندیده و برخی رفتارها را ناپسند قلمداد کنیم (ریچلز، ۱۳۹۲: ۵۱) ولی نانسبی‌گرایان معتقدند اخلاق به عنوان زیربنای فرهنگ به شمار می‌آید. در هر دو صورت، فرهنگ و اخلاق با هم مرتبط‌اند و از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند. پس دیدگاه‌های اخلاقی مختلف، گونه‌های فرهنگ متفاوت را به بار می‌آورند و بالعکس.

پیامدهای نسبی‌گرایی فرهنگی

سؤالی که از نسبی‌گرایان فرهنگی پرسیده می‌شود، این است که آیا باور نسبی‌گرایی فرهنگی و اعتقاد به فرهنگ‌های مختلف، با توجه به شرایط و موقعیت‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی آنها، ما را نسبت به مسائل یا مصائب فرهنگ خودمان خنثی می‌سازد؟ آیا با اذعان به نسبی‌گرایی فرهنگی، پیشرفت اخلاقی یا پیشرفت فرهنگی معنی‌دار و موجه می‌نماید؟

نباید جوامع دیگر را صرفاً به این دلیل که مطابق معیارهای جامعه ما رفتاری متفاوت دارند، محکوم کرد یا آنها را دارای فرهنگ بدوی دانست. زیرا سنت‌ها و عادت‌های جوامع باید در متن فرهنگ و عقاید آن جامعه دیده شوند، نه آن‌که با فرهنگ بالاتر یا پایین‌تر سنجیده و مقایسه شوند. اصطلاح «فرهنگ بالاتر» یا «فرهنگ پایین‌تر» هم در نسبی‌گرایی فرهنگی باید بی‌معنا شود.

فرهنگی، یعنی قضاوت درباره یک فرهنگ باید با معیارهای همان فرهنگ انجام گیرد و این مفهوم در واقع ضد مفهوم قوم‌مداری (Ethnocentrism) است (عضدانلو، ۱۳۸۴، ۶۲۰). قوم‌مداری نوعی تلقی فرهنگی است که بر اساس آن اعضای یک قوم ارزش‌ها، هنجارها و شیوه زندگی خود را برتر از قوم دیگر یا دیگر اقوام می‌دانند. آنها غالباً در اثر عادات و سنت و نیز به‌وسیله رویکردهای اجتماعی تلقین شده اعضای جامعه و به اصطلاح (دیدگاه‌های

چون کسی که در یک فرهنگ پرورش می‌یابد، آن فرهنگ باید برای دیگری هم محترم شمرده شود. ایده پیشرفت اخلاقی، یا فرهنگ بالا و پائین، یا فرهنگ شرقی و غربی مورد تردید قرار می‌گیرد. چه کسی می‌تواند تضمین کند که امروزه وضع اخلاق در جامعه سنتی بهتر یا بدتر از جوامع مدرن است؟ داورهای ما در این گونه موارد بر چه معیارهایی صورت می‌گیرد؟ (مقایسه شود با: ریچلز، ۱۳۹۲: ۳۰-۳۱).

تولید فرهنگ

جان‌مایه اصلی مباحث مربوط به فرهنگ مباحثی نظیر خرده‌فرهنگ‌ها، ضد فرهنگ، موضوع



قالبی)، به قوم‌پرستی تحریک می‌شوند. برای همین، وقتی اعضای یک گروه، درباره اعضای گروه دیگر داوری می‌کنند، غالباً احساس نوعی برتری نسبت به آنها دارند (کوئن، ۱۳۸۳، ۴۱). مفهوم قوم‌مداری و نظریه ناسیونالیسم بر مردم‌شناسی قرن ۱۹، حاکم بود. قوم‌مداری هم به واقع نوعی (مطلق‌گرایی) است ولی در محدوده‌ای مشخص. برتری جویی قومی، مذهبی، اقتصادی و... همه در این قالب می‌گنجد. نسبی‌گرایی فرهنگی در تضاد با اندیشه انتقادی در قبال قوم‌مداری قرن نوزدهم است. از این رو قوم‌مداری اندیشه نیز موجب معضلات مختلف معرفتی شد و نقد مدرنیسم نیز نشان داد که همه شاخه‌های معرفت قوم‌مدارند

(فرهنگ در مقابل انسان) یا موضوع (تولید فرهنگ) است. تفاوت بین فرهنگ‌ها در پاره‌ای موارد ذوقی است. مثلاً نوع پوشش، اختلاف رنگ پوشش غالب در یک جامعه با جامعه دیگر، هر چند ممکن است بر اساس سنت‌ها باشد، ولی ترجیح و داوری درباره آن، بیشتر ذوقی است؛ ولی در مورد اخلاق و ارزش‌های اخلاقی این گونه نیست، دروغ همیشه بد است و عقل حکم می‌کند که جنایت (مثل قتل نفس) برای همیشه غیراخلاقی باشد و این حکم هیچ ارتباطی با ذوق ندارد. هابز هرآنچه را که به مذاق خویش مطبوع می‌یافت، خوب می‌نامید. ناپسند و نامطبوع‌ها پیوسته شر و بد بودند. پس از آنچه گفته شد دیده می‌شود که نسبی‌گرایی

(بارتلز، ۱۳۸۷، ۲۳۵).

اما سؤال اساسی این است که آیا این تفاوت‌ها، در اختلاف ماهیت و طبیعت انسان‌هاست یا عوامل دیگری در آن دخیل است؟ آیا خوی جنگجویی و قدرت یا سلطه‌طلبی؛ یا خوی متضاد آن یعنی صلح‌خواهی، آرامش‌دوستی به طبیعت انسان‌ها برمی‌گردد؟ سؤالی که مطرح می‌شود این است که تکامل فرهنگی از منظر نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی چه معنایی دارد؟

«ممکن است انسان‌ها از این حیث که دستخوش عواطفی از نوع انفعالات می‌شوند، مخالف هم باشند» (اسپینوزا، اخلاق: ۲۳۲). مثلاً سام علت اندوه ساسان باشد زیرا چیزی دارد همانند آنچه مورد نفرت ساسان است که در این صورت سام به سهولت از ساسان متنفر می‌شود و این دو می‌کوشند تا به یکدیگر آزار برسانند. یا به این جهت که او چیزی دارد که ساسان هم به آن

عشق می‌ورزد یعنی هر دو به شیء واحدی

عشق می‌ورزند که عشق هر یک به

سبب آن تقویت می‌شود و یکی را

شادتر و دیگری را اندوهناک‌تر

می‌سازد ولی این دو از

این حیث موجب آزار

یکدیگر نمی‌شوند. پس

به رغم اینکه عشق می‌باید

طبیعتاً توافق فراهم آورد، در این‌جا

سبب تنفر می‌شود و زمینه مخالفت

بی‌آزار را فراهم می‌آورد. چنین تنفیری، تنفر

بی‌آزار است زیرا اختلاف فی‌مابین آنها از روی

طبیعت نیست؛ مثلاً سام معشوقه‌ای دارد و متأثر از

شادی است ولی ساسان تصور معشوقه‌ای را دارد که

اکنون فاقد آن است و بنابراین متأثر از اندوه است از

این روست که این دو مخالف یکدیگرند. اسپینوزا از

این موضوع نتیجه می‌گیرد که علل نفرت تنها بر

این واقعیت مبتنی است که انسان‌ها طبیعتاً با هم

اختلاف دارند نه بر این واقعیت که در چیزی با هم

موافق‌اند (همو، همان: ۲۳۳).

در ادامه مطلب می‌گوید: «انسان‌ها، فقط از این حیث که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند بالضرورة همیشه با هم موافق‌اند». در این مورد استدلال می‌کند چون انسان‌ها از این حیث که دستخوش عواطفی از نوع انفعالات‌اند، ممکن است مخالف یکدیگر باشند ولی همین انسان‌ها از

این حیث که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند، فعال‌اند. پس هرچه از طبیعت انسان نشأت گیرد از این حیث که به وسیله عقل تبیین می‌شود، باید فقط به واسطه طبیعت انسان، به عنوان علت قریب فهمیده شود.

نقد نسبی‌گرایی

پیش از بیان مطلب تأکید بر ذکر این نکته لازم می‌نماید که منظور نگارنده از (نقد نسبی‌گرایی) به هیچ عنوان تأیید (مطلق‌گرایی) نیست. چیزی که مسلم است این است که (بی‌تردید دغدغه و دل‌مشغولی کنونی به نسبی‌گرایی از جهاتی ناهمگنی و ناموزونی فرهنگی را در دنیای درهم فشرده شده و جهانی‌شده ما فراهم آورده است) (رابرتسون، ۱۳۸۰، ۹۹). قرار بود نسبی‌گرایی فرهنگی امکانی را فراهم کند تا مردم از قیل آن انعطاف‌پذیر شوند.

دولت‌ها قاطعانه تصمیم‌های بی‌منا

برای مردم کشورهای خود و دیگر

کشورها نگیرند. در روزگار ما

فرصت‌های فرهنگی به

تهدید تبدیل شده‌اند.

تا وقتی (فرهنگ

برتر) مطرح است در

قبال (خرده‌فرهنگ‌ها) تهدید

محسوب می‌شود. زمانی فلاسفه

و جامعه‌شناسان فرهنگ‌پژوه، بر این

گمان بودند که اگر قشر دانشجو از اقوام و

کشورهای مختلف در دانشگاه‌ها امکان تحصیل

یابند، بر اثر آشنایی آنها با ایده‌های فرهنگ‌های

مختلف، تنوع فرهنگی و تنوع ارزش‌ها، آداب و رسوم

سایر ملل یا اقوام؛ محلی‌گرایی یا قوم‌مداری آنها

از بین می‌رود. در خوابگاه‌های دانشجویی تعامل

فرهنگی و همزیستی رواج می‌یابد. ولی سؤال

این است که چه شده است که این فرهنگ‌های

مختلف در دانشگاه‌های غرب، باعث به‌وجود آمدن

گروه‌های تروریستی شده است؟ قرار بود ارمغان

نسبی‌گرایی فرهنگی و علوم انسانی و اجتماعی

مدرن و از جمله انسان‌شناسی، حقوق قانونی برابر

در سطح جهان، دموکراسی و ارزش‌های دموکراتیک

باشد، چه شد که به این صورت (تهدیدآمیز)

درآمد؟ راه چاره در چیست؟



«نقد و بررسی انسجام‌گروی کیت لِرر»

حجت الاسلام دکتر مهدی عبداللّهی

عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



باستان تا قرن بیستم بود، رقیب بسیار جدی به نام انسجام‌گروی پیدا کرد.

۲. میناگروی

به اعتقاد میناگرایان، باورها به دو دسته باورهای پایه و غیرپایه تقسیم می‌شوند. باورهای پایه «خودموجه» هستند و توجیه ذاتی دارند اما موجه‌سازی باورهای غیرپایه مبتنی بر باورهای پایه است. به بیان دیگر باورهای پایه توجیه مستقیم دارند اما باورهای غیرپایه با واسطه باورهای پایه توجیه می‌شوند. به تعبیر دقیق‌تر در میناگروی با دو نوع گزاره مواجهیم یکی گزاره‌های بدیهی و دیگری گزاره‌های نظری یا استنتاجی. صدق گزاره‌های نوع اول بدیهی و روشن است ولی تشخیص صدق و توجیه گزاره‌های نظری از راه نسبت آنها با گزاره‌های بدیهی امکان پذیر می‌شود.

۱. مقدمه

مهم‌ترین نظریه در طول تاریخ در باب موجه‌سازی معرفت، میناگروی یا همان foundationalism است. در دهه ۱۹۳۰ میلادی، برخی از پوزیتیویست‌های منطقی همچون کارل همپل، در واکنش به دیدگاه‌های میناگرایانه شلیک، از دیدگاه انسجام‌گرایی حمایت کردند و به این ترتیب در اوایل قرن بیستم نظریه رقیبی برای میناگروی پا به عرصه وجود گذاشت. این نظریه فراز و فرودهایی داشته است و در اواسط قرن بیستم، برخی از سرشناس‌ترین معرفت‌شناسان همچون، نلسون گودمن، کواین، رایشنباخ و سلارز، جزو انسجام‌گرایان بودند. پس از مدتی و تحت تأثیر مقاله معروف ادموند گتیه در سال ۱۹۶۳ و در ادامه آن ظهور دیدگاه‌های برون‌گرا در بحث موجه‌سازی و نیز ظهور گونه‌های معتدل میناگروی توسط ویلیام آلتون و مارک پاستین،^۲ انسجام‌گروی دچار رکود شد تا این که در ربع انتهایی قرن بیستم، بار دیگر انسجام‌گرایی گسترش فراوانی پیدا کرد. از جمله معرفت‌شناسان سرشناسی که از این نظریه دفاع کردند، لورنس بونجور^۳ در سال ۱۹۸۵ بود که کتاب «ساختار معرفت تجربی» را نوشت. همچنین گیلبرت هارمن^۴ در کتب «اندیشه» و «تغییر نگرش»، ویلیام لایکن^۵ با کتاب «حکم و توجیه» و پل تاگارد^۶ در کتاب «انسجام در اندیشه و عمل» از این اندیشه دفاع کردند. به این ترتیب پس از چندین دهه رکود، دوباره انسجام‌گروی در اواخر قرن بیستم رونق گرفت و به قول آلون پلانتینگا، طرفدارن بی‌باکی پیدا کرد. بنابراین میناگروی که نظریه کلاسیک و رایج در حوزه معرفت‌شناسی از دوران یونان

۳. انسجام‌گرایی

در مقابل میناگرایی، انسجام‌گرایی باوری را می‌داند که با دیگر باورها انسجام داشته باشد. هرچند که برداشت‌های متفاوت و اختلافات گسترده‌ای در انسجام‌گرایی وجود دارد ولی تمامی تقریرها در یک بعد ایجابی و یک بعد سلبی با هم اشتراک دارند. بعد اثباتی انسجام‌گرایی این است که برخلاف میناگرایی که معتقدند که برخی باورها توجیه ذاتی دارند و توجیه صدق دسته دوم باورها به استناد باورهای خودموجه است، انسجام‌گرایان معتقدند هر باوری به همان اندازه دارای توجیه است که با سایر مجموعه باورهای فرد، انسجام داشته باشد. به اعتقاد آنها همان‌طور که استحکام یک تار عنکبوت یا پارچه، به خاطر حمایت دوسویه و متقابل تاروپودها است، معرفت‌های بشری نیز اینگونه‌اند و هر معرفت بشری با معرفت دیگر او انسجام دوسویه دارد. در بعد سلبی، ادعای انسجام‌گرایان نفی میناگرایی است و معتقدند که ما بر خلاف ادعای میناگراییان در معرفت و باورهای بشری، تافته جدا بافته‌ای به نام باورهای پایه و خودموجه نداریم و اساساً مهم‌ترین نقطه عزیمت انسجام‌گرایی، انتقاد از میناگرایی است. عوامل مختلفی در پیدایش انسجام‌گرایی دخیل بوده است ولی مهم‌ترین عامل، انتقاداتی است که طرفداران انسجام‌گرایی به میناگرایی دارند. نکته بسیار مهمی که در انسجام‌گرایی وجود دارد این است که حقیقت انسجام در نزد انسجام‌گرایان معمولاً سر بسته و مبهم رها می‌شود. بسیاری از انسجام‌گرایان مقصود خود را از انسجام تعیین نمی‌کنند. اینکه گفته می‌شود توجیه یک باور تنها به این معناست که با سایر باورهای فرد انسجام داشته باشد، سؤال را به همراه می‌آورد که خود انسجام به چه معناست؟ این توضیحی اجمالی در مورد انسجام‌گرایی به مثابه مهم‌ترین رقیب میناگرایی در موجه‌سازی معرفت بشر بود.

۴. معرفی کیث لِر

اما مقدمه دوم دیگری که لازم است، معرفی آقای کیث لِر است و اینکه چرا ما از میان انسجام‌گرایان به اندیشه ایشان پرداختیم. ایشان فیلسوف تحلیلی، معرفت‌شناس و اهل هنر است و دکترای فلسفه دارد. همچنین وی استاد بازنشسته رشته فلسفه در

دانشگاه آریزونا است. او استاد پژوهش‌گر فلسفه در دانشگاه میامی، رئیس پیشین بخش اقیانوسیة انجمن فلسفه آمریکا و سال‌ها مدیر عامل این انجمن و نیز عضو برگزیده آکادمی آمریکایی علم و هنر است و در حوزه‌های فلسفی مختلفی همچون معرفت‌شناسی، زیبایی‌شناسی و اراده آزاد پژوهش‌هایی داشته است و هفت کتاب و بیش از ۱۷۰ مقاله دارد. اهمیت شخصیت ایشان به جهت جایگاهشان در انسجام‌گرایی است. به گفته جان بندر^۷ ویراستار کتاب «وضعیت کنونی انسجام‌گرایی» بی‌تردید معرفت‌شناسان غربی بر این باورند که کیث لِر و لورنس بونجور سرشناس‌ترین مدافعان انسجام‌گرایی در دهه‌های اخیر هستند. نکته مهم این است که جناب بونجور چندین سال قبل از انسجام‌گرایی وداع کرد. به قول خودش پس از آن که سال‌ها در بیابان هوس انگیز انسجام‌گرایی سرگردان بود به میناگرایی بازگشت. او در کتاب اخیر خود از میناگرایی دفاع می‌کند. بر این اساس، در حال حاضر جناب کیث لِر مهم‌ترین نظریه‌پرداز انسجام‌گرایی در توجیه معرفت قلمداد می‌شود.

برای روشن‌تر شدن اهمیت این شخصیت، چند نکته از معرفت‌شناسان برجسته معاصر در مورد ایشان ذکر می‌شود. جان پالک^۸ و جوزف کراز^۹ در کتاب «نظریه‌های معاصر معرفت» گفته‌اند که دیدگاه‌های لِر تنها نظریه انسجام‌گرایی کل‌گرایانه ایجابی است که همه جوانب آن به دقت سنجیده شده است. عنوان کل‌گرایانه و ایجابی اشاره به انواع انسجام‌گرایی دارند. انسجام‌گرایی دو تقسیم کلی دارد. تقسیم اول آن به انسجام‌گرایی کل‌گرایانه و خطی است و در تقسیم دوم به انسجام‌گرایی ایجابی و سلبی منقسم می‌شود. ریچارد فیومرتن^{۱۰} که البته میناگرا و مخالف انسجام‌گرایی است، انسجام‌گرایی لِر را یک انسجام‌گرایی موشکافانه می‌داند و در نهایت لورنس بونجور در اندیشه متقدمش که مدافع انسجام‌گرایی بود، در مورد لِر این تعبیر را دارد که دیدگاه لِر تقریری پیچیده و غیرمتعارف از انسجام‌گرایی در توجیه و آکنده از اصطلاحات فنی است. در واقع بونجور بر لِر ایراد می‌گیرد که این همه اصطلاحات که خیلی از آنها نیز ضروری نبوده‌اند، بحث شما را پیچیده کرده است.

نکته بسیار مهمی
که در انسجام‌گرایی
وجود دارد این است که
حقیقت انسجام در نزد
انسجام‌گرایان معمولاً
سر بسته و مبهم رها
می‌شود.

۵. ماهیت انسجام؛ استلزام منطقی، تبیین یا «روابط احتمالی آگاهی بخش»

برای روشن شدن دیدگاه لرر باید توجه داشت که به طور کلی در مورد حقیقت و چیستی انسجام سه دیدگاه کلی وجود دارد. اول، دیدگاهی است که انسجام را به استلزام منطقی تعریف می‌کند و دیدگاه دوم انسجام را به تبیین و دیدگاه سوم انسجام را به روابط احتمالی آگاهی‌بخش تعریف می‌کند.

طبق انسجام‌گرایی باوری موجه است که با باور فرد انسجام داشته باشد. البته این گرایش غالب در انسجام‌گرایی است که آن را انسجام‌گرایی فردی می‌نامند در حالی که برخی انسجام‌گرایان هستند که نگاه اجتماعی به معرفت دارند و معتقدند باوری موجه است که با باورهای موجود در جامعه - مثلاً جامعه علمی - انسجام داشته باشد ولی عمده انسجام‌گرایان، انسجام‌گرایی فردی هستند

یعنی معتقدند شخص S در باور به گزاره P موجه

است، اگر گزاره P با سایر گزاره‌های

شخص S انسجام داشته باشد. بر همین

اساس هر نوع انسجام‌گرایی با دو سؤال

مهم مواجه است؛ یکی اینکه حقیقت

انسجام چیست؟ یعنی اینکه می‌گوییم

باور P با سایر باورها انسجام داشته باشد،

حقیقتش چیست؟ ثانیاً آن سایر باورها

چیست؟ اختلاف اساسی انسجام‌گرایان

در همین تحلیل و تلقی آنها از حقیقت

انسجام است. طبق دیدگاه سنتی

انسجام‌گرایان، انسجام همان استلزام منطقی

است. انسجام‌گرایان سنتی همانند بلانشارد^{۲۱} و

یونینگ^{۲۲} معتقدند که انسجام میان باورها همان استلزام

منطقی آنها نسبت به یکدیگر است، یعنی هر دو گزاره‌ای

که بین آنها استلزام منطقی برقرار باشد با یکدیگر انسجام

دارند. به عبارت دیگر هر مجموعه‌ای از باورها که هر باور

مندرج در آن مجموعه، رابطه لزومی با دیگر باورهای

مجموعه داشته باشد، آن مجموعه، مجموعه منسجمی از

باورها را ایجاد می‌کند.

۱-۵. اشکال ریچارد فولی^{۲۳} به انسجام به عنوان استلزام منطقی

اشکالاتی بر دیدگاه سنتی انسجام‌گرایی گرفته شد که در

رأس آن اشکال ریچارد فولی بود. وی به مجموعه‌های

منسجم متناقض اشکال گرفت. فرض کنید دو مجموعه

داشته باشیم به طوری که یک مجموعه متشکل از

باورهای a، b و c باشد که با هم استلزام دارند، و مجموعه

دیگر متشکل از گزاره‌های نقیض تک‌باورهای موجود در مجموعه پیشین یعنی نقیض a، نقیض b و نقیض c باشد. اگر مجموعه اول منسجم باشد و بین باورهای آن استلزام منطقی وجود داشته باشد، در مجموعه دیگر نیز بین نقیض‌ها، انسجام و استلزام منطقی وجود دارد. بنابراین در حالی که این دو مجموعه متناقض هستند ولی از نظر انسجام‌گرایان سنتی، ما باید هر دو مجموعه را به عنوان مجموعه منسجم قبول داشته باشیم و هر دو را به عنوان معرفت بپذیریم.

۲-۵. دیدگاه تبیین‌گرا در انسجام

با نقدهایی که به دیدگاه اول گرفته شد دیدگاه دومی در انسجام‌گرایی ظاهر شد و انسجام را به «تبیین» تعریف کرد. البته بحث تبیین پیشتر از علوم طبیعی و تجربی شروع شد و پس از آن به معرفت‌شناسی راه یافت. در میان انسجام‌گرایان بیشترین تأکید

بر رابطه تبیین است و بیشتر انسجام‌گرایان

تبیین‌گرا هستند. براساس نظر این

افراد و بنا به تعریف پل موزر^{۲۴}

رابطه انسجام تبیینی زمانی احراز

می‌شود که برخی از باورها به طور

مؤثری علت صدق برخی باورهای

دیگر را تبیین کنند. مثال ساده‌ای

که ذکر می‌شود این است که وقتی

شما صبح از خواب بیدار می‌شوید و

می‌بینید که پنجره‌های اتاق شما

سفید شده است، بهترین تبیین

برای این موضوع براساس اطلاعات

پیشین مانند اینکه در جایی زندگی می‌کنید

که زمستان‌ها برف می‌بارد، این است که در

بیرون برف باریده است. طرفداران انسجام‌گرایی تبیینی

همچون پل تاگارد، ویلیام لایکن، گیلبرت هارمن و...

معتقدند که مجموعه‌ای که بیشترین انسجام تبیینی

را داشته باشد، به باورهای مندرج در خودش توجیه

بنا به تعریف پل موزر رابطه انسجام تبیینی زمانی احراز می‌شود که برخی از باورها به طور مؤثری علت صدق برخی باورهای دیگر را تبیین کنند.

۶. دیدگاه کیث لرر؛ انسجام به عنوان «روابط احتمالی آگاهی بخش»

دیدگاه سوم دیدگاه کیث لرر است. لرر ابتدا از مدافعان

انسجام‌گرایی تبیینی بود و در مقاله

«justification explanation and induction»

از این نوع انسجام‌گرایی دفاع می‌کند اما در نهایت

از این دیدگاه برمی‌گردد. او در مهم‌ترین کتاب خود

به نام «*The Theory of Knowledge*» به اجمال انسجام‌گروی سنتی یا همان تعریف انسجام به استلزام منطقی را نقد می‌کند و نیز انسجام‌گروی تبیینی را در فصلی طولانی نقد می‌کند و در نهایت با نفی این دو نوع انسجام‌گروی، به معرفی نوع سوم انسجام‌گروی و حقیقت و چیستی آن می‌پردازد. به طور خلاصه دیگران تعبیری در مورد دیدگاه ایشان دارند که طبق آن انسجام را «روابط احتمال آگاهی‌بخش» تعریف کرده‌اند ولی اگر بخواهیم این نوع انسجام‌گروی را براساس ادبیات خود جناب لارر مطرح کنیم می‌توان گفت: انسجام عبارت است از «معقولیت مقایسه‌ایِ باورهای رقیب که شامل میزان احتمال سوژه‌محور و آگاهی بخشی نسبی گزاره مورد باور می‌شود.» برای روشن شدن دیدگاه لارر، ما باید دو مرحله را پشت سر بگذاریم.

۶-۱. زیرساخت‌ها

در مرحله نخست به زیرساخت‌های دیدگاه ایشان می‌پردازیم که خود این مرحله دو گام دارد.

گام اول تحلیل ایشان از حقیقت معرفت و مؤلفه‌های آن است و اینکه

آیا ایشان همان تعریف سنتی معرفت به «باور صادق موجه» را می‌پذیرد؟ و اگر می‌پذیرد با

همان تعاریف رایج می‌پردازد یا خیر؟ که در پاسخ باید گفت با تعاریف رایج نمی‌پذیرد. گام دوم نفی مبنای گروی است که همان طور که عرض شد، مهم‌ترین نقطه عزیمت انسجام‌گرایان است. پس از پشت سر گذاشتن مرحله اول و روشن شدن زیرساخت‌های دیدگاه ایشان، به سراغ تبیین دیدگاه ایشان می‌رویم.

۶-۱-۱. گام اول؛ تحلیل حقیقت معرفت

در گام اول از مرحله اول، به طور اختصار به تحلیل ایشان از حقیقت معرفت و دیدگاه ایشان در مورد مؤلفه‌های معرفت می‌پردازیم. همان طور که گفته شد، طبق دیدگاه سنتی، معرفت سه مؤلفه دارد. برخی از معرفت‌شناسان اولین جزء را باور می‌گیرند و برخی صدق. البته در باب صدق نیز دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که دیدگاه سنتی نظریه مطابقت است. آقای لارر در کتاب پیشین خود به نام «*Knowledge*» بحث مفصلی در باب نظریه صدق دارد و در آنجا در نهایت نظریه معنایی تارسکی را می‌پذیرد ولی در کتاب «*The Theory of Knowledge*» نظریه علامت‌زدایی را می‌پذیرد که به طور مختصر می‌توان از آن این‌طور تعبیر کرد: «گزاره P صادق است، اگر و تنها اگر

«P» در واقع در طرف دوم علامت‌های quotation در دو طرف p برداشته می‌شود.

اما در باب باور که در تعریف سنتی معرفت وجود دارد لارر با این شرط مخالفت می‌کند و معتقد است که باور، مؤلفه معرفت نیست و به جای آن از پذیرش یا Acceptance سخن به میان می‌آورد. او دو هدف پذیرش را حقیقت جویی و اجتناب از خطا می‌داند.

لارر در باب جزء توجیه یا Justification که می‌توان گفت مهم‌ترین جزء معرفت است، بحث‌های مفصلی در ذیل این بحث دارد و هم از لابلای نوشته‌هایش در این زمینه نکات مهم و چالش برانگیزی قابل استفاده است. او در مجموع توجیه را به داشتن دلایل و شواهد کافی

تعریف می‌کند. نکته بسیار مهمی که در کلام او وجود دارد در مورد یک اختلاف ضمنی در میان معرفت‌شناسان غربی است که به صورت صریح نیست و تنها برخی مثل آلستون به آن اشاره کرده‌اند. این اختلاف ضمنی در بین معرفت‌شناسان غربی این است که مقصود از موجه‌سازی که جزء سوم معرفت است، «داشتن توجیه»^{۵۱} است یا «نشان دادن توجیه»^{۵۲} یعنی کسی

که معرفت دارد باید در معرفت خودش، خودش موجه باشد یا بتواند آن را ارائه کند؟ به عبارت دیگر موجه‌سازی داشتن دلیل است یا ارائه دلیل؟ آلستون در مجموعه مقالات «epistemic justification» تصریح می‌کند که برخی دچار این خلط شده‌اند. به عنوان مثال وینگشتاین در کتاب در باب یقین، در جایی عبارتی دارد که نشان می‌دهد برای ایشان توجیه، به معنای نشان دادن توجیه است. اما آلستون اشاره می‌کند که این تلقی درست نیست و توجیه برای خود فاعل معرفت است و لازم نیست کسی که دارای معرفت هست توانایی ارائه توجیه برای مخاطب را نیز داشته باشد. آقای لارر در بحثی که راجع به شرط توجیه است این بحث را مطرح نمی‌کند ولی در لابلای بحث‌ها و در نقدها، در نهایت به همین طرف سوق می‌یابد و تصریح می‌کند که موجه‌سازی همواره برای مخاطب صورت می‌گیرد. البته تعبیر صریح «نشان دادن توجیه» را ندارد ولی مضمون کلام او همین است. با وجود اینکه وی در جاهایی تصریح کرده است که توجیه به معنای «داشتن دلایل کافی» است ولی در ادامه برای دفاع از دیدگاه خودش در مواردی که با مبنای گروی مشکل پیدا می‌کند به خصوص در استدلال دور و تسلسل که مهم‌ترین

اختلاف ضمنی در بین معرفت‌شناسان غربی این است که مقصود از موجه‌سازی که جزء سوم معرفت است، «داشتن توجیه» است یا «نشان دادن توجیه»؟

استدلال میناگرایان در دفاع از دیدگاه خودشان است، مجبور می‌شود توجیه را به «نشان دادن توجیه» تعبیر کنند.

نکته بعدی این است که برخی از معرفت‌شناسان غربی پس از مقاله سال ۱۹۶۳ ادmond گتیه در پاسخ به گتیه، راه حل‌های متعددی ارائه دادند. یکی از این راه‌حل‌ها افزودن شرط چهارم به معرفت بود. جناب لور از این جهت هم نقش بسزایی در معرفت‌شناسی غربی دارند و جزو نخستین کسانی است که تلاش

کرد تا شرط چهارم را اضافه کند. بنابراین لور معرفت را دارای چهار جزء می‌داند و معتقد است

که باید شرط نقض‌ناپذیری را نیز به اجزاء معرفت اضافه کنیم. در جمع‌بندی نظر ایشان در مورد تعریف معرفت می‌توان گفت: S به گزاره P معرفت دارد اگر و تنها اگر:

(۱) صادق باشد. (صدق)

(۲) S، P را بپذیرد. (پذیرش)

(۳) S در پذیرش P به طور کامل موجه باشد. (توجیه)

(۴) S در پذیرش P به نحوی به طور کامل موجه باشد که توجیه او مبتنی بر هیچ گزاره کاذبی نباشد. (نقض‌ناپذیری) ایشان در اواخر کتاب اخیر خود می‌گویند که شرط صدق زیاد مهم نیست و در شرط پذیرش نهفته است و بنابراین معرفت را می‌توانیم به پذیرش نقض‌ناپذیر تحویل ببریم.

۱-۲-۶. گام دوم؛ نفی میناگروی

ایشان در گام دومی که بنده ترسیم می‌کنم بر میناگروی اشکال می‌گیرند. در میناگروی دو پایه مهم وجود دارد یکی وجود گزاره‌های پایه و دیگر ابتناء گزاره‌های غیرپایه بر گزاره‌های پایه یا همان صعود معرفتی از گزاره‌های پایه به گزاره‌های غیرپایه. عمده اشکال لور بر وجود باورهای پایه است. وی به تعبیر خود کاندیداهای گزاره‌های پایه را

بررسی می‌کند و در نهایت دو گزاره و باور را به عنوان گزاره و باور پایه می‌پذیرد ولی ادعا می‌کند که این دو باور پایه سرمایه بسیار اندکی است و نمی‌توانیم معرفت بشری را بر این دو باور پایه مبتنی کنیم. این دو گزاره پایه در نظر وی «من باور دارم» و دیگری اصل کوچیتو دکارت است، یعنی باور به این که «من وجود دارم».

۲-۶. تبیین دیدگاه اصلی لور

وی در گام سوم به تحلیل و تبیین دیدگاه خودش می‌پردازد که همان‌طور که بونجور گفت،

لور معرفت را دارای چهار جزء می‌داند و معتقد است که باید شرط نقض‌ناپذیری را نیز به اجزاء معرفت اضافه کنیم.

اصطلاحات بسیار متعددی دارد و پیچیده است.

به همین دلیل بنده به صورت اجمالی نظر ایشان را بیان می‌کنم و پس از آن وارد نظرات و اشکالات خود به دیدگاه ایشان می‌شوم.

ایشان در تبیین دیدگاه خود از توجیه شخصی شروع می‌کنند و در دو مرحله دیدگاه خود را تبیین می‌کنند. در قدم اول توجیه شخصی را برای معرفت فراهم می‌کنند و در قدم دوم تلاش می‌کنند تا از توجیه شخصی به توجیه

کامل ارتقا پیدا کنند. اجمال دیدگاه ایشان این است که وقتی فاعل معرفت با باور جدیدی

مواجه می‌شود، این باور را با پیش‌داشته‌های خودش می‌سنجد. این پیش‌داشته‌ها پاسخ به یکی از دو سؤال در مورد انسجام‌گرایی است که طرف رابطه انسجام چه چیز می‌تواند باشد؟ به عنوان مثال وقتی گزاره p در زمان t برای من مطرح می‌شود، طرف انسجامی که باید گزاره p را با آن بسنجم، مجموعه باورهای K است که من در زمان t دارم. وقتی گزاره P برای من مطرح شد باید انسجام آن را با مجموعه باورهای k در زمان t بسنجم. منظور از انسجام این است که باید دید این گزاره یا باور p در مقایسه با آن داشته‌های معرفتی من، چه مقدار برای من آگاهی بخش است و آیا با مجموعه معرفت‌های من تناقض ندارد؟ اگر با آنها همخوانی داشت و به وسیله آنها نقض نمی‌شد وارد مجموعه معرفتی من می‌شود و به آن‌ها افزوده می‌شود و در غیر این صورت، وارد نمی‌شود. در این مرحله، لور تنها توجیه شخصی را تأمین می‌کند ولی معتقد است که باید از این مرحله بالاتر برویم و موجه‌سازی را به حد کامل برسانیم. چون صرف این که باوری با باورهای پیشین من انسجام داشته باشد برای معرفت به عالم واقع کفایت نمی‌کند و از این جا وارد این موضوع می‌شود که باید نسبت این باور را با رقبای احتمالی‌اش بررسی کرد و اصطلاحات فراوانی

همچون نقض‌پذیری، لغو کردن، خنثی کردن و... استفاده می‌کند. در مجموع، سخن لور این است که باور جدیدی که برای فاعل معرفت مطرح می‌شود باید با باورهای پیشین او سنجیده شود. او در این جا در ارتقای توجیه شخصی به توجیه کامل با این مشکل مواجه می‌شود که ممکن است باورهای پیشین

سخن لور این است که باور جدیدی که برای فاعل معرفت مطرح می‌شود باید با باورهای پیشین او سنجیده شود.

ما خودشان صادق نباشند! وی برای رفع این مشکل، فرض «منتقد عالم مطلق» را مطرح می‌کند. در نظر وی اگر فردی را فرض کنیم که علم مطلق داشته باشد، او صدق و کذب همه گزاره‌ها را می‌داند و زمانی که گزاره ما به او عرضه شود می‌تواند تشخیص دهد که این گزاره صادق است یا خیر؟ در ادامه این سؤال را مطرح می‌کند که چنین شخصی را از کجا پیدا کنیم؟ سپس به نظر من کمی تنزل می‌کند و می‌گوید لازم نیست منتقد عالم مطلق داشته باشیم و افرادی که به ما اشکال می‌کنند، می‌توانند نقش این منتقد دارای علم مطلق را بازی کنند. البته به نظر من لزر در نهایت نمی‌تواند از توجیه شخصی فراتر رود و به توجیه کامل برسد.

۶. اشکالات به نظریه لزر

به طور کلی دو دسته اشکالات به نظر لزر وجود دارد: یک بخش اشکالات وارد بر زیرساخت‌های دیدگاه ایشان است که خود این اشکالات نیز دو دسته است؛ خطاهای ایشان در تحلیل معرفت به ۴ مؤلفه و دسته بعد پاسخ به تمام اشکالات ایشان بر مبنای مبنای خطنانپذیر است. ایشان هم مبنای مبنای خطنانپذیر و هم مبنای مبنای خطنانپذیر را بررسی کرده و اشکال می‌کند. از آن جهت که به نظر بنده مبنای مبنای خطنانپذیر حداقل در پاره‌ای از حوزه‌های معرفتی صحیح است، بیشتر به مبنای مبنای خطنانپذیر می‌پردازم و بنده معتقدم که تمام اشکالات ایشان قابل پاسخ است. بخش دوم اشکالات، بر دیدگاه ایشان در انسجام‌گرویی است که این اشکالات هم بر دو دسته‌اند؛ یکی اشکالات عام بر انسجام‌گرویی است که بر هر نوع دیدگاه انسجام‌گرویی قابل طرح است. دسته دوم هم اشکالاتی است که ویژه دیدگاه جناب لزر است.

۱-۶. اشکالات به زیرساخت‌ها

بنده به طور کلی در دسته اول اشکالاتی که بر زیرساخت‌های دیدگاه ایشان وارد است، چهار اشکال کلی را مطرح کرده‌ام. تعریف و تحلیل ایشان از چیستی صدق به نظر بنده درست نیست و صدق را نمی‌توان به علامت‌زدایی تعریف کرد و مشکلاتی دارد. تعریف ایشان در مؤلفه پذیرش که به جای باور مطرح کردند به نظر من اشکال اساسی دارد. به نظر حقیر حتی believe هم در تعریف معرفت مشکل دارد چرا که بین تصدیق قلبی و تصدیق ذهنی خلط شده است و این

خلط به روشنی در دیدگاه لزر دیده می‌شود و شدیدتر هم هست چرا که به جای باور، پذیرش را قرار می‌دهد. معرفت با پذیرش و التزام به معرفت متفاوت است. ما نه باور را می‌توانیم مؤلفه معرفت بدانیم و نه پذیرش را! اشکال سوم به تحلیل ایشان از حقیقت موجه‌سازی است. همان‌طور که گفته شد، موجه‌سازی معرفت، موجه‌سازی برای مخاطب یا «نشان دادن توجیه» نیست بلکه «داشتن توجیه» است. در اشکال چهارم هم باید عرض کنم که اشکالاتی که ایشان بر مبنای مبنای گرفتند و کاندیداهای گزاره‌های پایه را زیر سؤال بردند، وارد نیست.

۲-۶. اشکالات به دیدگاه انسجام‌گرویی

اشکالات دیدگاه ایشان در انسجام‌گرویی دو دسته است؛ یکی عام و دیگری خاص.

۱-۲-۶. اشکالات عام

در اشکالات عام که مختص بنده نیست چند اشکال مطرح است:

۱. لزوم دور یا تسلسل در انسجام‌گرویی در توجیه. این اشکال قوی‌ترین دلیل برای مبنای مبنای هم هست. مبنای مبنای معتقدند زمانی که باوری را توجیه می‌کنیم، یعنی گزاره P را به استناد گزاره Q توجیه می‌کنیم و گزاره Q را به استناد گزاره R و R را به استناد گزاره دیگر و ... ، این سلسله موجه‌سازی یا باید همین‌طور تا بی‌نهایت ادامه یابد یا به یکی از گزاره‌های قبلی بازگردد که به آن تسلسل و دور در موجه‌سازی می‌گویند یا این که به باوری برسیم که این باور دیگر نیاز به توجیه ندارد یا این که باید منتهی به باوری شویم که این باور توجیه ذاتی دارد. بر این اساس چهار فرض قابل تصور است که سه فرض اول باطل است پس باید موجه‌سازی به باورهایی که خود موجه‌اند و نیاز به توجیه غیر ندارند، منتهی شود.
۲. لزوم گسستگی باورهای منسجم از واقعیت. طبق دیدگاه انسجام‌گرویی و با صرف نظر از سایر اشکالاتی که در انسجام‌گرویی وجود دارد، اگر فرد مجموعه باورهایی داشته باشد که خود آن باورها با یکدیگر منسجم باشند، آنگاه این باورهای منسجم تنها روابطی در بین باورهای ما خواهند بود و مشکلی که پیش می‌آید این هست که این باورها چه ارتباطی با عالم واقع می‌توانند داشته باشند؟ این یکی از مهم‌ترین اشکالات است که انسجام‌گرویی را مستلزم بریدن از عالم واقع می‌داند.
۳. وجود موارد نقض. ما باورهایی داریم که به اعتقاد خود

بین تصدیق قلبی و تصدیق ذهنی خلط شده است و این خلط به روشنی در دیدگاه لزر دیده می‌شود.

انسجام‌گرایان موجه هستند در حالی که توجیه آنها به استناد انسجام با سایر باورها نیست.

۴. نسبی‌گرایی در معرفت. همان طور که عرض شد وقتی باور جدید مطرح می‌شود، فاعل معرفت آن را با باورهای پیشین خودش مقایسه می‌کند و انسجام آن را با باورهای خود می‌سنجد. اگر باورهای فرد الف با فرد ب متفاوت باشد، ممکن است گزاره P با گزاره‌ها و باورهای فرد الف انسجام داشته باشد و برای او مصداق معرفت محسوب شود ولی برای فرد ب انسجام نداشته باشد و گزاره P برای فرد ب معرفت محسوب نشود.

۵. انسجام در توجیه مستلزم پذیرش انسجام در چیستی صدق

۶ عدم توان احراز انسجام یک باور جدید با باورهای پیشین فاعل معرفت. اگر ما معتقد باشیم که باور ما وقتی موجه است که با سایر باورهای پیشین ما انسجام داشته باشد، این موضع نیاز به احراز دارد. به

خصوص اینکه به تدریج مجموعه باورهای انسان گسترش می‌یابد. سؤال این است که آیا انسان واقعاً قادر است که وقتی یک باور یا گزاره جدید به نام P برای او مطرح شد آن را با تمام باورهای خود مقایسه کند و این انسجام را احراز کند؟ به نظر می‌رسد در بسیاری از موارد این امر ممکن نیست.

۶-۲-۲. اشکالات خاص

۱. جناب لرر با وجود این که تأکید بر انسجام‌گرایی دارد، به نحوی از میناگرایی و وثاقت‌گرایی^{۳۱} استفاده می‌کند و خودش نیز به آن تصریح دارد. وی در تبیین دیدگاه خود، اصلی به نام اصل «قابلیت اعتماد بر قوای معرفتی خود» دارد. ایشان باورهای حسی و مشاهدتی را با استناد به انسجام آنها با اصل «قابلیت اعتماد بر خود» تبیین می‌کند. یعنی گزاره‌های حسی را به این جهت که با این باور و اصل، انسجام دارند توجیه می‌کنند و وقتی به خود همین اصل می‌رسد، در این جا به نحوی میناگرایی را می‌پذیرد و این اصل را خودموجه می‌داند. به همین جهت می‌گوید که من یک مقدار از میناگرایی را هم می‌پذیرم. از طرف دیگر وثاقت‌گرایی را نیز به نحوی می‌پذیرد. وثاقت‌گرایان که از زمره دیدگاه‌های برون‌گرا در موجه‌سازی معرفت هستند، به این معتقدند که هر باوری که در فرآیند موقت باورساز به وجود آمده باشد، موجه است. ایشان از این موضوع هم استفاده می‌کند و می‌گوید اگر

چه دیدگاه من انسجام‌گروی است، از مزیتی از میناگرایی و وثاقت‌گرایی نیز بهره می‌گیرم. بنابراین دیدگاه لرر یک انسجام‌گروی خالص و محض نیست و آمیزه‌ای از انسجام‌گروی، میناگرایی و وثاقت‌گروی است.

۲. با وجود اینکه ایشان به شدت میناگرایی را نفی می‌کند در نهایت مجبور می‌شود آن را به نحوی بپذیرد چرا که اگر نپذیرد، ادراکات حسی خود را نمی‌تواند موجه‌سازی کند.

۳. در جای دیگر از اصل «the principle of charity» دونالد دیویدسون استفاده می‌کند. بنده زمانی که بار اول کلام ایشان را خواندم به شدت تعجب کردم. این اصل در مورد تفسیر دیدگاه‌های دیگران است. دیویدسون معتقد است وقتی با دیدگاه‌ها و گفتار دیگران مواجه می‌شویم، باید تا جایی که می‌توانیم دیدگاه آنها را حمل بر صحت کنیم و طوری تفسیر کنیم که درست از کار درآید. آقای لرر در مرحله ارتقاء از توجیه شخصی به توجیه کامل، اولین راه‌حلی که مطرح می‌کند، همین «the principle of charity» است.

در واقع صغرای استدلال وی اصل charity دیویدسون است و کبری آن ضرب‌المثلی در انگلیسی به این مضمون است که چراغی که به خانه رواست بر مسجد حرام است. سپس می‌گوید وقتی دیدگاه‌های دیگران را طوری باید تفسیر کنیم که صادق از آب درآیند، به طریق

اولی دیدگاه‌های خودمان را نیز باید طوری تفسیر کنیم که صادق از آب درآیند. من تعجب می‌کنم که یک معرفت‌شناس چطور می‌خواهد مشکل معرفت‌شناسی را با یک ضرب‌المثل حل کند! افزون بر این موضوع، تفسیری هم که وی از دیدگاه دیویدسون ارائه می‌دهد به نظر من دقیق نیست. ۴. راه‌حل دیگری که می‌تواند جناب لرر را از توجیه شخصی به توجیه کامل برساند، فرض منتقد عالم مطلق است. در اینجا او یک زیرکی خاصی کرده است چرا که تا پیش از آن از منتقد و رقیب معرفت‌شناس به شکاک تعبیر می‌کرد ولی در این جا وقتی می‌خواهد آن رقیب و عالم مطلق را وارد کند با زیرکی تعبیر منتقد را به کار می‌برد تا از قبح آن بکاهد.

اشکالات دیگر هم ناظر به جزئیاتی همچون توجیه اثباتی، فراتوجیه، معقولیت، رقیب یک باور و ... است که فرصت پرداختن به آنها نیست.

من تعجب می‌کنم
که یک معرفت‌شناس
چطور می‌خواهد مشکل
معرفت‌شناسی را با یک
ضرب‌المثل حل کند!



حجت الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین

خسروپناه: سؤالی که مطرح است این است که آیا نقدهای جناب عبداللهی به نظر جناب لمر تنها مختص به ایشان است و نقدهای نویی است؟

حجت الاسلام دکتر محمد

حسین زاده^۱: بله! به نظر می‌رسد که این‌طور است. در مورد نقدها با جناب دکتر عبداللهی موافق بودم. یک موضوع جالب توجه این است که نظریه انسجام‌گرویی در چه بستری رشد کرد و تحول یافت؟

۱. نگاهی تاریخی به منشأ

انسجام‌گرویی؛ ضعف میناگرایان

نکته جالب این است که بدانید دیدگاه انسجام‌گرویی ابتدا در میان ایده‌آلیست‌ها پیدا شد. آنها از آنجا که به وحدت عین و ذهن قائل بودند، طبیعی بود که اگر بخواهند بگویند گزاره P صادق است، نیازمند توضیح بودند که از چه جهتی بگویند که صادق است؟ پاسخ این بود که از آنجا که با مجموعه آنچه که من پذیرفته‌ام تطبیق می‌کند و منطبق است. بر همین اساس افرادی مانند بلانشارد در آمریکا و کشورهای انگلیسی‌زبان، پیام‌آوران این دیدگاه عمدتاً در حوزه تعریف بودند. به تدریج این دیدگاه به فلسفه علم رخنه پیدا کرد و افرادی چون همپل این دیدگاه را پرورش دادند و در حوزه گزاره‌های فلسفه علم به کار گرفتند. حال سؤال این است که چه عاملی باعث شد که این دیدگاه به حوزه توجیه راه پیدا کند؟ ضعف

تقریرهای میناگرویی در میان اندیشمندان مغرب زمین را عامل اساسی گسترش انسجام‌گرویی می‌دانم. دو قرائت عمده از میناگرویی در غرب بسیار رایج است؛ یکی قرائت دکارتی با ویژگی افراطی خود می‌باشد و دیگری قرائت معقول‌تری است که توسط آلستون در حدود سال ۱۹۷۰ میلادی عرضه می‌شود و میناگرایی خطا پذیر نامیده می‌شود. این دیدگاه هم به جای این که مشکل را حل کند، نتوانست حاصلی به دست بدهد و به جای آن عده‌ای همچون لوریس بونجور و کیث لمر دیدگاه انسجام‌گرایی را عنوان کردند.

بنده فکر می‌کنم اگر جناب عبداللهی به این تحلیل تاریخی هم توجه کنند، یک ابتکار خوب برای شروع محسوب می‌شود. سؤالی که به این تحلیل تاریخی می‌رسد این است که چه عاملی منجر شد که این فراز و نشیب‌ها را در معرفت‌شناسی و فیلسوفان تحلیلی ببینیم؟ همان‌طور که عرض کردم برداشت بنده این است که عامل اصلی که در این مسأله دخیل بود، تقریرات ضعیف میناگرویی است.

ضعف تقریرهای میناگرویی در میان اندیشمندان مغرب زمین را عامل اساسی گسترش انسجام‌گرویی می‌دانم.

۲. ضعف آلستون در دفاع از

میناگرویی

اگر به آلستون و اندیشه‌های وی که از بزرگ‌ترین معرفت‌شناسان است و تعداد بسیاری از افراد برجسته مانند پلانتینگا شاگرد او بودند، نگاه کنیم، دلیل ایشان در دفاع از میناگرویی، استدلال از راه تسلسل است. استدلال از راه تسلسلی که ایشان از آن دفاع می‌کند، در واقع یک استدلال ضعیف است. استدلال دیگری هم که آوردند، استدلال لوئیسیس از راه احتمال و خطا است که آن هم اشکالات بسیاری دارد. حال سؤال این است که چرا استدلال از راه تسلسل خطا و نادرست است؟ پاسخ این است که چون با استدلال از راه تسلسل، ویژگی‌های باورهای پایه اثبات نمی‌شود. بر فرض درست بودن این استدلال می‌توان گفت که تعدادی مبادی و پایه‌هایی داریم که استدلال را از آنها آغاز می‌کنیم. اما سؤال این است که این پایه‌ها چه ویژگی‌هایی دارند؟

۳. دو استدلال ابن‌سینا برای اثبات میناگرویی

مهم‌ترین مسأله‌ای که میناگرایان باید به آن بپردازند این است که باورهای نظری چگونه به باورهای پایه و

بدیهی منتهی می‌شوند. مسأله دوم این است که ویژگی‌های باورهای پایه و بدیهی چیست؟ این موضوع نیازمند بررسی و تحقیق است که استدلالی که برای اثبات میناگروی آورده‌ایم کدام یک از این موارد را ثابت می‌کند؟ استدلال، امتناع تسلسل به فرض درستی استدلال، صرفاً ثابت می‌کند که باورهای نظری و روئیایی به باورهای پایه منتهی می‌شوند. بر همین اساس می‌بینیم که در فلسفه اسلامی ژرف‌اندیشانی همچون ابن‌سینا و از معاصران مرحوم مظفر در منطق، به استدلال از نوع تسلسل تمسک می‌کنند تا نشان دهند که مطلق معرفت اعم از یقینی، ظنی و

شبه‌یقین، در نهایت به معرفت پایه منتهی می‌شود اما این که این پایه‌ها چه ویژگی داشته باشند مثلاً صادق باشند یا خطاناپذیر باشند، مورد توجه قرار نمی‌گیرد. با تطوری که در آثار ابن‌سینا صورت گرفته است این موضوع معلوم شده است که ابن‌سینا برای این جهت هم استدلال نکرده است. شاید پرسید دلیل ابن‌سینا برای میناگروی چیست؟ می‌شود گفت ابن‌سینا دو استدلال اساسی در برهان شفا برای میناگروی آورده است؛ یکی استدلال از راه خلف است و استدلال دیگر هم از راه ریاضیات قدیم یعنی محصور بین حاضرین است که هر دو استدلال، خیلی دشوارند. در میان معاصرین، علامه طباطبایی هم استدلال محصور بین حاضرین را آورده‌اند و هم استدلال خلف را به شیوه زیباتری تقریر کرده‌اند.

حاصل عرض من این است که اگر متفکران و اندیشمندان مغرب زمین، استدلال متقنی داشتند مجبور نبودند همچون آقای لور و بونجور به زحمت بیفتند و در نهایت میناگروی را رها کنند. بنابراین تقریر آنها از تسلسل دارای اشکال است و حتی از نظر من اصلاً نمی‌توان به استدلال از راه تسلسل تمسک کرد چرا که تسلسل سه شرط دارد؛ یکی از شروطش این است که اجزاء، اجتماع در وجود داشته باشند. سؤال این است که مگر مجموعه گزاره‌هایی که هر کس در ذهن دارد که رابطه علی و ترتیبی با هم دارند، چقدر است؟ بنابراین تسلسل مورد نظر آنها محال نیست. اگر منظور در موطنی به نام ظرف قضایا است، من فاعل شناسا با آن ارتباط ندارم و بنابراین این جهت

ابن‌سینا دو استدلال اساسی در برهان شفا برای میناگروی آورده است؛ یکی استدلال از راه خلف است و استدلال دیگر هم از راه ریاضیات قدیم یعنی محصور بین حاضرین است.

هم باید مورد توجه قرار گیرد که استدلال از راه تسلسل که میناگرایان به آن تمسک کرده‌اند، ناقص است. حال سؤال این است که چه استدلالی باید می‌آوردند؟ به نظر بنده باید به استدلال از راه خلف تمسک می‌کردند. تقریری که جناب علامه در این رابطه دارند را علاوه بر این که ایشان آن را در سه خط گفته‌اند، می‌توان در چندین صفحه مقدمات آن را تبیین کرد. من این کار را در کتاب «مؤلفه‌ها و ساختارها» انجام دادم و در مجموع از امتناع تسلسل به عنوان بستری برای رسیدن به میناگروی استفاده کرده‌ام اما اینطور نیست که امتناع تسلسل از مقدمات استدلال باشد، بین این دو حالت تفاوت بسیار وجود دارد و باید بین این دو تمییز گذاشت. عامل اصلی که به نظر می‌رسد در غرب میناگرایان نتوانستند دیدگاه خود را آن چنان که باید و شاید مورد دفاع قرار دهند، این است که دلیلشان دلیل محکمی نیست. دلیل امتناع تسلسل نمی‌تواند این منظور را برآورده کند و از سوی دیگر استدلال لوئیس هم ناتمام است.

۴. راه‌حل فلسفه اسلامی

حال پرسش این است که ما براساس سنت فلسفه اسلامی در این مسئله چه می‌کنیم؟ ما یک استدلال از راه خلف داریم و نکته دیگری هم این است که میناگروی شیوه‌ای برای تفکر بشری است که گریزناپذیر است. اگر هر بشری بخواهد تفکر و استدلال کند و این تفکر را در قالب استدلال بریزد، ناچار است از میناگروی استفاده کند. حتی اگر شما بخواهید میناگروی را رد کنید، باید از میناگروی استفاده کنید و لذا میناگروی برای تفکر بشری گریزناپذیر است. همین موضوع بود که سبب شد جناب لور و دیگران به این نتیجه برسند که ما ناچاریم برای دفاع و تبیین انسجام‌گرایی از میناگروی استفاده کنیم. جناب لورنس بونجور پس از بازگشت به میناگرایی می‌گوید: شما حداقل به اصل تناقض نیاز دارید اما شما این اصل تناقض را در کجا

اگر شما بخواهید میناگروی را رد کنید، باید از میناگروی استفاده کنید و لذا میناگروی برای تفکر بشری گریزناپذیر است.

تثبیت می‌کنید و اعتبار و ارزش معرفتی آن را از کجای احراز می‌کنید؟ که خودش پاسخ می‌دهد که آن را در میناگروی و روش میناگروی تثبیت می‌کنیم.

هر کس که ذهن و اندیشه‌ای دارد، باید از یک مبادی شروع کند و آن مبادی باید بدیهی باشند یا به نحوی مورد پذیرش و تصدیق علمی قرار گیرند. از این طریق است که می‌توانیم استدلال و بحث کنیم و مجموعه معرفتی خود را گسترش دهیم ولی اگر این گونه نباشد، ما قادر به این کار نخواهیم بود. وجه دیگر این است که ما برای میناگروی از آموزه علم حضوری استفاده کنیم. بنابراین اگر ما انتقادات جناب فیومرتن و لورنس بونجور را تکمیل کنیم، می‌توانیم میناگروی اسلامی و دیگر فیلسوفان را چه در حوزه معرفت‌های ظنی، اطمینانی و یقینی و ... اعتبارسنجی کنیم و گسترش بدهیم.

مسأله دیگری که تأکید بر آن لازم است این هست که آیا اشکالات جناب عبداللّهی در کلمات دیگران هم آمده یا خیر؟ در طول پژوهش شاهد بودم که نکاتی را که ایشان اضافه کردند در خور توجه و متعلق به خود ایشان است. بر این نکته تأکید می‌کنم که ایشان در نوشتار خود توضیح دهند برای چه و بر اثر چه عواملی انسجام‌گروی طرفدرانی پیدا کرد و الآن به این وضع رسیده است که به شدت مورد نقد قرار گرفته است و به جای آن به میناگروی یا به دیدگاه‌های دیگر مثل برون‌گرایی روی آورده‌اند.

پرسش و پاسخ:

دکتر شهین اعوانی: آیا انسجام‌گروی کیث‌لرر به باورهای ما چیزی می‌افزاید؟

دکتر عبداللّهی: همان‌گونه که عرض کردم تلقی رایج در نظریه‌های توجیه در نزد فلاسفه و منطق‌دانان اسلامی میناگروی است. انسجام‌گروی در حال به نقد کشیدن میناگروی است.

دکتر اعوانی: آیا به نظر شما مبنای نظریات ما را هم به نقد می‌کشد؟

دکتر عبداللّهی: در میناگروی ساختار معرفت بشری را به ساختمان تشبیه می‌کند. ساختمان دارای سقف و دیوار و طاقچه است و همچنین پایه و پی. باورهای پایه‌ای همچون پی ساختمان است و باورهای رونمایی شاکله

ساختمان است. اگر پی و زیربنا را دستکاری کنید، ساختمان فرو می‌ریزد. اگر شما پی ساختمان یعنی اصل تناقض، اصل «هو هویت» و اصل علیت را بردارید، گزاره‌های مبتنی بر این‌ها نیز اعتبارشان زیر سؤال می‌رود. باید دید در این صورت و مطابق نظریه کیث‌لرر، آیا می‌توانیم برای این باورها موجه‌سازی انجام دهیم؟ جالب اینجاست که لرر اصل تناقض را استفاده می‌کند ولی در بررسی باورهای پایه، اسمی از آن نمی‌آورد.

دکتر حسین زاده: لورنس بونجور به او اشکال می‌کند که شما اصل تناقض را قبول کرده‌اید!

دکتر عبداللّهی: من از بخش دوم یعنی زیرساخت‌ها به سرعت گذشتم. لرر دو نوع میناگروی را مورد انتقاد قرار داده است، یکی میناگروی خطاناپذیر و دیگری میناگروی خطاپذیر. عمده تلاش او نفی میناگروی خطاناپذیر است. در این بخش، او کاندیداهای باورهای پایه همچون باورهای ناشی از درون‌نگری، باورهای حسی و باورهای ناظر بر احساسات

و افکار را بررسی می‌کند. به نظر بنده اشکالات او درست نیست و لرر بین گزاره‌های وجدانی و گزاره‌های تفسیری ناظر بر علوم حضوری خلط کرده است. آنچه جالب توجه است این است که در این بررسی، اصلاً از برخی از باورهایی که به اعتقاد میناگرایان جزء باورهای پایه است، اسمی نمی‌برد در حالی که به لحاظ روشی وقتی می‌خواهید میناگروی را نقد کنید، باید کاندیداهای اصلی طرف مقابل را نقد کنید که در رأس آن اصل عدم تناقض است.

دکتر اعوانی: خطرات این دیدگاه چیست؟ یعنی اگر من میناگروی را رها کنم و انسجام‌گرا شوم، چه خطراتی در پی دارد؟ مثلاً در حوزه اخلاق چه مشکلی پیش می‌آید؟

دکتر عبداللّهی: خطرات آن اشکالات عامی است که عرض کردم. انسجام‌گروی که جناب لرر می‌گوید، در سایر حوزه‌ها نیز تأثیر می‌گذارد و حتی برخی از فیلسوفان اخلاق به صراحت از دیدگاه ایشان در حوزه اخلاق استفاده کرده‌اند. یکی از اشکالات جدی این است که شما دیگر نمی‌توانید معرفت به واقعیت داشته باشید و معرفت شما به روابط دوسویه و متقابل باورها و گزاره‌های ذهنی شما محدود می‌شود. اشکال دوم هم نسبت در معرفت است.

دکتر حسین زاده: من اخیراً مشاهده کرده‌ام که حتی در علوم انسانی جدید و حتی در مدیریت هم این نظریات

لرر بین گزاره‌های وجدانی و گزاره‌های تفسیری ناظر بر علوم حضوری خلط کرده است.



تأثیر گذاشته‌اند. در ترسیم تئوری‌های مدیریت، از همین معیارهای معرفت‌شناسی همچون معیارهای پوزیتیویستی، تحلیل زبانی و... استفاده می‌کنند. جالب این است که تأثیر معرفت‌شناسی حتی در مدیریت که چندان ربطی به هم ندارند، دیده می‌شود.

دکتر عبداللّهی: برخی در فلسفه حقوق

از انسجام‌گرایی استفاده کرده‌اند. پل تاگارد در کتاب خود «انسجام در اندیشه و عمل» از انسجام‌گرایی در روان‌شناسی و علوم شناختی استفاده می‌کند. چون این نظریه در حوزه معرفت‌شناسی است قاعداً به سایر حوزه‌ها نیز سرایت می‌کند.

یکی از حضار: به نظر من به جای عبارت «استلزام منطقی» اگر از «سازگاری منطقی» استفاده کنید، خیلی دقیقتر است.

دکتر عبداللّهی: «سازگاری» هم در گفتار انسجام‌گرایان و هم ناقدین آنها بوده است ولی بعد دیده‌اند که سازگاری توان و برد کمتری دارد، از این رو، تجدیدنظر کرده‌اند. مثلاً گزاره‌های اخلاقی با گزاره‌های فقهی یا فیزیکی که هیچ تنافی با هم ندارند، سازگارند، اما استلزام منطقی ندارند.

یکی از حضار: تناقض هم با همه گزاره‌ها سازگار و منسجم است. یعنی استلزام منطقی ضعیف‌تر از سازگاری است چرا که از گزاره متناقض هر قضیه‌ای را می‌توان گرفت.

دکتر عبداللّهی: آنها که منطق جدید داشتند.

یکی از حضار: از منطق قدیم هم می‌توان این نتیجه را به راحتی به دست آورد. از تناقض می‌توان دو طرف

تناقض را استلزام گرفت. می‌خواهم بگویم، استلزام تنها کافی نیست. آیا این افراد تنها به استلزام منطقی قائل بوده‌اند؟

دکتر عبداللّهی: یوتینگ و بلانشارد تنها استلزام منطقی را ذکر کرده‌اند.

یکی از حضار: سؤال دیگر این است که استلزامی که گفته شده است، یک طرفه است یا ۲ طرفه؟

دکتر عبداللّهی: لازم نیست دو طرفه باشد و همین که یک طرفه باشد کفایت می‌کند. به عبارت دیگر، ملازمه نیست، استلزام است.

دکتر حسین زاده: البته برخی از غربی‌ها در تمایز میناگرایی و انسجام‌گرایی اینگونه تقریر کرده‌اند که در انسجام‌گرایی نسبت گزاره‌های به کار رفته در استدلال و گزاره نتیجه شده، نسبت دو طرفه است. مثالی هم که می‌زنند از راسل گرفته‌اند که رابطه دو طرفه برادری است. از مشخصات دقیق تمایز بین میناگرایی و انسجام‌گرایی، همین یک سویه و دوسویه بودن است. انسجام‌گرایان می‌گویند که اصلاً رابطه بدیهی و نظری در انسجام‌گرایی، گسسته می‌شود و به جای آن نسبت

دو طرفه داریم. به عنوان مثال در جدول حروف متقاطع، شما می‌توانید جدول را از انتها ابتدا حل کنید که البته این یک مغالطه است. شما هر چیزی را می‌توانید برای هر چیزی پایه قرار دهید، مخصوصاً کل گراها با آن قرائتی که از انسجام‌گرایی دارند، طرفدار این برنامه هستند.

دکتر عبداللّهی: بلانشارد می‌گوید: معرفت به طور کامل منسجم، معرفتی است که در آن هر گزاره مستلزم بقیه گزاره‌های مجموعه یا لازم آنها باشد یعنی یک طرفه بودن هم کفایت

انسجام‌گرایان می‌گویند که اصلاً رابطه بدیهی و نظری در انسجام‌گرایی، گسسته می‌شود و به جای آن نسبت دو طرفه داریم. به عنوان مثال در جدول حروف متقاطع، شما می‌توانید جدول را از انتها ابتدا حل کنید.

می‌کند.

یکی از حضار: در قرن بیستم ما منطق‌های متعارض بسیاری همچون منطق شهودی، منطق کلاسیک، منطق چند ارزشی، منطق کوانتوم و ... داریم. آیا انسجام‌گرایان در مورد این منطق‌ها حرفی به میان آورده‌اند؟ در مورد ریاضیات چطور؟ آیا در ریاضیات میناگرا هستند؟

دکتر عبداللّهی: لزر هیچ چیز نمی‌گوید. عمده دغدغه معرفت‌شناسانی همچون لزر و بونجور، معرفت

تجربی است.

دکتر حسین زاده: آقای پلانتیگا چند سال پیش به مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) در قم آمدند. یکی از سؤالاتی که از ایشان شد این بود که چرا همه مثال‌های معرفت‌شناسی شما از گزاره‌های تجربی است؟ و چرا از حقایق ریاضی، الهیاتی و هستی‌شناسی به طور مطلق صحبت نمی‌شود؟ ایشان پاسخ دادند که مشکلی که برای ما پیش آمد با دکارت آغاز شد و آن هم تشکیک در حسیات بود و مشکل اصلی ما در معرفت‌شناسی در حوزه حسیات است و لذا شکاکیتی که دکارت در حسیات وارد کرد را باید برطرف کنیم و از آن هنگام تاکنون تلاش‌های ما متوجه این موضوع است. اتفاقاً موزر هم همین را می‌گوید و در یکی از نوشتارهای خود تصریح می‌کند که مشکل عمده ما در گزاره‌های حسی است و گرنه در گزاره‌های عقلی مشکلی نیست. البته من حرف این دو نفر را قبول ندارم و همان‌جا به ایشان گفتم که رورتی شکاک است و حتی در هندسه اقلیدسی هم تشکیک می‌کند و یقینیات را قبول ندارد و افرادی زیادی هم وجود دارند که این‌طور فکر می‌کنند. وقتی این را گفتم، آخم شدیدی کرد که منظورش این بود که اینها ارزشی ندارند. البته به نظر من نمی‌شود گفت که اینها ارزشی ندارند چرا که امثال این افراد مطرح هستند. درست است که مسأله اصلی آنها این است که شکاکیت را در حوزه گزاره‌های حسی پاسخ دهند ولی معنای آن، این نیست که حوزه علوم عقلی و گزاره‌های پیشین را نادیده بگیریم.

حجت‌الاسلام دکتر احمد غفاری: یک اشکال در روش داشتیم. توقع بنده این بود که ابتدا اشکالات اساسی میناگروی را که منجر به ظهور انسجام‌گروی می‌شود، و در ادامه اشاره کنید که چون این افراد سیستم میناگروی را نارسا دیدند، به این جا رسیدند که طرح جدیدی را که انسجام‌گروی باشد، مطرح کنند. مشکل دیگر هم این بود که بحث یک طرفه و غیر زنده بود. توقع دیگر این بود که در نقد لزر و به خصوص اشکالات خاص این موضوع، اشاره شود که چه بخشی از این مشکلات تاریخی بوده، چه بخشی را دیگران ذکر کرده‌اند و چه بخشی پیشنهاد شماست.

دکتر حسین زاده: به همین منظور عرض کردم که ایشان باید این کار را انجام دهند که عواملی که لزر و امثال او را از میناگروی روی گردان کرد، چه بوده است؟ بنده با توجه به مطالعاتی که داشته‌ام، مدعی هستم که دلیل اصلی، ضعف

استدلال‌های میناگرایان بود. دلیلی که برای میناگروی در طول تاریخ آورده‌اند، دو دلیل است. یکی استدلال از راه تسلسل و دیگری استدلال لوئیس که هر دو استدلال به نظر ضعیف می‌آید. حتی آلتون که میناگرایی خطا پذیر را مطرح می‌کند بر این اساس است که میناگروی افراطی دکارتی، پاسخگو نیست و عیب‌های اساسی دارد و دلیلش هم محکم نیست. میناگروی دکارتی بسیار تنگ‌نظرانه است و بر اساس آن باید در حسیات هم شکاک شویم و طبق آن تنها در حوزه ریاضیات و چند مفهوم در فلسفه همچون خدا و نفس که آن هم فطری است، شک راه ندارد هر چند که همین‌ها نیز مورد هجمه قرار گرفته‌اند. قرائتی از میناگروی که رایج است، قرائت دکارتی یا Cartesian Foundationalism است که بسیار خطرناک و تنگ‌نظرانه است. جناب آلتون هم که قرائت جدیدی ارائه می‌هد، دلیلش از راه تسلسل است. نتیجه این چنین قرائت‌هایی این است که ما با یک میناگروی قابل خطا مواجهیم به این معنا که فعلاً ما یک اصولی را می‌پذیریم و بعداً در آن تجدیدنظر می‌کنیم. امروز می‌گوییم اصل علیت درست است و فردا ممکن است آن را کنار بگذاریم. معرفت‌شناسان غربی دیده‌اند که در برابر این ضعف، به خصوص در حوزه حسی نمی‌توانند مشکل را حل کنند. به قول جناب پلنتینگا و موزر، غرب مشکل معرفت‌شناسی در حوزه معارف حسی دارد و ما با دانش‌های تبیینی و تجربی مواجهیم و زندگی روزمره ما با این دانش‌ها پیش می‌رود و چگونه می‌توان این دانش‌ها را اعم از دانش انسانی و غیر انسانی نادیده بگیریم؟ برای حل این مشکل و رد شک‌گرایی و نسبی‌گرایی برخی به انسجام‌گروی و برخی به وثاقت‌گرایی روی آوردند و برخی نیز نظریات دیگری مطرح کردند.

اما در مورد این که کدام یک از این استدلال‌ها متعلق به جناب لزر است، ایشان دو جلد کتاب دارند و دقیقاً مشخص است که کدام یک مربوط به دیگران است، آدرسش را داده‌اند و تقریرش را بیان کرده‌اند. اگر ایشان بتوانند نظریات دیگران را با تقریر جدید ارائه کند، کار بسیار جالب توجهی است.

دکتر عبداللّهی: در مورد فرمایش جناب غفاری باید عرض کنم که از جهتی درست است ولی چون قرار بوده است در این جلسه وجه نوآوری عرایض بنده احراز شود، بنده نمی‌توانستم به بسیاری از مباحث برسم. بسیاری از این بحث‌ها همچون بحث دور و تسلسل بسیار طولانی است. به نظر من مهم‌ترین اشکالاتی که بر استدلال دور و تسلسل توسط انسجام‌گرایان مطرح شده، مربوط به کیت

لرر است. او به استدلال از راه تسلسل، سه پاسخ می‌دهد که دیگران به آن اشاره نکرده‌اند و حتی برخی به صراحت دور را پذیرفته‌اند. قوی‌ترین پاسخ‌ها، پاسخ‌های لرر است ولی به این پاسخ‌ها، انتقاداتی وارد است.

برخی از اشکالات ۱۶ گانه‌ای که ذکر کردم، ابداع بنده نیستند، به‌خصوص اشکالات عام. ۳ یا ۴ تا از این اشکالات، اشکالات رایج بر انسجام‌گروی است. اشکالات خاص حرف‌های لرر را که بعضی از آنها را ذکر کردم، می‌توانید در کتاب «وضعیت کنونی انسجام‌گرایی» که آقای جان بندر ویراستار آن بوده است، مشاهده کنید. در این کتاب افراد مختلفی در چندین مقاله اندیشه‌های بونجور و لرر را نقد کرده‌اند و در انتها هر کدام از این دو نفر یک مقاله نوشته‌اند و نقدها را پاسخ داده‌اند. کار بنده تفاوت اساسی با نقد آن منتقدان داشته است و اگر اشکالاتی که ذکر کرده‌ام در حرف‌های آنها هم وجود داشته باشد، اتفاقی بوده است و بنده از آنها نگرفته‌ام که این ادعا به راحتی قابل احراز است.

در مورد اشکالاتی که راجع به زیرساخت‌ها عرض کردم، مثلاً اشکال بر مؤلفه پذیرش، ذیل آن سه یا چهار تا اشکال مطرح کردم و بنابراین غیر آن ۱۶ اشکال، تعداد زیادی اشکال وجود دارد. برای مثال، در ضمن پاسخ به اشکالات لرر بر میناگروی، ۶ یا ۷ اشکال وجود دارد. بنابراین تعداد اشکالات به ۳۰ مورد هم می‌رسد که به اعتقاد بنده حداقل نیمی از اشکالات تراوش‌های ذهن قاصر اینجانب است.

یکی از حضار: خلاصه حرف انسجام‌گرایان این است که همه معرفت‌ها نظری‌اند و چیزی به اسم معرفت بدیهی نداریم و بنابراین همه معرفت‌ها را باید بتوان اثبات کرد یا لااقل خود این افراد این کار را کرده باشند. سؤال من این است که جدای از اجتماع نقیضین، آیا در معرفت‌های دیگر این افراد این کار را کرده‌اند؟ به عنوان مثال در مورد قاعده علیت یا معرفت به عالم خارج یا اینکه آدم‌های دیگری هم در عالم وجود دارند و... این کار را کرده‌اند؟ اگر این چنین اثبات‌هایی دارند، ادله این افراد چیست؟ مثلاً در همین بحث عالم خارج، این یک نقض برای نظریه انسجام‌گروی است که شخصی مانند بارکلی وجود عالم خارج را منکر می‌شود و مجموعه معرفتی ارائه می‌دهد که اجزایش کاملاً با هم سازگار است و شما نمی‌توانید ضعیفی را بیابید و نظرش را ابطال کنید و مثلاً نشان دهید که این میز وجود دارد. همه چیز در سیستم او توجیه دارد و با هم سازگار است و شاید هیچ تناقضی درون سیستم او نباشد.

آیا این افراد نظام بارکلی را به عنوان نظام معرفتی درست می‌شناسند؟

نقد دیگر بر انسجام‌گرایی این است که ما می‌توانیم مجموعه باورها و معرفت‌ها یا گزاره‌هایی داشته باشیم که همه با هم، انسجام داشته باشند و قطعاً نه خود لرر و نه دانشمندان جدید، آنها را به عنوان معرفت نمی‌شناسند. مثال برجسته، نظام زمین مرکزی است. با این نظام تمام کیهان را توجیه می‌کردند و بر همین اساس، زمان خسوف و کسوف را به طور دقیق پیش‌بینی می‌کردند و دقیقاً هم درست در می‌آمد! یعنی کاملاً تمام اجزاء آن با هم سازگار بود. پاسخ این افراد به این حرف چیست؟

دکتر عبداللّهی: در واقع این اشکالات به گسستگی از واقعیت بازمی‌گردد. این افراد بر اصل مدعا ملتزم‌اند و می‌گویند ما در باورها و گزاره‌هایمان هیچ تفاوتی نداریم و همه گزاره‌ها باید با سایر گزاره‌ها انسجام داشته باشند تا موجه شوند و بنابراین هیچ گزاره خودموجهی نداریم اما در مورد اینکه تک‌تک این موارد را بررسی کنند، گفته شد که یکی از اشکالات ما نیز همین است که آقای لرر در کاندیداهای گزاره‌های پایه به برخی از مهم‌ترین گزاره‌های پایه همچون اصل تناقض و اصل اشاره نمی‌کند. لرر تلاش می‌کند تا از طریق اصل معقولیت، عالم خارج را اثبات کند. در نظر لرر وقتی گزاره جدید P مطرح شد، آن گزاره باید بتواند گزاره‌های رقیب خود را نقض یا خنثی کند که این موضوع نیازمند توضیح است. اگر توانستیم تمام باورهای رقیب را نقض یا خنثی کنیم، این گزاره با گزاره‌های پیشین ما انسجام دارد و آن را می‌پذیریم.

نسبت به موردی که شما فرمودید لرر رقیبی را در عالم خارج به عنوان شکاک فرض می‌گیرد. مثال وی این است که من الان یک قلم می‌بینم و باور دارم که قلمی در دست من هست. رقیب شکاک می‌گوید در بیرون چیزی نیست. ایشان ادعای شکاک را صرفاً توسط این ادعا رد می‌کند که اینکه واقعاً در خارج قلمی هست و من آن را می‌بینم، معقول‌تر است تا این که بگویم قلم توهم است. نهایت بیان او در رد شکاکیت این است که شکاکیت معقول نیست و این که من عالم خارج حسی را قبول کنم، معقول‌تر است. **یکی از حضار:** از استدلال از طریق بهترین تبیین کمک نمی‌گیرد؟

دکتر عبداللّهی: خیر! استدلال از طریق بهترین تبیین را انسجام‌گرایان تبیینی داشتند. البته لرر در مقاله‌ای که در انسجام‌گروی تبیینی دارد، می‌گوید: وجود عالم



خارج و وجود امور عینی به ازای صور حسی ما در خارج، بهترین تبیین است ولی بعدها از انسجام‌گرویی تبیینی باز می‌گردد و در کتاب جدید خود به اصل معقولیت متوسل می‌شود و می‌گوید یا باید دیوانه باشند یا بپذیرند که عالم خارج وجود دارد.

یکی از حضار: اتفاقاً بارکلی از اعتقاد به عالم خارج، کلی ایراد می‌گیرد و جالب این است که سیستمی که بارکلی ارائه می‌کند هیچ تناقضی ندارد در حالی که از اعتقاد ما کلی ایراد می‌گیرد. اگر به این شکل بخواهیم نگاه کنیم، دیدگاه بارکلی معقول‌تر است مگر این که گفته شود که معقول چیست؟

دکتر عبداللّهی: لِرر در کتاب «*theory of knowl-edge*»، معقولیت را به «منفعت معرفتی محتمل» تعریف می‌کند. در کتاب «وضعیت کنونی انسجام‌گرویی» زمانی که به دفاع از نظر خودش می‌پردازد، جبهه‌ای کاملاً متفاوت می‌گیرد و می‌گوید به نظر من مفهوم معقولیت از مفهوم منفعت معرفتی محتمل، روشن‌تر است و در واقع خودش گرفتار عدم انسجام می‌شود.

یکی از حضار: بعد از گتیه در سال ۱۹۶۲ به بعد، بحث درون‌گرایی و برون‌گرایی معرفت رخ داد. برون‌گرایان مدعی بودند که ما مؤلفه چهارم معرفت را می‌پذیریم و در واقع با این کار اعتماد فاعل معرفت به معرفت را کنار می‌گذارند و مؤلفه بیرونی برای معرفت قائل می‌شوند. به کسی که این چنین منظری را قبول کند و شما فرمودید که لِرر هم قبول می‌کند، به راحتی نمی‌توان گفت گسست از واقعیت دارد. به رغم این پاسخی که فرمودید که او معقولیت را مطرح می‌کند، نظریه بنده را تقویت کردید. به نظر من انسجام‌گرایان، گسست از واقعیت را آن گونه که ما گمان می‌کنیم باور ندارند.

دکتر عبداللّهی: برون‌گرایان کسانی نبودند که شرط

چهارم را بپذیرند، بسیاری از این افراد شرط سوم یعنی توجیه را شرط معرفت نمی‌دانند. وثاقت‌گرایان، باوری را که از راه فرآیند موثقی به دست آمده باشد، معرفت می‌دانند. نزاع بین برون‌گرایی و درون‌گرایی طبق تلقی رایج آن این است که مؤلفه‌های معرفتی و اموری که موجب موجه‌سازی معرفت می‌شوند در دسترس معرفتی فاعل معرفت هست یا خیر؟ برخی برون‌گرایی را ادبیات پساگتیه تعبیر می‌کنند و این افراد دست از شرط توجیه شسته‌اند ولی لِرر با این افراد فرق دارد و انسجام‌گرای درون‌گراست. اشکال گتیه این بود که در مثال او نتیجه‌ای که حاصل می‌شد، علی‌رغم درست بودن مثال او برآمده از یک مقدمه نادرست بود و بنابراین لِرر شرط نقض ناپذیری را اضافه کرد که به این معناست که گزاره‌ای معرفت است که مبتنی بر گزاره کاذب نباشد. با این کار و افزودن شرط توسط لِرر، مثال مورد نظر گتیه دیگر مصداق معرفت نخواهد بود.

یکی از حضار: خود این حرف دور است چرا که جمله «مبتنی بر یک شرط کاذب نباشد» معادل است با «مبتنی بر معرفت صادق باشد». یعنی به طور خلاصه می‌گوید معرفت صادق معرفتی است که مبتنی بر معرفت کاذب نباشد که دور است.

دکتر عبداللّهی: دوری نیست. اگر گزاره P مبتنی بر یک گزاره کاذب باشد، حتی اگر P صادق باشد، باور صادق موجه است ولی چون مبتنی بر یک گزاره کاذب است، لذا نقض پذیر است و مصداق معرفت نیست.

دکتر اعوانی: شما با خود لِرر مکاتبه کرده‌اید؟ و نقد خود را گفته‌اید؟

دکتر عبداللّهی: مکاتبه داشته‌ام، ولی نقد خود را نگفته‌ام. ایشان بسیار خوب برخورد کردند و پاسخ به ایمیل بنده به ۲۴ ساعت نرسید و چند روز بعد یکی از مقالات منتشر نشده خود را به همراه پی‌دی‌اف یکی از نقاشی‌هایشان برای بنده فرستادند.

یکی از حضار: نظر من این است که اساساً طرح مسأله مبنایگرویی اشتباه است. وقتی ما در فلسفه و منطق اسلامی با موضوعات تصور، تصدیق، بدیهی و نظری آشنا شدیم و این که امور نظری باید به سمت بدیهیات بازگردند، من با این موضوع از همان ابتدا مشکل داشتم. نظر من این است که بدیهیاتی که ما داریم اصلاً مولد معرفت نیستند. اصول بدیهی چون اصل امتناع تناقض، کل بزرگ‌تر از جزء است، اصل علیت و ... همه تحلیلی هستند و مولد هیچ چیزی

نیستند. این‌ها متکای معرفت ما هستند ولی بناساز معرفت ما نیستند. البته باید بپذیریم هر جمله‌ای را که می‌خواهیم اظهار کنیم، نقیض آن محال است. مثال معرفت ما و این بدیهیات، مثال زمین هست و ساختمان و نه پایه و ساختمان. شما تا زمین نداشته باشید نمی‌توانید ساختمان بسازید ولی وقتی ساختمان می‌سازید، موادش مختلف است و ممکن است هزار ماده مانند ظنیات در آن به کار رود و اشکالی هم ندارد و حتی اگر خراب شد، آن را درست می‌کنیم. آنچه در ذهن من است این است که مجموعه معرفتی ما یک مجموعه دوری است و هیچ اشکالی هم ندارد. می‌توان آن را به صورت یک اکوسیستم در نظر گرفت. مثلاً در فرآیند چرخشی تولید آب و باران از یکدیگر، شما نمی‌توانید بگویید این محال است چرا که آب باران از ابر تشکیل شده است و ابر هم از دریا و بنابراین چنین چیزی امکان ندارد! چرا که می‌بینیم این امر در حال اتفاق افتادن است. در واقع ما در گسل آغاز و انجام قرار گرفته‌ایم و این وسط ممکن است همه چیز به هم مربوط باشد و اشکالی هم ندارد. درست است که اگر من متکی را نداشته باشم، نمی‌توانم صحبت کنم ولی اینها همه زمینه هستند و هیچ کدام سازه نیستند. چیزهایی برای من معلوم است و با اخذ آن‌ها به عنوان مقدمه، به چیزهای جدید می‌رسیم. سؤال این است که من در کجای این امر به هم پیچیده واقع هستم؟

تشبیه دیگر کره زمین است. فرض کنید از تهران حرکت می‌کنیم و به شهر دیگر می‌رویم و این مسافرت را دنبال کنیم و دوباره به تهران بازگردیم. هیچ اشکالی هم رخ نمی‌دهد. در این نقطه مختصاتی که من هستم، اطلاعاتی هست که به نظر من معلوم جلوه می‌کند حتی اگر در واقع ظنی باشد. اتفاقاً به نظر من این مسأله خیلی مهم است که معرفت پایه ما اگر ظنی باشد دیگر نمی‌توانیم از نسبی‌گرایی فرار کنیم. ممکن است یک معلوم برای شخصی ظنی باشد و برای بنده ظنی نباشد، هیچ اشکالی رخ نمی‌دهد و علمی که برای بشر مفید است هنوز به کار می‌آید و خودش را اصلاح می‌کند و نمی‌گوید این حرف، حرف آخر است بلکه دوباره پیش می‌رود. بنابراین به نظر من مبنای گروهی با آن چیزی که من می‌گویم اصلاً تعارضی

ندارد تا بخواهد جانشین انسجام‌گرویی شود. این مبنا شبیه زمینی است که بخواهیم ساختمانی روی آن بسازیم و این که چه ساختمانی بسازیم و چقدر محکم باشد و از چه موادی استفاده می‌کنیم، قابل بحث است.

دکتر عبداللّهی: نمی‌خواستیم وارد این بحث شوم ولی چون شما فرمودید، آن را بررسی می‌کنم. توضیحی در مورد دیدگاه دور و تسلسل عرض کنم که اگر چه افرادی چون آلتون گفته‌اند که استدلال دور و تسلسل بهترین استدلال در دفاع از مبنای گروهی است و نیز در اثبات مبنای گروهی از تعریف معرفت به باور صادق موجه استفاده می‌کنند اما در فلسفه اسلامی جایگاه استدلال دور و تسلسل بیشتر از اینهاست. در فلسفه و منطق اسلامی استدلال دور و تسلسل هم در مورد تصورات است و هم تصدیقات. هر مفهومی یا نظری است یا بدیهی و نمی‌شود همه مفاهیم نظری باشند. معرفت‌شناسی معاصر

غربی در این رابطه اصلاً در حوزه تصورات بحث نمی‌کند. در حوزه معرفت تصدیقی، استدلال دور و تسلسل هم در صنعت برهان مطرح است و هم در سایر صناعات. به این معنا که منطق‌دانان ما فرموده‌اند که ما در علم حصولی، چه در حوزه معرفت تصویری و چه در حوزه معرفت تصدیقی مبنایا هستیم و در این بین معرفت تصدیقی، هم شامل معرفت یقینی و هم شامل معرفت ظنی می‌شود. بنده هم مدعی این نیستم که همه باورهای پایه بدیهی و خطاناپذیر هستند. شما هر معرفت تصدیقی داشته باشید چه یقینی و چه غیر یقینی چه در صنعت برهان، چه در صنعت جدل و چه در صنعت خطابه که در آن گزاره‌ها را از مسلمات و مشهورات می‌گیریم، در آن جا نیز به مبادی المطالب می‌رسید. در برهان باید مبادی شما خطاناپذیر و یقینی باشد اما در جدل و خطابه، مبادی شما یقینی نیست و بنابراین نتیجه شما هم یقینی نیست.

آنچه که من از آن دفاع می‌کنم این است که ما در حوزه تصدیق در برخی موارد مبنای گروهی خطاناپذیر داریم که این آقایان منکر آن هستند و در بخش گسترده‌ای از معرفت خود، مبنای خطاناپذیر هستیم چرا که به عنوان مثال مبادی المطالب ما محسوسات است و این محسوسات یقینی به معنای اخص نیستند و خطاناپذیرند.

بدیهیاتی که ما داریم اصلاً مولد معرفت نیستند. اصول بدیهی چون اصل امتناع تناقض، کل بزرگ‌تر از جزء است، اصل علیت و... همه تحلیلی هستند و مولد هیچ چیزی نیستند.

یکی از حضار: یعنی ادعای قدما در باب یقینی بودن محسوسات را رد می‌کنید؟

دکتر عبداللّهی: بله

یکی از حضار: به نظر من اگر اینها را کنار بگذاریم، دیگر هیچ چیز مولدی باقی نمی‌ماند.

دکتر عبداللّهی: چرا چیزهایی باقی می‌ماند. به عنوان مثال برای شما برهان امکان و وجوب ابن سینا را تقریر می‌کنم به نحوی که تنها برآمده از اولیات و یقینیات باشد. البته وجوب، امکان و امتناع را جزء امور بدیهی و غیرقابل تعریف می‌دانم. به نظر من پیش‌فرض شما این است که اگر گزاره‌ای تحلیلی باشد، معرفت جدیدی به ما نمی‌دهد. بنده با این موافق نیستم. باید دقت کنیم که گزاره تحلیلی تنها محدود به بررسی رابطه بین مفاهیم نیست.

یکی از حضار: اگر شما می‌خواهید تعریف دیگری از تحلیلی ارائه دهید، بحث دیگری است. تعریف تحلیلی این است که می‌بایست مابه‌ازایی برای آنچه در خارج از اندیشه خودتان دارید، ارائه دهد.

دکتر عبداللّهی: این تعریف گزاره تحلیلی نیست. گزاره تحلیلی گزاره‌ای است که مفهوم محمول به نحوی در موضوع مندرج باشد. آیا این تعریف به این معناست که اگر گزاره‌ای تحلیلی بود، ضرورتاً معرفتی به عالم واقع به ما نمی‌دهد؟ گزاره «هر شوهری مرد است» نمی‌تواند ناظر بر عالم خارج باشد؟

یکی از حضار: من که نمی‌دانم شوهر چه معنایی دارد؟ آنچه می‌دانم «ش و ه ر» است.

دکتر حسین زاده: مسأله‌ای که شما فرمودید یک مسأله تنها نیست بلکه یک پروژه است که بنده آن را در جلد چهارم و پنجم مجموعه‌ای تحت عنوان «کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی» بررسی کرده‌ام. یکی از بهترین دلایل در اثبات وجود خدا برهان امکان و وجوب است. من برهان امکان و وجوب را از هیوم تا معاصرین دنبال کرده‌ام و متوجه شدم برهان امکان و وجوب ما با غربی‌ها تفاوت‌های فاحشی دارد به نحوی که نمی‌توان مفاهیم یکی را به دیگری انتقال داد. آقای عبدالرسول عبودیت در کتاب «اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی» چند مقدمه این برهان را ذکر کرده است:

مقدمه اول این است که «هناک واقعیه ما» یعنی اصل هستی انکارناپذیر است. این یک مقدمه بدیهی است و تحلیلی نیست. مصداق این قضیه، گزاره وجدانی است یعنی حداقل من هستم، قوای نفسانی و اندیشه من هست

و... یعنی من اگر در همه چیز شک کنم، در خودم که نمی‌توانم شک کنم. اگر به قول دکارت شیطان فریبکاری هم قصد فریب من را داشته باشد، در این که می‌خواهد من را فریب دهد که نمی‌توان شک کرد. هر اندیشمندی درباره این گزاره تعقل کند، می‌پذیرد که «من هستم» یک گزاره تحلیلی نیست بلکه یک گزاره شخصی مهمله است. مقدمه دوم این است: «تلك الواقیه اما ان تکون واجبه الوجود أو لیست بواجبه الوجود» که مصداق اصل عدم تناقض است. شما چگونه می‌گویید ما در مقدمات استدلال نمی‌توانیم از اصل تناقض استفاده کنیم؟ اینجا که استفاده کرده‌ایم. چون تناقض محال است، یا این موجود واجب الوجود است یا ممکن الوجود. واجب الوجود هم به معنای بی‌نیاز مطلق است. بنابراین گزاره دوم، گزاره‌ای است که به گزاره اول ضمیمه کرده‌ایم.

نتیجه این دو مقدمه این است که این واقعیت، واجب الوجود است یا این که باید به واجب الوجود منتهی شود و گرنه منجر به تسلسل می‌شود. یعنی تمام براهین ما در اثبات وجود خدا، گزاره‌های پیشین است و این مقدمات، روزه‌ای از ذهن به بیرون است که به خارج راه پیدا می‌کنیم. این در حوزه گزاره‌های پیشین بود. در حوزه گزاره‌های پسین نیز مکانیسم خاصی در دیدگاه مبنایگروی وجود دارد که من آن را در کتاب «معرفت‌شناسی در قلمرو گزاره‌های پسین» تبیین کرده‌ام.

پی‌نوشت‌ها

1. Lehrer, Keith
2. Pastin, Mark
3. BonJour, Laurence
4. Harman, Gilbert
5. Lycan, William
6. Thagard, Paul
7. Bender, John
8. L. Pollock, John
9. Cruz, Joseph
10. Fumerton, Richard
11. Blanshard, Brand
12. Ewing, Alfred
13. Foley, Richard
14. K. Moser, Paul
15. Having justification
16. Showing justification
17. Reliabilism

۱۸. عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)

نقش سکوت در موسیقی ایرانی

استاد مجید کیانی



رابطه حکمت و فلسفه با موسیقی

هرچه درباره موسیقی بگوییم در واقع درباره فلسفه و حکمت است. همان‌طور که می‌دانید ما یک شناخت علمی داریم که در مورد واقعیت‌های بیرونی بحث می‌کند و یک شناخت هنری داریم که بحث آن درباره واقعیت‌های درونی است. همچنین فلسفه هم از دید اروپایی‌ها و غربی‌ها محصول علم و هنر است. ولی وقتی به فرهنگ خود رجوع می‌کنیم می‌بینیم که جدای شناخت علمی و هنری که ناظر به برون و درون است، مرتب به یک شناخت دیگر هم اشاره می‌شود که همان شناخت شهودی است. مثلاً وقتی به آثار سهروردی مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که شناخت عینی یا هنری یا شناخت فلسفی را لازم می‌داند ولی کافی

نمی‌داند و می‌گوید به شهود هم احتیاج است. مثلاً وقتی می‌خواهیم درباره سکوت در موسیقی صحبت کنیم اگر بخواهیم با مباحث حال حاضر در موسیقی به آن بپردازیم اصلاً معنی نمی‌دهد. چون همه موسیقی سروصدا است و سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان گفت که سکوت است؟ اگر به فرهنگ مشرق زمین یا ایران نگاه کنیم، می‌بینیم که از سال‌ها قبل این مسائل را می‌شناسند. بنابراین حرفی که بنده در اینجا می‌زنم، تازه نیست. در هند این سکوت را در موسیقی می‌شناسند و حتی اروپایی‌ها و آمریکایی‌ها که در قرون اخیر به شرق سفر کردند، قطعاتی با درون‌مایه سکوت ساخته‌اند و یک آهنگ‌ساز بزرگ آمریکایی حدود ۴ دقیقه پشت پیانو می‌نشیند و نت‌ها را ورق می‌زند ولی هیچ صدایی شنیده نمی‌شود و اسم قطعه او سکوت

است. بنابراین ما می‌خواهیم از دیدگاه دیگری به این مسأله بپردازیم تا ببینیم که چه چیزی در اینجا می‌تواند وجود داشته باشد. در مجموع باید عرض کنم که منابع من کتب حکمت و فلسفه قدیم سنت خودمان و موسیقی سنتی است که به ما می‌تواند کمک کند. بس مبارک بود چو فرّهما اول کارها به نام خدا

هنر مدرن یا سنتی؟ مسأله این نیست!

هر هنری که بتواند تأثیر زنده بر ما بگذارد به همان اندازه هنر امروزی،

مدرن شمرده می‌شود. پس اگر موسیقی سنتی که ما در اینجا اجرا می‌کنیم بتواند تأثیر بگذارد آن هم یک هنر روز است. چرا باید فکر کنیم که این موسیقی قدیمی یا سنتی است؟

یک فیلسوف غربی به نام هازر^۱ در کتاب «فلسفه تاریخ هنر»^۲ به این موضوع اشاره می‌کند که فیلسوفان غربی به هنر اهمیت می‌دهند و به خصوص موسیقی، آهنگ‌سازان و قطعات را می‌شناسند. ما ایرانیان هم وقتی به فرهنگ خود مراجعه می‌کنیم می‌بینیم فیلسوفی به نام فارابی رساله بزرگی به نام «موسیقی کبیر» دارد. همچنین ابن‌سینا، خیام، قطب الدین شیرازی و ... در موسیقی رساله دارند. ولی امروزه فیلسوفان ما این‌طور نیستند.

پرسش: چرا فیلسوفان امروز اینقدر از فلسفه دور افتاده‌اند؟

استاد کیانی: شاید می‌خواستیم که از غرب الگو بگیریم ولی نتوانستیم آن‌طور که باید و شاید تجدید حیات کنیم و در نتیجه کمی آشفته شدیم. به همین دلیل موسیقی بومی از نظر من خیلی تغییر کرده است و زیبایی‌هایی که باید در آن باشد را از دست داده‌ایم که یکی از آن موارد، سکوت است.

معنای سکوت در موسیقی

سکوت به معنی خاموش شدن در مقابل سکون است که آرامش بدون

حرکت است. البته در تصوف، سکوت معانی عرفانی دارد ولی ما الآن در اینجا به ظاهر قضیه تأکید می‌کنیم. پس در واقع موسیقی اصیل ایرانی همان سکوت است که در آن عشق می‌شکفت، زندگی نشاط می‌یابد و حرکت معنا پیدا می‌کند. سکوت در موسیقی دستگاهی ما که امروز موسیقی رسمی کشورمان است ما را به سوی زیبایی سوق می‌دهد و دل سرشار از محبت و آرامش می‌شود. در نظر سهروردی ذکر دل از ذکر زبان مهم‌تر است، ذکر دل ما همان زبان موسیقی و در واقع همان سکوت در موسیقی اصیل ایرانی است. در این موسیقی، سکوت در سازهایی مانند کمانچه، نی و آواز بین کشش‌ها است و در سازهای مضرابی مثل سنتور، تار و سه تار این سکوت‌ها پنهان است. به عبارتی گویی ما دو نوع سکوت داریم. یک نوع سکوت ظاهر است که در داخل یک جمله موسیقی سکوت می‌شود و یک موقعی حین ادامه موسیقی، سکوت حضور دارد. این دومی مهم‌تر است چرا که ما را به عالم خیال و آرامش هدایت می‌کند. به قول مولوی:

وان سه برگ و آن سمن و آن یاسمین گویند نی
در خموشی کیمیا بین کیمیا را تازه کن

فرض کنید بخواهیم در بین رنگ‌ها ببینیم که چه رنگی می‌تواند نماد سکوت باشد؟ اینجا همان جایی است که به سمت خیال می‌رویم و خیلی نمی‌شود به روش علمی صحبت کرد. البته در غرب روی ارتباط رنگ‌ها و صداهای موسیقی خیلی کار کرده اند. مثلاً فرکانس ارتعاش این صدا^۳ می‌تواند با ارتعاشات رنگ زرد مرتبط باشد و این صدا با رنگ بنفش و ... البته متأسفانه این تحقیق ادامه پیدا نکرده است تا ببینیم که چگونه ارتعاشات یک موسیقی با ارتعاشات رنگ‌ها هماهنگ می‌شود؟ ولی وقتی که یک مقدار به مسأله خوب نگاه کنیم می‌بینیم که گاهی

حتی اروپایی‌ها و آمریکایی‌ها که در قرون اخیر به شرق سفر کردند، قطعاتی با درون مایه سکوت ساخته‌اند و یک آهنگ‌ساز بزرگ آمریکایی حدود ۴ دقیقه پشت پیانو می‌نشیند و نت‌ها را ورق می‌زند ولی هیچ صدایی شنیده نمی‌شود.

اوقات صدای کمانچه به یک رنگ خیلی شبیه تر است تا صدای تار. البته تحقیق آن کمی مشکل است.

بنده برای خود این طور تصور می‌کنم که رنگ بنفش واقعاً گویی رنگ سکوت است. امسال که من سفری به تبریز داشتم این سعادت را داشتم که با دوستان به دیدن مسجد کبود تبریز برویم. در بخش انتهای مسجد

یک قسمت هست که سلطان زمان وقتی می‌خواسته است عبادت کند یا استراحت کند

به آنجا می‌رفته است. وقتی که راهنما یک قسمتی را به من نشان داد، دیدم که تمام کاشی‌ها بنفش لاجوردی است. راهنما می‌گفت تمام این قسمت، کاشی‌های بنفش است. آنجا بود که بنده خوشحال شدم که من هم برای سکوت رنگ بنفش را انتخاب کرده‌ام. حال باید ببینیم که رنگ بنفش را در چه دستگاهی می‌توان پیدا کرد؟ با شناختی که بنده سال‌ها از دستگاه‌های موسیقی دارم و با جستجوی در آنها به این نتیجه رسیدم که باید سراغ راست پنجگاه بروم. من این برنامه را حدود ۲۰ سال پیش در یکی از سالن‌های شهر اجرا کردم که چیزهای عجیب و غریب برای من پیش آمد! جالب است که در آن موقع هم در اجرای برنامه خود راست پنجگاه زدم که امروز آلبوم آن هم هست و خیلی افراد گوش می‌کنند.

در واقع سکوت در موسیقی، مانند سکوت‌های لازم در هنگام سخن گفتن است که اگر به خوبی رعایت بشود گفتار شما همچون موسیقی، دلنشین می‌شود. وقتی به سخن گفتن خود توجه کنیم، می‌بینیم که در جاهایی بین بعضی از کلمات یک لحظه سکوت می‌کنیم. من به این سکوت، سکوت آشکار می‌گویم ولی وقتی به موسیقی کشیده می‌شود خواننده‌ای که شعر را می‌خواند در جاهایی سکوت آشکار دارد و در جاهایی، در کشش‌ها سکوتی هست که پنهان است. دقیقاً همین سکوت است که ما به آن جنبه عالم دیگری می‌دهیم که می‌تواند عالم خیال یا معنا باشد. اگر کارمان را ادامه بدهیم به فاصله بین ستاره‌ها می‌رسیم که آن را سکوت می‌بینیم. یعنی اگر شب به آسمان نگاه کنیم، می‌بینیم که نسبت هر ستاره به ستاره دیگر یک فاصله موسیقی است که نسبت زیباشناسی دارد. در رساله‌های کهن می‌خوانیم که شخصی که فاصله‌های ستاره‌ها را تشخیص داد، فیثاغورث بود که گام خود را بر اساس نسبتی که در

ستاره‌ها هست، تهیه می‌کند که به عنوان گام

فیثاغورث مشهور می‌شود. وقتی به خیلی رساله‌های دیگر رجوع می‌کنیم می‌بینیم که حرکت ستاره‌ها و سیاره‌ها را منبای ابقاع و ریتم قرار می‌دهند و نسبت فاصله‌ها را نسبت موسیقایی می‌گیرند. به عبارتی گویا هر ستاره، یک نت یا یک نغمه است. در واقع فاصله‌ای که بین نغمه‌ها قرار می‌گیرد،

مقام و دستگاه درست می‌کند. اگر این نسبت‌ها، نسبت‌های زیبایی شناسی نداشته باشند، ساز ما

ناکوک خواهد بود. بنابراین اگر در اینجا این صداها را داشته باشیم، گویی هر کدام یک ستاره است ولی با یک فاصله‌هایی انجام می‌شود. اگر چنین چیزی را ضبط بکنیم می‌توانیم بگوییم که سکوت آسمانی یا آوای آسمانی داریم. بنابراین وقتی که چنین فاصله‌ای را داریم در اصطلاح موسیقی گفته می‌شود که این دو اکتاو است. (تصویر ۱)

بنده برای خود این طور تصور می‌کنم که رنگ بنفش واقعاً گویی رنگ سکوت است.



تصویر ۱- درباره ستاره‌ها، تقسیم ابعاد و نمودارهای آن

به این صورت که اگر یک ستاره در نقطه A و یک ستاره در B باشد در قدیم می‌گفتند که بُعد ذی الکل مرتین دارند، که ما امروز به آن دو اکتاو می‌گوییم. وسعت سازهای ما هم معمولاً دو اکتاو یا دو و نیم اکتاو است که در این محدوده آواز خود را می‌خوانیم و ساز خود را می‌زنیم. برای ما ایرانی‌ها از نظر زیباشناسی بیشتر از این خوشایند نیست که نت‌های بم تر یا زیرتر داشته باشیم. دلیل این امر این است که صدای انسان که آن را کامل‌ترین صدا می‌دانیم، در محدوده ارتعاش بین صد و هزار قرار می‌گیرد. البته بیشتر از آن را هم داریم و ساز می‌تواند آن را درست کند ولی در موسیقی خود به آن نیاز نداریم و برای تمام موسیقی دستگاهی، مقام‌ها و سازهایی که می‌زنیم، در همین قدر کافی است. حال

اگر به C برسیم ۳ اکتاو را خواهیم داشت که هارمونیک دوم را تولید می‌کند. وقتی هم که به D می‌رسیم، یک بعدی به دست می‌آید که به آن ذی‌الخمس می‌گوییم که هارمونیک سوم ماست. از لحاظ خوش‌صدایی، کوک سازهای ما به وسیله همین ذی‌الخمس و ذی‌الاربعه که در تصویر ۶ مشخص است، ایجاد می‌شود که فاصله پنجم و چهارم نامیده می‌شوند. به دو تایی اولی که از نظر زیباشناسی فوق‌العاده زیباتر هستند، نسبت‌های عالی و به چهارمی

و پنجمی نسبت‌های متوسط می‌گویند. نکته این است که ما نمی‌توانیم در فاصله بین دو ستاره، صدایی بشنویم در صورتی که زیبایی موسیقی از طریق این فاصله‌ها درست می‌شود. نمونه اش هم این است که اگر در یک ساز نسبت‌ها را به هم بریزید، هیچ کس حاضر نیست گوش بکند. درست است که نغمه خودش به تنهایی زیباست ولی نغمه دوم باید نسبتی داشته باشد که زیبا باشد و همان سکوت است که این نسبت را درست می‌کند ولی سکوتی هست که پنهان است.

سکوت پنهان و آشکار

وقتی که می‌خواهیم یک واژه موسیقی را اجرا کنیم مانند ادای یک کلمه می‌باشد و مانند زبان فارسی است که هر واژه از یک یا دو حرف یا بیشتر تشکیل شده است. به طور مثال در موسیقی وقتی گفته می‌شود «دادا» از دو حرف تشکیل می‌شود که یک واژه موسیقی است و اصطلاحاً در علم موسیقی به آن موتیف گفته می‌شود و این واژه‌ها مانند زبان فارسی که واژه‌ها را با هم ترکیب می‌کنیم، ترکیب می‌شود. پس وقتی می‌نوازیم در واقع، مرتب سکوت می‌کنیم و بعد واژه دیگر را به کار می‌بریم. به این ترتیب گویی با زبان موسیقی یک گفتاری که بین آن سکوت وجود دارد را بیان می‌کنیم. حال اگر بیاییم سکوت‌هایی که آشکار هستند داخل موسیقی ببریم و پنهان کنیم، آنگاه تمرکز موسیقی بیشتر می‌شود. وقتی موسیقی را بریده بریده می‌نوازیم مانند کسی است که بریده

بریده صحبت می‌کند ولی وقتی که یک‌سره صحبت می‌کند مفاهیم را بهتر منتقل می‌کند. وقتی که یک‌سره می‌نوازیم و سکوت را در داخل آن پنهان می‌کنیم، کشش آن بیشتر می‌شود ولی مخاطب که در حال گوش کردن است، سکوت را در داخل آن حس می‌کند. وقتی اجرای ما مانند اساتید قدیمی باشد می‌بینیم که موسیقی مانند امروز بریده بریده، نیست. امروزه در موسیقی خیلی ریزهای ممتد نداریم و واژه‌ها را خیلی با هم به کار می‌بریم. در حالی که

وقتی به کار قدیمی‌ها دقت می‌کنیم می‌بینیم که چقدر سازهای آنها خوب است و یک‌دست می‌زنند. فرق آنها این است که گویی شنوندگان قبلی حوصله بیشتری دارند و وقتی به موسیقی گوش می‌دهند، کاملاً دل می‌سپارند. در حالی که امروزه می‌خواهند حالت وارپته و شو باشد که مرتب حواس مخاطب پرت بشود. امروزه گویی ما هنرهایی را دوست داریم که حواس پرت کن باشد. در صورتی که اصل هنر و موسیقی برای این پدید آمده است که حواس ما را جمع کند. فردوسی در زمینه موسیقی می‌فرماید:

یکی جام یاقوت پر می به چنگ
دل و گوش داده به آوای چنگ

به عبارتی باید به موسیقی که از طریق شنوایی می‌آید با دل گوش داد. شاید به همین علت است که وقتی به رسالات سهرودی در زمینه موسیقی که حرف‌های خیلی خوب و جالبی دارد مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که سهروردی می‌گوید موسیقی برای کسانی که دل‌شان زنده نیست، حرام است ولی برای کسانی که دل‌شان زنده است، حلال است.

«ترویج موسیقی» نه!
«شناخت و علم موسیقی»
آری!

در پراگماتیک بگویم که من تعجب می‌کنم که چرا نباید در بین ما ایرانی‌ها که همه خوش‌قلب و مهمان‌دوست هستیم و به ندرت کسی پیدا می‌شود که دلش خیلی ناپاک باشد و عاشق نباشد، موسیقی خوب جایگاه خوبی داشته باشد؟ یعنی آیا مردم ما دل ناپاک

درست است که نغمه
خودش به تنهایی زیباست
ولی نغمه دوم باید نسبتی
داشته باشد که زیبا باشد و
همان سکوت است که این
نسبت را درست می‌کند ولی
سکوتی هست که پنهان
است.

سهروردی می‌گوید
موسیقی برای کسانی که
دل‌شان زنده نیست، حرام
است ولی برای کسانی
که دل‌شان زنده است،
حلال است.

دارند که موسیقی خوب گوش نمی‌کنند؟ اگر بخواهیم کمی ملی‌گرایانه نگاه کنیم باید بگوییم، من برای کنسرت‌های خود به خیلی از جاهای دنیا سفر کرده‌ام ولی واقعاً هیچ ملتی را به اندازه ایرانی‌ها اینقدر عاشق پیشه نیافتم! همین موضوع کمی باعث عقب‌ماندگی ما شده است چرا که آثار بسیاری منتشر شده است که می‌گویند عقل و دل با هم سازگاری ندارند. ولی نکته این است که اشراقی بودن، آنی است ولی باید کمی عقلانی هم بود. اگر این‌طور صحبت می‌کنیم به این خاطر است که دوست داریم که درس

حکمای امروز خود را هم به کار ببریم که فقط اشراقی نباشیم. علمی هم باشیم و کمی در موسیقی خود تحقیق کنیم و آن را بشناسیم. بنابراین بنده واقعاً از این خبر که مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران تصمیم گرفته است که موسیقی را هم جزء گروه‌های پژوهشی خود قرار بدهد و روی آن کار کند، بسیار خوشحال شدم. این مسأله‌ای که قرن‌ها در فرهنگ ما وجود داشته است و همه فیلسوفان ما مانند فارابی، قطب‌الدین شیرازی، ابن سینا و ... رساله‌های موسیقی داشته‌اند و بسیاری از علمای قدیمی ما در حوزه‌ها هم به این امر می‌پرداخته‌اند. اگر موسیقی علم است، هر علمی پسندیده است و بر ما مسلمانان تحصیل علم واجب است. یکی از انتقاداتی که بنده همیشه به صداوسیما داشته‌ام همین است. اجرای موسیقی و نشان دادن سازها در تلویزیون، خوب نیست و بنده هم موافقم چرا که اگر قرار است که این‌طور که می‌زنند نمایش داده شود، بهتر است نشان داده نشود ولی درباره علم موسیقی و شناخت آن که می‌توان در صداوسیما صحبت کرد! ولی متأسفانه اجازه نمی‌دهند. حتی به صورت رایگان، بنده به مدیران مختلف صداوسیما گفته‌ام که نمی‌خواهم در تلویزیون در جهت ترویج موسیقی صحبت کنم بلکه می‌خواهم درباره علم موسیقی صحبت کنم تا ترویج بی‌رویه و نامناسب که امروز در موسیقی وجود

دارد، کمتر بشود. چون وقتی که ما شناخت نداریم نمی‌دانیم که چه چیز باید گوش کنیم!

بنابراین اگر بخواهیم یک اجرای خوبی از سنت خود داشته باشیم من ترجیح می‌دهم که این سکوت‌های آشکار، گاهی مانند صحبت کردن باشد بنابراین نباید بین هر دو کلمه سکوت کنیم. اگر در ادبیات خود هم نگاه کنیم، گاهی آنقدر افراط می‌کنیم که مکرر از ویرگول، نقطه و ... استفاده می‌کنیم در حالی که در گذشته کمتر بوده است. حال سؤال این است که آیا وقتی صحبت می‌کنیم هم باید آن‌طور

با افراط صحبت کنیم؟

نشان دادن سازها در تلویزیون، خوب نیست و بنده هم موافقم چرا که اگر قرار است که این‌طور که می‌زنند نمایش داده نشود، ولی درباره علم موسیقی و شناخت آن که می‌توان در صداوسیما صحبت کرد!

شیرین نوازی و موسیقی مدرن!

از ویژگی‌های یکی از اجراهایی که امروز ما در موسیقی خود داریم و بنده اسم آن را شیرین نوازی می‌گذارم، همین است که بخواهیم فقط شیرین بنوازیم و مخاطب را جذب نکنیم ولی اصلش این است که باید به قول عبدالقادر مراغه‌ای راست قول باشیم و نسبت به آنچه که به ما سپرده‌اند امانت داری کنیم و همان‌طور آنها را روایت و بیان کنیم. پس اگر به گوشه‌ای برسیم که در سه‌گانه هست یا در دستگاه چهارگاه به نام کاروانی یا زنگ شتر می‌نوازیم، باید بدانیم که وقتی ما این اسم‌ها را می‌آوریم، برای کسانی که می‌خواهند این نوع فرهنگ و هنرها را نفی کنند و می‌گویند که امروز زمان اینترنت و موبایل و موشک است و دیگر این گوشه‌ها معنی نمی‌دهد در صورتی که از زاویه دیگر که عالم سکوت هست می‌گوییم اتفاقاً معنی می‌دهد. اگر سخن هازر که در کتاب «فلسفه تاریخ هنر» خود می‌گوید هرچه که امروز بتواند بر روی ما تأثیر مثبت بگذارد، هنر مدرن است، در نظر بگیریم، قضیه معنای تازه‌ای پیدا می‌کند. وقتی که در بین مردم تست می‌کنیم و می‌پرسیم که آیا شما وقتی موسیقی دستگاهی را می‌شنوید، احساس محبت یا هیجان یا آرامش کسب می‌کنید یا نه؟ پاسخ آنها مثبت است.

موسیقی دستگاهی ما ایرانی‌ها هم آرام‌بخش و هم نیروبخش است. ویژگی دوم بسیار مهم است چرا که خیلی چیزها می‌توانند آرامش ببخشند ولی در عوض نیروی ما را هم می‌گیرند.

این مسأله دو چیز را به اثبات می‌رساند؛ اینکه موسیقی دستگامی ما ایرانی‌ها هم آرام بخش و هم نیروبخش است. ویژگی دوم بسیار مهم است چرا که خیلی چیزها می‌توانند آرامش ببخشند ولی در عوض نیروی ما را هم می‌گیرند مثلاً سردرد با عوارض دیگر دارند. موسیقی‌هایی داریم که خیلی آرام بخش هستند و مفرح هستند ولی از آن طرف سر درد، افسردگی و بدبینی می‌آورد و ... بنابراین نیاز به تحقیقاتی داریم که ثابت کند که چه نوع موسیقی‌هایی برای جامعه خوب است و چه نوع موسیقی‌هایی بد است. اساتید قدیمی که قلب‌های مانند آینه داشتند از طریق شهود و حس‌های فرافکری خود تشخیص می‌دادند که چه نوع موسیقی اثربخش است و اثر مثبت دارد. بنابراین بنده وقتی به اجراهای اساتید گذشته نگاه می‌کنم می‌بینم که واقعاً فوق‌العاده هستند. خود بنده که در اینجا در خدمت شما هستم و به این صورت به موسیقی می‌پردازم،

یکی از مشکلاتم این است که نمی‌دانم این موسیقی چه تأثیری می‌خواهد روی من بگذارد؟ من اینها را مورد آزمایش قرار می‌دهم و بررسی می‌کنم که در هنگامی که اجرا می‌کنم، ذهنم حالت تخدیر پیدا می‌کند و وقتی که تمام می‌شود احساس افسردگی و یک حالت خاکستری و نیهیلیستی پیش می‌آید.

در حالی که وقتی یک نوع موسیقی دیگر را اجرا می‌کنم می‌بینم که چقدر هیجان زده می‌شوم و حالم خوب می‌شود.

وقتی می‌بینم که اکثریت افراد در مورد چیزی که از گذشته‌ها اجرا شده است، نظر مثبت می‌دهند نگاه ما بیشتر تأیید می‌شود. البته خود بنده هم دوست ندارم که به عنوان یک شخص گذشته‌گرا و سنت پرست باشم و دوست دارم مدرن باشم ولی وقتی که تحقیق و تفکر می‌کنیم، حقیقت را نمی‌شود انکار کرد! نمی‌شود گفت که حافظ چیزی بلد نبوده است و از خود صحبت کرده است و یا فردوسی چیزی نمی‌دانسته است! ما باید به گذشتگان خود احترام بگذاریم چرا که می‌دانستند که چه کار می‌کنند. امروز هم اساتیدی هستند که خوب می‌فهمند، می‌نوازند و خوب شعر می‌گویند.

وقتی به این گوشه‌ای که اسمش زنگ شتر است یا کاروانی است، گوش می‌کنیم، می‌بینیم که چقدر پیوسته است. مثلاً اگر مبنای ما تار آقای برومند باشد،

می‌بینیم که چقدر پیوسته، گوشه خود را می‌نوازد. وقتی که یک چیزی به زیبایی و سکوت ربط دارد، امروز و دیروز ندارد. مثلاً اگر یک کویر را در شب تصور کنید که آسمان آن پرستاره است و یک کاروانی هم باشد که آرام آرام در این سکوت حرکت می‌کند، این امروز یا دیروز ندارد. اگر چیزی زیبا هست، همیشه زیباست. چرا ما باید آن را با تکنولوژی مقایسه کنیم؟ که امروز متأسفانه اینگونه است.

در بعضی اجراها مرتب ریز زده می‌شود و سکوت‌ها بین جمله‌ها وجود دارد ولی دیگر بین واژه‌ها سکوت نیست و بریده بریده نیست. مخاطب گذشته چون حوصله داشته است، اینگونه اجراها را می‌نشسته و گوش می‌کرده است ولی در هنرهای دیگر که حواس پرت کن هست، می‌بینید که مثلاً اگر یک خواننده در یک جا یک لباس به تن دارد، در یک جای دیگر لباس دیگری به تن دارد و مرتب می‌خواهد حواس را پرت کند و یک حواس دیگر را جذب کند تا بتواند کانال خود را از دست ندهد.

ولی اگر یک نفر بیاید و فقط یک تصویر نشان بدهد، هر کس بعد از مراجعه و یک مقدار گوش دادن، فوراً از آن کانال می‌رود. به خاطر این است که باید بنشیند و گوش کند و دل بسپارد. ولی این حوصله را نمی‌توانند داشته باشد و می‌خواهند هر چیزی حالت شو مانند و یک تغییر و تحول داشته باشد. بنابراین امروزه ما در این هنرها که اصالت‌های معنوی خود را دارند، مخاطب نداریم و مخاطب را از دست داده‌ایم. نشانه آن هم این است که آن قدر موسیقی‌های بی هویت که گاهی اوقات مانند پاپ است. - البته هر موسیقی پاپی بد نیست و گاهی اوقات می‌تواند موسیقی خوب هم داشته باشد - ولی به طور کلی موسیقی‌هایی که هویت ندارند و ساختار خوبی هم ندارند و تأثیرگذاری خوبی هم ندارند، این قدر گسترش پیدا می‌کنند که هنرهای اصیل و خوب مانند موسیقی سنتی در حاشیه قرار می‌گیرند.

راه حل؛ شناخت موسیقی

از نظر من این مشکل فقط با یک راه قابل حل است که این است که موسیقی حتماً با شناخت باشد. امروز ما نیازمند شناخت هستیم و باید موسیقی را که می‌خواهیم بشنویم، بشناسیم و درباره آن توضیح بدهیم. وقتی که



اجرا کنید، قبل از اجرا باید شنونده خود را آگاه کنید. اگر می‌خواهید که یک شعر حافظ بخوانید باید بعضی از کلمات را برای شنونده خود شرح دهید تا برای او سوء تفاهم پیش نیاید. یعنی باید او را آگاه کنیم و بعد غزل را برای او بخوانیم تا بتواند از آن استفاده کند.

ارتباط سکوت موسیقی با سایر هنرهای سنتی

من یک گریزی به ارتباط موسیقی با هنرهای دیگر می‌زنم. تمام هنرهایی که ما در ایران داریم اینقدر با هم مشترک هستند که گاهی وقتها من فکر می‌کنم که میرزا عبدالله که دستگاه‌های موسیقی را چیدمان کرده است، موسیقی‌دان نیست بلکه معمار است به این دلیل که گویی هر کدام از این نتها آجر و سنگ است که طوری چیدمان شده است، که نشان می‌دهد که یک موسیقی‌دان چگونه آهنگ می‌سازد. به همین دلیل غربی‌ها گفته اند که معماری، موسیقی منجمد است. بنابراین وقتی من خط خوشنویسی نستعلیق (تصویر شماره ۲) را می‌بینم می‌گویم که این دقیقاً همان موسیقی ایرانی است و چیزی که در تصویر جالب است این است که رنگ بنفش را انتخاب کرده است که رنگ سکوت ابر است.



تصویر ۲- قطعه دو سطری دفتری و حاشیه چلیپا، عبدالرشید (رشیدا) شاگرد میرعماد، وفات ۱۰۸۱ قمری

در تصویر شماره ۳ که رنگ آن زرد طلائی است و نماد حدوث است، خوشنویس برای اینکه بتواند یک سکوت درست کند، حتی کلمه عمر را به صورت عسمر کشیده و غلط می‌نویسد تا بتواند کنشش و موسیقی ایجاد کند.

این‌طور شد حتی مخاطبی که نمی‌تواند گوش کند، گوش می‌کند. در واقع این همان است که می‌گوییم که اینجا یک گوشه کاروانی است و شما در خیالتان به کویر بروید. گویی در یک گوشه‌ای نشست‌اید و یک کاروان در حال رد شدن است و می‌گوید دام دام دیم دام دیم دام... و به این صورت کم کم مخاطب جذب می‌شود و گوش می‌کند. در کنسرت‌های خود همیشه دوست دارم قبل از ساز زدن، کمی برای مخاطب صحبت کنم. در خارج مثلاً برای سنتور می‌گویم که در این سنتور دو ستاره هست برای اینکه می‌خواهد بگوید که صدای این سنتور صدای ستاره است. چون باید مثل مولانا صدای ستاره‌ها را گوش کنید که می‌گوید:

آواز داد اختر بس روشن است امشب

گفتم ستارگان را مه با من است امشب

وقتی موسیقی را با این شناخت می‌نوازیم گویی مخاطب نشسته است و دنبال ستاره‌ها می‌گردد و گوش می‌کند.

طبیعت و موسیقی ایرانی

اینقدر موسیقی ما ایرانی‌ها از طبیعت گرفته شده است که واقعا بی‌نظیر است. فواصل و حرکت آنها را از طبیعت گرفته اند و در ادبیات ما وقتی می‌خواهد صحبت کند بهترین پرده یعنی بلبل را پیدا می‌کند و اسمش را گذاشته است هزارستان یعنی مرغی که عاشق است و هزار تا دستان موسیقی- که ما به آن گوشه می‌گوییم- را بلد است. من که سال‌هاست کار می‌کنم بیش از ۱۵۰ یا ۲۰۰ تا گوشه بلد نیستم. حال این را مدل قرار می‌دهد و با آن زبان صحبت می‌کند و از یک طرف هم مرغ در فرهنگ ما نماد آزادی است. وقتی شما چنین چیزی^۵ را گوش می‌دهید، گویی چه‌چه یک بلبل است که می‌گوید چیک چیک چیک... یا این یکی^۶ را گوش می‌دهید صدای پرندگان است. تصور کنید که گویی در باغی خوش آب و هوا هستید و آب در حال رد شدن است و قالیچه‌ای انداخته‌اید و روی آن نشست‌اید و صدای پرده‌ها و گل‌ها و... را به عنوان موسیقی گوش می‌دهید، اینها عالم خیالی است که اگر مخاطب آن را کمی تجربه کند و به آن شناخت پیدا کند آنگاه وقتی موسیقی شروع می‌شود آن را خوب گوش می‌کند چرا که موسیقی هم از عالم خیال حکایت می‌کند. از نگاه حکمی هم به اگر به مسأله نگاه کنیم بخش زیادی از هنر از همان عالم خیال سرچشمه می‌گیرد. به این علت است که می‌گویند که اگر می‌خواهید موسیقی را درست

استاد بنده که برای سفر به ایران آمده بود که یک سری از نوارها از جامعه ایران را جمع کرده بود و در کلاس‌های سوربن به دانشجویان نشان می‌داد و می‌گفت که همه ایرانی‌ها موسیقی دان و خواننده هستند!



تصویر ۳- قطعه چلیپا نستعلیق، میرعماد الحسنی، وفات ۱۰۲۴ قمری

بفروشد، او سریع لباسش را می‌پوشید و دنبال او می‌رفت که آهنگ او را ضبط کند و بنویسد. اتفاقی که امروز افتاده است این است که بعضی از شهرداری‌های ما آهنگ Fur Elise بتهوون را بر روی ماشین‌های جمع زباله می‌گذارند که خیلی وحشتناک است یا بعضی افراد که لوازم کهنه خانه می‌خرند و یا با وانت میوه می‌فروشند، با بلندگوهای قوی داد می‌کشند که در آن یک ذره موسیقی نیست! این‌ها چیزهایی هستند که باید در مورد آن فکر کنیم و درست شود. در تصویر شماره ۴ نقش‌هایی که وجود دارد گویی ستاره‌های مختلف در آسمان هستند و من اینها را نغمه‌های موسیقی می‌بینم که نسبت‌های فواصل موسیقایی بین آنها رعایت شده است.



تصویر ۴- نخجیرگاه و یوزپلنگ را به حلقه کمند می‌گرفت- نسخه دوره بایسنقری

اشکال ما این است که چون هیچ شناختی نداریم وقتی خوشنویسی را نگاه می‌کنیم فقط می‌خواهیم شعرش را بخوانیم ولی وقتی یک غیر ایرانی که نوشتن و خواندن فارسی را بلد نیست به آن نگاه می‌کند می‌گوید که چه گرافیک زیبایی دارد و چقدر موسیقی دارد که من این موارد را در سفرهای خارجی خیلی می‌بینم. واقعاً هنر ما ایرانی‌ها سرشار از موسیقی است چون هرچه نگاه بکنیم همه‌اش موسیقی است. من چند سال در سوربن درس می‌خواندم. استاد بنده که برای سفر به ایران آمده بود که یک سری از نوارها از جامعه ایران را جمع کرده بود و در کلاس‌های سوربن به دانشجویان نشان می‌داد و می‌گفت که همه ایرانی‌ها موسیقی‌دان و خواننده هستند! مثلاً یک نواری از دوره گردها جمع کرده بود و می‌گفت ببینید این یک دوره گرد است که دارد خیار می‌فروشد! در گذشته، میوه فروش‌ها همیشه صدا می‌زدند که «آی سبزی تازه داریم» یا «آی خونه دار و بچه دار! زنبیل و بردار و بیار!» و ... او به بازار میوه فروش‌ها رفته بود و دیده بود که هر کس با یک آهنگی می‌خواند! حتی دوره گردها که در کوچه‌ها می‌خواستند که کت و شلوار قدیمی ببینند، همین‌طور بودند! خانم ایشان در خاطراتش می‌گوید که در وسط ظهر که یک دوره گرد می‌آمد که یک چیزی بخرد یا

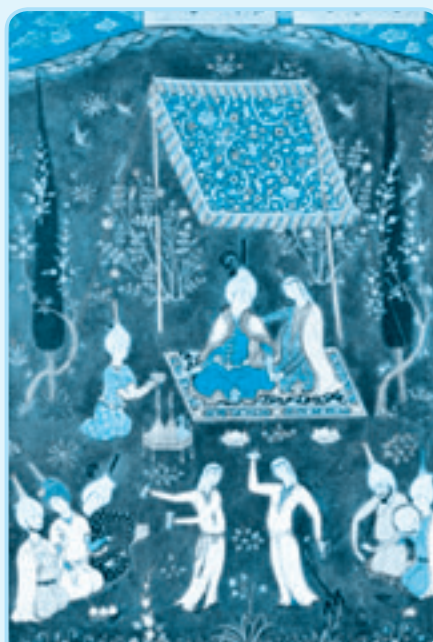
برخوردار است که گویی سیاوش از داخل گلستان رد می‌شود. گویی آتش صورت او را می‌سوزاند و برگشته است تا حرارت به او نخورد و در اینجا است که من سکوت آن را خیلی بیشتر می‌بینم و آرامش او را که یک خاموشی است، بیشتر می‌توان حس کرد. ولی در تصویر ۷ هیجان بیشتر مشهود است که شاید در اینجا نقاش می‌خواسته است مسایل اجتماعی را نشان دهد. بنابراین نمی‌خواهم بگویم هیچ کدام از اینها بر دیگری برتری دارد بلکه می‌خواهم بگویم یکی از آنها سکوت و دیگری هیجان دارد.



تصویر ۶-گذشتن سیاوش از آتش - اثر استاد محمد باقر آقامیری

تصویر ۷ یک کار بسیار عالی از استاد محمود فرشچیان است که برای دوران معاصر است. اگر به این تصویر نگاه کنید می‌بینید که آتش هنوز هست ولی گویی سیاوش با سربلندی این آتش را ترک کرده است یعنی یک پیروزی را به شکلی قوی و خوب نشان می‌دهد. ولی از یک طرف هم گویی که از آتش فرار می‌کند. این جاست که دچار هیجان شدیدتر نسبت به گذشته می‌شود.

هنگامی که ما یک ارتعاش را ۱۰۰ فرض می‌کنیم و نسبت آن را با یک ارتعاش دیگر مقایسه می‌کنیم، فوراً یک نسبت زیباشناسانه به دست می‌آید مانند نسبت ۳ به ۴ که در گرافیک و معماری قدیم وجود دارد. بنابراین اگر در این شکل یک تحقیق صورت گیرد، اندازه‌ها فوراً به دست می‌آید. در تصویر شماره ۵ شب را همراه با موسیقی و رقص که سام میرزا در قرن ۱۶ آن را کشیده است، می‌بینیم. در اینجا به زیبایی دیده می‌شود که در دل شب ستاره‌ها گردش می‌کنند و او آنها را به صورت سماع کشیده است.



تصویر ۵- دیوان حافظ، موسیقی و رقص - سام میرزا، ۱۵۳۳ میلادی

دو تصویر بعدی یکی معاصر است و دیگری تصویر قدیمی است. تصویر شماره ۶ اثر استاد محمدباقر آقامیری است که تصویر بسیار زیبا و و قدرتمندی است و من می‌خواهم آن را از دیدگاه سکوت بررسی کنم. این تصویر، صحنه گذشتن سیاوش از آتش است که او در آتش نیست و به صورت مستقل است. فرض کنید که این آتش سکوت در آسمان است و نقش دیگری این است که دارد می‌رود. اگر دقت کنید، اسب در آتش است یعنی آتش دور او را گرفته است. با توجه بیشتر متوجه می‌شوید که او از یک آرامش



تصویر ۹- کاشی کاری ایوان جنوبی
مسجد جامع اصفهان

پایان بخش صحبت‌های بنده دو بیت زیبا از مولانا
است:

در خامشی است تابش خورشید بی‌حجاب
خاموش کاین حجاب ز گفتار می‌رسد

پی‌نوشت‌ها:

1. Hauser, Arnold
2. The Philosophy of Art History
۳. منظور استاد آهنگی است که به صورت زنده با سنتور می‌نواختند.
۴. منظور استاد نغمه‌هایی است که یکی یکی به صورت زنده با سنتور می‌نواختند.
۵. منظور استاد آهنگی است که به صورت زنده با سنتور می‌نواختند.
۶. منظور استاد آهنگی است که به صورت زنده با سنتور می‌نواختند.



تصویر ۷- گذر سیاوش از آتش - استاد محمود فرشچیان

تصویر شماره ۸ را بنده از مسجد جامع اصفهان است. واقعاً باید به کسی که این کاشی‌کاری را انجام داده است تعظیم کرد که اینچنین با چکش و با ظرافت کار کرده و رنگ بنفش را به کار برده است. این عالم سکوت است و چیزی که در اینجا وجود دارد این است که همیشه یک مرکزیتی برای کار قرار می‌دهد و اتفاقاً وقتی ملودی‌های موسیقی را می‌زنییم عین همین است و همین‌طور پر است. نمی‌گذارد جایی در این نقش و نگار خالی بماند. سکوت‌های آشکار دارد ولی بین آنها سکوت را پنهان هم می‌کند. آیا کسی می‌تواند به این مسجد اصفهان برود و آرام نشود و محیط بیرون را فراموش نکند؟ به نظر بنده غیر ممکن است. این سکوت را در معماری ما می‌شود خیلی راحت حس کرد.



تصویر ۸- ورودی شمالی مسجد امام اصفهان



Intentionality and the Natural Sciences

Mohammad Azadpur

Department of Philosophy
San Francisco State University

Presented at the Iranian Institute of Philosophy, January 24, 2016.

Draft. Please do not copy or circulate



1. Franz Brentano, in his influential *Psychology from An Empirical Standpoint*, claims that every mental phenomenon is characterized by intentionality, that is, by the inclusion of an object within itself.¹ He wrote

Every mental phenomenon is characterized by what the Scholastics of the Middle Ages called the intentional (or mental) inexistence of an object, and what we might call, though not wholly unambiguously, reference to a content, direction toward an object (which is not to be understood here as meaning a thing), or immanent objectivity. Every mental phenomenon includes something as object within itself, although they do not all do so in the same way. In presentation something is

presented, in judgment something is affirmed or denied, in love loved, in hate hated, in desire desired, and so on. This intentional in-existence is characteristic exclusively of mental phenomena. No physical phenomenon exhibits anything like it. We could, therefore, define mental phenomena by saying that they are those phenomena which contain an object intentionally within themselves.²

From this formulation, the subsequent philosophy has extracted three main characteristics of intentionality.³

1) Mental phenomenon is about or directed towards an object. To put it in the terminology of more recent scholarship, “to have intentionality is to have (semantic) content.”⁴ The aboutness



of a mental phenomenon is determined by the content (the linguistic that-clause) of that phenomenon (the propositional attitude). For example, the content of my belief that the author of *Ishārāt wa-l-tanbīhāt* is a genius is “the author of *Ishārāt wa-l-tanbīhāt* is a genius.” The content determines the object; it is not the same as the object. If two mental states have the same content, they are about the same object, that is, the same state of affairs.

But if they have the same object, they do not necessarily have the same content (i.e., “the author of *Ishārāt wa-l-tanbīhāt* is a genius” and “Avicenna is a genius”).

2) Objects of mental phenomena are characterized by intentional inexistence. In other words, that which the mental phenomenon is about need not exist extramentally (i.e., it may have a purely mental existence). For example, the intentional status of my belief that Avicenna was born in Afshana is not affected if Avicenna had never lived and Afshana was never built.

3) Intentionality is the distinctive mark of the mental, that is, only mental phenomena have intrinsic intentionality. Now a sign, a sentence, or a picture may also be about an object, but their intentionality apparently is derivative and inherited from the original intentionality of thoughts.

In this lecture, I consider the third characteristic more carefully. There is a naturalistic tendency in contemporary philosophy to reject the traditional interpretation of this characteristic, that is, the view that mental phenomena have intentionality intrinsically and other phenomena (e.g., a sentence) have it derivatively. In other words, some strands of contemporary philosophy seek to demystify intentionality of the mental by deriving it from linguistic intentionality. But in order to avoid the problematic claim that a physical phenomenon can in virtue of its own physical structure mean exactly

some strands of contemporary philosophy seek to demystify intentionality of the mental by deriving it from linguistic intentionality.

one thing, they adopt a form of holism; to put it less controversially, the intentionality of an individual state or occurrence depends on the larger pattern into which it fits, and this pattern is that of the logical space (and distinguished from that of the space of natural sciences).⁵ Wilfrid Sellars calls this psychological nominalism. In this lecture, I am interested in the naturalism and the holism

advocated by Sellars and I criticize it as scientistic. I then consider whether naturalism can be sustained without scientism (i.e., the view that natural science is the measure of all things).⁶

2. In “Being and Being Known,” Sellars celebrates a form of abstractionism he finds in Thomas Aquinas as a precursor to his own view that the intentionality of mental states is inherited from those of overt linguistic utterances;⁷ nevertheless, Sellars suggests that Thomas remained committed to a problematic account of the relation between the intellectual order and the real order. He then argues that to extirpate himself from this problematic view, Thomism needs to abandon the idea that sensations have intentionality.⁸ To be sure, Sellars embraces an isomorphism between sensations and the external world, but that isomorphism, Sellars thinks, is non-intentional.⁹ Therefore, for Sellars, intentionality is non-relational and is determined by the normativity of the space of significances (i.e., the space of reasons).¹⁰

Sellars’s central thesis (which he calls “psychological nominalism” elsewhere)¹¹ is that the intentionality of mental states (i.e., the aboutness of thoughts) is derived from the meaningfulness of overt linguistic utterances. In other words, Sellars offers a naturalist account of the emergence of the intentionality of mental states from the proprieties that are a feature of overt linguistic utterances. This view presupposes a natural conformism, which is “not mere imitativeness (monkey

Sellars’s central thesis (which he calls “psychological nominalism” elsewhere) is that the intentionality of mental states (i.e., the aboutness of thoughts) is derived from the meaningfulness of overt linguistic utterances.

see, monkey do), but also censoriousness – that is, a tendency to see that one’s neighbors do likewise, and to suppresses variation.”¹² Such “wired in” conformism produces patterns of cultural propriety (normativity) which legitimate the proper use of linguistic expressions. The intentionality of mental states is, in turn, inherited from the normativity of overt linguistic utterances.

Assertoric behavior is essential to Sellars’s account of thoughts, because assertions, like their counterparts in the discourse about mental states or thoughts (i.e., judgments or beliefs) claim the *truth* of a propositional content. Sellars defines truth as the propriety of assertion: “for a proposition to be true is for it to be assertible ... correctly assertible, that is, in accordance with the relevant semantical rules and on the basis of such additional, though unspecified, information as these rules may require.”¹³ True statements (propositional contents), in Sellars’s account, permit the performance of proper assertions. This is captured in conditionals like “if that snow is white is true then snow is white” which, for Sellars, indicate that “the assertion of the right-hand side of the implication statement is a performance of the kind authorized by the true statement on the left.”¹⁴ (This is to be contrasted to the meta-language accounts of truth involving Tarskian T-sentences). Truth, then, as correct assertibility is dependent on the context of the relevant performance, that is the space of reasons -- the public space of justifying and being able to justify what one says. More specifically, it is dependent on the inferential relations amongst applications of concepts in the space of reasons rather than the observational Givens, as positivist analytical behaviorists would have it. Furthermore, the semantical discourse about assertoric behavior accommodates the nuances of discourse about thoughts. In discourse about thoughts, the counterpart to assertion is judgment, and true statements license the formation of proper assertions as well as true judgments. As to how come we report thoughts as independent entities other than overt verbal utterances, Sellars argues that we postulated

thoughts and now we have learned to report them, just as we postulate other theoretical entities and then learn to report them. This is Sellars’s scientific realism, the view that there is only a methodological, not a substantive, distinction between theoretical and observable objects.¹⁵ In other words, the only difference between theoretical and observable objects is that the former are merely inferentially accessible, whereas observable objects are non-inferentially reportable as well. We may also learn to report theoretical entities non-inferentially, as we have done in the case of microscopic observations of DNA or the telescopic viewings of Pluto. To report a theoretical entity non-inferentially, Sellars argues, does not involve an ontological change in the object, from a postulated object to an observed one. Rather, there is a change in the reporter, as she acquires new concepts which enable her to justify the report of theoretical entities, and then develops reliable causal links to the world to make relevant utterances in proper environmental situations. The account of the emergence of thoughts from overt verbal utterances is then a corollary of Sellars’s scientific realism.

Sellars argues that we postulated thoughts and now we have learned to report them, just as we postulate other theoretical entities and then learn to report them.

About the so-called “isomorphism” between overt verbal utterances and the real order, Sellars evokes picturing, which he distinguishes from signifying or representing: “*Picturing* is a relation between items both of which belong to the real order, signification is a relation between items both of which belong to the order of signification.”¹⁶ The real order is what I have also called the natural order, the order of causal regularities, not the order of normative proprieties. The order of normative proprieties emerges holistically, for Sellars, from the causal order, but the contents of overt linguistic utterances also picture the real order. Such picturing is between elements in the real order and can improve by scientific interference.

In *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Sellars clarifies his position on the relation between scientific discourse and the language of common-sense by maintaining that there is



“a sense in which the scientific picture of the world replaces the common-sense picture; a sense in which the scientific account of ‘what there is’ supersedes the descriptive ontology of everyday life.”¹⁷ In order to accomplish his scientist ambition, Sellars integrates sense-impression discourse into the “subtle and sophisticated framework of physical theory.”¹⁸ Sense-impression discourse is especially suitable for such integration, since it concerns the causal interactions among particulars (to explain minimal conceptual representations). In the framework of physical theory, the particulars are taken to be the theoretical particles of physical science. From Sellars’s scientific thesis (that the scientific framework is more “subtle and sophisticated” than that of common-sense) along with his scientific realism (which denies any privileged status to objects of common-sense experience and affirms the existence of theoretical objects), it follows that “the physical objects, the perception of which they [sense-impressions] causally (but not epistemically) mediate, are unreal.”¹⁹ In other words, the world of scientific theory is the real world, and common-sense experience is only an imperfect image of that world. Sellars puts the completed scientific picture at the end of scientific inquiry; meanwhile all we have are incomplete pictures that do not quite succeed in imaging the real furniture of the world.

3. I submit that Sellars’s divide between reasons and the physical nature results in an unwarranted divorce between the intentional content and the intentional object and in the process it overlooks an unproblematic notion of truth as getting things right which is available from within the space of reasons. In this approach to truth, the notion of getting things right is not the Sellarsian conformity of an assertion to the norms of linguistic performance, which is not directly responsive to the way the world is. Of course, Sellars avoids the familiar Kripkean concern as to how our assertions and thoughts can be about things at all by appealing to concrete norms of performance that we learn in using them

and peppering this appeal with a theory of picturing. The price for this complex move is a loss of direct rational accountability to the world. In my alternative view, getting things right concerns responsiveness to the reason-evoking impact of the world on the mind, an impact which justifies our beliefs. In this view, we are just as involved in the constitution of right-hand side of the Tarskian formula (e.g., “the snow is white” is true if and only if the snow is white) as in the left. This notion of getting things right is unproblematic (at least on the level of common-sense), because we often take it for granted that our perceptual beliefs are justified by our experience.

The relevance of the above rendition of the disquotational theory of truth becomes clearer when we recognize that, from the intentional point of view, disquotation relates the inquirer’s judgments or beliefs about the world to the inquirer’s *experience*

of the world. Experience is the involuntary exercise of the very conceptual capacities whose active use results in judgments or beliefs. In experience, the world wrings an exercise of conceptual capacities from us. This view presupposes Sellars’s pragmatist principle that grasping a concept is mastering the use of a word.²⁰ By learning

a language, we acquire our conceptual capacities and are initiated into the holistic intentional space. But once in the space of reasons, the world drags into operation our conceptual powers, and the result of this involuntary conceptualization is experience. This view of experience helps us make sense of the notion of semantic ascent that is available from the inside point of view. Our conceptual representations, as the results of the active exercise of conceptual abilities, are true, that is, they ought to be believed, if and only if they accord with experience, i.e., the result of the passive employment of conceptual powers dragged into operation by the world. The notion of a conceptualized world should not seem mysterious. It does not invite a turn to the superstitious. Rather, it returns us to the world of familiar objects and their interrelations made intelligible by our commerce with them.

there is “a sense in which the scientific picture of the world replaces the common-sense picture; a sense in which the scientific account of ‘what there is’ supersedes the descriptive ontology of everyday life.”

4. If we stop the development of this approach here, we end in the position John McDowell articulates in his modification of Sellars's view in *Mind and World*. The problem with the *Mind and World* position is that it insists that experience has the same (propositional) content as my beliefs about it. How can I have the propositional realization of a concept (the elm tree) in my experience and not have the relevant proposition for my belief about it (that tree)? For example, in my ignorance about the different kinds of trees, I judge that I see a tree in front of me. Studying the taxonomy of trees, I come to distinguish various species of trees, and I can now identify the tree before me as an Elm tree. The content of the experience has presumably remained the same, but my judgment has changed. It is hard to entertain this view if one remains committed to the assumption that the content of experience is propositional, like the content of my discursive belief. How could I have had the content and not had it?

In response we could say that we have access to all the relevant concepts in principle, as the initiation into a language makes the whole of the space of reasons available to the world's impact, but this access is not yet differentiated and refined. In other words, the content of experience does not have the discursive articulation that is possessed by the content of refined thoughts about experience. The former benefits from the unarticulated unity of the space of reasons, but as we develop our thoughts about the world, we learn to make explicit some of the fine-grained concepts in experience. To put it more precisely, in experience, the unity of our conceptual capacities is drawn into operation, allowing for an overall access to the world, an access that can become more precise and articulated through further discursive training and appreciation of the realization of the fine grained conceptual structure.

I should also say that in his later work, "Avoiding the Myth of the Given," McDowell comes around to addressing the problem of the nature of empirical content by rejecting the *Mind and World* theses that experience has propositional content and that empirical content includes everything the subject can know non-inferentially.²¹ In the revised position, McDowell distinguishes between intuitional

experiential content and the discursive content of assertions and judgments. Discursive content is articulated (and propositional), and intuitional content is not.²² Nevertheless, McDowell claims that both are conceptual,²³ so he preserves the earlier relevant thesis that the conceptual is unbounded and continues to allow for our beliefs to get things right.

(Endnotes)

1. Franz Brentano, *Psychology From an Empirical Standpoint*, ed. and trans. L. McAlister (London: Routledge & Kegan Paul, 1995), p. 88.
2. Brentano, *Psychology From an Empirical Standpoint*, op. cit., pp. 88–89.
3. I have isolated these with the help of three sources: 1) the article by Pierre Jacob, titled "Intentionality," in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008): <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/intentionality>, 2) Deborah Black, "Intentionality in Medieval Arabic Philosophy," op. cit., and 3) John Haugeland "Intentionality All-Stars," in *Philosophical Perspectives*, 4: 1990.
4. Haugeland "Intentionality All-Stars," p. 384
5. *Ibid.*, p. 386.
6. Sellars, *Empiricism and Philosophy of Mind* (Cambridge, MA: Harvard, 1997), p. 83.
7. Sellars, "Being and Being Known," In *Science, Perception, and Reality*, 60-105 (Atascadero, CA: Ridgeview. 1963), pp. 49-50 and 57-8.
8. *Ibid.*, pp. 45-6.
9. *Ibid.*, pp. 56-7.
10. *Ibid.*, p. 58.
11. "all awareness... is a linguistic affair," *Sellars, Empiricism and Philosophy of Mind*, op. cit., p. 63.
12. Haugeland "Intentionality All-Stars," op. cit., p. 404.
13. Sellars, *Science and Metaphysics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1968), p. 101.
14. *Ibid.*
15. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, op. cit., p. 84.
16. Sellars, "Being and Being Known," op. cit., p. 56.
17. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, op. cit., p. 82. Sellars's scientism is also characterized by his famous slogan: "science is the measure of all things, of what is that it is, and of what is not that it is not" *ibid.*, p. 83.
18. Sellars, "Phenomenalism," in *Science, Perception, and Reality* (Atascadero, CA: Ridgeview. 1963), p. 97.
19. *Ibid.*
20. Brandom, *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism* (Harvard University Press, 2000), p.6.
21. *Having the World in View* [Cambridge, MA: Harvard University press, 2009], 258–59.
22. *Ibid.*, p. 262.
23. *Ibid.*

معرفی و نقد کتاب

یکی از ابداعات این شماره سالنامه ترنم حکمت، ارائه گزارش از معرفی و نقد آثار نویسندگان و مؤلفانی است که در حوزه فلسفه قلم می‌زنند. تعدادی از ایشان، اساتید مؤسسه و تعدادی، مهمانان مدعو هستند.

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی	رونمایی از کتاب «از محسوس تا معقول»
مهندس علیرضا برازش	نقد و بررسی کتاب «همه را دوست بداریم»
ابوالقاسم رحمانی	«لوامع الأسرار فی شرح مطالع الأنوار» قطب‌الدین رازی
دکتر منصور هاشمی	نقد و بررسی کتاب «سهروردی و افکار او»
دکتر رضا کوهکن	
دکتر شهین اعوانی	
دکتر کریم مجتهدی	
دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی	رونمایی از کتاب «من و جز من»
دکتر رضا کوهکن	تشرّف به کیمیا



رونمایی از کتاب «از محسوس تا معقول»

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

استاد فلسفه و رئیس پژوهشکده فلسفه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



۴۲۵

فکر می‌کنند. وقتی که فکر می‌کنید، دقیقاً از محسوس به معقول می‌روید و از معقول به محسوس باز می‌گردید. در واقع اگر نتوانید از محسوس به معقول بروید و دوباره از معقول به محسوس برگردید، قدرت فکر کردن را نخواهید داشت. پس، از محسوس به معقول رفتن، به معنای فکر کردن است. حال شاید بپرسید چرا؟ در پاسخ باید عرض کنم که اولاً اندیشیدن و خود اندیشه، یک امر بسیط است و ترکیبی نیست. مثلاً این میز که جلوی من قرار دارد، مرکب است و از چند چیز تشکیل شده است. هر چیزی، ترکیبی از چند جزء است. اندیشه، مرکب نیست. این‌طور

«از محسوس تا معقول» یا «اندیشیدن»!

شاید خود عنوان این کتاب، یک مقدار بحث‌برانگیز باشد و در مرحله اول، سؤال بعضی از افراد این باشد که اساساً «از محسوس تا معقول» به چه معناست؟ اگر بخواهم این عبارت را به فارسی سلیس ترجمه کنم، باید بگویم معنی آن «اندیشیدن» است. حال سؤال این است که اندیشیدن و فکر کردن یعنی چه؟ به بیان بهتر، پرسش این است که وقتی آدم فکر می‌کند، چه کار می‌کند؟ می‌داند که همه افراد و همچنین همه کسانی که در این جلسه حضور دارند، فکر می‌کنند. البته سطوح تفکر افراد مختلف است ولی همه



است که شنیدن مهم‌تر است یا دیدن؟ در ضرب‌المثل‌های فارسی داریم که می‌گویند «شنیدن کی بود مانند دیدن؟» که به یک معنی در بعضی اوقات درست است. مثلاً وقتی که چیزی را با چشم خود می‌بینیم نسبت به حالتی که بشنویم، اعتبار بیشتری دارد اما به‌طور کلی چون شنیدن معانی را هم در برمی‌گیرد از دیدن صرف مهم‌تر است. دیدن صرف دیدن چرم و بُعد است و تازه خود بعد را هم نمی‌بینیم، بلکه رنگ و وزن آن را می‌بینیم چرا که جوهر عالم را نمی‌توان دید.

عالمی که ما در آن زندگی می‌کنیم و خود ما جزئی از آن هستیم، محسوس است چون با یکی از عناصر پنج‌گانه درک می‌شود. پرسش این است که اگر ما فقط در سطح حس می‌ماندیم و بیشتر از حس نمی‌دانستیم، چه می‌شد؟ آیا آن وقت اندیشه داشتیم؟ همه حیوانات حس دارند و حتی حواس پشه از ما قوی‌تر است. شنیدن سگ از ما قوی‌تر است و زلزله را از چندین متر در اعماق زمین درک می‌کند اما ما بعد از اینکه در یک جای عالم خرابی به بار آید، متوجه آن می‌شویم. همچنین دید عقاب از ما قوی‌تر است، چرا که ده‌ها متر بالاتر از زمین پرواز می‌کند اما پشه را می‌بیند.

اگر صرفاً حس معیار باشد، حس حیوانات اگر بیشتر از ما نباشد کمتر نیست. با این وجود آیا حیوانات می‌اندیشند؟ معلوم است که خیر! هرچند برخی مانند داروینست‌ها معتقدند که حیوانات می‌اندیشند اما آیا به‌راستی حیوانات می‌اندیشند؟ فرض کنید که حیوانات می‌اندیشند اما آیا تاکنون هیچ حیوانی دیده‌اید که اختراعی یا تکنیکی داشته

نیست که چند جزء را با هم مخلوط کرده باشند و اندیشه به دست آمده باشد. همچنین اندیشه وزن ندارد و پیر هم نمی‌شود. اگر از شما پرسند که آیا اندیشه پیر می‌شود، چه پاسخ می‌دهید؟ یکی از حضار فرمودند که اندیشه جوان هم نمی‌شود. البته باید عرض کنم که با تفسیر خاصی، اندیشه جوان هم می‌شود ولی اگر تفسیر نکنیم، اندیشه جوان هم نمی‌شود. بنابراین اگر تفسیر نکنیم، اندیشه، پیر یا جوان نمی‌شود. سؤال دیگری وجود دارد و آن اینکه گزاره « $2+2=4$ » چند سال دارد؟ این گزاره، پیر است یا جوان؟ معلوم است که هیچ‌کدام!

پس «از محسوس تا معقول» به معنای اندیشیدن است. جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم که نمونه آن همین جلسه‌ای است که ما در آن هستیم و میز و صندلی و دیوار و ... در آن وجود دارد، محسوس است. ما پنج حس داریم که دیدن، شنیدن، بوییدن، چشیدن و لامسه است؛ هرچند برخی می‌گویند ما شش حس داریم اما من تاکنون حس ششم را نیافته‌ام. هر کدام از این حواس احکامی دارد و مسائلی وجود دارد مانند اینکه کدام حس مهم‌تر است؟ و همچنین کدام فراگیرتر است؟ لامسه از سایر حس‌های ما فراگیرتر است چرا که می‌توان با همه اعضای بدن لمس کرد. اما شنیدن و دیدن و بوییدن و چشیدن هر کدام فقط یک عضو مخصوص دارند و فقط لامسه است که اعضای آن فراگیر است. سؤال این است که آیا می‌توان گفت چون لامسه از بقیه حس‌ها فراگیرتر است به عنوان مثال از شنیدن مهم‌تر است؟ مشخص است که همان‌طور که حضار می‌فرمایند شنیدن مهم‌تر است. سؤال دیگر این

باشد؟ کدام حیوان تاکنون اختراع علمی کرده است؟ درست است که ما از عالم حیوانات بی‌اطلاع هستیم اما از این که آنها هیچ اختراع و تکنیکی نداشته‌اند، می‌توان فهمید که نمی‌اندیشند.

در دنیای ما انسان‌ها، سرعت در اختراع و کشفیات سرسام‌آور است. اصلاً خیلی چیزها در دنیا کشف می‌شود که ما خبر نداریم. مثلاً آمریکا ناگهان گوشی موبایل خانم مرکل صدر اعظم آلمان را شنود می‌کند که اینها همه زیرکی انسان است. اخیراً شنیده شد که مذاکرات هسته‌ای که مذاکراتی دقیق، کنترل شده و سیاسی است، توسط اسرائیل شنود شده است. این هوش بشر است اما حیوانات این توانایی‌ها را ندارند.

این می‌شود که شما شیر جنگل را در قفس می‌بینید چون نمی‌تواند ببیند؛ هر چند اگر گرسنه شود شما را می‌خورد ولی شما را در قفس

نمی‌اندازد. بنابراین اگر در عالم حس که حیوانات در عالم حس هستند بمانیم آنگاه نخواهیم اندیشید. از طرف دیگر اگر فقط در عالم عقل محض بمانیم، باز هم نخواهیم اندیشید. یک موجودی مانند فرشته را در نظر بگیرید که عقل محض است و هیچ تمایلات، نفسانیت، تغییر و تحولی ندارد. چنین موجودی نمی‌اندیشد و به همین علت پیشرفتی هم نداشته است. مگر جبرئیل چه اندازه پیشرفت داشته‌است؟ بنده که باور ندارم که پیشرفتی کرده باشد! اما سرعت

پیشرفت ما اکنون لحظه‌ای شده است، یعنی ما لحظه به لحظه پیشرفت می‌کنیم. بر

اساس برآوردهایی که صورت گرفته است، در هر ۲۴ ساعت، انسان امروز معادل ۱۰۰۰ سال گذشته پیشرفت می‌کند. دلیل پیشرفت‌های بشر توانایی اندیشیدن انسان است و اندیشیدن یعنی از محسوس به معقول رفتن و از معقول به محسوس بازگشتن. جبرئیل چون نمی‌تواند از معقول به محسوس برود و حیوانات چون توانایی ندارند از محسوس به معقول بروند بنابراین توانایی اندیشیدن ندارند. اما در این بین، انسان است که هر دو بعد را دارد و می‌تواند از محسوس به معقول و از معقول به محسوس برود. همین است که انسان تکنیک دارد و اختراع می‌کند. انسان کارهایی زیادی در فنون مختلف انجام می‌دهد و بسیار هم کارهای خوبی

در زمینه‌های فرهنگ، ادب و... انجام داده است. از طرف دیگر، بدی‌هایی که انسان با همین شتاب انجام داده است را هم باید دید. شیر مگر چند حیوان خورده است؟ حالا شما جنگ جهانی اول و دوم را ببینید! پرسش مقایسه‌ای این است که در این جنگ‌ها چند نفر کشته شدند؟ خدا روزی را نیاورد که جنگ جهانی سوم صورت گیرد؛ چرا که در زمان جنگ جهانی اول و دوم ما بمب اتم و تجهیزات دیگر را نداشته‌ایم ولی اگر جنگ جدید رخ دهد، اساساً ممکن است که دیگر کره زمینی باقی نماند.

تاریخ پر از خوبی‌های انسان است. زندگی افرادی مانند حافظ، سعدی، شکسپیر، افلاطون، ارسطو و انبیا علیهم‌السلام در درجه اول خوبی‌های انسان است اما از طرف دیگر بدی‌هایی که انسان داشته و جنایت‌هایی که همین امروز هم شاهد آن هستیم را هم داریم. پرسش این است که چرا بشر هم در طرف خوبی و در طرف بدی این همه قدرت دارد؟ در طرف خوبی در اوج است و در طرف بدی هم در اسفل‌السافلین، پست‌ترین، شقی‌ترین و جنایت‌کارترین است.

جواب این است که چون انسان قدرت اندیشیدن دارد. سؤال ساده این است که قدرت اندیشیدن مهم است یا زور بازو؟ مشخص است که اندیشیدن مهم‌تر است. سؤال بعدی این است که اندیشیدن چیست؟ می‌توان گفت «اندیشیدن» نام همین کتاب است. من قضاوتی در مورد محتوای کتاب ندارم. شما خودتان کتاب را بخوانید شاید به نظرتان اصلاً محتوا مناسب نباشد اما اسم کتاب یا همان

«از محسوس تا معقول» زیباست.

ممکن است برخی از خانم‌ها و آقایان بپرسند معقول چیست؟ و عقل یعنی چه؟ همه انسان‌ها می‌گویند که من عقل دارم و کمتر کسی را می‌بینید که بگوید من عقل ندارم. گواه این موضوع هم این است که اگر به فردی بگویید تو پول، جمال، پست و ... نداری ناراحت نمی‌شود اما اگر بگویید عقل نداری، نخواهد پذیرفت. گویی این عبارت بدترین فحش است.

سعدی علیه‌الرحمه می‌گوید: «همه کس را عقل خود به کمال نماید و فرزند به جمال». سؤالی می‌پرسم. کدام مادر است که بگوید که فرزند من زشت است؟ مادران، فرزندشان هرچه باشد می‌گویند که فرزندمان زیباست.

اندیشیدن یعنی از محسوس به معقول رفتن و از معقول به محسوس بازگشتن. جبرئیل چون نمی‌تواند از معقول به حیوانات چون توانایی ندارند از محسوس به معقول بروند بنابراین توانایی اندیشیدن ندارند.

عقل و تعاریف آن

اما عقل چیست؟ تاکنون برای عقل چندین تعریف گفته شده است که من ساده‌ترین تعریف را می‌گویم: «عقل آن است که درک کلیات می‌کند». اما حس این‌گونه نیست و کلیات را درک نمی‌کند. حس فقط یک فرد انسان را می‌بیند. اما معنای انسان به طور کلی یکی است اما بی‌نهایت فرد را شامل می‌شود و به صورت زمانی از ازل تا ابد و به صورت مکانی هم شامل آسیا، اروپا، آفریقا و ... است. پس هر آدمی که در کره زمین بوده است و خواهد آمد را شامل می‌شود. پس یک معنای انسان همان مصادیق آن مانند حسن، علی، نقی و ... است اما مفهوم انسان کلی است. پرسش مهم این است که این مفهوم کلی را چه چیزی درک می‌کند؟ این کار، کار عقل است. حس آن را درک نمی‌کند. حس می‌گوید من باید حتماً ببینم تا درک کنم. اما وقتی می‌گویید انسان، عقل آن را می‌فهمد. حیوانات موضوعات کلی را نمی‌فهمند، این انسان است که کلیات را با عقل خود و نه با شنیدن و دیدن می‌فهمد.

اما تعریف دوم این است که عقل ارتباطات و لوازم را درک می‌کند. حال سؤال این است که لوازم به چه معناست؟ به عنوان مثال شما وقتی می‌گویید چهار، گوش این عدد را می‌شنود و چشم هم این چهار گردوی روی میز را می‌بیند، اما عقل می‌گوید چهار عددی زوج است. سؤال این است که آیا زوجیت قابل دیدن و شنیدن است؟ یک حیوان هم ممکن است چهار گردو را بخورد اما نمی‌داند که زوجیت چیست. این ارتباط و این لازم و ملزوم که می‌گوید زوجیت لازمه چهار است، کار عقل است. این رابطه را رابطه عقلانی می‌گویند چرا که التزامات را می‌فهمد.

در منطق یک صغری داریم و یک کبری و هر برهان دو مقدمه دارد. اگر به واسطه این دو مقدمه به نتیجه رسیدیم کار تمام شده است. به عنوان مثال می‌گوییم که عالم متغیر است. این مقدمه‌ای است که ما می‌فهمیم. چرا که به عنوان مثال شب گذشته، شب بوده است و الآن روز است، چند روز پیش سرد بوده و امروز گرم است. این تحولات یعنی سرد، گرم، شب، روز، بهار و پاییز تغییراتی است که ما می‌فهمیم. مقدمه دوم هم این است که هر آنچه متغیر است، حادث است. چون متغیر، به وجود آمده است و در گذشته نبوده و از

یک زمانی به بعد به وجود آمده است. حال از این دو مقدمه نتیجه می‌گیریم که این عالم حادث است. اگر عقل نبود ما این دو مقدمه اول را درک می‌کردیم اما نمی‌توانستیم ارتباط و التزام آنها را با هم، به دست آوریم. درک التزامات خیلی مهم است؛ چرا که با این ابزار می‌توان گذشته را تجزیه و تحلیل کرد و آینده را پیش‌بینی نمود و همچنین می‌توان تاریخ را بررسی کرد. حیوان در تاریخ است اما تاریخ را متوجه نمی‌شود و قابلیت درک آن را ندارد البته چه بسا حافظه‌هایی هم داشته باشد اما تاریخ را نمی‌فهمد. یک حیوان حتی نمی‌داند چند ساله است. او پیر می‌شود و آثار پیری در او ظاهر می‌شود اما نمی‌داند که پیر شده است. این درک نکردن به خاطر عدم درک التزامات است.

هواشناسی توسط ما انسان‌ها، با درک این التزامات است. هواشناسی برای ما شرایط آب و هوا را پیش‌بینی می‌کند. کار سیاست‌مداران هم کم و بیش همین‌گونه است، البته کار آنها خطرناک‌تر است چراکه باید پیش‌بینی کنند که آینده جهان چگونه می‌شود؟ چه کسی پیروز می‌شود و چه کسی شکست می‌خورد؟ همچنین ما انسان‌ها ریاضیات را می‌فهمیم و مفهوم عدد و هندسه را درک می‌کنیم. پس عقل، هم گذشته و هم آینده و هم ارتباط بین این دو را می‌فهمد.

سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که آیا آینده از دل «اکنون» در می‌آید و یا این که نمی‌دانیم این آینده از کجا به دست آمده است؟ به عبارت دیگر این «اکنون» است که گسترش می‌یابد و آینده را می‌سازد؟ به این موضوع تا پایان عمرتان فکر کنید چرا که باب معارف و معانی در این‌جا برایتان باز می‌شود. جواب به این سؤال سخت است هر چند من جواب شما را می‌توانم حدس بزنم اما بیشتر فکر کنید! شما اگر تاریخی باشید به این قائل خواهید بود که آینده از دل اکنون به وجود می‌آید و تمام آینده در اکنون است. به عبارت دیگر سؤال این است که عالم غیب روی اکنون اثر دارد یا اکنون روی عالم غیب؟ نمی‌توان باور کرد که اکنون روی غیب تأثیر بگذارد، چرا که در این صورت غیب آن قدر ضعیف است که اکنون توانسته است روی آن تأثیر بگذارد. خدای غیب است. آیا اکنون روی خدا اثر می‌گذارد؟ اکنون روی خدا اثر نمی‌کند پس غیب

درک التزامات خیلی مهم است؛ چرا که با عقل می‌توان گذشته را تجزیه و تحلیل کرد و آینده را پیش‌بینی نمود و همچنین می‌توان تاریخ را بررسی کرد.

بالا تر است و این بالا است که در پایین اثر می‌کند. اما به هر صورت، غیب در اکنون می‌آید. گویی اکنون غیب را با خود می‌کشد اما اکنون بر غیب تأثیر نمی‌گذارد. غیب وقتی می‌خواهد پایین بیاید یک اکنون می‌خواهد که همان نقطه اتکای زمانی است و همچنین یک نقطه اتکای مکانی می‌خواهد. غیب بدون نقطه اتکای زمانی و مکانی نمی‌تواند وارد این عالم شود.

برگردیم به اندیشیدن که همان از محسوس تا معقول است. ما مرتب باید از محسوس به معقول برویم یعنی از جزیی به کلی و از مقدمات به نتیجه برویم و دوباره از کلی به جزیی بیاییم. نباید در کلیات بمانیم چرا که اگر در کلیات مانسیم، جبرئیل می‌شویم. پرسش این است که انسان دوست دارد جبرئیل باشد یا آدم؟ ما می‌پسندیم آدم باشیم تا جبرئیل. دلیل آن این است که جبرئیل ترقی ندارد. در زمان‌های گذشته که زمان سلطنت به پایان نرسیده بود از شخصی پرسیدند آیا دوست داری پادشاه شوی؟ در جواب گفت خیر! پرسیدند چرا؟ گفت به این علت که پادشاه ترقی ندارد. با این وجود ممکن است کسی پادشاه را مجبور کند و به پیش برود اما جبرئیل این‌گونه نیست. آدمی هست که توانایی اندیشیدن دارد و می‌تواند تازه شود. حال باید به این سؤال فکر کنیم که آیا اگر هیچ وقت فکر نکنیم، تازگی معنی دارد؟ مولانا می‌فرماید:

هین سخن تازه بگو تا دو جهان تازه شود
وارهد از حد جهان بی‌حد و اندازه شود

تمام مطالبی که ما تا الان گفتیم را همین یک بیت مولانا می‌گوید. یعنی اگر سخن تازه گفتی، جهان هم تازه می‌شود اما اگر صرفاً تکرار کردی، تازگی بی‌معناست. یک سخن تازه و یک نگاه نو جهان را تازه می‌کند. حال نگاه نو به چیست؟ آیا می‌توان بدون اندیشه نگاه نو داشت؟ اگر اندیشیدید نگاه نو دارید و اگر نگاه نو داشتید، سخن تازه می‌گویید و آن‌گاه جهان هم تازه می‌شود و اگر جهان تازه داشتید، این جهان زیباست. اگر این‌گونه نباشد، دنیا محیط خسته‌کننده‌ای است. این افرادی که خودکشی می‌کنند نگاه نو به جهان ندارند. این افراد چه در ایران و چه در خارج امثال نیچه و صادق هدایت هرچند باهوش بودند اما فکر نو نداشتند. اگر فکر نو داشتند تازه می‌شدند و دست به خودکشی نمی‌زدند. آدم‌هایی از این دست، همیشه بوده‌اند، هستند و خواهند بود. این است که همیشه باید فکر نو

داشت و نو اندیشید. حال سؤال این است که برای این که نو بیندیشیم باید چه کار کنیم؟ جواب همین است که ما در عنوان کتاب آورده‌ایم. این اسم نشان می‌دهد که مرتب باید از محسوس به معقول برویم و از معقول به محسوس برگردیم و نگاه نو ایجاد کنیم و به واسطه این نگاه نو، سخن تازه گفته و جهان تازه و زیبا بسازیم.

پرسش و پاسخ

پرسش: فرمودید برای این که غیب در زمین فرود بیاید نیاز به نقطه اتکایی دارد که زمان و مکان است. آیا این زمان و مکان محسوس است یا معقول؟

دکتر دینانی: اولاً من نگفتم غیب به اکنون نیاز دارد بلکه شکل آن در ورود به زمین این‌گونه است اما مفهوم کلی زمان و مکان معقول است. البته یک لحظه خاص و یک مکان خاص، محسوس است. محسوس همیشه جزیی است و پای خود را فراتر از جزیی نمی‌تواند بگذارد. محسوس در حس تا ابد می‌ماند. این میزی که مقابل من است، همین است اما مفهوم میز تمام میزهای عالم را شامل می‌شود. دقت کنید مسأله اندیشه خیلی مهم است. ما در مورد همه چیز می‌اندیشیم اما در مورد خود اندیشه نمی‌اندیشیم.

ما به خیلی چیزها مانند روز، شب، کوه و صحرا می‌اندیشیم اما درباره خود اندیشه نمی‌اندیشیم. باید درباره خود اندیشه بیندیشیم، در غیر این صورت حسی و مبتذل می‌شویم. باید خود اندیشه را اندیشید. این کار سخت، کار فیلسوف است. من در اینجا تبلیغ فلسفه را نمی‌کنم چرا که اساساً فلسفه نیاز به تبلیغ ندارد. اصلاً همه آدم‌ها نباید فلسفه بخوانند! فلسفه یک دغدغه است که هر فردی می‌تواند آن را داشته باشد و یا نداشته باشد. اگر آدم‌ها به اندیشه‌هایشان می‌اندیشیدند یا اصلاً مشکلی نداشتیم یا مشکل کمتری داشتیم. آیا آدم‌ها روی عقایدشان می‌اندیشیدند یا نه؟ باید بگوییم که متأسفانه خیلی کم می‌اندیشند.

برخی‌ها اگر کوچک‌ترین خدشه‌ای به اعتقادات جزمی‌شان وارد شود، دست به چاقو می‌برند. البته سخت هم هست. چه بسا اگر آدمی روی اعتقادش بیندیشد، بترسد! حال شما به ابوبکر بغدادی سرکرده داعشی‌ها بگویید که آیا بر روی اعتقاداتش اندیشیده است؟ شما می‌بینید که داعشی‌ها دائماً در حال تخریب هستند، می‌کشند و آثار باستانی را تخریب می‌کنند. آیا او حاضر است روی اعتقاداتش بیندیشد؟ او

ما به خیلی چیزها مانند
روز، شب، کوه و صحرا
می‌اندیشیم اما درباره خود
اندیشه نمی‌اندیشیم.



مجاهده فکری است.

پرسش: اگر آینده از خزانه غیب بیرون بیاید آنگاه علیت اکنون به آینده چگونه توضیح داده می‌شود؟

دکتر دینانی: اکنون هیچ‌گاه علیت ندارد. گفتیم اکنون محل فرود غیب در این عالم است و وقتی که فرود آمد با زمان و مکان است. برای مثال دقت کنید اگر شب گذشته نمی‌رفت امروز نمی‌آمد اما آیا می‌توان گفت که شب گذشته دلیل امروز است؟ خیر! توالی اتفاق می‌افتد اما شب علت روز نیست. علت روز، نور آفتاب است و البته از آن طرف هم اگر شب نرفته بود روز نمی‌آمد.

پرسش: در چهار مرحله‌ای شناسایی افلاطون، مرحله آخر مرحله معقول است. افلاطون اعتقاد دارد که در مرحله معقول، ذهن دیگر گذرش از معقول به معقول است؛ یعنی گذر از امر مفهومی به امر مفهومی. این سیالیت اندیشیدن است یا اندیشیدن نیست؟

دکتر دینانی: بله اندیشیدن است. چرا که هم از محسوس تا معقول می‌رویم و از معقول به محسوس می‌آییم. همچنین از معقول هم به معقول می‌توان رفت اما از حس به حس نمی‌توان رفت. مثلاً به گوش نمی‌توانید بگویید که ببیند! اما عقل تمامی عناصر حس را با هم می‌آمیزد و حتی از آن هم بالاتر می‌رود و از عقل به عقل می‌آید. این که آیا فراتر از عقل داریم یا خیر، خودش مسأله‌ای است که وارد آن نمی‌شویم. در واقع اگر عقل نباشد هیچ چیزی نیست. در این یک ساعت گذشته توضیح دادم که حواس حیوان از ما بعضاً بیشتر است اما چون عقل ندارند نمی‌اندیشند. گفتیم حس نمی‌اندیشد. حتی عقل تنها هم نمی‌اندیشد بلکه حس و عقل باید مرتب در فراز و نشیب باشد. حرکت از حس

حاضر می‌شود به خاطر اعتقاداتش دست به کشتن بزند اما حاضر به فکر کردن روی آن اعتقادات نیست. اگر روی این اعتقادات بیندیشد، چه بسا دست از این شرارت‌ها برمی‌داشت. یک مرتبه شما می‌بینید یک جوان ۱۶ ساله از فرانسه از شانزلیزه فرانسه در کنار رودخانه سند به عراق می‌رود و به این دیوانه می‌پیوندد. این جوان هم جزیمت دارد چرا که او هم محسوسات را دیده است اما روی این اندیشه‌هایش نیندیشیده است.

این ترس وجود دارد که بر اثر اندیشیدن بر اندیشه‌هایمان، این اندیشه‌ها کم‌رنگ شود و یا به‌طور کلی آن اندیشه را از دست بدهیم. این ترس را می‌پذیرم اما آیا نباید بر این ترس فائق آمد؟

مهتری گر به کام شیر در است

رو خطر کن ز کام شیر بجوی

یعنی این بزرگی و سیادتی که در اندیشه است، مانند همان در کام شیر رفتن است. نگو ترس دارد. فیهین شجاعت می‌خواهد یا جنگیدن؟ محمد علی کلبی که بوکس‌باز است، شجاعت بیشتری دارد یا فرد اندیشمند؟ باید عرض کنم که اندیشیدن خطر است و شجاعت می‌خواهد. حالا باید تمرین کنیم که شجاعت اندیشیدن را به‌دست آوریم که البته سخت است. شاید پرسید سختی اندیشیدن در چیست؟ فرد اهل مطالعه که در اندیشه جدی است، حتی اگر کتاب هم نخواند و به اندیشه‌ای دچار شود، شب خوابش نمی‌برد. خداوند وعده داده است که «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلًا» که در اینجا جهاد را به فکر کردن تفسیر کرده‌اند. از کلمه «لَنَهْدِيَنَّهُمْ» می‌توان فهمید این مجاهده،

به عقل، از عقل به حس و از عقل به عقل، اندیشیدن است.

پرسش: در بحث شما ذوق به چه معناست؟

دکتر دینانی: ذوق به دو دسته باطنی و ظاهری تقسیم می‌شود. ذوق ظاهری، جزء دسته محسوسات است و ذوق باطنی، در زمره معقولات قرار می‌گیرد. ذوق باطنی را آن کسی دارد که زیبایی

شعر را می‌فهمد. برخی آدم‌ها اصلاً زیبایی شعر را نمی‌فهمند. حافظ و اشعار او را باید چشید.

آدم بی‌ذوق اساساً در عمرش شعر نخوانده و شاید هم نمی‌خواهد شعر بخواند.

پرسش: کسانی هم که موسیقی را رد می‌کنند هم آدم‌های بی‌ذوقی هستند.

دکتر دینانی: بله! ذوق در هر لباسی هست.

در این‌جا بحث دیگری را صرفاً مطرح می‌کنم و می‌روم و تا آخر عمرتان کسی به شما جواب نخواهد داد. آن مسأله این است که آیا اندیشیدن مهم‌تر است یا کل هستی؟ جواب از شما نمی‌خواهم. هستی منهای اندیشه چیست؟ اندیشه منهای هستی چیست؟

پرسش: هدف‌تان از نگارش این کتاب چه بوده است؟

دکتر دینانی: نمی‌شود گفت که هدف مشخصی داشته‌ام بلکه من یک دغدغه‌ای دارم، هر وقت آن دغدغه به سراغم آمد دست به کار می‌شوم و شروع به نگارش می‌کنم. حتی بعضی اوقات بعد از نوشتن کتاب آن را مطالعه نمی‌کنم. هدفم این است که این دغدغه را سر و سامان بدهم. گاهی با نوشتن این دغدغه مرتفع می‌شود اما برخی اوقات هم این دغدغه همچنان پابرجاست. به همین علت دوباره شروع به نوشتن می‌کنم. توصیه به بی‌نظمی نمی‌کنم اما من آدم بی‌نظمی هستم و شاید مثل شعرا هستم که تصمیم نمی‌گیرند که شعر بگویند بلکه شعر خودش می‌آید.

پرسش: یک موضوعی است که می‌گویند اگر می‌خواهید خودتان را بشناسید باید از خود فاصله بگیرید. آیا این عنوان کتاب شما به همین موضوع اشاره دارد؟

دکتر دینانی: بله همین طور است. بدون تعقل نمی‌توان از خود فاصله گرفت. کسی می‌تواند از خود فاصله بگیرد که تعقل دارد. یعنی عقل او می‌گوید من،

من هستم و می‌خواهم خودم را ببینم. یعنی وقتی فرد به عقل رسید، عقل از او می‌پرسد: تو کیستی؟ همین که عاقلی گفت که من چه کسی هستم، یعنی از خود فاصله گرفته است.

پرسش: شما فرمودید اندیشیدن سیالیت مابین معقول و محسوس است. در نهایت این محسوس است که کفایت این سیالیت را تأیید می‌کند یا معقول؟

دکتر دینانی: معقول است که این کفایت را به ما می‌دهد. چون محسوس در جایگاهی

نیست که این کفایت را تعیین کند. محسوس در خدمت عقل است و به او جایگاه می‌دهد. به عنوان مثال شما الان که بیرون می‌روید هواپیمایی می‌بینید اندازه آن به چشم شما یک عقاب بیشتر نمی‌نمایاند. در فرودگاه مهرآباد که تشریف می‌برید اندازه آن حداقل صد برابر است آیا چشم شما آن زمان اشتباه دیده یا اکنون؟ در هر دو صورت چشم شما درست دیده است اما این عقل است که به چشم می‌گوید در فرودگاه این‌گونه می‌بینی و در این‌جا با این اندازه کوچک می‌بینی. اگر عقل این دستور را نمی‌داد همه چیز مبهم بود.

پرسش: فرمودید که برای فرود آمدن غیب در اکنون، نقطه اتکای زمان و مکان لازم است. آیا این اتکای زمانی و مکانی همان صور پیشین کانت است و شما در این‌جا سعی در باز تبیین این اندیشه داشته‌اید؟

دکتر دینانی: خیر، من به صورت جدی با کانت مخالف هستم البته برای او عظمت قائل هستم. حرف من ربطی به اندیشه کانت ندارد. من اندیشیدن را معنی می‌کنم و شناخت‌شناسی من با او متفاوت است.

پرسش: «منی» که شما احساس می‌کنید با کدام قسمت از وجودتان آن را احساس می‌کنید؟

دکتر دینانی: با هیچ کدام از قسمت‌های وجود خود، نمی‌توانیم «من» را درک کنیم بلکه من را با خود «من» درک می‌کنیم. مسأله «من» بسیار پیچیده و غامض است. بنده کتابی با نام «من و جز من» زیر چاپ دارم. شاید پاسخ برخی از سؤالاتان در آن باشد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. سوره عنکبوت/ آیه ۶۹

مثل شعرا هستم که تصمیم نمی‌گیرند که شعر بگویند بلکه شعر خودش می‌آید.

کسی می‌تواند از خود فاصله بگیرد که تعقل دارد. یعنی عقل او می‌گوید من، من هستم و می‌خواهم خودم را ببینم.

با مشارکت: بنیاد حمایت از کرسی‌های نظریه‌پردازانه نقد و مناظره و
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، شعبه قم



نقد و بررسی کتاب «همه را دوست بداریم»

نویسنده کتاب: مهندس علیرضا برازش
ناقد: حجت‌الاسلام دکتر محمد جواد رویگر
دبیر علمی نشست: حجت‌الاسلام سعید داودی



آیا معاشرت‌ها و ارتباطات هم مقصود هست یا نیست؟ بنا به اهمیت این دو عنصر، ما باید به این دو عنصر در این کتاب بپردازیم. نکته سوم در واقع ادله‌ای است که باید برای این بحث اقامه شود. این که چرا باید همه را دوست بداریم؟

آقای مهندس برازش سابقه‌ای طولانی در کارهای فرهنگی دارند. بنده به خاطر دارم که در سال‌های دهه هفتاد که در مرکز کامپیوتری نور مشغول کار بودیم، در یکی از نمایشگاه‌ها در بخش نرم‌افزار بنده یک کاری درباره روزه انجام داده بودم و ایشان برای بازدید از

حجت‌الاسلام سعید داودی: در این کتاب دو عنصر مهم و کلیدی وجود دارد. اول اینکه مراد از «همه» چیست؟ آیا منظور همه انسان‌ها هستند یا همه مخلوقات؟ اگر منظور انسان است، مراد از انسان اعم از موحد و کافر است یا صرفاً انسان موحد است؟ البته نویسنده کتاب به این سؤال پاسخ داده‌اند و بنده صرفاً جهت طرح پرسش و این که ذهن خوانندگان محترم به موضوع نزدیک شود این سؤال را مطرح کردم. نکته دوم این است که مراد از دوست داشتن چیست؟ آیا حبّ قلبی است یا این که محبت عملی را هم شامل می‌شود؟

غرفه ما تشریف آوردند. شاید در خاطر ایشان نباشد اما از من پرسیدند که شما چقدر در این باب روایت و حدیث جمع‌آوری کرده‌اید و من به عنوان مثال گفتم فلان تعداد و ایشان در پاسخ به بنده گفت که خودشان فلان میزان بیشتر جمع‌آوری کرده‌اند. یکی از آثار ماندگاری که الآن کمتر اثر دارد همان کار معجم‌ها است که در زمان خودش کار بسیار سنگینی بود و الآن به صورت نرم‌افزاری کار می‌شود. در حالی که دفتر تبلیغات اسلامی حوزه هم این کار را شروع کرد ولی نتوانست کار را به پایان برساند، اما تیم ایشان با نیروهای بانگیزه و با پشتکار، خیلی زود کار را به سرانجام رساند. به هر حال با این سابقه کار فرهنگی، کتاب ایشان یک پیام تازه دارد و همین تازگی پیام هم سبب می‌شود که این بحث باید به روشنی و مستدل انجام گیرد که «همه را دوست بداریم» به چه معناست؟

مهندس علیرضا برازش: با تبعیت از

توضیحات دبیر علمی محترم، اگر بخواهیم این کتاب را توضیح بدهیم حول همان دو کلیدواژه که در عنوان کتاب مستتر است، توضیح خواهیم داد. اول از «همه» شروع می‌کنم.

معنای «همه»

در یک فصل کتاب با یکصد و اندی حدیث استدلال کرده‌ام که همه یعنی همه. در آیه شریفه قرآن خطاب به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ». یعنی گستره رحمتی که اسوه حسنه ماست، عالمین است یعنی حتی فراتر از انسان‌هاست. من در این کتاب گفتم که حالا فرض می‌کنیم که ما کمی خودمان را محدود کنیم و انسان‌ها را بگوییم اما مطمئناً بحث محبت و رحمت فراتر از انسان‌هاست. در حدیث شریفه هم داریم که «الخلق عيال الله» و با توجه به الف و لام استغراق در «الخلق»، دایره ما باز از گستره انسان‌ها فراتر است. در دعای شریفه ابوحمزه هم زمزمه می‌کنیم که «الخلق کلهم عيال الله» که هم الف و لام آن بر ادعای ما کفایت می‌کند و هم مؤیدی است که در «کلهم» ضمیمه شده است. پس منظور ما از «همه» قاعدتاً فراتر از انسان‌هاست. ما حدود یکصد و اندی روایت استخراج کردیم که مؤید این است که آن محبتی که می‌خواهد از ما جریان و سریان یابد، بر روی چه انسانی باید

جاری و ساری شود؟ من چند نمونه را عرض می‌کنم. در حدیث می‌فرماید: «اشدکم حب لله اشدکم حباً للناس» که مشخص است که هیچ محدودیتی قرار نداده‌است. اگر این را در کنار آیه شریفه سوره یقره بگذارید که می‌فرماید: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ»^۲ می‌توان نتیجه گرفت که از نشانه‌های مؤمن این است که به ناس محبت دارد آن هم نه محبت رقیق بلکه محبت شدید. در واقع پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: نشانه محبت شدید به خدا، محبت شدید به انسان‌هاست. در حدیث دیگری می‌فرماید: «رَأْسُ الْعَقْلِ بَعْدَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ التَّوَدُّدُ إِلَى النَّاسِ وَاصْطِنَاعُ الْخَيْرِ إِلَى كُلِّ بَرٍّ وَ فَاجِرٍ» ذکر این نکته هم به این دلیل است که ما فکر نکنیم که این محبت باید صرفاً به خودی‌ها و افراد مؤمن باشد. این‌طور نیست، بلکه بد و خوب یا نیکوکار و بدکار را شامل می‌شود. در فصل اول خیلی تلاش کردیم که با منابع نقلی ثابت کنیم که این رحمت،

للعالمین است و استثناء‌پذیر نیست و هیچ‌کسی را نمی‌توانید از خلق، ناس عالم بیرون کنید.

امام (ره) در تفسیر سوره حمد می‌فرماید: رحمت رحمانی حق جهان‌شمول است. ایشان به صراحت اعلام کردند که اگر رحمت الهی جهان‌شمول است پس همه افراد را شامل می‌شود و اگر فردی مورد رحمت الهی است چرا مورد محبت ما نباشد؟ و آیا اگر مورد محبت ما نباشد، نقصی برای ما نیست؟ این کج‌فهمی و بدفهمی ماست و این عدم داشتن سعه صدر ماست که برخی را از دایره محبت خود بیرون می‌کنیم. ذیل آیه «فَلَعَلَّكَ بَآخِئِ نَفْسِكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا»^۳ باز حضرت امام (ره) می‌فرماید: چرا پیامبر اکرم (ص) از ایمان نیاوردن کافران به رنج طاقت‌فرسا مبتلا می‌شود؟ جز آن‌که به همه بندگان عشق می‌ورزید! قرآن کریم از اشتقاقات حرص چهار بار صحبت می‌کند که سه بار آن در مورد شخص پیامبر است که می‌فرماید پیامبر حرص داشت و بیشتر حرصش هم به این خاطر بود که غیرمؤمنین بیابند و مؤمن شوند. این به این معناست که پیامبر به سرنوشت اینها علاقمند است و می‌خواهد که اینها از نار به سمت خوبی‌ها و سعادت رهنمون شوند.

پیامبر اکرم (ص)
می‌فرماید: نشانه محبت
شدید به خدا، محبت شدید
به انسان‌هاست.

میل به سعادت اینها داشته‌است. درست است که عده‌ای ممکن است این دعوت را نپذیرند اما در اصل مشرک بودن جوامعی که پیامبران در آنها مبعوث شده‌اند، هیچ شکی نیست و در اصل این‌که تمام پیامبران تمام تلاش ذهنی، فکری، مالی و جانی خودشان را صرف کردند که یک عده مشرک از بدبختی خارج بشوند و به سعادت برسند، شکی نیست.

این محبتی که ما تعریف می‌کنیم که محبت را عمومیت می‌دهد همان حس مثبت داشتن، میل به سعادت‌مندی، میل به خوشبختی دنیوی و اخروی فرد مقابل است. این‌جا بحث محبت برخوردهایی با بحث عداوت، بغض، تولی و تبری پیدا می‌کند. در آیات قرآن دو دسته عبارت گفته می‌شود: «انَّ الله یحب کذا و کذا و انَّ الله لا یحب کذا و کذا» یعنی در این دسته از آیات قرآن، یک برخوردی با موضوع ما پیدا می‌شود. ما اگر دوستان خودمان و افرادی که در دسته مؤمنین طایفه خودمان هستند را ببینیم، این‌ها هم مخاطب «انَّ الله یحب ...» «های قرآن هستند و هم مخاطب «انَّ الله لا یحب...» های قرآن هستند. یعنی اگر خداوند می‌گوید: «انَّ الله یحب المتقین»، ما به‌درجاتی متقی هستیم و یا اگر خداوند می‌گوید: «انَّ الله یحب التَّوَّابین» ما به‌درجاتی تَوَّاب هستیم و در آن واحد وقتی خداوند می‌فرماید: «انَّ الله لا یحب المَسْرِفِین» می‌توان گفت، ما به‌درجاتی هم مسرف هستیم. در واقع مؤمنینی که مقید هستند و اعمال عبادی خود را انجام می‌دهند و درجاتی از تقوا را رعایت می‌کنند، در آن واحد، چه در حق خودشان و چه در منابع طبیعی و زیرزمینی این مملکت اسراف هم می‌کنند. یعنی هم خطاب «یا ایها الذین آمنوا» و هم خطاب «یا ایها الذین اسرفوا» به ما است. نمی‌شود که در آن واحد خداوند هم مرا دوست داشته باشد و هم دوست نداشته باشد. مگر اینکه این دوست‌داشتن‌ها و دوست‌نداشتن‌های خداوند و به تبع آن این دوست‌داشتن‌ها و دوست‌نداشتن‌هایی که در روایات به ما دستور داده شده است را به فعل فرد مربوط کنیم.

حدیثی را من از نهج البلاغه در کتاب آورده‌ام که می‌فرماید: «انَّ الله یحب العبد، یبغض عمله». یعنی خداوند افراد و ذات انسان‌ها را دوست دارد ولی از عملش بغض دارد و اگر می‌گوید: «انَّ الله لا یحب المَسْرِفِین» یعنی ای انسان! اسراف تو را تأیید نمی‌کنم و اسراف عمل خوبی نیست و تو را به بیراهه می‌برد و مسیر تو را از مسیر بهشت، لقا و



معنای اراده شده از محبت

نکته بعد این است که دوست داشتن ما چیست؟ آیا دوست داشتن در این‌که «همه را باید دوست نداریم»، محبت ظاهری است یا محبت عملی؟ همچنین در معاشرت‌ها چه دخل و تصرفی دارد و چه محدودیت‌هایی ایجاد می‌کند؟ همچنین برخورد این مسأله با موضوع ولایت چگونه می‌شود چرا که در این‌جا به ما دستور داده‌اند که محدود باشید! همچنین حب و بغض چه می‌شود که به ما در جاهایی دستور داده شده است که بغض هم بورزیم! همچنین «دوست داشتن» با لعن، نفرین، برائت و تبری و... چه نسبتی دارد؟

معنایی که ما از محبت استخراج کردیم و تعمیم دادیم که با این معنا باید همه را دوست نداریم بیشتر خیرخواهی و طالب سعادت بودن است. همان چیزی که پیامبر گرامی اسلام نسبت به کفار هم داشت یعنی دوست داشت که یک کافر، مسلمان و مؤمن بشود و از کافر ماندن او و از مؤمن نشدن او ناراحت بود و تأثر جان فرسا داشت. یقیناً چه پیامبر ما و چه سایر پیامبران، در قوم و قبیله‌ای مبعوث شدند که آن قوم و قبیله مشرک بودند. یعنی برای یک جامعه مشرک جان، مال، آبرو و وقت خودشان را صرف کردند که اینها از شرک دست بردارند و به ایمان بگروند. حال سؤال این است که اینها بعد از این که مؤمن بشوند، دوست‌داشتنی هستند اما قبل از آن چه؟

پیامبری که در یک جامعه مشرک مبعوث می‌شده است، حتماً نسبت به این افراد حس مثبت داشته است یعنی

مسیر من دور می‌کند. عرض خواهیم کرد که چرا خداوند نفرموده است: «ان الله لا يحب الاسراف» و کلمه «مصرفین» را آورده است. چون اگر در اینجا فعل مورد خطاب بود، خداوند می‌توانست همان فعل را بیاورد که اشاره خواهیم کرد.

تفکیک بین فعل و ذات افراد

افرادی نزد امام آمدند و عرضه داشتند که فردی شراب می‌نوشد، موسیقی گوش می‌کند و به شما هم بد و بیراه می‌گوید و هیچ چیز را رعایت نمی‌کند و سؤال می‌کنند که آیا از او برائت بجوییم؟ امام در پاسخ می‌فرماید: «تبرئوا من فعله و لا تبرئوا منه، احبوه و ابغضوا عمله». یعنی از فعل او تبری و برائت بجویید. برائت اگر به معنای دوری و نپیوستن است شما آن فعل را انجام ندهید ولی خودش را دوست داشته باشید. یک شراب‌خوار اگر در خانواده و فامیل ما بود من باید میل داشته باشم که او از شراب‌خواری دست بردارد و از جهنم دور شود. یعنی میل به هدایت او باید در وجود من باشد. پس من خود شراب‌خوار را دوست دارم اما شراب‌خواری او را تأیید نمی‌کنم. چاره دیگری هم نداریم. چراکه ما هم مسرفیم و خداوند مسرفان را دوست ندارد. همچنین متقی و تائب هستیم و هم خواهان طهارت و پاکی

در بلندترین نقطه آن هستیم. ولی این به این معناست که خداوند هم ما را دوست دارد و هم دوست ندارد. خداوند متناقض و متضاد عمل نمی‌کند. در آن لحظاتی که فعل اسراف را انجام می‌دهیم خداوند اسراف ما را تأیید نمی‌کند و در آن لحظاتی که فعل سخاوت، فعل طهارت و ... را انجام می‌دهیم، خداوند این فعل را تأیید می‌کند. در هر زبانی وقتی می‌خواهیم فردی را تشویق کنیم که فعل نامناسبی را کنار بگذارد، همیشه این‌طور نیست که بگوییم که من این فعل تو را تقبیح می‌کنم. به عنوان مثال یک مادر وقتی می‌خواهد فرزندش را از فعلی نهی کند، به او می‌گوید اگر فلان کار را انجام دهی دوستت ندارم. در همان لحظه‌ای که مادر به او می‌گوید دوستت ندارم اگر حادثه‌ای برای او رخ دهد او را در آغوش می‌گیرد و بلا و گرفتاری او را رفع می‌کند. ممکن است فرزند به مادر بگوید تو همین چند لحظه پیش به من گفتی که دوستم نداری اما مادر

در پاسخ به او می‌گوید: این فعلی را که انجام می‌دهی مثلاً درس نخواندن، اذیت کردن و ... را دوست ندارم. در همه زبان‌ها این هست که به خاطر ترغیب یا تحذیر بیشتر برای این که فعلی را از یک نفر دور کنیم، به او می‌گوییم تو را دوست ندارم. مطمئناً خداوند ذات ما را دوست دارد چرا که خداوند قسم می‌خورد: «یا بن آدم! بنفسی انی احبک» - بنده کتابی با نام «عاشق تو» نوشته‌ام که قریب به ۷۰۰ روایت جمع‌آوری کرده‌ام که در آن خداوند می‌فرماید همه و حتی بدها را عاشقانه دوست دارد و میل به سعادت آنها دارد- حتی در حدیث قدسی داریم که من خدا از بنده مجرمی که برمی‌گردد این قدر خوشحال می‌شوم که اگر کسی در بیابان مرکب خودش را گم کند و آن‌گاه پیدا کند، خوشحال می‌شود. یعنی من خداوند از این که یک بنده فراری و گناهکار برگردد خیلی خوشحال می‌شوم.

ما در اینجا یک تفکیکی بین فعل و ذات افراد قائل شده‌ایم. تمام بغض‌ها، عداوت‌ها به فعل افراد مربوط می‌شود. هر جایی که ما را سفارش کرده‌اند که به عنوان مثال شراب‌خوار را دوست نداشته باشیم که خداوند هم به شراب‌خوار حس مثبتی ندارد، باید به شراب‌خواری شراب‌خوار حس مثبت نداشته باشیم. می‌دانیم که یک عده‌ای از همین شراب‌خواران مسلمان و انقلابی شدند و جزء اصحاب پیامبر(ص) شدند.

در همه زبان‌ها این هست که به خاطر ترغیب یا تحذیر بیشتر برای این که فعلی را از یک نفر دور کنیم، به او می‌گوییم تو را دوست ندارم.

رفتارهای قهرآمیز و محبت آمیز در دایره محبت

یک خلط دیگری بین رفتارهای خشن که مظهر صلابت ماست با محبت وجود دارد. مثلاً توصیه‌ای که در آیه «أَشِدَّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ»^۴ وجود دارد یا جاری کردن حد، قصاص و حتی عذاب جهنم را چگونه می‌شود توجیه کرد؟ یعنی چطور می‌توان کسی را دوست داشت و بر او حد جاری کرد؟ ما در اینجا یک بحثی را باز کرده‌ایم با نام رفتارهای محبت آمیز و رفتارهای قهرآمیز. ما به تبسم می‌گوییم رفتار محبت آمیز و به قهر رفتار قهرآمیز می‌گوییم. ما رفتار پلیس راهنمایی و رانندگی را اگر بنده جرمی مرتکب شدم و او صرفاً تذکر داد، محبت‌آمیز می‌گوییم و اگر ماشین مرا به پارکینگ بفرستد قهرآمیز می‌گوییم. همچنین اگر پزشک توانست با دارو و سایر اعمالی که درآورد

نباشد مرا مداوا کند می‌گوییم رفتار محبت‌آمیز انجام داده است و اگر برای درمان من دست به عمل جراحی و قطع عضو بزند، می‌گوییم رفتار قهرآمیز صورت داده است. چنان که اگر بشود فردی را با تشویق به راه آورد، این رفتار محبت‌آمیز است و اگر مجبور به تنبیه، غضب و خشم شویم از رفتارهای قهرآمیز استفاده کرده‌ایم. ما می‌توانیم همه انسان‌ها را الی‌الابد دوست داشته باشیم و با بعضی از آنها رفتار قهرآمیز داشته باشیم همان‌طور

که پدر و مادر تحت هر شرایطی فرزندشان را دوست خواهند داشت ولی برای سعادت‌مندی و خوشبختی فرزندان خود بعضاً مجبور هستند دست از رفتارهای مهرآمیز خود بردارند و دست به رفتارهای قهرآمیز بزنند. یک معلمی که دائماً با دانش‌آموزان بگو و بخند دارد، قطعاً نخواهد توانست دانش‌آموزانش را به پیشرفت مطلوب برساند یعنی نباید در محبت عام خدشه‌ای وارد شود اما از رفتارهای مهرآمیز می‌توان به رفتارهای قهرآمیز عدول کرد. هم رفتار مهرآمیز و هم رفتار قهرآمیز هر دو در دایره محبت می‌گنجد. همیشه رفتار قهرآمیز رفتار ثانویه است یعنی زمانی ما باید به رفتار قهرآمیز دست بزنیم که رفتار محبت‌آمیز را امتحان کرده باشیم و جواب منفی گرفته باشیم. حتی زمانی که این رفتار قهرآمیز را انجام می‌دهیم از دایره محبت عام نباید خارج شد.

در دعای بیستم صحیفه سجادیه خطاب به خودمان می‌گوییم: «خدایا اگر من در سربالایی هستم و عمرم را در راه تو صرف می‌کنم بر عمرم بیفز!» در این‌جا رفتار مهرآمیز با خود من این است که من عمرم دراز داشته باشم ولی در ادامه می‌فرماید: «اگر عمر من، مرتع شیطان شده باشد، من برای خودم درخواست مرگ می‌کنم.» این درخواست مرگ به معنای رفتار قهرآمیز است. با اینکه این رفتار قهرآمیز را درخواست می‌کنم، خودم را هنوز دوست دارم و این دعا را برای دیگران هم می‌کنم. چنین تعبیری هم از حضرت امام (ره) نقل است که ایشان می‌فرمود که برای صدام طلب مرگ کنید تا با جرم

نباید در محبت عام خدشه‌ای وارد شود اما از رفتارهای مهرآمیز می‌توان به رفتارهای قهرآمیز عدول کرد. هم رفتار مهرآمیز و هم رفتار قهرآمیز هر دو در دایره محبت می‌گنجد.

کمتری از دنیا برود! یعنی ما حتی کسانی را که لعن و نفرین می‌کنیم و برای او مرگ می‌خواهیم، با نگاه محبت‌آمیز عام این کار را باید بکنیم چرا که اگر ما یقین حاصل کنیم که ماندن بیشتر فردی در دنیا، برای او وبال بیشتری خواهد داشت، می‌توانیم برای او درخواست مرگ کنیم و در این صورت محبت عام ما لکه‌دار نخواهد شد چراکه حس می‌کنم اگر فرد با وبال کمتری برود بهتر از این است که با وبال بیشتری از این دنیا برود.

حجت‌الاسلام دکتر محمد جواد رودگر:

بنده ابتدا برخی از محاسن کتاب «همه را دوست بداریم» نوشته برادر عزیز و محقق جناب آقای مهندس برازش را عرض می‌کنم. بعد یک سلسله خلأها و نقایصی که فکر می‌کنم در این کتاب هم به لحاظ ساختاری و صوری و هم در اصل به لحاظ محتوایی و علمی وجود دارد، عرض خواهم کرد.

محاسن کتاب:

۱. این کتاب برگرفته از مجموعه احادیث است و همین بزرگ‌ترین نقطه قوت کتاب محسوب می‌شود که در واقع نویسنده محترم مطالب را به صورت استنتاجی و استظهاری از روایات مطرح کرده‌اند. اینکه یک کتابی را با چنین عنوانی بر مجموعه احادیث و روایات و البته با پشتوانه‌های قرآنی مبتنی کنند، نکته نغز و تحسین‌برانگیزی است.

۲. در دورانی که ما زندگی می‌کنیم متأسفانه بنگاه‌های خبری و تبلیغی دشمن - البته از گذشته هم به این نحو بوده است که در دوران ما شدت خاصی پیدا کرده است - اسلام را دین خشونت معرفی می‌کنند. بسیار مهم و مغتنم است که یک کتابی در این زمینه نوشته و تدوین شود که منشأ طرح و تدوین نظریه‌ای در این خصوص قرار بگیرد و الهام‌بخش خیلی از محققان و نویسندگان دیگر قرار بگیرد و این نظریه را رواج بدهد که اسلام دین دوستی و محبت است و به قول شهید مطهری، مکتب تشیع مکتب محبت است. به خصوص اینکه طرح اسلام به عنوان

طرح اسلام به عنوان یک دین دوستی در برابر برخی مکاتب رقیب، چه آنهایی که ادیان الهی هستند و چه آنهایی که داعیه صلح جهانی را مطرح می‌کنند، نکته مهمی است.

یک دین دوستی در برابر برخی مکاتب رقیب، چه آنهايي که ادیان الهی هستند و چه آنهايي که داعیه صلح جهانی را مطرح می‌کنند، نکته مهمی است.

۳. از منابع روایی زیادی استفاده شده است و این تکثر و تنوع منابع و بهره‌گیری از کتب روایی، نکته‌ای است که نباید از آن گذشت. همین‌طور در متن کتاب از احادیث و روایات تحلیل‌های مفید انجام گرفته است که فکر می‌کنم یکی از محاسن این کتاب است.

۴. هم در متن و هم در انتهای کتاب به عنوان مثال در صفحات ۱۰۲ و ۲۲۹ تا ۲۳۹ مباحث به شکل این است که سؤالات و شبهاتی مطرح شده است و پاسخ به این شبهات هم از خود روایات دریافت شده است.

فکر می‌کنم این طرز برخورد با شبهات و سؤالات بسیار مفید و جالب می‌باشد. همچنین مباحث صفحه

۱۳۰ و ۱۳۱ بحث‌های زیبایی در خصوص

روش تربیتی دارد مثل همین روشی که در توضیحات ایشان هم به آن پرداخته شد. به عنوان مثال به رفتار مادر با فرزند، پزشک با بیمار و ... اشاره کردند. فکر می‌کنم این نکات، نکات جالبی است که به لحاظ روش تألیف در کتاب به کار گرفته شده است.

نقد‌های صوری و ساختاری

در بخش ساختاری و هندسی کتاب به نظر می‌آید که اگر این ساختارها از چارچوب هندسی منطقی برخوردار باشد چه بسا بهتر باشد. مثلاً در مفهوم‌شناسی بحث و درکلماتی نظیر «همه» و «دوست

داشتن» یک شبکه مفهومی ایجاد کنیم که از همان ابتدا نویسنده یک تصور و تلقی کامل، جامع و منطقی را در کتاب به خوانندگان ارائه بدهد. این موضوع از تکرار بعضی مباحثی که در باب خیرخواهی، سعادت‌طلبی، ناس، خلق و مواردی از این قبیل در کتاب پیش آمده است، جلوگیری می‌کند. یعنی بهتر بود ابتدا مجموعه مباحث مفهومی که در یک شبکه گسترده از اشتقاقیات، مفردات و مترادفات آنها توسط نویسنده در روایات مختلف استفاده شده است، در یک جا و در یک حوزه مشخص تجمیع و بحث می‌شد

همچنین مناسب بود که یک بخشی ناظر به مبانی «دوست داشتن» اضافه می‌شد چرا که اگر این مبنا درست تبیین شود و بعد هم یک تلقی درستی هم از این

زاویه صورت گیرد، شبهات و سؤالات در مورد مفاهیمی مانند «همه» و «دوست داشتن» که نویسنده محترم در لابلای مباحث خود تلاش می‌کرد تا از آنها اجتناب کند، پیش نمی‌آمد. یعنی بعد از آن بحث‌های مفهوم شناختی، ضرورت کار «دوست داشتن» و بعد هم مبانی دوست داشتن همه، می‌آمد. بعد از بحث مبانی هم به این می‌رسیم که براساس کدام منبع، حرف خود را می‌زنیم. بعد از این موضوع هم باید به اقسام محبت پرداخته می‌شد. چون در ضمن مباحث گاهی خود نویسنده محترم وارد این مقولات و تقسیمات می‌شدند، ولی اگر از ابتدا به آن روشن‌تر می‌پراختند، بهتر بود. به هر حال سؤال است که خود آن محبتی که ما داریم هر چند به معنای خیرخواهی و سعادت طلبی و مواردی از این قبیل باشد، دارای چه تقسیماتی است؟ اگر هرچند خیلی کوتاه در ذیل تیترا و عناوین کتاب می‌آمد بحث را به لحاظ ساختاری منسجم‌تر و به قول امروزی‌ها هندسه بحث را خیلی دقیق‌تر روشن می‌کرد.

بعد از این بحث باید موضوع مراتب محبت می‌آمد. بعضی مواقع البته خیلی ضعیف به چنین مطالبی اشاره شده است. به نظر بنده مناسب‌تر بود که در کتاب، بعد از اقسام محبت، مراتب محبت می‌آمد و آنگاه مؤلفه‌های محبت و بخصوص بحث معیارها قرار می‌گرفت و اینکه ما با چه معیاری باید محبت‌مان را نسبت به همه انسان‌ها ساری و جاری بکنیم؟

من فکر می‌کنم همچنین مناسب بود که در انتهای کتاب به این موضوع که کارکردها و ثمرات «همه را دوست داشتن» چیست، پرداخته می‌شد تا در کنار آن بحث‌هایی شبیه تولی و تبری و مباحثی از این قبیل هم درست شکل می‌گرفت.

برخی از ضعف‌های صوری نیز در کتاب وجود دارد. مثلاً در صفحه ۱۸ پاورقی شماره ۲ بهتر بود که از منابع حدیثی استفاده می‌شد و می‌توانستند به راحتی به منابع حدیثی ارجاع بدهند در حالی که به یک منبع دیگری ارجاع داده‌اند. همچنین در مورد نحوه ارجاع به پاورقی‌ها، البته ممکن است هرکسی یک سبکی را بپسندد ولی مانند سبکی که در مجامع علمی متداول است اگر نحوه ارجاع استاندارد و

مناسب‌تر بود که در کتاب،
بعد از اقسام محبت،
مراتب محبت می‌آمد و
آنگاه مؤلفه‌های محبت و
بخصوص بحث معیارها
قرار می‌گرفت و اینکه ما با
چه معیاری باید محبت‌مان
را نسبت به همه انسان‌ها
ساری و جاری بکنیم؟

یکنواخت باشد، بهتر است که در صفحات مختلف این کتاب این غیر یکنواختی دیده می‌شود. مثلاً در صفحه ۱۸ و ۵۰ و صفحات متعدد این مشکل وجود دارد. ما در کتاب‌های دینی و حدیثی به طور ویژه باید این قواعد را رعایت کنیم. همچنین اگر آیین نگارشی در این جا هم لحاظ می‌شد بسیار خوب بود. مثلاً در صفحه ۱۰۸ به این صورت منبع داده شده است: «شرح نهج البلاغه» که سؤال پیش می‌آید که این شرح متعلق به کدام شارح نهج البلاغه هست.

نقدهای محتوایی

۱. مهم ترین نقد در این قسمت این است که منطق علمی بحث از ابتدا به صورت روشن، دقیق و جامع بیان نشده است. اگر این مشکل حل می‌شد ما در چهار قسمت تبیین، تفکیک، تشکیک و تقسیم این «همه را دوست بداریم» بعداً گرفتار قبض و بسطها و جزر و مدهای داخل متن کتاب نمی‌شدیم. یعنی مرتب لازم نبود بگوییم که تکلیف بحث تولی و تبری و لعن و بغض و ... چه خواهد شد؟ و دیگر لازم نبود به خصوص در فصولی که به این مفاهیم پرداخته شده است، ما به توجیه این مفاهیم بپردازیم و خواننده مقصود بحث را از قبل می‌دانست.

۲. در منطق بحث باید عرض کنم که مفهوم «حُبُّ النَّاسِ» در یک جا این است که از باب این که مردم مظهر خداوند هستند و جلوه حق هستند باید اینها را دوست داشته باشیم. این بحث، یک بحث تکوینی است اما «همه را دوست بداریم» یک بحث تشریحی است. باید کل کتاب را بر روی بحث‌های تشریحی متمرکز می‌کردید نه بحث‌های تکوینی. چون اختلافی در بحث تکوینی نیست و محل نزاع در رویکرد تشریحی است. ما اگر بخواهیم بحث تکوینی را مطرح کنیم می‌توان به خیلی از احادیث و روایات و آیات استشهاد کرد. اتفاقاً همین تحلیل‌هایی هم که جناب مهندس در گزارش کتاب ارائه کردند، عمدتاً به موضوع تکوینی برمی‌گردد.

۳. نکته بعدی رسالت تشریحی است. در اصل رسالت تشریحی می‌توان همه را مانند کافر و منافق دوست داشت. اما محل نزاع در «همه را دوست بداریم» این جا نیست. ما باید محل نزاع را درست تقریر و تبیین کنیم. بحث‌های تولی و تبری، قصاص و عذاب و مواردی از این قبیل همه به این جا برمی‌گردد و به مظهر تکوینی

و رحمت رحمانیه داشتن بر نمی‌گردد. به نظر من چون از ابتدا آن منطق روشن نشده است این خلط بین مباحث مختلف هم به وجود آمده است و چه بسا در انتها نتواند آن شبهه‌ای را که نسبت به خود دین وجود دارد را درست حل کند. امروز یک شعاری با نام اسلام رحمانی داده می‌شود و اگر ما بخواهیم اسلام رحمانی را تلورانس و با تساهل و تسامح در نظر بگیریم، خیلی از معیارها و ملاک‌ها و حتی امر به معروف و نهی از منکر و ... به هم می‌ریزد. ما باید از ابتدا از اسلام رحمانی یک تصور و تلقی درست ایجاد کنیم و بعد در عین حال بگوییم که اسلام رحیمی هم داریم. اینکه پیامبر(ص) «عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ» بود در عین حال «بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ» هم بود. مواردی از این قبیل بسیار وجود دارد که خود شما بهتر می‌دانید. اما اینکه دسته‌بندی شود و منظومه‌وار و با یک منطق مشخصی به آن بپردازیم، خیلی مهم است تا حالت جزیره‌ای پیدا نکند که بعد بخواهیم این جزایر را به نحوی به هم مرتبط کنیم. ما از یک طرف «الناس» داریم و از طرف دیگر «بل هم اصل» هم داریم که مفسران بزرگی چون علامه طباطبایی، در ذیل «هدی للمتقین» به این موضوع پرداخته‌اند. همچنین آیت‌الله جوادی آملی به شکل جالب‌تری به این مسأله پرداخته‌اند که اصل هدایت برای ناس است اما هدایت‌پذیران، هدایت می‌شوند. علامه طباطبایی اینگونه تقسیم‌بندی می‌کند: هدایت اولیه و هدایت ثانویه. استاد جوادی آملی در ادامه می‌گوید ما نیازی نداریم این گونه تقسیم‌بندی کنیم و در هدی للناس، مصداق ناس را کسانی می‌داند که مصداق «اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ»^۵ هستند و بعد می‌آید آیه «لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ»^۶ را بر اساس یک معیار ادبی و تفسیری به چهار بخش تقسیم‌بندی می‌کند که بسیار عجیب است. معلوم می‌شود که این بزرگان یک منطقی را دنبال می‌کنند که الناس در «هدی للناس» را به گونه‌ای معنا بکنند که ناس مصداق خطابات قرآنی مانند «یا ایها الذین آمنوا» قرار بگیرد. اگر ما بخواهیم اسلام رحمانی را پلورالیستیک معنا نکنیم، باید به دنبال این منطق از پیش تعیین شده باشیم. لذا مفاهیم خیرخواهی، هدایت‌طلبی، بخشش و عفو، مدارا، عدل، خیر رساندن و مسائلی از این دست که در فصل اول این کتاب مطرح کرده‌اید، می‌تواند در آن منظومه و منطق خاص تشریحی قرار بگیرد بدون اینکه شبهه‌ای داشته باشد.

۴. در بحث منطق یک نکته هم این است که جناب‌عالی،

هم در کتاب و هم در این گزارشی که ارائه کردید، بحث جداسازی ذات و فعل را مطرح کردید. مطلب، مطلب بسیار جالب و درست است اما در این تقسیم‌بندی چهار محور داریم؛ حسن فعلی، قبح فعلی، حسن فاعلی و قبح فاعلی که باید دیده شود. گاهی حسن فاعلی هست اما قبح فعلی است. گاهی قبح فاعلی هست و حسن فعلی است و دو صورت دیگر آن که قابل تصور است. جالب است که در آیات و احادیث به هر چهار تایی این مطالب اشاره شده است. به عنوان مثال ما کافر را دوست داریم اما کفرش را دوست نداریم. قاتل را که انسان است، دوست داریم اما فعل او را که قتل است، دوست نداریم. در همین جاها این منطق چهار گانه باید در وجه تشریحی خودش بیاید و نه وجه تکوینی خودش! این مسأله از این باب است که فاعل، انسان است اما بالأخره این فاعل، فاعلی است که شاکله و

ملکه وجودی او طوری شکل گرفته است که هیتر یا صدام شده است و در واقع او به معنایی از ناس بودن و انسان بودن خارج شده است. در خیلی از موارد در قرآن خداوند تقسیم‌بندی می‌کند مانند تقسیم‌بندی ظالم، کافر، فاسق، منافق و... به نظر من می‌توان منطق، ساختار و هندسه علمی مورد نظر را از دل خود آیات و روایات استخراج کرد و بعد همه مباحث را بر اساس آن مبانی جلو برد تا بتوانیم شبهاتی که وجود دارد را توضیح بدهیم.

۵. ما باید تفکیک‌های مختلفی داشته باشیم از جمله به‌عنوان مثال بین حق‌النفس و حق‌الناس. در جاهایی که مربوط به شخص بنده است، می‌توان تغافل یا عفو کرد ولی در جای دیگر بحث من نیست و «من» به عنوان حاکم یا ولی جامعه مطرح است. این‌جا بحث صبغه فقهی و حقوقی پیدا می‌کند نه صبغه اخلاقی و تربیتی و بحث صبغه حق‌الناسی پیدا می‌کند و نه صبغه حق‌النفسی! لذا تفکیک حق‌النفس از حق‌الناس و بعد حق‌الله لازم است. به عنوان مثال در بحث‌های فقهی استاد جوادی آملی می‌فرماید: حجاب حق‌الله است و نه حق‌النفس. این حرف خیلی عجیب است و به راحتی نمی‌توان از آن گذشت. شما در آخر کتاب که در پی پاسخ به شبهات هستید بحث محبت را از دایره دافعه و جاذبه خارج می‌کنید و بعد می‌خواهید جواب بدهید، در حالی که ما می‌توانیم در

داخل خود جاذبه و دافعه این را جواب بدهیم. بحث من این است که نیایم بحث را از بستر اصلی خودش خارج کنیم و بعد بخواهیم پاسخ بدهیم. مثلاً شهید مطهری در کتاب جاذبه و دافعه نکته جالبی دارد که می‌فرماید یکی از افتخارات امیرالمؤمنین (ع) این است که دشمن‌تراش بود. این در حالی است که اصل این نیست که دشمن‌تراشی شود. اما او چون حاکم جامعه است به طور طبیعی دشمن‌تراشی می‌شود.

حجت الاسلام داودی: جناب آقای رویگر در واقع به دو نقد اشاره داشتند. یکی نقد ساختاری که به نظر من بحث مهمی است. ما اگر بتوانیم در هر اثری از ابتدا دامنه بحث، منطق بحث و مبنا و منابع بحث را بیآوریم خیلی خوب است. مثلاً آیا می‌توان از هر نوع روایتی استفاده کرد؟ و بحث سند روایت را چه باید کنیم؟ به عبارت دیگر در فروع احکام

«خبر واحد» حجت است اما وقتی به قواعد فقهی رسیدند، نمی‌گویند «خبر واحد» کفایت می‌کند چرا که می‌گویند: «اصل یتشعب منه اصول مختلفه» به عنوان مثال قاعده لاضرر و یا قاعده لاجرح را نمی‌توانید با یک خبر واحد اثبات کنید. در مباحث اصولی هم موضوع همین است. البته منظور از اصولی به معنای اصول فقه نیست بلکه به معنای مباحث مهم عقیدتی است که شما می‌خواهید یک تغییر اساسی بدهید. در این موارد خبر واحد کافی نیست، این‌جا باید اخبار مستفیضی باشد. شما می‌خواهید یک تصمیم مهم برای عقیده مردم بگیرید بنابراین منابع اینها باید روشن باشد. مثلاً در بحث روایات، آیا همین که این روایت در کتب معتبر باشد کافی است یا خیر؟ آیا مبانی اخباری را معتقدیم و یا مبانی غیراخباری و اصولیون را معتقدیم؟ همچنین آیا موثوق‌الصدور بودن، ملاک است یا باید اخبار و اسناد را ببینیم و آن ۵ نکته‌ای که در خبر ثقه وجود دارد را در نظر بگیریم؟ این چیزهایی است که باید روشن شود. چون گاهی اوقات شما یک خبری را از مستدرک‌الوسائل می‌آورید و خیلی چیزها را با آن حل می‌کنید، در حالی که اساساً معلوم نیست که آن خبر، حجت باشد!

در بخش محتوایی موضوع تکوینی و تشریحی را بیان

شهید مطهری در کتاب جاذبه و دافعه نکته جالبی دارد که می‌فرماید یکی از افتخارات امیرالمؤمنین (ع) این است که دشمن‌تراش بود. این در حالی است که اصل این نیست که دشمن‌تراشی شود.

فرمودند که بنده می‌خواهم به زبان دیگری همین مفهوم را بیان کنم. به نظر بنده باید محبت قبل‌الحجه و محبت بعد‌الحجه را در نظر بگیریم. یعنی شما قبل از این که اتمام حجت می‌کنید باید همه را دوست داشته باشید. پیامبر همچنان که رحمة للعالمین است «کافه للناس» است. او برای همه از جمله کافر، فاجر، ملحد و مشرک و... مبعوث شده است. سؤال این است که آیا پیامبر(ص) بعد از اینکه حجت

تمام شد و همه چیز آشکار شد، آیا باید باز هم این کافر یا ملحد را دوست داشته باشد؟

آیا این‌جا هم باید بگوییم تنها از عملش تبری بجوید؟ بحث دیگر این است که عمل در محدوده کسی می‌گنجد که عقیده درستی داشته باشد. این نکته مهمی است که قرآن می‌فرماید: «مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يُبْورُ»^۱ اگر عقیده درست نباشد حتی اگر فرد کار خیری هم انجام دهد به ضررش تمام خواهد شد. هم‌چنین در قرآن کریم داریم که خداوند عمل فردی را که می‌خواهد مسجد بسازد ولی ایمان ندارد، نمی‌پذیرد. البته استثنائاتی هم داریم که در روایت می‌فرماید: خداوند سخاوت را از هر کسی می‌پذیرد.

پرسش و پاسخ:

حجت‌الاسلام دکتر عبدالله محمدی: در ابتدا لازم بود یک نگرش منظومه‌واری به کلیت دین شکل بگیرد و نظام تشریح براساس نظام تکوین منطبق شود و بعد جایگاه مباحث اصلی و فرعی بر اساس یکدیگر سنجیده شود. یعنی یک اصول و چهارچوب‌هایی داشته باشیم که بقیه را بر اساس آنها بسنجیم. در بحث منطق مهر و قهر بهتر بود این چهارچوب

به خوبی تبیین شود تا بتوان بقیه موارد را با آن سنجید. شما حب را به معنی خیرخواهی گرفتید، در این صورت مسیر بحث عوض می‌شود. حب در مقابل بغض است و بغض با خیرخواهی قابل جمع است و حب با نصح و خیرخواهی متفاوت است. در واقع معنای حب خلع شده است که در آن صورت باید اسم

کتاب را «خیر همه را بخواهیم» می‌گذاشتید! ضمن اینکه این تغییر مسیر باعث می‌شود برخی از مفاهیم از آن فلسفه وجودی‌اش منحرف شود مثلاً مفهوم بغض یک فلسفه وجودی داشته است که در نظام شریعت به عنوان یک اصل طراحی شده است و برای این بوده است که صراط مستقیم از صراط غیر مستقیم بازشناسی شود. حب با نصح قابل جمع است و بغض هم با نصح قابل جمع است اما حب و بغض با یکدیگر قابل جمع نیستند.

نکته دیگر این است که شما حیث وجودی را از حیث ارزشی تفکیک کردید. به هر حال در بیان فلسفی مرحوم علامه طباطبایی محبت به کمال تعلق می‌گیرد و کمال هم وجود است و هر وجودی هم کمال است. از این جهت که هر وجودی کمالی دارد و هر وجودی شایسته محبت است، نزاعی نیست. در این منطق، شیطان هم به لحاظ تکوینی محبوب خواهد بود چون وجودی دارد حتی نجاسات هم وجودی دارند و از حیث وجودی‌شان محبوب خواهند بود. ولی محل نزاع این است که در مناسبات اجتماعی با افراد مختلف، اعم از جاهل، معاند، بت‌پرست چه موضع‌گیری در رفتار خود داشته باشیم و آیا این موضع‌گیری را به قلب هم باید سرایت بدهیم یا نه؟ تفسیر شما مسأله را از همان ابتدا حل می‌کند. در واقع سؤال اصلی خواننده این است که ما انسان‌هایی داریم که از صراط حق به دور افتاده‌اند. آیا با این افراد صرفاً در رفتار باید همزیستی مسالمت آمیز داشته باشیم که در روایات و آیات سفارش شده است یا قلب را هم که مهم‌ترین سرمایه وجودی ماست را شریک کنیم و محبت خود را هم به آنها اختصاص بدهیم؟ لذا وقتی به این موضوع توجه شود ما به آنجا می‌رسیم که مقام قبل و بعد از دعوت با هم متفاوت است. خداوند در مقام دعوت به موسی(ع) می‌فرماید: پیش فرعون که می‌روی با او قول لاین داشته باش!

ولی همان فرعون را خداوند عذاب می‌کند و فرعون هم نسبت به خداوند بغض دارد. در زمان حضرت ابراهیم(ع) ایشان خطاب به بت‌پرستان می‌فرماید: «إِنَّا بَرَاءٌ مِنْكُمْ»^۲ یعنی به بت‌پرستان معاند می‌گویم که ما نسبت

شما حب را به معنی
خیرخواهی گرفتید، در
این صورت مسیر بحث
عوض می‌شود. حب در
مقابل بغض است و بغض با
خیرخواهی قابل جمع است.

تفکیک ذات از فعل به
لحاظ کبروی درست است
ولی تطبیق آن با متون باید
قرینه قطعیه داشته باشد.

به شما برائت می‌جوییم نه نسبت به فعل شما. یعنی تفکیک ذات از فعل به لحاظ کبروی درست است ولی تطبیق آن با متون باید قرینه قطعی داشته باشد. این جا ابراهیم(ع) می‌فرماید: من از شما بریء هستم. اگر شما بیایید در منطق منطومه‌وار دین، اصول را تعریف کنید و مقام قبل از هدایت، مقام دعوت، مقام عناد و ... را از هم جدا کنید، دیگر نیازی نیست از یک سری اصول کوتاه بیایید. ولی وقتی که این اصول تعریف نشود شما مجبور می‌شوید بگویید که «إِنَّا بُرَاءُ مِنْكُمْ» یعنی «إِنَّا بُرَاءُ مِنْ فِعْلِكُمْ»، در حالی که لزومی ندارد. ضمن این‌که خیلی از موارد هست که ذات منقلب می‌شود و تأثیری که عمل بر نفس دارد، اساساً ذات را تغییر می‌دهد. لذا همان کسی که فرمود: «تَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»^۱ می‌فرماید: «قَتَلَ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرُهُ»^۱. اینها همه به ذات تعلق می‌گیرد. آخرین نکته هم این است که بحث اخلاص در محبت یک بابی در روایات است. حب فی الله و بغض فی الله نسبت به افراد است. وقتی شخصی نزد حضرت امیر(ع) گفت: هم شما را دوست دارم و هم مخالفین شما را! حضرت خطاب به او گفت: شما فرد لوچی هستی! یا ما را دوست داشته باش یا آنها را.

مهندس برازش: در پاسخ به این سؤالات از انتها شروع می‌کنم. معنایی که ما از محبت ارائه داده‌ایم میل به خوشبختی و سعادت دیگران است. در تعریف محبت، فرد محبت‌کننده ذات فرد را دوست دارد و میل دارد که او خوشبخت شده و به جهنم نرود و به سعادت دنیوی و اخروی برسد. در عمل از انبیاء و اولیاء دیده‌ایم که کافران را دعوت به خوبی کرده‌اند و برای این هدف جان، مال، آبرو و وقت خودشان را صرف می‌کنند و حرص داشتند و این حرص زدن بعد از دعوت است. من معتقدم که وقتی پیامبر(ص) «رحمه للعالمین» است به همین معنای دوست داشتن است. چه بسا در معنای عام، مفهوم خیرخواهی به آن نزدیک‌تر باشد اما اشکالی نمی‌بینم که محبت را خیرخواهی تفسیر کنم چرا که محبت با این تفسیر یعنی من دوست دارم که شما به سمت خیر بیایید.

در مورد ابلیس، واقعیت امر این است که ابلیس هم نزد برخی پیامبران آمده و درخواست داشته است که شفاعت او را بکنند. همین ابلیس را هم اگر علم یقینی داشته باشیم که توبه نمی‌کند - البته از ناحیه پیامبر به ما رسیده است که او توبه نمی‌کند - ولی اگر ابلیس هم بیاید و شما بدانید می‌توانید نقشی بازی کنید که او

توبه کند، باید این کار را کرد. این اتفاق افتاده است و پیامبران شفاعت ابلیس را نزد پروردگار کرده‌اند که کار درستی هم است ولی او توبه نکرده است. البته ابلیس نزد پیامبر(ص) آمد و پیامبر چون علم الهی داشت که ابلیس توبه نمی‌کند درخواست او را نپذیرفت. پس اگر همین امروز هم بنده بتوانم با اراده، پول و وقت خود تأثیر بگذاریم و نتانیاهو یا حاکم سعودی دست از این خباثت بردارند و گناهانشان کم شود، باید این کار را کنیم. یعنی باید او را به عنوان یک انسان، یک انسانی که من هنوز نمی‌توانم حکم بدهم که توبه خواهد کرد یا نه، خوشبختی و سعادت او را بخواهم. اگر کسی علم الهی داشته باشد مانند داستان مانند داستان حضرت خضر(ع) می‌شود که مطمئن است که یک جوانی اگر بزرگ شود، کافر می‌شود و پدر و مادر با ایمانش را هم



کافرخواهد کرد در آن صورت می‌تواند او را به قتل برساند اما ما موظف به عمل خضر(ع) نیستیم. ما پیرو موسی(ع) هستیم و چون نمی‌دانیم در آینده چه خواهد شد و ممکن است هنوز امکان هدایت برای کسی وجود داشته باشد، پس باید خواهان هدایت او باشیم مگر این‌که از طریق وحی و یا کسانی که به آنها وحی می‌رسد به ما هم وحی برسد که این شخص الی‌الابد ایمان نخواهد آورد. من به همان عبارت امام سجاد(ع) دوباره استناد می‌کنم که می‌فرماید: «اگر عمر من مرتع شیطان شده‌است عمرم را کوتاه بگردان!» این در حالی است که ما حب نفس داریم اما علی رغم این حب نفس، چون در مسیر فنا هستیم درخواست قتل خودم را صادر می‌کنم و ممکن است برای نزدیک‌ترین افراد هم این موضوع را بخواهم. بنده تمامی این موارد را در آن دسته‌بندی رفتارهای قهرآمیز و رفتارهای مهرآمیز

می‌برم.

در مورد حق‌الناس که جناب رویگر فرمودند که ما به عنوان شخص می‌توانیم ببخشیم اما قاضی نمی‌تواند حق عمومی را ببخشد و می‌تواند هر حکم شدیدی را اعمال کند باید عرض کنم که اگر یک قاضی حکم به طلاق و یا یک پزشک دستور به قطع عضو می‌دهد با محبتی که به فرد دارد می‌گوید این فرد هنوز در جامعه باید باشد و من با قطع یک عضو از وی، به بقای او کمک می‌کنم چرا که مانند این عضو به سایر اعضا ضربه می‌زند. تا زمانی که یقین نداریم مانند این عضو به اعضای دیگر ضربه می‌زند، عضو را نگه می‌داریم حتی اگر عضو فاسدی باشد. پس می‌توان تصور نمود می‌توان یک رفتار قهرآمیز داشت اما فرد از دایره دوست داشتن من بیرون نباشد. همچنین موارد ساختاری آقای رویگر را پذیرفتم ان شاء الله در چاپ‌های بعدی اعمال می‌شود.

حجت الاسلام رویگر: من در ادامه

چند نکته را فهرست‌وار می‌گویم.

۱. استنباط از احادیث و روایات و توازن بین احادیث و آیات در هر موضوع باید برقرار شود. بحث تفریع فروع و استنباط از روایات و احادیث، یک نوع خاصی از اجتهاد لازم دارد و زمانی که ما می‌خواهیم یک نوع نظریه اجتهادی را ارائه بدهیم، از آن جهت که شما با یک

پیش‌فرضی از ابتدا وارد موضوع شده‌اید چه بسا یک نظری را داشته و بعد سراغ

احادیث و روایات رفته‌اید. به نظر می‌رسد برای این که ما در اینجا از دام تطبیق بر متن و استشهاد و جمع‌آوری مؤیدات، خارج شده و به سمت تولید از متن و نه تطبیق بر متن برویم، با همه دانشی که در احادیث دارید، بهتر است با کسی که در حوزه اجتهاد تخصص دارد مشورت داشته باشید. این کمک می‌کند از بعضی از ضعف‌هایی که در دلالت احادیث بر آن مقصود شما وجود دارد، جلوگیری شود. همچنین در اعتبارسنجی سند احادیث و هم در عرضه آنها به کتاب الهی و بعد هم در جمع‌بندی کردن و اجتهادی کردن نظریات شما مفید واقع خواهد شد.

۲. در تبیین موضوع نباید از اصل اتحاد عامل، عمل و معمول و بحث تجسم اعمال و حتی تمثیل اعمال که

ظهور و بروز آن در عالم قیامت است اما واقعیت آن در همین دنیاست، غفلت کنیم. این موضوع، مسأله‌ای که قرآن بر روی آن تأکید می‌کند و آقای محمدی هم یکی از این موارد را مثال زدند. به عنوان مثال از امام صادق (ع) سؤال شد که ما به کجا می‌رویم؟ فرمودند: «ما به سوی عمل خود می‌رویم.» در واقع به این معنا است که ما چیزی جز عمل خودمان نیستیم. آیه شریفه «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»^{۱۱} خیلی عمیق‌تر از «جزاء بما كنتم تعلمون»^{۱۲} یا «جزاء وفاقاً»^{۱۳} است و معلوم می‌شود که یک اصلی در این‌جا حاکم است که سایر موارد را هم می‌تواند تحت پوشش خودش قرار بدهد. به نظر می‌رسد اگر این نکته را در نظر بگیریم برای آن مهر و غضب، توبی و تبری، جاذبه و دافعه، آیه «أَشِدَّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ» و موارد دیگر می‌توان یک منطق درستی را تبیین کرد.

۳. به نظر می‌رسد بین روش تربیتی

پیامبر و ائمه (ع) و موجه کلیه «همه را دوست بداریم» به نحوی خلط مباحث شده است. در حوزه مباحث هدایتی و تربیتی در روش آموزشی با معلول سرو کار دارند نه با علت، به عنوان مثال با جهل جاهل مبارزه می‌کنند نه با خود جاهل یا کافر. به قول استاد داوودی این بحث‌ها، بحث‌هایی است که باید اتمام حجت بشود که حکمت خاص خودش را می‌طلبد. در

بحث خیرخواهی آیا بالأخره ما باید به مباحث

معناشناختی و زبان‌شناختی ملتزم باشیم یا نه؟

اگر قرار بر این شد که ملتزم نباشیم می‌توان خیلی از این موارد را در کنار همدیگر قرار داد چون بالأخره بین این‌ها یک ارتباطی برقرار می‌شود اما اگر قرار شد که ما حب و بغض را معنا کنیم، قطعاً باید التزام به معنای اصطلاحی خاص خودش داشته باشیم. بعد از آن می‌توان معانی دیگری که حب به صورت التزامی یا تضمینی به آن دلالت می‌کند بیاوریم و مشکلی نیست اما از خود بستر و جایگاه اصلی معنای لغوی حب و بغض، نباید خارج شد. مثلاً در ارتباطی که حضرت عالی بین آیه شریفه «أَشِدَّاءَ حِبًّا لِلَّهِ» در قرآن با «أَشِدَّاءَ حِبِّ اللَّهِ» و «أَشِدَّاءَ حِبِّ النَّاسِ» در صفحه ۹۳ برقرار کردید، به نظر می‌رسد یک دقت بسیار ظریف تفسیری می‌خواهد. مثلاً شما در تفسیر تسنیم می‌بینید که با

نباید از اصل اتحاد عامل، عمل و معمول و بحث تجسم اعمال و حتی تمثیل اعمال که ظهور و بروز آن در عالم قیامت است اما واقعیت آن در همین دنیاست، غفلت کنیم.

اینکه خود استاد جوادی آملی صیغه و سیاق حکمی و عرفانی دارند با این وجود وقتی می‌خواهند آیه «اشدَّ حَباً لَّهِ» را تفسیر کنند آن تفسیری را که عرفا از این آیه دارند را بیان نمی‌کنند. البته در لطایف و اشاراتی که در تسنیم دارد یک برداشتی می‌کند اما در تفسیر خود آیه این‌گونه وارد نمی‌شود. از اینجا معلوم می‌شود که مطلب را باید خیلی دقیق‌تر فهمید و بیان کرد و تعمیم داد. چون شما در دو جای دیگر کتاب در صفحات ۹۳ و ۳۰ به این آیه پرداخته‌اید، به نظر می‌رسد باید نسبت به مواردی از این قبیل دقیق‌تر ورود پیدا کنیم.

۴. در مورد سند حدیث «كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِاعْرِفَ» که عرفا خیلی مورد استناد قرار می‌دهند خیلی بحث است و حتی در عرفان اسلامی پیرامون آن بحث‌های زیادی وجود دارد. این حدیث به قول اهل حکمت و عرفان ناظر به این است که خداوند فاعل به عشق و فاعل بالتجلی است. باز هم این بحث یک بحث تکوینی است اما این حبی که ما در مورد آن بحث می‌کنیم، یک حب اجتماعی است که یک وجهی از حب تشریعی است که باید این‌ها از هم تفکیک شود تا برای کسانی که کتاب را می‌خوانند، مشکلی ایجاد نکند.

حجت الاسلام داوودی: در بحث روایات گاهی بعضی از روایات تقطیع شده است. به عنوان مثال همین روایت «تبرئوا من فعله و لا تبرئوا منه، احبوه و ابغضوا عمله» که در جلد ۱۸ مستدرک آمده و در جلد ۱۲ هم به تفصیل آمده‌است. حال باید دید این روایت مناسب این موضوع هست یا خیر؟ اصل روایت این است: «قلت لأبي الحسن موسى (عليه السلام): الرجل من مواليكم يكون عارفاً، يشرب الخمر ويرتكب الموبق من الذنب، تنبرأ منه؟ فقال: تبرؤوا من فعله و لا تبرؤوا منه، أحبوه وأبغضوا عمله...» همان‌طور که در این حدیث آمده است به موالی ورود پیدا می‌کند یعنی دوستانی که عارف هستند ولی مرتکب خطا شده‌اند. بنابراین در اینجا دلیل خیلی دایره محدودی نسبت به مدعا دارد و در چارچوب موالی است و اگر فرد مورد نظر یک سنی باشد، دیگر در این حدیث نمی‌گنجد. در ادامه دارد: «قلت: فیسعنا أن نقول: فاسق فاجر؟ فقال: لا. الفاسق الفاجر الكافر الجاحد لنا...» یعنی بحث را روی جحد برده است. من نوشته‌ای در دست چاپ دارم که به بحث نقد شبهات کیفری قرآن می‌پردازد. در آن جا من اشاره کرده‌ام که آیات قرآن معمولاً سختی و شدت را در قبال کفاری که جاهد هستند، به خرج می‌دهد. اگر

کسی طینت خوبی داشت اما هنوز حرف به او نرسیده و حجت بر او تمام نشده است یا هنوز قانع نشده‌است، نسبت به او شدت عملی وجود ندارد. حضرت آیت الله جوادی آملی هم می‌فرماید: اگر شبهه مرتد هنوز حل نشده است، معلوم نیست بتوان احکام ارتداد را بر او جاری کرد- البته ظاهراً این تعبیر را دارند- بلکه باید او را قانع کرده و به پرسش و شبهه‌اش پاسخ دهید. در ادامه می‌فرماید: «الناصب لاؤلیائنا، ابي الله أن یكون ولینا فاسقاً فاجراً وإن عمل ما عمل، ولكنکم تقولون: فاسق العمل، فاجر العمل، مؤمن النفس، خبیث الفعل، وطیب الروح والبدن» یعنی روی موالی که عارف هستند اما گاهی به خطا می‌روند و ممکن است مشروب هم بخورند، تمرکز شده است. داستان سید حمیری را در تاریخ داریم که برخی به امام صادق (ع) اعتراض کردند که شما به او ترحم کردید و امام پاسخ دادند که او توبه کرده است و یا در بعضی تعبیرات دیگر از ایشان آمده است که با توجه به سابقه و محبت او در سرودن اشعار در مدح ما، چیز مهمی نیست و خداوند او را خواهد بخشید. مثل این است که اگر کسی در ایران زندگی می‌کند، چون ایرانی هست، غرامت را می‌پردازد اما غنیمت هم دارد و یارانه هم به او می‌دهند. اما اگر معلوم شود که ایرانی نیست دیگر باید از کشور بیرون برود و غنیمت و یارانه‌ای به او نمی‌دهند. اگر کسی از محدوده ولایت خداوند خارج شود دیگر معنا ندارد و در این محدوده است که «یحب و لا یحب» معنا پیدا می‌کند و بعد هم کسر و انکسار می‌شود. قرآن می‌فرماید «إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ»^{۱۴} یعنی کسی که ایمان بیاورد و توبه کند و بعد عمل صالح انجام بدهد، آن وقت محبت معنا پیدا می‌کند و در محدوده فوق قرار می‌گیرد.

حال سؤال این است که آیا واقعاً نمی‌توان فرد فاسق را هم مشمول این روایت دانست؟ مثلاً فقها می‌گویند که امام جماعت و قاضی باید عادل باشد و فرد فاسقی نباشد. این موضوع باید وارد استنباطات فقهی شود تا ببینیم که این روایت چگونه با این حرف فقها می‌سازد؟ حال اگر وارد اینگونه دست اندازهای فقهی نشویم و به همین شکل بپذیریم، باید توجه کنیم که حدیث روی اولیاء تأکید کرده است.

همچنین در مورد خطبه ۱۵۴ نهج البلاغه که جناب برارش در ابتدای کار به آن استشهاد کردند باید بگویم که ابتدای خطبه این است: «وَاعْلَمُ أَنَّ لِكُلِّ ظَاهِرٍ بَاطِنًا عَلَيَّ مِثَالَهُ فَمَا طَابَ ظَاهِرُهُ طَابَ بَاطِنُهُ وَ مَا خُبْتُ

ظَاهِرُهُ خُبْتُ بَاطِنُهُ وَ قَدْ قَالَ الرَّسُولُ الصَّادِقُ (ص) إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْعَبْدَ وَ يُبْغِضُ عَمَلَهُ» که در همین جا شارحین بحث کرده‌اند. ما خدمت حضرت آیت الله مکارم شرازی در شرح نهج البلاغه وقتی به این جا رسیدیم - در جلد ۶ صفحه ۱۵۲ در کتاب «پیام امام» به این موضع پرداخته شده است - گویی گیر کردند و ارتباط و پیوستگی این قسمت از صحبت امام (ع) را با قسمت قبل کلام ایشان متوجه نمی‌شدند. مرحوم آیت‌الله خویی شارح نهج البلاغه می‌فرماید: «من برای فهم این قسمت از کلام امام به جدم متوسل شدم که بفهمم! چرا که در بالا چیزی می‌گوید و در پایین چیز دیگری می‌گوید» بنابراین باید یک نوع جامعیتی داشته باشیم و مسائل به طور کامل تحلیل شود.

بحث مهم بعدی، بحث صلوات است. جناب برازش در کتاب فرموده‌اند که صلوات چیز خیلی مهمی را بر پیامبر (ص) نمی‌افزاید و عمده این است که ما می‌خواهیم نشان بدهیم که با ایشان و در نفرین هم این گونه است و بر عذاب کسی نمی‌افزارد. به نظر من این موضوع خیلی جای بحث دارد. لذا شریفه «و تقبل شفاعته و ارفع درجته» را هم ایشان توجیه کرده‌اند. من نمی‌گویم این حرف صحیح است یا غلط، اما می‌گویم این حرف مخالف دارد که باید حرف‌های مخالف را هم شنید. حتی ایشان برای اثبات حرف خود ذیل آیه «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا»^{۱۵} به یک جمله‌ای از علامه طباطبایی استناد کرده‌اند در حالی که خود مرحوم علامه در المیزان صلوات را توضیح داده‌اند که صلوات خداوند به چه معناست و صلوات رسول و صلوات ما به چه معناست. همچنین از امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) روایت داریم که صلوات ما چه خواصی برای آنها دارد؟ پس ما احادیثی داریم که باید بررسی شود. در همین کتاب «پیام امام» در شرح نهج البلاغه در مورد صلوات بحث شده است و در آنجا آیت الله مکارم شرازی یک بحثی دارد که آیا صلوات برای ائمه فایده‌ای دارد یا نه؟ ایشان فصلی جدید باز کرده‌اند که باید دیده شود. از طرف دیگر آیا واقعاً لعن و نفرین، هیچ تأثیری ندارد و فقط نشانه بغض ماست؟ در بعضی از زیارات این تعبیر را

داریم که: «و جَدَّدَ عَلَيْهِ الْعَذَابَ». این مباحث باید دیده شود و بحث جامع ارائه شود.

بحثی دیگری هم داریم که می‌گویند پیامبر (ص) کسی را نفرین نکرده و پیامبر، پیامبر رحمت بوده است. این جا فوراً به ذهن می‌آید که چرا حضرت نوح (ع) نفرین کرده و فرموده است «بَلَّ لَا تَدْرُ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَبْرًا»^{۱۶} که همان عذاب سی ساله‌ای هست که نقل شده است. شما یک حدیث آوردید ولی در اینجا آیه قرآن است. طبعاً باید این موضوع بررسی شود زیرا خواننده‌ای که کتاب را می‌خواند اگر کمی با مسائل دینی آشنا باشد این سؤال به ذهن او می‌آید که چرا پیامبر نفرین نکرده است ولی حضرت نوح (ع) نفرین کرده است.

در برخی اوقات با افرادی باید حریم گرفت و حتی نمی‌توانید با آنها هم‌غذا شوید. فقها در مورد اهل کتاب بحث دارند اما در مورد ملحد اختلافی ندارند. حال سؤال این است که این چه محبتی است که نه می‌توان زن گرفت و نه می‌توان زن داد و نه حتی می‌توان با او هم‌غذا شد؟ ظاهراً مرحوم شیخ طوسی این بحث را دارند که شما اگر در جایی هستید که آب برای وضو پیدا نمی‌کنید و از کافر جاهدی تقاضای آب برای وضو بکنید، دچار معصیت شده‌اید و باید استغفار کنید! پس باید جامع بحث کرد و حرف‌های مخالف را هم شنید و باید دید که این محبت باید نسبت به چه کسانی باشد؟ همان‌طور که اشاره شد برخی اوقات انسان براساس عملش چنان تغییر شکله و ماهیت می‌دهد که از انسان بودن خارج می‌شود و تمام وجودش پر از آلودگی می‌شود و آن گاه خود همین ناس هیزم جهنم می‌شود. یعنی این انسان می‌تواند به این جا برسد که تمام وجوش آلوده شود و نمی‌توان گفت این انسان عملش بد است و خودش خوب است که عذاب خالد هم برای اینگونه افراد است. چنین فردی نمی‌تواند برگردد چون هیچ چیزی ندارد.

حجت‌الاسلام دکتر احمد غفاری: در فرمایشات شما این به ذهن بنده رسید که آیا می‌توان تفکیکی بین اموراخلاق و امور وجودی کرد. در واقع خبث اخلاقی فرد را به بعد اخلاقی او محدود بکنیم و یک حیثیتی غیر از حیثیت اخلاقی برای فرد تعریف بکنیم. در اینکه

خواننده‌ای که کتاب را می‌خواند اگر کمی با مسائل دینی آشنا باشد این سؤال به ذهن او می‌آید که چرا پیامبر نفرین نکرده است ولی حضرت نوح (ع) نفرین کرده است.



خوبی را رها کرده‌اند و دلمان می‌سوزد برای کسی که یک چیز گرانبها را می‌بیند و بعد از آن چیز گرانبها فرار می‌کند. هم به حال او دلمان می‌سوزد و هم اینکه چرا همراه آن چیز گرانبها نمی‌شوند؟ اگر بتوانن این دو موضوع را به هم پیوند بدهند، خیلی مفید است.

حجته الاسلام غفاری: درست مثل امیر المومنین (ع) که قاتل زبیر است ولی به بالای سر او می‌رود و اشک می‌ریزد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. سوره انبیاء / آیه ۱۰۷
۲. سوره بقره / آیه ۱۶۵
۳. سوره کهف / آیه ۶
۴. سوره فتح / آیه ۲۹
۵. سوره انفال / آیه ۲۴
۶. سوره یس / آیه ۷۰
۷. سوره فاطر / آیه ۱۰
۸. سوره ممتحنه / آیه ۴
۹. سوره مؤمنون / آیه ۱۴
۱۰. سوره عبس / آیه ۱۷
۱۱. سوره لقمان / آیه ۱۶
۱۲. سوره ال عمران / آیه ۷۹
۱۳. سوره نبأ / آیه ۲۶
۱۴. سوره فرقان / آیه ۷۰
۱۵. سوره احزاب / آیه ۵۶
۱۶. سوره نوح / آیه ۲۶
۱۷. سوره توبه / آیه ۲۳

می‌گوییم: «احاطت به خطیته» اصطلاح خطیته یک امر اخلاقی است و بعد اخلاقی این شخص، آکنده از خبث است ولی او همچنان موجودی است ممکن الوجود، فقیر و در حال اخذ عنایت است. منطقاً غلط است که با این‌که این فرد دائماً در حال گرفتن عنایت است، بگوییم این فرد تغییری نکرد. این عنایت، عنایتی به وجود این شیء است و مایه استمرار وجود این شیء است. این عنایت علی‌الدوام و الی الابد برقرار خواهد بود چه فرد خبیث باشد و چه طاهر باشد. شاید اینجا کلمه حب را نتوان به کار برد چون حب ذهن‌ها را به بعد اخلاق می‌برد. یعنی عرف استعمال کلمات، این فضا را ایجاد کرده است. ولی «عنایت» به نظر می‌رسد کلمه‌ی منطقی باشد که یک موجود خبیث به لحاظ اخلاقی همچنان مشمول عنایت است. این را چطور می‌توانیم توجیه کنیم؟

حجته الاسلام داودی: این بحث‌های فلسفی در جای خودش باید بحث بشود و با توجه به این‌که همه عذاب، عقاب، خیر و برکت عالم از الله است، این عنایت همواره وجود دارد.

حجته الاسلام رویگر: در اصول کافی هم اشاره‌ای به این شده است. بین حب تکوینی و تشریحی و اراده تکوینی و تشریحی و اراده الهی و مشیت تفکیک شده است و این تفکیک در متن روایات هست.

حجته الاسلام حجته الاسلام غفاری: به نظر می‌رسد که آقای مهندس هم همین را می‌خواستند ارائه کنند!

حجته الاسلام داودی: به هر حال این باید دقیقاً روشن شود. از آن طرف هم شما می‌بینید که نهی از دوست داشتن عده‌ای، در آیات فراوانی مانند «لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَ إِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ»^{۱۷} توصیه شده است. یعنی ما نمی‌توانیم آنها را دوست داشته باشیم.

حجته الاسلام غفاری: چون گره مستقیمی به اهداف می‌خورد!

حجته الاسلام داودی: درباره کسی امام (ع) فرمود: «چون محبت آن دو تن در قلبش هست، چیزی از او پذیرفته نخواهد شد.» ما نمی‌توانیم نسبت به اینگونه افراد محبت داشته باشیم. قبول دارم که تا در دنیا هستند ما خیرشان را می‌خواهیم و نصیحت و سفارش می‌کنیم. هم خودشان را دوست داریم و هم در یک سمت دیگر خدا را دوست داریم. می‌گوییم این‌ها چرا خدای به این

«لوامع الأسرار فی شرح مطالع الأنوار» قطب‌الدین رازی

مصیح: ابوالقاسم رحمانی
طلبه حوزه علمیه عم



جشنی گرفته بودند، او گفت تا زمانی که شاهنامه درست تصحیح نشود، هرگونه پژوهشی در مورد شاهنامه بی‌اعتبار خواهد بود. درستی این حرف هم از اینجا معلوم می‌شود که در بسیاری از اشعار یک الحاقی وجود دارد و بسیاری از حرف‌ها را مشخص است که فردوسی بیان نکرده است و صحنه آرایه‌های زائد در اشعار وجود دارد. بنابراین مشکل این است که بر اساس چنین کتابی چگونه می‌توان کار کرد؟

ما در آثار منطق قدیم خود صرف نظر از آثار ابن‌سینا، هم منطق‌دانان مهم و هم کتب مهمی داریم و یکی از آخرین این کتاب‌ها، کتاب مطالع الأنوار از سراج‌الدین ارموی است

دکتر سید ضیاء موحد: شاید بتوان گفت از قرن هفتم به بعد چنین جلسه‌ای اصلاً تشکیل نشده است. دیشب در جلسه سخنرانی آقای جورج صلیبا با موضوع تاریخ ایران و جهان اسلام بودیم. در پایان جلسه از ایشان سؤال شد که چه نصیحتی دارید که بکنید؟ او گفت: اقرؤوا تراکم، یعنی میراث خود را بخوانید. خوشبختانه ما این کار را چند سالی است در مورد کتاب شفا شروع کرده ایم. خصوصاً قسمت مهجور شفا را که مشکل‌تر است و معمولاً به دلیل دشواری تدریس نمی‌شود، در حضور جمعی می‌خوانیم و ضبط می‌کنیم. یک حرف دیگری را هم از مجتبی مینوی برایتان نقل می‌کنم. در شیراز برای شاهنامه فردوسی

که قاضی القضاة قونیه بوده است. وی بارها کسانی را که می‌خواستند مولوی را اذیت کنند، از این کار باز می‌داشته و می‌گفته است که او را به حال خود بگذارید. بنابراین فرد معتبری بوده و به همین دلیل کارش مورد احترام قرار گرفته است. اصل کتاب حدود پنجاه صفحه است در حالی که کتابی که در تصحیح آن آماده شده و موضوع نشست امروز می‌باشد، سه جلد است که بنا بر چیزی که نویسنده محترم نوشته‌اند «صَحْح و قَدَم و عَلقَ علیهِ» است.

کتاب مطالع الأَنوار به مشکل بودن معروف بوده است و می‌گویند قطب‌الدین رازی این کتاب را پیش قطب‌الدین شیرازی خوانده است. - اگر اشتباه نکنم - شرحی که قطب‌الدین رازی به این کتاب نوشته است را اگر با شرح شمسیه او مطابقت بدهید، خیلی فرق می‌کنند. اصلاً مانند این است که دو فرد مختلف این شرح را نوشته باشند چون او در اینجا خود را با مطالب دشواری درگیر می‌کند در حالی که در شرح شمسیه این‌طور نیست و در آنجا مطلب را هم واضح‌تر و روان‌تر و هم کمتر بیان کرده است.

مشکلی که ما با منطق قدیم داریم در مسأله زبان است و حال آنکه زبان طبیعی خیلی مشکل ایجاد می‌کند و ما نمی‌توانیم این مشکلات را بدون دقت‌های خیلی ظریف حل کنیم. من یک نمونه از کارهای اَرموی را عرض می‌کنم و سپس از دوستان خواهش می‌کنم که تشریف بیاورند و به کار اصلی که نقد و بررسی تصحیح شرح قطب‌الدین رازی به مطالع الأَنوار توسط آقای ابوالقاسم رحمانی است، بپردازند.

اَرموی در یک جایی از کتاب مطالع الأَنوار بعد از نقل حرف ابن‌سینا می‌گوید: «هذا ما فهمه المتأخرون من كلام شيخ وفيه نظر في الوجه» و بعد می‌گوید: «الأول ان اذا قلنا «كل ج ب» «فها هنا اربعة معان». یعنی او برای «كل» چهار معنا می‌گوید. اگر شما کتب منطق جدید را بگردید، این چهار معنا یک‌جا نیامده است و یکی از آنها اصلاً نیامده است و فقط در فلسفه منطق و فلسفه زبان از آن صحبت می‌شود. من آنها را بدون اینکه فرمالیسم به کار ببرم، توضیح می‌دهم ولی اینها فرمالیسم‌های مختلف دارد. مثلاً جمله «همه وزنه را بلند کردند» دو معنی دارد اول اینکه همه یک‌کان یک‌کان و واحد به واحد وزنه را بلند کردند، دوم اینکه وزنه را که سنگین بوده است همه با هم بلند کردند. چالب این است که خود معنای دوم هم دو وجه دارد. مثلاً رمی جمرات را در نظر بگیرید همه سنگ می‌زنند ولی یک سنگ که نمی‌زنند و سنگ‌های مختلفی را می‌زنند. بنابراین اینجا خودش یک فرمالیسم دیگری می‌خواهد. همچنین یک کل علی‌البدل داریم. مثلاً

وقتی شما به کسی می‌گویید: «بیا امشب برویم سینما» و او می‌گوید: «کدام سینما؟» و شما پاسخ می‌دهید: «هر سینمایی»، در اینجا منظور از «هر سینما» این نیست که برویم در شهر و هر سینما یا فیلمی است را ببینیم بلکه شما دارید می‌گویید یک سینما هم کافی است که فرمالیسم این هم فرق می‌کند. در واقع یک وقت می‌گویید که یک سینمایی هست که می‌خواهید بروید و سینما را مشخص می‌کنید. یک وقت منظورتان این است که «هر سینمایی»، این «هر سینمایی» کل علی‌البدل است. یک معنا از کل هم، معنای مجموعه‌ای است. مثلاً اینکه بگوییم مجموعه انسان‌ها زیرمجموعه حیوان‌ها هستند یعنی مصداقی بحث کنیم. البته شارح دو اصطلاح اجتماعی و جمعی به کار برده است و هر چقدر هم توضیح می‌دهد ما نمی‌فهمیم که می‌خواهد چه کار کند و کدام‌یک از آنها را منظور است. یک معنای دیگر کل، کل مفهومی است. اینکه بگوییم انسان یک مفهومی است که مندرج در مفهوم حیوان است که به نظر من در منطق جدید، قابل فرمال کردن نیست. برای اینکه در اینجا حیوان به انسان حمل می‌شود ولی به هیچ‌کدام از آن معانی قبلی حمل نمی‌شود. اما ما چطور می‌توانیم این را بیان کنیم؟ ما یک اپراتوری داریم که می‌توانیم از یک جمله فقط محمول را برگزینیم. ما می‌توانیم این اپراتور را برداریم و این محمول را بر انسان حمل کنیم ولی اگر این کار را کردیم مشکل عجیبی پیش می‌آید که این است که چون در موضع اسم قرار می‌گیرد، تبدیل به شیء می‌شود. حالا اگر بیابید وجوه را هم وارد کنید، غوغا می‌شود. مثالی که شیخ الرئیس می‌زند این است:

دو جمله زیر را در نظر بگیرید: (علامت \diamond به معنای امکان و W را به معنای کاتب بودن است).

$$1 - \diamond \forall x Wx$$

$$2 - \forall x \diamond Wx$$

حال فرض کنید ما در جهان فقط دو انسان داشته باشیم که نام آنها را هم a و b می‌گذاریم. با این فرض، دو جمله فوق برای a و b به ترتیب به دوجمله زیر تبدیل می‌شوند:

$$1) \diamond (Wa \ \& \ Wb)$$

$$2) \diamond W a \ \& \ \diamond W b$$

در جمله ۱ ممکن است a و b باهم در یک زمان واحد کاتب باشند ولی جمله ۲ می‌گوید که a و b تک تک ممکن است کاتب باشند. بنابراین از ۱ به ۲ می‌توانیم برسیم ولی از ۲ به ۱ نمی‌توانیم برسیم. به همین دلیل ابن‌سینا استدلال

از ۱ به ۲ را می‌پذیرد ولی استدلال از ۲ به ۱ را نمی‌پذیرد. این دقتی است که برای اولین بار ابن‌سینا در تاریخ منطق کرده است و به استناد سخن ارسطو شناسانی که در کارهای ارسطو غور کرده‌اند، در آثار ارسطو چنین مطلبی وجود ندارد. غیر از دو فرمول بالا که به نام بوردان ثبت شده است، فرمول دیگری به نام بارکن که به نام خانمی به همین نام معروف شده است، وجود دارد که فرصت پرداختن به آن نیست. باید عرض کنم که این دو موضوع در متن منطق موجبات هستند یعنی اگر آنها را کنار بگذاریم در منطق موجبات دیگر حرفی برای گفتن باقی نمی‌ماند. من در مقاله‌ای توضیح داده‌ام که هر دوی فرمول‌های بوردان و بارکن را ابن‌سینا قبلاً کشف و توضیح داده است. این مسأله برای طرف‌های خارجی قابل پذیرش نبود و در نهایت بعد از اینکه ایمیل‌های زیادی رد و بدل شد، گفتند که خود متن اصلی را برای ما اسکن گرفته و بفرستید. البته بی دقتی‌هایی پیش آمده است به طور مثال شیخ در «کتاب العبارة» به درستی به نکته فوق اشاره کرده است و گفته است که از جمله ۱ می‌توان به ۲ رسید ولی برعکس آن درست نیست ولی در کتاب اشارات، این موضوع را فراموش کرده است و گفته است که جملات (۱ و ۲)، یکسان هستند و از همدیگر نتیجه می‌شوند. از این موارد در کتاب *لوامع الأسرار فی شرح مطالع الأنوار* وجود دارد به طوری که در این کتاب می‌گوید که دو جمله (۱ و ۲)، متلازمان هستند در حالی که این حرف طبق مباحث بالا درست نیست.

به طور خلاصه باید عرض کنم که روشی که شارح کتاب ارموی دارد این است که مسأله‌ای را از قول ارموی طرح می‌کند و بعد همه نقدهایی که روی آن شده است را می‌نویسد و همه آنها را رد می‌کند و در آخر کار می‌گوید که اینها متوجه نشده‌اند که شیخ چه گفته است. اما در این گردش مباحث به معانی دیگر «کل» هم می‌رسد. یعنی در عین حال نقل این مباحث بی فایده نبوده است و ما می‌بینیم که یک معانی مختلفی را به «کل» نسبت داده است. حال اگر شما ضرورت، نقض یا علائم دیگر منطقی را وارد کنید، بسیار غوغا می‌شود. البته باید عیوب را هم گفت. ارموی در جایی می‌گوید که وقت نیست که به تفصیل در این مورد صحبت شود و الا چه مباحثی که می‌توانستیم بیان کنیم ولی متأسفانه به هیچ‌یک از این وعده‌ها عمل

نکرده است. کما اینکه ارسطو هم همین کار را کرد ولی به وعده‌های خود عمل نکرد که خود داستان مفصلی است. کتاب «لوامع الأسرار فی شرح مطالع الأنوار» نوشته قطب‌الدین رازی را آقای رحمانی در سه جلد تصحیح کردند که فکر کنم فقط ۴۵۰ صفحه از یک جلد آن در مورد ارموی و شاگردانش است که خودشان توضیح خواهند داد. من در ابتدا از آقای دکتر سید محمود یوسف ثانی خواهش می‌کنم تشریف بیاورند.

دکتر سید محمود یوسف ثانی: فکر می‌کنم در تاریخ منطق اسلامی بعد از منطق شفاء احتمالاً کتابی که امروز تصحیح آن محل بحث است، مفصل‌ترین کتاب منطق باشد. همچنین شاید باید بگوییم مهم‌ترین کتاب هم هست که البته به احتیاط نباید گفت. این کتاب جزء آثاری بوده است که بعد از تألیف، تا قرن‌ها به صورت متن درسی خوانده می‌شده است. اهمیت این کتاب فقط به تفصیل آن نیست و همان‌طور که آقای دکتر موحد هم اشاره کردند از دل قیل و قال‌هایی که مطرح شده است مباحث تازه‌ای هم شکل گرفته است. به نظر بنده این کتاب یک حیث تاریخی هم دارد چون تقریباً ناظر به اغلب آثار منطقی قیل از خودش است و درباره نویسندگان و آراء آنها قضاوت می‌کند، مطالبی را نقل می‌کند، با آنها را گفتگو می‌کند و در مواردی آراء آنها را می‌پذیرد یا رد می‌کند. یعنی به هر حال ما می‌توانیم خط سیر مسائل منطقی کتب منطق اسلامی را از فارابی تا

خود قطب رازی در این کتاب تعقیب کنیم. به نظر می‌آید این خصوصیت حتی در کتاب‌های ماقبل رازی و حتی کتب خود او، وجود نداشته باشد. حتی کتاب خونجی هم اینقدر ناظر به قیل و قال‌ها نیست ولی از خونجی تا قطب رازی یک فاصله‌ای طی شده است و طبیعی است که بحث‌ها بیشتر درگرفته باشد و امکان قیل و قال را هم بیشتر فراهم کرده باشد. معمولاً شرح یک متن به دلیل اهمیتی که متن دارد، نوشته می‌شود اما به نظر می‌آید این کتاب از آن شروحو است که از متن مهم‌تر است. چون متن یک رساله مختصری است که شاید رساله‌های زیادی در عالم اسلام شبیه به آن نوشته شده باشد ولی این شرح است که اهمیت پیدا کرده است مانند تهذیب المنطق تفتازانی است که کتاب مختصری است ولی شرح آن معمولاً مهم‌تر است.

هر دوی فرمول‌های بوردان و بارکن را ابن‌سینا قبلاً کشف و توضیح داده است. این مسأله برای طرف‌های خارجی قابل پذیرش نبود و در نهایت بعد از اینکه ایمیل‌های زیادی رد و بدل شد، گفتند که خود متن اصلی را برای ما اسکن گرفته و بفرستید.

نقدهای ایجابی

انتخاب آقای رحمانی، انتخاب صحیحی بوده است و من یادم نمی‌آید که تا الآن روی کتب منطقی مثل ایشان به این خوبی و تفصیل کار کرده باشند. حتی در کتب فلسفی هم خیلی به ندرت چنین کار خوبی شده است. تقریباً آنچه را حول موضوع این کتاب و نویسنده‌اش امکان داشته است که از اطراف و اکناف جستجو کنند و بیاورند، عرضه کرده‌اند. خواسته‌اند پشت پای به این شعر نظامی بزنند که می‌فرماید:

سخن را تا توانی اندکی کن

یکی را صد مکن، صد را یکی کن

نظامی می‌گوید که می‌شود همان صدا تا باشد و خیلی هم خوب باشد. همچنین آقای رحمانی در مقدمه ممتعی که

برای روشن شدن مطالب در پایین صفحات آورده‌اند. در موضعی که حاشیه‌ای وجود نداشته است و ابهامی وجود داشته است خودشان اقدام به تعلیقه نوشتن کرده‌اند و در برخی موارد ابهام را برطرف کرده‌اند. حتی نکات ادبی زیادی در لابه‌لای این کتاب دیده می‌شود. در مورد استعمال واژه‌ها یا بعضی از ترکیب‌ها اصلاحاتی شده و توضیحاتی داده شده است که آنها هم مفید است. سلیقه خوبی هم در چاپ این کتاب به خرج داده شده است مانند فونت‌های گوناگون و فصل و وصل‌هایی که مطالب را خیلی روشن تر می‌کند. به‌طور کلی کتاب‌پردازی خوبی در این کتاب انجام شده است. اینها موارد ایجابی این کتاب بود که البته خیلی بیشتر هم هست.



نقدهای سلبی

به نظر من در روش ارجاع این کتاب، از روش‌های استاندارد استفاده نشده است. یعنی اگر ما به یک کتابی یک‌بار ارجاع دادیم دیگر دوباره همه مشخصات این کتاب را تکرار نمی‌کنیم. ولی این کار به هر دلیلی انجام نشده است و اگر چهل بار به یک کتاب ارجاع داده شده است در همه دفعات، تقریباً تمام جزئیات آن گفته شده است. مطلب دوم این است که از همین چند صفحه‌ای که از ابتدا و انتهای نسخ در اول مقدمه گذاشته‌اند به‌نظر می‌آید که مواردی هست که ضبط همه نسخه بدل‌ها نشده است. شاید این نسخه بدل‌هایی را که ضبط نکرده‌اند مهم نمی‌دانستند که این را باید در مقدمه اشاره می‌کردند که نسخه‌ها تفکیک

نوشته‌اند به هر منبعی که می‌شده است مراجعه کرده‌اند و «یک دسته گل دماغ پرور / از خرمن صد گیاه بهتر» را فراهم کرده‌اند.

نسخ بسیار خوبی برای تصحیح کتاب فراهم شده است و دقت در ضبط، در آن بسیار ملاحظه شده است که از بین نسخ متعدد، وجه اصح انتخاب بشود و متن منقحی در اختیار گذاشته شود. همچنین غیر از خود نسخ به کتب دیگری هم که مربوط به این کتاب است مانند *توسیر المطالع اصفهانی* و کتب دیگر مراجعه کرده‌اند که باز این متن بهتر تصحیح شود و بهتر فهمیده شود. اینها همه حاصل کار را خیلی مششع و خوب درآورده است. حواشی متعددی را از نسخ خطی نقل کرده‌اند و

نکته‌ای مغفول مانده در مقدمه شرح مطالع الأنوار

نکته آخر هم مربوط به چند مطلب در خود کتاب شرح مطالع است. آن هم این است که در خود مقدمه کتاب، قطب رازی نکته‌ای را می‌گوید که من در جای دیگری ندیده بودم و به نظرم می‌رسد که می‌توان روی آن تأمل کرد. از گذشته تا الآن به طور پیوسته این حرف تکرار شده است که منطق یا منطوق ماده است یا منطوق صورت. این سینا در ابتدای کتب منطقی خود می‌گوید که وقتی خانه‌ای می‌سازیم، خلل در این خانه ممکن است از جهت صورت بنا باشد یا از جهت مصالحی که در آن استفاده شده است. همچنین در منطق، ابواب صناعات خمس برای ماده گذاشته شده است و قیاسات برای صورت گذاشته شده است و این یک اصل پذیرفته شده است که منطوق ماده و منطوق صورت داریم که هر کدام اصول خود را دارد.

ولی در ابتدای این کتاب قطب رازی می‌گوید هیچ مانعی ندارد که بگوییم جمیع اغلاطی که در فکر انسان راه پیدا می‌کند همه از ناحیه صورت است و همه اشکالاتی را که از ناحیه ماده به فکر انسان وارد می‌شود به صورت برمی‌گردد که برای آن استدلالی هم می‌آورد که شاید برمی‌گردد به نوعی فاندامنتالیسم که آنها در معرفت‌شناسی خود داشته‌اند. یعنی همه مسائل را می‌خواستند به چند قضیه بدیهی برگردانند و می‌گفتند وقتی مبادی علوم ما بدیهی است باید از همان بدیهیات شروع کرد و آنها را با هم ترکیب کنیم و غیر بدیهی را نتیجه بگیریم. پس ما بدیهیات را داریم و چیزهایی به آنها می‌افزاییم و به غیر بدیهی می‌رسیم. اگر نتیجه اشتباهی گرفتیم معلوم می‌شود که در صورت مشکلی بوده است چون پایه‌ها درست است و خلل در صورت است. این حرفی است که من ندیده‌ام دیگران بزنند و اگر درست فکر کرده باشم، اولین کسی است که این حرف را می‌زند.

دکتر مهدی عظیمی: اولاً در باب اهمیت تصحیح نسخ خطی باید گفت که در بین اصحاب فکر و اندیشه کسی در آن تردیدی ندارد. منتهی لازم است سیاست‌گذاران پژوهشی در این زمینه همت بیشتری داشته باشند. به خصوص ما در نظام اسلامی یکی از اهداف بلندمدتی که برای خود تدوین کردیم و جناب آقای دکتر خسروپناه در این زمینه صاحب‌نظر هستند و کارهای پژوهشی کرده‌اند،

شده است و آنهایی که مهم بوده است آمده است و آنهایی هم که غلط بین بوده و یا به هر دلیل مهم نبوده است، از ضبط آنها خودداری شده است. ولی متأسفانه توضیحی داده نشده است و در مواردی هم در همین چند صفحه، نسخه بدل‌هایی است که اتفاقاً به درد می‌خورد و از قلم افتاده است. البته در کاری با این طول و تفصیل، این لغزش‌ها در آن قابل گذشت است که چند مورد آن را عرض می‌کنم:

مثلاً در همان اول «فیه» که در نسخه‌ای به صورت «فیه انوار الهدایه» آمده است، آورده نشده است که اگر باشد عبارت قشنگ‌تر می‌شود. یا در جایی در نسخه بدل عبارت «عُیْرَت» است که نسخه‌ای که «عُیْرَت» داشته است، در حاشیه آورده شده است و اولی که اتفاقاً عبارت را بهتر می‌کند آورده نشده است. در یک یا دو جا هم افتادگی دارد که بعضی از افتادگی‌ها به نظر بنده عبارت را

خراب می‌کند. همچنین وقتی که در متن، قیاس توضیح داده می‌شود گفته می‌شود که «والقول الالزام یسمی مطلوب انسیق منه الی القیاس انسیق من القیاس الیه» که یک چیزی افتاده است. یعنی باید گفت «...و نتیجه انسیق من القیاس...». موارد دیگر هم شبیه به این وجود دارد. بنابراین احتمالاً یک بازنگری از این جهت لازم است.

یک شکایت هم به عنوان خواننده دارم. به نظر من مقدمه این کتاب خیلی تفصیلی است. با اینکه من همه مقدمه را مرور کردم و واقعاً استفاده کردم ولی مطالب فرعی،

استطرادی و حتی حکایت در آن هست.

حکایتی که خودشان هم می‌گویند که حکایت شیرینی است و در آن اغراقاتی وجود دارد مثل اینکه قطب رازی ۱۲۰ ساله بوده است و جرجانی رفت از او شرح مطالع یاد بگیرد و چون نمی‌دید ابروهایش را بالا زد و او را نگاه کرد. در حالی که قطب رازی بیچاره خیلی عمر کرده باشد ۷۵ سال است. البته ذکر این چیزها باعث ترفیع خاطر است و انسان لذت می‌برد ولی حجم کتاب را زیاد می‌کند. من همین جا از خود آقای رحمانی خواهش می‌کنم که تعظفاً به حال خوانندگان، اگر ممکن است بعد از اتمام چاپ کتاب یک نسخه تک جلدی هم از این کار هرطور که خود می‌دانند به طور خلاصه ارائه کنند.

قطب رازی می‌گوید هیچ مانعی ندارد که بگوییم جمیع اغلاطی که در فکر انسان راه پیدا می‌کند همه از ناحیه صورت است و همه اشکالاتی را که از ناحیه ماده به فکر انسان وارد می‌شود به صورت بر می‌گردد.

این است که می‌خواهیم تمدن نوین اسلامی تأسیس کنیم و آن عصر طلایی شکوفایی علم را در دوران معاصر تجدید کنیم. طبیعی است که این تمدن نوین نمی‌تواند از آن سابقه و پشتوانه خود گسست داشته باشد. روشن است که یکی از مهم‌ترین محمل‌هایی که این پشتوانه فرهنگی در آن نهفته شده است، همین نسخ خطی است. بنابراین اگر قرار است که ما تمدن شکوفای گذشته را در قالب یک تمدن نوین احیا کنیم، بخشی از این پروژه کلان ما می‌تواند به احیا و تصحیح نسخ خطی اختصاص پیدا کند. این باعث می‌شود که این گنجینه‌ها از پستوی نمود و غبارگرفته مخازن و کتابخانه‌ها بیرون بیاید و در دسترس پژوهشگران قرار گیرد. پژوهشگرانی که کار خیلی از آنها تصحیح نیست و اساساً پرورش علمی آنها برای این نبوده است که مصحح باشند اما اگر این میراث در اختیار آنها قرارگیرد این توان را دارند که این ذخیره را حفاری کنند و این گوهرهای گرانبها را برتراشند و ارزش آنها را نمایان کنند.

اما اگر بخواهیم به عنوان پژوهشگرانی که در حوزه علوم عقلی کار می‌کنیم، به مقوله تصحیح نسخ خطی توجه کنیم باید به خلأهایمان نگاه کنیم. یکی از مهم‌ترین خلأهای پژوهشی در دوره معاصر به نظر می‌رسد نداشتن یک تاریخ جامع منطق در دوره اسلامی است. امروز اگر شما به منابع فارسی، عربی، انگلیسی و زبان‌های دیگر مراجعه کنید کتاب‌های تاریخ منطق در مغرب وجود دارد و به طور جدی در این زمینه کار شده است. از اوایل قرن بیستم در ضمن کارهایی که امثال لوکاشویچ^۱ انجام دادند مطالعات منطقی در مغرب زمین پیشرفت کرد و دستاوردهای شگرفی را پیدا کردند. البته ما به عنوان پژوهشگران علوم عقلی باید هر جا عقلانیتی هست به آن علاقمند باشیم و آن را جذب کنیم. اما به عنوان ایرانیان مسلمان باید تعهدمان در درجه اول به میراث عقلی خودمان باشد. غربی‌ها کار خود را کردند و وظیفه خود را به اندازه توان نسبت به فرهنگ خود انجام داده‌اند. علاوه بر آن به سراغ فرهنگ و میراث ما هم آمده‌اند و کارهای فراوانی را در همین حوزه منطق انجام داده‌اند. کارهایی که حتی متأسفانه گاهی اوقات ترجمه نشده است چه برسد به اینکه بخواهیم خودمان در آن زمینه آستین بالا بزنیم و دستاوردی

داشته باشیم. اگر ما یک روز بخواهیم مثلاً در مورد تاریخ منطق دوره اسلامی که بخشی از میراث عقلی ماست و گوشه‌ای از هویت عقلی ما در بستر تاریخ را عینیت داده است، مطالعه و تحقیق بکنیم متأسفانه باید گفت که دست ما خالی است. چون مقدمات کار فراهم نشده است و زمینه‌سازی و بسترسازی نشده است. چون یکی از ابتدایی‌ترین کارها برای این نوع مطالعه، تصحیح همین نسخ خطی است و این در حالی است که بخش زیادی از میراث عقلی ما هنوز در گوشه‌های نمود کتابخانه‌های ما در حال خاک خوردن است و چه بسا در بعضی جاها در حال از بین رفتن است. همچنین خیلی از این نسخ در مجموعه‌های خصوصی نگهداری می‌شود و در معرض نابودی است! اگر حواس ما به اینها نباشد و معطل کنیم، از بین می‌روند. بنابراین اهمیت تصحیح نسخ خطی امری واضح و بدیهی است که نیاز به استدلال ندارد.

اما در باب اهمیت شرح مطالع باید بیان کنم که این کتاب در یک کلام دلتای یک رود است. یعنی اگر ما هر کدام از منطق‌دانان قبل از این کتاب را به رودهایی تشبیه کنیم این رودها در این کتاب به هم پیوسته‌اند و این کتاب، حکم دلتای یک رودی را دارد که همه مواد مغذی را در خود گرفته و جذب کرده و از این نظر میراث دار گذشته خودش و یکی از نقاط عطف تاریخ منطق است. بنابراین از این جهت حتماً باید با خلوص و صداقت از مصحح محترم سپاس‌گذاری کنیم. من به میزان اندکی که دستی در تصحیح نسخ خطی دارم باید بگویم که کار بسیار دشوار و طاقت فرسا و متأسفانه کم آرجی در جامعه ما است. بنابراین از این جهت همه ما مرهون و مدیون زحمات مصحح محترم هستیم و خدمت بزرگی با تصحیح این کتاب هم به مطالعات منطقی و هم به حوزه علوم عقلی و هم به تحقق هدف بازشناسی میراث فرهنگی و علمی خودمان کرده‌اند. همچنین باید سپاس‌گذار اولیای محترم مؤسسه به دلیل حمایت از این پژوهش باشیم. همچنین این کار از باب دقت‌هایی که مصحح محترم به کار برده‌اند و در کنار آن نسخ متعددی را به کار برده‌اند، مثال‌زدنی است.

در باب مقدمه کتاب هم باید بگویم که طول و تفصیلی که دارد باز نشان دهنده حجم زیادی از کار پژوهشی هست که پژوهشگر محترم انجام داده‌اند. در مقدمه مواد خام بسیار

من به میزان اندکی که دستی در تصحیح نسخ خطی دارم باید بگویم که کار بسیار دشوار و طاقت فرسا و متأسفانه کم آرجی در جامعه ما است.

زیاد و البته بسیار ارزشمندی گردآوری شده است ولی این مواد خام آن طور که باید و شاید، صورت وحدانی یکپارچه و ثابتی را نگرفته است. اگر حمل بر اسائه ادب نشود گویا، مجموعه‌ای از فیش برداری‌ها به هم انضمام پیدا کرده‌اند. لاقلاً در بخش‌هایی از خواندن مقدمه چنین احساسی دست می‌دهد که مطالب و اطلاعات فراوانی گردآوری شده‌اند و به ترتیبی در کنار هم گذاشته شده‌اند اما این مواد خام در یک چشم انداز برتر و بالاتری هضم نشده‌اند که یک صورت واحدی بگیرند. در باب شیوه ارجاع دهی هم که استاد یوسف ثانی فرمودند که دیگر من تکرار نمی‌کنم. باز یکی دیگر از نکاتی که قابل ملاحظه است و شاید به اختلاف سلیقه ما و غربی‌ها برگردد، این است که در نوشته‌های علمی معمولاً جایی برای ستایش و به کار بردن القاب فراوان برای افراد نیست هر چند همه افرادی که در مقدمه ذکر شده‌اند شایسته آن القاب و بلکه بهتر از آن القاب هستند اما اسم و نام کوچک و نام خانوادگی در یک متن پژوهشی از هر گونه بار ارزشی عاری است و فقط کارکرد ارجاعی دارد. مثلاً اگر شما در جایی از من نوعی اسم آوردید و نوشتید «عظیمی»، این کلمه برای خواننده بیش از این نیست که برود به بخش حرف عین مراجعه کند و ببیند که «عظیمی» کیست؟ بنابراین اگر شما دکتر، استاد، حجت الاسلام و ... نگوئید هیچ اتفاق خاصی نمی‌افتد چون اصلاً کارکرد آن چیز دیگری است. بنابراین به کار بردن اسامی با القاب فراوان در مقدمه دیده می‌شود ولی معمول نیست که اسامی را با القاب فراوان به کار ببرند. نکته دیگر نقل قول‌های مستقیم زیاد در مقدمه است. نقل قول مستقیم در یک پژوهش فقط در جایی ضرورت دارد که برای آن بحث، آن عبارت خاص موضوعیت دارد. در غیر این صورت آوردن نقل قول مستقیم زائد است. ولی ما می‌بینیم که نقل قول‌های فراوان آمده است بدون اینکه واقعاً مهم باشد. می‌شد که لب لباب مطلب را تلخیص کنید. با این کار همان طور که استاد محترم فرمودند وقت خواننده را نمی‌گیرد و اذیت نمی‌شود. این نکته را هم باید توجه کرد که به هر حال امروزه زمان عنصر مهمی است به خصوص برای پژوهشگران که اکثراً عضو هیئت علمی هستند و مشغله‌های خاص خود را دارند و بهتر بود که با تلخیص مطالب از این نقل قول‌ها می‌گذشتید. نکته جالب دیگری که در مقدمه هست این است که شما در اثنای بحثی که در تبویب منطق دارید، در هنگام تصحیح یک تصحیح دیگری می‌کنید یعنی یک نسخه را معرفی کرده و آن را با نسخه دیگری تصحیح می‌کنید. همچنین بار عاطفی و هیجانی عبارات بر متن سنگینی می‌کند ولی خصلت

یک متن پژوهشی این است که تا حد ممکن از هیجانات پیراسته باشد البته این وحی منزل نیست ولی روال و رسم این است که دلایلی هم پشتش دارد. پژوهشگر خوب، کسی نیست که متأثر از بیانات خطابی و هیجانی بشود. او همه اینها را کنار می‌زند و لب لباب مطلب را می‌گیرد. بنابراین ما باید با او متناسب با فضای ذهنی خودش که فضای تحقیق است سخن بگوئیم نه متناسب با فضای یک متن ادبی یا یک متن خطابی. به خصوص من در یک جایی دیدم که عبارتی بود که من را یاد ارسطو انداخت. ارسطو در آخر کتاب ابطال‌های سوفیستی که با این کتاب مجموعه آخر ارغنون هم تمام می‌شود، به مخاطب خود می‌گوید: ای خوانندگان و شنوندگان این درس! بدانید که قبل از من مباحث زیادی در باب خطابه و سخن‌وری بود اما در باب این مطالعات منطقی که من در این مجموعه رسائل آوردم، چیزی پیش از من نبود و من آغازگر راه بودم. بنابراین اگر بعد از خواندن این مطالب احساس کردید که در مقایسه با سنتی که قبل از من بوده است، من کار خوب و پسندیده‌ای کردم از من سپاس‌گذار باشید و اگر اشکالی هست بر من بیخشید.

ما هم به این طلب لبیک می‌گوئیم و سپاس‌گذاری می‌کنیم. نکته آخر که در بیانات استاد موحد هم بود این است که یکی از کمبودهای مشهود مقدمه، عدم استفاده از ابزارهای منطقی جدید است. یعنی شما سنت را به روش سنت مطالعه کرده‌اید که روش خوبی برای مطالعه سنت نیست. وقتی ما سنت را فقط از دریچه سنت و روش‌های سنت مطالعه کنیم، اگر خیلی باهوش و با استعداد باشیم در حد قطب‌رازی و خواجه نصیر خواهیم بود و چیزی بیشتر از آنها اضافه نخواهیم کرد. ولی ما به عنوان فاعل‌های شناسایی که امروز در عصر دیگری زندگی می‌کنیم و مسلط به تئوری‌های جدید هستیم نباید از امکاناتی که جهان جدید در اختیار ما قرار می‌دهد، غفلت کنیم و باید استفاده کنیم. در حوزه منطق، همان طور که استاد موحد فرمودند یکی از مهم‌ترین ضعف‌ها، کاربرد زبان طبیعی است. زبان طبیعی مانند یک مه یا غباری است که دریافت‌ها و بصیرت‌های منطقی در پشت آن، پنهان است. اگر شما چشم‌تان مسلح به یک دوربین مه‌شکن نباشد، نوع نگاهتان شبیه نگاه همان قطب‌رازی و خواجه نصیر است که در آن فضای مه آلود زیست می‌کنند. اما ما که این فقدان را نداریم و این دوربین را داریم چرا از آن استفاده نکنیم؟ لذا برای مطالعه سنت منطقی، بهترین روش این است که آن را از منظر منطق جدید بخوانیم و درک کنیم. این متون با همه تلاشی که برای بیان خود در قالب زبان طبیعی کرده‌اند باز

هم صامت هستند و باید یک ابزاری برای استنتاج آنها به دست آورد. منطق جدید با همین زبان صوری که دارد یکی از چالاک ترین ابزارها برای استنتاج این متون است. اگر از این ابزار استفاده کنید آنگاه خواهید دید که ابن سینا و قطب رازی را از خود آنها بهتر می‌فهمید.

دکتر اسدالله فلاحی: در مورد تصحیح کتاب شرح مطالع قطب‌الدین رازی باید بگویم که دیدن این سه جلد و مطالعه آنها، انسان را خوشحال می‌کند و جای قدردانی زیادی از جناب رحمانی دارد. یاد می‌آید که حدود ۱۵-۱۰ سال پیش که من طلبه‌ای در قم بودم و یکی از اساتید، همین پیشنهادی که به آقای رحمانی کرد را به من کرد، من زیر بار نرفتم. حجم سنگین این کار از همان موقع برای من آشکار بود و زحمت زیادی کشیده‌اند و واقعاً دستشان درد نکند. مخصوصاً در آوردن منابع پیشین از حواشی نسخ خطی خیلی جالب بود به خصوص نسخه‌ای که از عربستان پیدا کرده بودند و منابع و حواشی خوبی از تعلیقه‌ها استخراج کردند که برای من قابل استفاده بود. من چند دسته نکات را درباره کلیت متن عرض می‌کنم.

در مورد حجیم بودن کتاب همه گفتند ولی می‌خواهم عکس آن را بگویم که یک دفاعی هم از آقای رحمانی شده باشد. من نظرم این است که اگر قرار بود که مقدمه کوتاه نباشد و به همین طول و تفصیل باشد، ای کاش مقدمه جدای از جلد اول چاپ می‌شد. یعنی ما یک جلد ۴۵۰ صفحه‌ای برای مقدمه داشتیم و یک جلد هم برای جلد اول حاضر که به بحث تصورات اختصاص دارد. گاهی پیدا کردن فهرست در این کتاب سخت است. اگر این دو بخش جدا می‌شد دیگر این اتفاق نمی‌افتاد. نکته دیگر این است که ای کاش یک فهرست اجمالی برای مقدمه می‌آوردید. شما برای سه بخش کتاب، فهرست اجمالی و فهرست تفصیلی آورده‌اید. فهرست اجمالی خیلی خوب است که خیلی از کتاب‌ها ندارند و فرد برای پیدا کردن یک مطلب باید کلی از فهرست را ورق بزند. ولی همین کار را برای فهرست مقدمه انجام ندهد. فهرست مقدمه شما دوازده صفحه است که فرد باید برای پیدا کردن یک نکته، کلی ورق بزند.

در مورد شماره صفحات چه در فهرست‌ها و چه در نمایه‌های پایان جلد سوم، معمولاً شماره صفحات یک یا دو صفحه جابه‌جا شده است. این احتمالاً به این دلیل است که شما یکبار فهرست گرفته‌اید و بعد یک تغییراتی در صفحه‌بندی کتاب انجام شده است که شماره صفحات به هم ریخته است.

یک نکته خیلی کوچک این است که شما وقتی بحث

ارموی و فقره‌هایی که از او نقل می‌شود را می‌خوانید یک‌دفعه به یک گروه برمی‌خورید. معمولاً گروه در کارهای تصحیح به این معنی است که دارید مطلبی را اضافه می‌کنید. در حالی که می‌بینیم کل فقره‌هایی - به جز دو یا سه کلمه اول - که از مطلع آمده است داخل یک گروه قرار گرفته است و آدم فکر می‌کند که این افزوده خود مصحح است که معمول نیست. احتمال می‌دهم که شاید شما نسخ مختلفی داشته‌اید که در بعضی از نسخ دو یا سه کلمه اول را نداشته‌اند و بعضی نسخ کامل آورده‌اند و شما می‌خواستید به آن اشاره کنید.

لامیر^۲ و ادعای نادرست استفاده خونجی از کتاب ارموی در کشف الأسرار

یک نکته تاریخی این است که جناب لامیر در مقاله‌ای که اخیراً به انگلیسی منتشر کرده‌اند ادعا کرده‌اند که گمانه خالد الروپهب، مصحح کتاب کشف الأسرار خونجی که می‌گوید ارموی مطالب خود را از خونجی گرفته و شما هم به خوبی در کتاب خود به آن تصریح کرده‌اید، گمانه نادرستی است و روپهب اشتباه کرده و این خونجی است که از ارموی سرقت علمی کرده است. یعنی ارموی، مطلع را نوشته و خونجی آن را خوانده و حسابی بسط داده است. من با چندین ایمیل با او بحث کردم و دلایل زیادی برای او آوردم که نمی‌تواند چنین اتفاقی افتاده باشد. کتاب مطلع در واقع هرچند که حجم کمی دارد ولی از لحاظ محتوایی قسمت‌هایی بیشتر از خونجی دارد. خونجی تا بحث قیاس اقتصرائی شرطی می‌گوید و بحث را تمام می‌کند در حالی که مطلع تا آخر می‌رود. علاوه بر آن به کتاب دیگری از ارموی به نام «بیان الحق و لسان الصدق» استناد کردم که شما در دسترس نداشته‌اید. این کتاب در سال ۷۳ توسط دو دانشجوی کارشناسی ارشد به عنوان پایان نامه در دانشگاه تهران تصحیح شده است. من مواردی را در این کتاب پیدا کردم که ارموی صراحتاً اسم خونجی را می‌آورد و می‌گوید در نسخ کشف الأسرار، اینچنین است. این کاملاً نشان می‌دهد که این ارموی است که از خونجی استفاده می‌کند. این مطلب را به آقای لامیر هم گفتم که گفت: نه! ارموی این کتاب بعد از مطلع نوشته شده است و اول مطلع را نوشته است. اتفاقاً من دلایلی پیدا کردم که کتاب «بیان الحق و لسان الصدق» قبل از کتاب ایضاح نوشته شده است و کتاب ایضاح که الآن در دسترس نیست، قبل از مطلع الأنوار نوشته شده است. یعنی مطلع کار پایانی و پخته ارموی است. یک نکته تاریخی کوچک و سهوی از مصحح محترم وجود دارد و آن اینکه در مقدمه در صفحه

۲۵۰ و همچنین جلد ۱ در ص ۶۳ در پانوش گفتند که خواجه‌نصیر بر سمرقندی اعتراض می‌کند. این مطلب درست نیست چرا که خواجه نصیر از لحاظ تاریخی یک یا دو نسل قبل از سمرقندی بوده است. سمرقندی متوفی ۷۲۲ است در حالی که خواجه نصیر متوفی ۶۷۲ است یعنی حدود ۵۰ سال اختلاف دارند که امکان ندارد خواجه نصیر بر کسی که دو نسل بعد می‌آید، اعتراضی بکند.

همچنین در جلد ۲، در ص ۴۸۶ در یک تعلیقه‌ای گفتید که واژه ملازمتان که در متن آمده است در بعضی از نسخ متلازمتان است و دومی درست است. ولی وقتی متن را می‌خوانیم می‌بینیم که همان ملازمتان درست است یعنی ملازمه دو قضیه است که مورد نظر قطب رازی قرار گرفته و دو طرف تلازم که در یک ملازمه واحد هستند، منظور



نیست.

یک اشکال محتوایی به خود قطب رازی در جلد دوم، صفحات ۵۱۵ و ۵۲۱ هست که دو واژه کلیتان و جزئیتان به صورت «موجبتان و سالتان» نوشته شده است. قطب رازی به سمرقندی اعتراض می‌کند که اینها را اشتباه کرده‌اید و درست این بوده است که به شکل اول می‌نوشته است. شما در پاورقی هم نقل کرده‌اید که یک فرد دیگری گفته است که در یک کتاب دیگری از ارموی این اشتباه دقیقاً انجام شده است. من در کتاب «بیان الحق و لسان الصدق» هم دیدم که ارموی در آنجا هم دقیقاً همین کار را کرده است. این بعيد است که ارموی در سه کتاب دقیقاً یک اشتباه را تکرار کند. من دقت کردم دیدم بحث سر این است

که سالبه لزومیه دو تفسیر دارد یعنی گاهی سلب لزوم و گاهی لزوم سلب است. اگر ما آن را لزوم سلب بگیریم مدعای ارموی درست است و اگر سلب لزوم بگیریم مدعای قطب رازی درست است. در واقع از همین قرینه که ایشان در سه کتاب متفاوت «موجبتان و سالتان» گفته است، می‌توان فهمید که ایشان سالبه کلیه را به صورت لزوم سلب می‌فهمد نه سلب لزوم. همچنین از اعتراض قطب رازی می‌توان فهمید که او سلب لزوم می‌فهمد نه لزوم سلب. بنابراین اعتراض قطب رازی بر ارموی وارد نیست.

چند نکته در مورد منابع کتاب

چند نکته هم در مورد منابع کتاب «لوامع الأسرار فی شرح مطالع الأنوار» قطب‌الدین رازی که شما موارد بسیار زیادی را تحقیق کرده و به دست آورده‌اید و بسیار ارزشمند است، عرض می‌کنم. من ۱۴ مورد را با یک نگاهی که داشته‌ام خدمت شما می‌دهم که اگر توانستید در چاپ‌های بعدی وارد کنید که ۲ یا ۳ مورد را الآن می‌گوییم.

جناب قطب رازی در جلد ۲، صفحه ۸۸ و ۹۳ در مورد مدعای منطق‌دانان قدیم در مورد قضیه حقیقه می‌گوید اینها گفته‌اند: «یشمل الافراد الموجودة و الممكن و الممتنع». سؤال این است که مثلاً در قضیه «کل ج ب» مراد فقط جیم‌های موجود است و یا جیم‌های معدوم را هم شامل می‌شود؟ حالا در جیم‌های معدوم، فقط معدوم‌های ممکن مراد است یا معدوم ممتنع هم مراد است؟ این بحثی است که اثیرالدین ابهری طرح کرده است و گفته است که این نظر قدما اشتباه است و باید قید امکان را هم اضافه کنیم. اما در مورد اینکه چه کسانی گفته‌اند که قضیه حقیقه، افراد ممتنع و ممکن را هم شامل می‌شود، من دو منبع پیدا کرده‌ام. یکی بحث خود ابن‌سینا در کتاب منطق‌المشرقیین است که می‌گوید قضیه حقیقه افراد موجود، ممکن و ممتنع را شامل می‌شود و فرد دیگر که به این موضوع اشاره کرده است، خونجی در کتاب کشف‌الأسرار در صفحه ۱۳۰ است. در واقع اثیرالدین ابهری در حال مبارزه با ابن‌سینا و خونجی است.

مورد دیگر این است که قطب رازی در جلد دوم، صفحه ۹۱ یک «فان قلت» دارد. ولی قطب رازی نگفته است که این «فان قلت» متعلق به کیست؟ من فهمیدم که این «فان قلت» را دقیقاً خواجه نصیر در کتاب «تعديل المعيار فی نقد تنزیل الافکار» در صفحه ۱۶۲ آورده است. عجیب است که تا زمان قطب رازی اسمی از خواجه نصیر به صراحت نمی‌آید. در آثار سمرقندی هم که من مدتی است که روی آن کار می‌کنم، برای اشکال‌هایی که از خواجه

نصیر می‌آورد می‌گوید «قال بعضهم» و اسم نمی‌آورد و فقط یک‌بار اسم او را می‌آورد. شاید به دلیل معاصرت بوده است که معمولاً نام افراد معاصر را نمی‌آوردند و نام افراد قدیمی را می‌آوردند.

یک مورد هم از کتاب شرح القسطاس سمرقندی که نسخه خطی شماره ۳۸۵۰ در کتابخانه مجلس است. در جلد ۲ کتاب مورد بحث در صفحه ۱۰۰ جوابی را نقل می‌کند که در شرح القسطاس سمرقندی هست که خوب است مراجعه شود. موارد دیگری هم از فخر رازی، از خود ارموی در کتاب «بیان الحق ولسان الصدق»، از قیاس شفا و از اسرار الخفیه علامه حلی هست که اگر بشود منابع بیشتر شود، طبیعتاً خیلی بهتر خواهد بود.

آقای ابوالقاسم رحمانی:

مقدمه

حکایتی از جناب جرجانی هست که او شاگردان را بعد از خواندن کتاب منطق تشویق کرد که بروید ببینید که مردم در حوزه منطق چه کار می‌کنند؟ آنها رفتند و آمدند و گفتند که مردم زندگی خود را می‌کنند و با منطق کاری ندارند. جرجانی گفت: پس شما منطق نخوانده‌اید! بروید دوباره بخوانید! بعد در دور دوم و سوم که شاگردان به سمت مردم رفتند و برگشتند، گفت: مردم همه آن چیزی را که ما در مقام تئوری می‌گوییم در ارتباطات خود استفاده می‌کنند. این را به عنوان مقدمه عرض کردم.

جمله بسیار زیبایی جناب موحد از قول مرحوم مینوی فرمودند که تا یک تصحیح درستی از یک اثر نداشته باشیم، پژوهش در مورد آن اثر اصلاً معنایی ندارد.

خدمت ایشان چند کتاب اصیل منطقی در حوزه منطق اسلامی از جمله کل منطق منظومه مرحوم سبزواری و منطق حکمت اشراق را خوانده‌ایم و اخیراً منطق شرح اشارات را شروع به تدریس فرموده‌اند که بنده شرف حضور در آن را ندارم. تدریس هر کدام از این کتاب‌ها هم چندین دوره بوده است که ضبط هم شده است.

بنده به لطف الهی یک سابقه‌ای هم در کارهای علمی خود در نسخ خطی و نسخه پژوهی داشتیم. از حدود سال ۱۳۸۰ به این سمت، چند کار علمی در حوزه نسخه پژوهی در غیر از حوزه منطق کار کرده بودیم تا اینکه یکی از نسخه‌های شرح شمسیه به دست من رسید و بنده چند نسخه از شرح شمسیه را هم داشتیم. این نسخه را که دیدیم، فهمیدیم که سطح تصحیح آن، آنچه که باید باشد، نیست. تا اینکه در اثنای کار مصحح محترم آن کتاب را دیدم که ایشان گفتند که اتفاقاً من هم شروع به تصحیح این کتاب کرده‌ام.

ما منصرف شدیم و گفتیم که اولویت با ایشان است که ظاهراً انجام دادند. تا اینکه بعد از اتمام منطق منظومه خدمت استاد محترم عرض کردیم که می‌خواهیم در حوزه منطق کاری کرده باشیم حال چه در حوزه تدریس و چه در حوزه پژوهش باشد. ایشان کتاب «لوامع الأسرار» را به ما گوشزد کردند که جای آن هم در حوزه و هم در محافل دانشگاهی خالی است. جمله بسیار زیبایی جناب موحد از قول مرحوم مینوی فرمودند که تا یک تصحیح درستی از یک اثر نداشته باشیم، پژوهش در مورد آن اثر اصلاً معنایی ندارد.

سابقه تصحیح کتاب

بنده باید از نویسندگان دو نسخه دیگر از این کتاب که قبل از ما چاپ شده بود، تقدیر بکنیم. هر یک از این دو مصحح بزرگوار با شرایطی که داشتند، کارهای خوبی انجام داده‌اند. من آن دو کتاب را دیده بودم. کتاب دوم غیر از کتاب اول بود. کتاب اول یا در واقع نسخه اول تقریباً یک متن تایپ شده‌ای از نسخه سنگی بود. اگرچه مصحح در مقدمه می‌گوید که من فقط سه نسخه از چاپ سنگی را دیدم و هیچ نسخه خطی را ندیده‌ام و لیکن گاهی دیده می‌شد که همان مقدار هم انجام نشده بود. بعد از آن نسخه دوم هم به دست ما رسید که یکی از فضایی دانشگاهی کار کرده بود که کار خوبی بوده است ولی با نگاهی که بنده و امثال بنده نسبت به تصحیح متون داشتیم، یک مقداری فاصله

نحوه آشنایی با کتاب

آشنایی بنده با کتاب «لوامع الأسرار فی شرح مطالع الأنوار» به سال‌های خیلی دورتر برمی‌گردد. بنده حدود ۸ یا ۷ سال پیش تقریباً یک دوره جامع منطق اسلامی را خدمت اساتید خود در حوزه علمیه قم درس گرفته بودم و پس از آن شروع به تدریس کتب منطقی کردم. مستحضرید که در حوزه علمیه قم، علاوه بر کتب منطق رسمی که تدریس می‌شود خیلی از بزرگواران کتب منطق دیگری را هم درس گفته‌اند. از جمله آنها حاشیه مرحوم ملاعبدالله یزدی بر تهذیب، شرح شمسیه، شرح مطالع، منطق اشارات، منطق حکمت‌الاشراق و ... است. جا دارد که بنده ذکر خیری هم از حضرت حجت‌الاسلام و المسلمین نائیکی داشته باشم که این کتاب در حقیقت مدیون مراحم ایشان است. ما

داشت. نگاه ما از این قرار است که ما احیاء تراث اسلامی خود را واجب می‌دانیم اما چند ساحت هست که اگر کسی می‌خواهد در این حوزه‌ها کار کند، باید به آنها توجه کند. اولین مطلب این است که در حوزه مورد نظر، تخصص لازم را داشته باشد که البته مصحح دوم از زمره این افراد بود. دوم اینکه شیوه تصحیح متن یک اصولی دارد که باید اجرا شود. سوم اینکه اگر ما در چنین کتاب‌هایی فقط به تصحیح صرف اکتفا کنیم، گرچه بخشی از کار انجام شده است ولی همچنان

بخش اعظم کار که معرفی اثر هست، انجام نشده است. چون به نظر من جدی‌ترین برخورد

با یک کتاب را مصحح کتاب می‌کند. من سه سال با این کتاب زندگی کردم تا این کتاب به اینجا رسید. شب‌ها و روزها وقت گذاشتم و گاهی برای یک عبارت، پی‌گیری‌های زیاد انجام می‌شد. طبیعی است که یک خواننده کمتر اتفاق می‌افتد که این وقت را با آن حجم کار بگذارد و این همه منابع را بتواند ببیند. چنانکه جناب فلاحی هم فرمودند، بنده این همه نسخه دیده بودم که بعضی از این نسخ، گاهی آنقدر حواشی مفیدی داشت که من حیفم می‌آمد که آنها را در کتاب نیاورم. استدلال بنده این بود که نسخی که در دست من است، در دست همه خوانندگان نیست و آن تعلیقه و حاشیه خاص، خیلی می‌توانست در تفسیر متن تأثیرگذار باشد. بنابراین دلیلی نداشت که ما آن را تصحیح نکنیم و نیاوریم. می‌توانم بگویم که در سیزده نسخه‌ای که من دیدم، تقریباً حاشیه‌ای نمانده بود که من آن را خوانده باشم. مخصوصاً نسخه سین که از کتابخانه ملک

سعود عربستان به دستم رسیده بود و واقعاً نسخه معتبری بود. نظر حقیر این است که اگر از دوستان کسی قصد ورود به حوزه تصحیح متون را دارد علاوه بر اینکه آن متن را از حیث علمی تصحیح می‌کند، آثار کسانی که پیرامون آن اثر حالا در قالب شروح، حواشی و ... کاری کرده‌اند را بررسی کند البته به میزانی که از حد عرف خارج نشود. گرچه باید بگویم که بنده در مورد این کتاب مقرر به زیاد بودن حجم آن هستم و قبل از چاپ آن به این مطلب مقرر بودیم ولی دلایلی دارم که خدمت‌تان عرض می‌کنم.

اگر ما در چنین کتاب‌هایی فقط به تصحیح صرف اکتفا کنیم، گرچه بخشی از کار انجام شده است ولی همچنان بخش اعظم کار که معرفی اثر هست، انجام نشده است.

باید عرض کنم که خود فهم مصحح بسیاری تأثیرگذار است چون در اثنای کار طبیعی است که خود فرد به دلیل تلاشی که برای استخراج معنای متن می‌کند، مطالبی به ذهنش می‌رسد که مفید است. گرچه یک مقدار جرأت علمی هم می‌خواهد چون انسان وقتی یک مطلبی را نخستین بار می‌خواند بگوید طبیعی است که یک نگرانی در مورد مخالفت‌ها و نقدها خواهد داشت که یک سعه صدر علمی می‌خواهد که انسان نقدها را پذیرا باشد. این است که فقط تصحیح صرف

را بنده خیلی مقبول نمی‌دانم. اگر بناست که این مؤسسه محترم و اعضای گرامی آن مانند آقای

دکتر موحد و دکتر یوسف ثانی این سنت تصحیح متون را ترویج کنند باید مصحح را کمک و مدیریت کنند و یک ارتباط شاگرد-استادی با آنها داشته باشند که این متن علاوه بر اینکه تصحیح می‌شود، معرفی علمی هم بشود.

لوامع الأسرار تکمله‌ای بر تنویرالمطالع شمس الدین اصفهانی

بنده وقتی شروع به تصحیح یکی از کتاب‌های خواجه نصیر در حوزه ریاضیات کردم که قرار است چاپ شود، در اثنای کار برای پیدا کردن نسخه‌ای به کتابخانه آستان قدس رضوی رفته بودم. یک نمایشگاهی در آنجا برقرار بود که دیدم یک سی‌دی از اقسام نسخ خطی را در آنجا به فروش گذاشته‌اند. در آن یک نسخه‌ای دیدم که دیدم برخی از سطور و عباراتش با کتاب لوامع می‌سازد و برخی نمی‌سازد یعنی دوسطر هم‌خوانی داشت و دو سطر هم‌خوانی نداشت و به همین ترتیب. برای

بنده سؤال شد که بالأخره این کتاب لوامع‌الأسرار هست یا نه؟ روی آن هم نوشته بود «شرح مطالع لمجهول». مشخص هم نبود که متعلق به کیست؟ در داخل یکی از صفحات داخل نسخه نوشته شده بود که این کتاب متعلق به شمس‌الدین اصفهانی است. بعد رجوع به منابع علمی مانند کشف‌الظنون، الذریعه کتاب مرحوم آقا بزرگ و ... کردم. متوجه شدم که لوامع‌الأسرار تکمله‌ای است بر شرح شمس‌الدین اصفهانی که اُستاد قطب‌الدین رازی بوده است. شمس‌الدین

انسان وقتی یک مطلبی را نخستین بار می‌خواهد بگوید طبیعی است که یک نگرانی در مورد مخالفت‌ها و نقدها خواهد داشت که یک سعه صدر علمی می‌خواهد که انسان نقدها را پذیرا باشد.

اصفهرانی فرد مجهول‌القدری در حوزه علوم عقلی است. به این جهت عرض می‌کنم مجهول‌القدر بوده است که در بسیاری از آثار ایشان، شروع کننده ایشان بوده است و افراد بعدی کار ایشان را تکمیل کرده‌اند و آن کار با نام آنها در تاریخ مانده است. از جمله کاری که شمس‌الدین اصفهرانی کرده است شرح قدیم ایشان بر شرح تجرید است. شرح تجرید یک شرح جدید و یک شرح قدیمی دارد. شرح جدید آن متعلق به قوشچی و شرح جدید هم متعلق به شمس‌الدین اصفهرانی است که اخیراً توسط سه تن از طلاب فاضل در حال تصحیح است که قرار است انشاء الله چاپ شود.

در منطق هم همین اتفاق افتاده است. ایشان *المطالع الأنوار* ارموی را به نام *تنویر المطالع* شرح می‌کند و این شرح در زمان حیات ایشان توسط شاگردش که علامه قطب‌الدین رازی است تکمله‌ای برمی‌دارد.

بحمدالله کار تصحیح *تنویر المطالع* هم انجام شده است و در ادامه همین سه جلد توسط مؤسسه حکمت و فلسفه ایران چاپ خواهد شد. اینکه عرض می‌کنم *لوامع الأسرار* قطب‌الدین رازی تکمله‌ای بر *تنویر المطالع* می‌باشد، به این دلیل است که من یک دوره‌ای این دو شرح را کلمه به کلمه تطبیق دادم. یعنی یک انگشتم روی یکی و انگشت دیگر روی شرح دیگر بود. در پایان این مقایسه تطبیقی متوجه شدم که *لوامع الأسرار* تقریباً یک و نیم برابر *تنویر المطالع* را شامل است و آن نیم برابری که اضافه دارد

کار علامه قطب‌الدین رازی است. گرچه در این

کتاب اسمی از شمس‌الدین اصفهرانی برده نشده است که البته سنتی هست در گذشته بوده است. حال شاید کتابها در دست بوده است و همه می‌شناختند و این اقتباس کار مضمومی نبوده است. چنان‌که تا زمان اسفار ملاصدرا هم این کار دیده می‌شود و شیوه رایجی بوده است. این مسأله باعث شد که من دنبال *تنویر المطالع* و نسخ آن بروم. نسخه‌ای که در آن سی دی بود الآن در یکی از دانشگاه‌های آمریکا نگهداری می‌شود. در ایران هم کلاً چهار نسخه از *تنویر المطالع* وجود دارد. این هم حکایت از غربت این کتاب و شهرتی که *لوامع الأسرار* که شرح شاگرد می‌باشد، دارد. آن چهار نسخه تهیه شد و تصحیح آنها انجام شد. این یک نقطه عطف در کتاب‌شناسی *لوامع*

الأسرار بود که ما بتوانیم متوجه بشویم که نوآوری‌های علامه قطب‌الدین در این کتاب چه بوده است؟ در آن نیم برابر اضافه هم پی‌گیری‌های زیادی شد تا ببینیم که نوآوری‌های علامه قطب‌الدین در کجاست و به عنوان یک ماده خام در مقدمه آورده شد. اگر بزرگواری بتواند این ماده خام را یک تقریر جامعی کند و به عنوان یک مقاله کامل به عنوان نوآوری‌های علامه قطب‌الدین در *لوامع الأسرار* دربیآورد، بنده هم با اخلاص کامل اگر چیزی در اختیار داشته باشم خدمت او می‌دهم تا این کار انجام شود.

در اثناء کار روی *لوامع الأسرار*، بنده خیلی پی‌گیر حواشی و کار روی آن بودم. مرحوم میرسید شریف جرجانی فقط بخش تصورات *لوامع* را کار کرده است و حاشیه معروف و پراهمیتی هم دارد که کار آن انجام شده است و به عنوان جلد چهارم این اثر انشاء الله چاپ خواهد شد.

این را هم عرض کنم که این مقدمه مسوط،

نکاتی را به تاریخ منطق نگاری ایران افزود. نکات تاریخی هیچ‌گاه از عدم به وجود نمی‌آید. نکات تاریخی در بطن تاریخ و کتب تاریخ وجود دارد اما اینکه در جایگاه منطقی و در بین منطق‌دانان این مطلب عرضه بشود، یکی از دغدغه‌های ما بود که هم در زندگینامه ارموی و هم در زندگینامه قطب‌الدین رازی، این کار انجام شده است. در مورد کتاب‌شناسی این دو اثر هم باید بگویم که این کار انجام شده است که در آن تمام آثار علمی این دو بزرگوار را استخراج کرده‌ایم. همچنین نسخ خطی آنها را در کتابخانه‌های ایران و جهان معرفی کردیم. خدمت حاج آقای خسروپناه هم عرض کردم که این نسخ در قالب یک سی‌دی در همایش یا بزرگداشت‌هایی که برای علامه قطب‌الدین برگزار می‌شود، عرضه بشود.

توضیح در مورد بیانات اساتید

۱. دکتر سید ضیاء موحد

در مورد نکاتی که عزیزان مطرح کردند هم عرایضی را خدمت تان عرض می‌کنم. فرمایش جناب دکتر موحد درباره نوآوری علامه قطب‌الدین رازی در قضیه «کل ج ب» بود. باید عرض کنم که یکی از پراهمیت‌ترین مطالب *لوامع الأسرار* به بحث اختلاطات و کتاب القیاس *لوامع الأسرار* برمی‌گردد. به نظر حقیر اگر کسی بخواهد به آثار

من یک دوره‌ای این دو شرح را کلمه به کلمه تطبیق دادم. یعنی یک انگشتم روی یکی و انگشت دیگر روی شرح دیگر بود. در پایان این مقایسه تطبیقی متوجه شدم که *لوامع الأسرار* تقریباً یک و نیم برابر *تنویر المطالع* است.

شیخ‌الرئیس مراجعه کند و شفاپژوهی یا اشارات پژوهی کند، ابتدا باید از کانال اینگونه کتاب‌ها با شیخ آشنا شود. چون این بزرگواران هم کتب شیخ را خواندند، هم فهمیدند و هم آن را مورد نقد و بررسی قرار دادند. کتب شیخ یک دریای موجی است و واقعاً نمی‌شود که کتاب شفا را به عنوان یک کتاب درسی به محقق عرضه کرد. ولی وقتی کسی *لوامع الأسرار* را بخواند و فراز و فرود آراء شیخ را ببیند، آن وقت می‌تواند با دید بازتری به سراغ کتب شفا یا اشارات برود. از مصادق بارز این مسأله همین مسأله قضایای خارجی، حقیقیه و نکات قضیه عقدالحمل و عقدالوضع و همچنین بحث اختلاطات است که از شاهکارهای کتاب *لوامع الأسرار* است.

منطق ریاضی و نمودارهای تلازمات و اختلاطات

باید عرض کنم که در بحث جداول اختلاطات، مخصوصاً در بخش تلازمات شرطیه که به صورت یک جدول سیصد و اند نوعی با نمودارهای مفصل در کتاب آمده است، تنها دغدغه بنده این بوده است که آن را تقدیم منطق‌دانان ریاضی بکنیم تا به صورت منطق ریاضی دربیاید که دغدغه جناب دکتر عظیمی بود. یعنی ما یک گام را برداشتیم و گام بعدی را به عهده دوستان گذاشتیم. هم در بحث اختلاطات و هم در بحث تلازمات شرطیه، این توقع از جانب حقیر وجود دارد که بزرگواران یک تصمیمی برای تبدیل این مباحث به منطق ریاضی بگیرند چرا که جداول و روش استخراج آنها همه در این کتاب و حواشی آن آمده است.

۲. دکتر سید محمود یوسف ثانی

در مورد فرمایش جناب یوسف ثانی درباره ارجاعات، حق با ایشان است و باید یک پیرایشی بشود. اما در مورد نحوه آدرس‌های ما به کتب مختلف مانند شفا که هم مجلد و صفحه را آوردیم و هم شماره ابواب و فصول، این از دغدغه‌های اساتید ما در حوزه بود. به این دلیل که چون شفا کتاب پر اهمیتی است و اگر بعداً به چاپ دیگری در بیاید دیگر شماره صفحه برای آدرس دادن کفایت نمی‌کند. در مورد نسخه بدل‌ها هم فرمودند که برخی از نسخه بدل‌ها از قلم افتاده است. باید عرض کنم که بنده در روش تصحیح در مقدمه گفته‌ام که در هنگام استخراج

نسخه بدل‌ها همه نسخه بدل‌ها را استخراج کردیم اما در مقام نقل آنها در پاورقی، روشی را ارائه دادیم که در همان مقدمه توضیح داده شده است. البته در دو مثالی که ایشان فرمودند، کاملاً درست بوده است که احتمالاً سهواً از دست ما خارج شده است. در مورد حذف بعضی از کلمات فرمودند که متأسفانه این کار انجام شده است که دلیلش این است که به هنگام پی‌دی‌اف کردن آن سه جلد، عمداً آن را با فایل ورد آن تطبیق می‌دادم، تا ببینم که آیا کار درست انجام شده است؟ مشاهده کردم که چند کلمه آخر بعضی از سطور افتاده است. با اینکه صفحه بند محترم مشکل را حل کرد ولی من وقتی بعد از چاپ یک دور دیگر کتاب را دقیقاً بررسی کردم متوجه شدم که تقریباً ۱۰ کلمه از آخر بعضی از سطور افتاده است که انشاء الله در چاپ‌های بعد تصحیح خواهد شد. اینکه فرمودند که تعطفاً در یک جلد چاپ شود،

حقیر هم به دوستان پیشنهاد داده بودم که این *لوامع الأسرار* را فارغ از هر گونه شرح و تعلیقه و فقط خود اثر را به صورت یک مجلد جداگانه چاپ کنیم. همچنین از آنجایی که مطالع *الأنوار* بخش حکمت هم دارد که نسخ آن هم برای تصحیح موجود است، پیشنهاد دیگر بنده این بود که یک دوره هم بخش منطق و حکمت مطالع *الأنوار* را با هم چاپ کنیم.

دکتر موحّد: چرا بخش حکمت مورد استقبال قرار نگرفت؟

رحمانی: مورد توجه قرار گرفتن بخش منطق به دلیل شروع شاگردان بوده است و بخش حکمت چون نظایری مانند حکمت‌العین داشته است که گویا از حیث محتوی کامل‌تر و قوی‌تر است و مورد استقبال علامه‌های قرن ۶ و ۷ قرار گرفته بوده است، به انزوا رفته است. بخش منطق چون پخته‌تر است و همچنین از آنجایی که خلاصه‌ای از کتاب پراهمیت کشف *الأسرار* خونجی بوده است، باعث شده است که بخش منطق ترویج شود. ما قبل از *لوامع الأسرار* سه شرح برای مطالع *الأنوار* داریم که رکن‌الدین استرآبایی، تستری و شمس‌الدین اصفهانی، آن را شرح کرده‌اند و رازی چهارمین شارح این کتاب است. این است که بخش حکمت این کتاب منزوی باقی مانده است و حتی بنده حاشیه‌ای هم بر آن ندیدم. با اینکه دو نسخه بسیار نفیس هم از آن تهیه کردیم.

۳. دکتر مهدی عظیمی

دکتر عظیمی فرمودند که برخی از مطالب مقدمه، خام

هم در بحث اختلاطات
و هم در بحث تلازمات
شرطیه، این توقع از
جانب حقیر وجود دارد که
بزرگواران یک تصمیمی
برای تبدیل این مباحث به
منطق ریاضی بگیرند.

است. این را من در ابتدای مقدمه هم عرض کردم که وسعت مطالبی که ما پیدا کردیم، بسیار زیاد بود. باید تأکید کنم که *لوامع الأسرار* اصلاً نه در حوزه کتابشناسی آن و نه در مورد دو شارح آن معرفی نشده است. متأسفانه در حال حاضر یک کتابی در تهران در مورد قطب‌الدین رازی چاپ شده است که در پشت جلد، ایشان را متوفی ۷۷۶، در داخل کتاب متوفی ۷۶۷ و در مقدمه متوفی ۷۶۶ معرفی کرده است!! ما کل تاریخ قرن هفتم را ورق زدیم و متوجه شدیم که مرحوم آقامیرزا حسین نوری بزرگوار در خاتمه کتاب *مستدرک الوسائل*، اشتباه‌هاستین را سبعین کرده‌اند و ۷۶۶ شده است ۷۷۶ و بعد از ایشان شاگرد بزرگوار ایشان مرحوم آقا شیخ عباس قمی در کتاب «*الکنی و القاب*» و در «*الفوائد الرضویه*» همین ۷۷۶ را نقل می‌کنند. لغتنامه *دهخدا* و *ریحانه الادب* هم همین را نقل می‌کنند. این مباحث فقط در حوزه تاریخ وفات ایشان بود.

همچنین در حوزه اسم ایشان هم به این مشکل برخوردیم که آیا نام ایشان محمود است یا محمد؟ با تحقیقات بسیار بالأخره متوجه شدیم که یکی از هم‌عصران ایشان یعنی اسنوی در کتاب *طبقات الشافعیه*، ایشان را با یک نفر دیگر اشتباه می‌گیرد و به جای محمد، محمود می‌گذارد و از آن به بعد هر کسی که از اسنوی نقل می‌کند، ایشان را محمود می‌نامد.

نکته دیگر در مورد مبارکشاه منطقی یکی از شاگردان علامه قطب‌الدین رازی است. او در بسیاری از کتب معاصرین از جمله در *دایره المعارف بزرگ اسلامی* - با تمام زحماتی که کشیده‌اند - با محمدبن مبارکشاه شارح حکمت العین، یکسان پنداشته شده است. البته بنده حدس زدم که شاید پدر و پسر باشند. یکی اهل بخارا است و دیگری اهل هرات است که ۲۰ سال فاصله دارند. البته هیچ سندی برای آن پیدا نکردیم.

پیشنهاداتی برای کارهای آینده

بنابراین آوردن مطالب خام در مقدمه عمداً انجام شد تا در این کتاب منطقی حفظ شود. گرچه مایل بودم که این مقدمه به طور مستقل چاپ شود ولی دوستان در انتشارات گفتند که همین قدر هم بسیار زیاد است. بنده ۷ مورد از این مطالب خام را که می‌توانند مقدمه یک رساله مستقلی باشند، لیست کرده‌ام تا به عرض برسانم. همان‌طور که

خدمت دوستان در مؤسسه هم عرض کردم این رسائل می‌توانند به صورت یک مقاله جدا در نشریه مؤسسه چاپ شود.

این ۷ مورد که احساس می‌کنم از مصادیق مورد توجه آقای دکتر عظیمی هم باشد به شرح ذیل است:

۱. شرح حال ارموی که این شرح حال به عنوان شرح حال یک دانشمند علمی که حدود ۱۷ صفحه است، چاپ شود.

۲. شرح حال قطب‌الدین رازی

۳. کتاب‌شناسی هر یک از دو بزرگوار فوق

۴. کتاب‌شناسی *لوامع الأسرار* که خودش فصولی دارد که البته باید روی آن کار شود.

۵. نوآوری‌های علامه قطب‌الدین رازی در *لوامع الأسرار*

۶. مقایسه تنویر المطالب و *لوامع الأسرار*

۷. شیوه نامه تصحیح متون. یک وقتی حضرت استاد خسروپناه در قم به بنده فرموده بودند که شما

شیوه نامه تصحیح متون خود را در یک جزوه

مستقل ارائه بدهید. ما این شیوه‌نامه را با مثال‌هایی از خود این کتاب که

در حدود ۵۰-۴۰ صفحه است در این کتاب آورده‌ایم که یک جنبه آموزشی هم داشته باشد. بسیاری از مطالبی که

بزرگواران فرمودند از یک جهتی درست بود ولی باید عرض کنم که علاوه بر

پژوهش، مسأله آموزش هم برای ما در این مقدمه مهم بود.

مطلب پایانی درباره مقدمه و ذیل فرمایشات جناب عظیمی در مورد

کارهای انجام شده‌ای است که در شرح کتاب صورت گرفت. این موضوع را من در فصل چهارم

و هفتم کتاب توضیح داده‌ام که دیگر از آن می‌گذرم. در مورد القابی که ما آوردیم هم مطلب ایشان کاملاً درست

است که در پایان نامه‌ها و مقالات علمی، چنین رسمی نیست. باید عرض کنم که یک مقدار اجازه بدهید که

مقدمه ما طبع و رنگ آخوندی داشته باشد. چون ما خودمان را مدیون این بزرگواران می‌دانیم - گرچه این مطلب مورد

تصدیق جناب عظیمی هم هست - و باعث می‌شود که ما حریم این بزرگان و اینکه چه زحماتی کشیده‌اند را به

گوش جوانان و آیندگان برسانیم. در مورد حکایت جرجانی، در کتاب هم اشاره کرده‌ام که اغراق آمیز است. وی به

هرات پیش قطب‌الدین رازی برای خواندن شرح مطالع می‌رود که ایشان پیری را بهانه می‌کند و می‌گوید اگر

شما پیش مبارکشاه منطقی بروید و آن را یاد بگیرید مثل



در حال حاضر یک

کتابی در تهران در مورد

قطب‌الدین رازی چاپ شده

است که در پشت جلد،

ایشان را متوفی ۷۷۶، در

داخل کتاب متوفی ۷۶۷

و در مقدمه متوفی ۷۶۶

معرفی کرده است!!



این است که از من شنیده اید. مبارکشاه منطقی در قاهره بود که با هرات بسیار راه طولانی و طاقت فرسایی داشت و جرجانی تا قاهره برای یادگرفتن شرح مطالع می‌رود. می‌دانید که سفر این بزرگواران به صورت سفر علمی بوده است. جرجانی به ترکیه می‌رود که در آنجا حمزه فناری شارح کتاب عرفانی مصباح الانس را می‌بیند که می‌گوید با هم به قاهره رفتیم و در ترکیه هم می‌خواستیم از جمال‌الدین آق‌سرایبی استفاده کنیم که به محض ورود به شهر، خبر وفات وی منتشر شد.

به‌طور خلاصه باید درباره آوردن القاب بگویم که به این موضوع اصرار داریم که در کنار محتوای علم، حرمت رجال علم هم باقی بماند گرچه بیانات جناب عظیمی در مورد رعایت استانداردهای علمی در جای خودش درست است.

۴. دکتر اسدالله فلاحی

در مورد فهرست اجمالی برای مقدمه باید عرض کنم در شروع مقدمه به عنوان هشت باب آمده است که شاید ایشان فهرست دیگری منظورشان باشد. در مورد جابجایی شماره صفحات هم حق با ایشان است که این موضوع فقط در جلد سوم از صفحه ۱۵۰ به بعد در موقع پی دی اف کردن رخ داده است که در درست نامه‌ای که ارائه خواهد شد این موضوع تذکر داده خواهد شد و در چاپ‌های بعدی اصلاح خواهد شد.

در مورد آوردن قلاب‌ها هم در مقدمه توضیح داده‌ام که خود علامه قطب‌الدین، متن مطالع را در حد دو یا سه کلمه در همه نسخ نقل کرده است و بعد شرح آن قسمت را بیان می‌کند. متن مطالع جزء شرح لوامع نیست. با مشورت بزرگوارانی مانند جناب دکتر خسروپناه و جناب دکتر حمیدزاده قرار شد که متن هم آورده شود که مشخص باشد که هر بخش از شرح مربوط به کدام قسمت است. قلاب هم نماد اضافات بر متن اصلی است که از این جهت از قلاب استفاده شده است. در اینکه خونجی بوده است که از ارموی استفاده کرده است، این مطلب درست نیست چون تاریخ تألیف این دو کتاب چنین اجازه‌ای نمی‌دهد. گرچه ممکن

در اینکه خونجی بوده است که از ارموی استفاده کرده است، این مطلب درست نیست چون تاریخ تألیف این دو کتاب چنین اجازه‌ای نمی‌دهد. گرچه ممکن است که این دو بزرگوار تعاملات علمی هم داشته‌اند.

است که این دو بزرگوار تعاملات علمی هم داشته‌اند ولی سخن ما از تاریخ تألیف این کتاب است. کتاب «بیان الحق و لسان الصدق» هم هنگام نهایی کردن کتاب به دست بنده رسید ولی متأسفانه فرصت نشد که استفاده کنیم. در مورد کتاب ایضاح هم که فرمودند نسخه آن در دسترس نیست، یک نسخه آن در دست است که ما در کتابخانه مراکش آن را پیدا کردیم. در مورد این پیدا کردن‌ها یک صبح تا غروب نیاز است که من توضیح بدهم. فقط به یک مورد اشاره می‌کنم که در تاریخ آمده بود که فردی شاگرد علامه قطب‌الدین رازی بوده است. ما تاریخ تولد و وفات آنها را

چک کردیم و فهمیدیم که هنگام وفات این فرد، علامه چهارسال داشته‌اند! سؤال این است که فرد چهارساله چگونه می‌تواند شاگرد داشته باشد؟ بسیار جستجو کردیم و بالأخره فهمیدیم که شوکانی در اتحاف‌الاکابر این مطلب را آورده است. اتحاف‌الاکابر هم در قم پیدا نمی‌شد و یک روز به کتابخانه ملی در تهران آمدم و این کتاب را گرفتم. مصحح خوش انصاف این کتاب هم، حتی یک فهرست به آن نرده بود. من از اول شروع به خواندن کتاب کردم تا به علامه قطب‌الدین رسیدم و در ۵۰ صفحه آخر کتاب بالأخره به آن دو سطرگی که نیاز داشتم رسیدم که اینجا مشخص می‌شود که مطالب چگونه و به سختی به دست می‌آید. کتاب ایضاح هم از برکات همان سفر به کتابخانه ملی بود. یک نسخه خطی از ایضاح در کتابخانه مراکش موجود است که در کتاب من آدرس کتابخانه را داده‌ام. من خدمت آقای دکتر خسروپناه، جناب حمیدزاده و سرکار خانم اعوانی عرض کردم که خوب است که با این کتابخانه‌ها تماس گرفته شود و این نسخ گردآوری گردد. از انجمن منطق ایران هم انتظار می‌رود که یک بانک اطلاعاتی کامل از نسخ منطقی گردآوری نماید، حال ممکن است ده سال طول بکشد ولی اینکه شروع بشود، مهم است. ما نسخ بسیار زیادی در همین ایران داریم که در صورت گردآوری می‌تواند خیلی مفید باشد. در مورد منابع هم فرمودند که این موضوع بسیار مفید است ولی چون کار خیلی

در مورد کتاب ایضاح هم که فرمودند نسخه آن در دسترس نیست، یک نسخه آن در دست است که ما در کتابخانه مراکش آن را پیدا کردیم.

حجیم بود و زیاد طول کشیده بود نمی‌شد که انجام شود و الا در نظر داشتیم که مثلاً با اشارات تطبیق بدهیم.

فقدان تاریخ جامع منطق

اینکه فرمودند که بسیاری از این قبیل‌ها می‌تواند قائل داشته باشد، کاملاً درست است. اگر آقای دکتر عظیمی الآن خواستار این هستند که چرا ما یک تاریخ منطق نداریم، با یک مثال علت مسأله روشن خواهد شد.

یک وقتی نسخه‌ای به نام شرح بیست باب ملا مظفر گنابادی بر تقویم تام ملا عبدالعلی بروجندی را تصحیح می‌کردیم که در مورد نجوم است و انشاءالله بعداً چاپ خواهد شد. نسخی از آن در کتابخانه ملی موجود است که من آنجا رفتم و گفتم همه آنها را بیاورید. آن کارمند بزرگوار اعتراض کردند که برای

چه همه را می‌خواهید ببرید؟ گفتم بیاورید تا بگویم. یک نسخه از روی دست خط ملا مظفر گنابادی بود. آن نسخه را من از اول تا آخر به طور کامل خواندم. در حاشیه یک صفحه آن از قول ملا مظفر گنابادی نوشته بود: «من ولدی المنجم» و دو بیت شعر آورده بود و سپس نوشته بود: «منه رحمه الله». دومین عبارت یعنی حاشیه از خود ملا مظفر گنابادی است و عبارت اول بدین معناست که ملا مظفر پسر منجمی دارد که آنقدر هم هست که در زمان حیات پدر شعر نجومی می‌گوید و رتبه علمی وی طوری است که پدر از پسر شعر

را نقل می‌کند. ما تاریخ را جستجو کردیم، اگر همین یک صفحه نبود ما از پسر ملا مظفر گنابادی در تاریخ علم خود هیچ چیزی نداشتیم. اگر ما می‌خواهیم یک تاریخ منطق جامع داشته باشیم، لازمه آن تصحیح کتب منطقی است به طوری که نسخ و حواشی و شروح آنها کاملاً نگاه شود و حتی نسخ غیر معتبر هم بررسی شود زیرا گاهی یک تعلیقه‌ای دارد که فزای از تاریخ را مشخص می‌کند. از جمله فواید این کار این است که ما متوجه شدیم که نسخه دستنویس علامه قطب‌الدین رازی پیش مبارکشاه منطقی بوده است. این را در یکی از تعلیقات خود در یک نسخه خطی که در کتابخانه ملی موجود است، گفته است. او این نسخه خطی را در اختیار جرجانی قرار می‌دهد. جرجانی

نسخه دست‌نویس رازی را در اختیار داشته است و بعد می‌گوید این نسخه دست‌نویس، ویرایش دوم هم دارد. یعنی بعد از نوشتن این کتاب، قطب‌الدین رازی در آن بازنگری کرده است که بنده مصادیق آن را در کتاب آورده‌ام. او برخی از بازنگری‌های خود را در متن جای نداده و در گوشه همان نسخه دست‌نویس نوشته بوده است. جرجانی تمام گوشه‌نویسی‌ها را در تعلیقات خود آورده است که این مطلب را ما در کتاب گفته‌ایم.

بنابراین باید نسخ ما گردآوری شود که به نظر بنده مسئولیت آن می‌تواند بر عهده انجمن منطق باشد. حقیر در انتها می‌خواهم پیشنهاداتی به انجمن منطق خدمت دکتر ضیاء موحد تقدیم کنم که بررسی شود. اول تشکیل کارگروه آموزشی در حوزه تصحیح متون در مؤسسه است که جناب دکتر خسروپناه هم استقبال کردند. همچنین یک

دوره کل اشارات، شفا و منطق منظومه توسط اساتید این مجموعه تدریس و ضبط شود. در قم این کار شده است و ضبط‌هایش هم موجود است. وجود اساتیدی مانند دکتر موحد و یوسف ثانی بسیار مغتنم است چرا که شکل گرفتن یک دکتر موحد دیگر ۷۰ سال زمان خواهد برد. نکته دیگر هم اینکه از همین الآن یک کارگروهی برای تدوین معجم مفصلی در حوزه منطق شکل بگیرد. در قم این کار انجام شده است که خوب است در اینجا هم یک کارگروه دایرةالمعارف منطق شکل بگیرد که به‌طور جدی کار کند و هر سال طبق سیاست‌گذاری انجام شده، حساب پس

بدهد. بانک جامعی هم از مجموعه پایان‌نامه‌های منطقی در اینجا - نه در دانشگاه‌ها - شکل بگیرد که محققین بتوانند استفاده کنند. یک مطلب هم در مورد معرفی رجال منطقی عرض کنم. چرا با یک گروه مستندساز تعاملی نمی‌شود و قراردادی بسته نمی‌شود تا مستندی در مورد رجال منطقی بسازند؟ حداقل در مورد منطق‌دانانی که مثل دکتر موحد در حال حاضر هستند چنین کاری انجام شود تا ثمره ۷۰ سال کار ایشان در حوزه منطق به تصویر کشیده شود یا همچنین در مورد سایر بزرگوران در حوزه و دانشگاه این کار انجام بشود.

پی‌نوشت‌ها:

1. Lukashevich, Yan
2. Lameer, Joep

نقد و بررسی کتاب «سهروردی و افکار او»

دکتر منصور هاشمی

عضو هیأت علمی بنیاد دایرة المعارف اسلامی



دغدغه مجتهدی؛ سهروردی پیوندگاه ایرانی فرهنگ ملل

سهروردی شاید ایرانی‌ترین فیلسوف ایران باشد. او ممکن است به اندازه فارابی به عنوان یک مؤسس فلسفه اسلامی که بخشی از فلسفه‌اش فلسفه مدنی است، اهمیت تاریخی نداشته باشد و ممکن است مثل ابن‌سینا که جدای از اینکه فیلسوف خیلی بزرگی در طراز جهان است، دانشمند خیلی بزرگی هم هست و در واقع فلسفه‌اش از علم تجربی و از سایر معارف جدا نیست، جامعیت نداشته باشد اما قطعاً سهروردی ایرانی‌ترین فیلسوف ایرانی است؛

مقدمه

یکی از جالب‌ترین چیزهایی که راجع به کتاب «سهروردی و افکار او» می‌توان گفت این است که آقای دکتر کریم مجتهدی پس از سال‌ها کار در زمینه فلسفه غرب و تألیفات متعدد راجع به فیلسوفان غربی، یک کتاب راجع به یک فیلسوف ایرانی تألیف کرده‌اند که یک تکنوگاری به معنی دقیق کلمه است؛ یعنی شامل زندگی‌نامه، گزارش آثار، گزارش اندیشه‌ها تأثیر روی متفکران بعدی است. اینکه چرا یک استاد فلسفه باید این کار را کرده باشند، می‌تواند مدخلی برای ورود به کتاب باشد.

به این معنی که فلسفه سهروردی پیوندگاه چندین فرهنگ مختلف است. طبیعتاً همه فلاسفه میراث‌دار فلسفه یونان هستند و سهروردی هم به قرائت خاصی از این سنت علاقمند است و میراث‌دار فلسفه یونان است و به طور خاص میراث‌دار نوافلاطونی‌هاست. او از طرفی یک متفکر مسلمان است و آن‌قدر در علوم اسلامی متبحر است که راجع به اصول فقه کتاب دارد و یک عالم دینی هم محسوب می‌شود و فلسفه‌اش به شناخت او از دین ربط دارد. یعنی ماجراهای زندگی او و فراز و نشیب زندگی سیاسی و اجتماعی او جدای از این جنبه نیست. همچنین شیخ اشراق میراث‌دار سنت باستانی ایرانی‌هاست و با سهروردی است که نام شخصیت‌های واقعی و شخصیت‌های حماسی فرهنگ ایران به ادبیات فلسفی ما راه پیدا می‌کند مثل کیخسرو که آقای دکتر مجتهدی یک فصل از کتاب خود را به او اختصاص داده‌اند. در شاهنامه جدا از

بخش اساطیری یک بخش پهلوانی است که می‌توان یک قرائت زمینی از آن داشت و بعضی از این قصه‌ها را تراژیک نگاه کرد و بعضی دیگر را پهلوانی دید. بعضی از این قصه‌ها ظرفیت عجیبی دارند تا عرفانی قرائت شوند. به طور خاص قصه کیخسرو این‌طور است. در این قصه یک نفر توانسته است حماسه‌ای را

به پایان رساند و حالا می‌خواهد جدای از وظیفه زمینی که انجام داده است، خودش را پیدا و متحقق کند. سهروردی فیلسوفی است که این قصه‌ها را در بطن درک و بینش عرفانی ما نشانده است که ایرانی‌ها در این زمینه سهم بسزایی در دنیا دارند. دکتر مجتهدی در کتاب خود به سهم عطار هم در این زمینه و اینکه وی با سهروردی هم دوره بودند اما همدیگر را ندیده‌اند، اشاره کرده است.

اسم زرتشت به لطف سهروردی در فرهنگ فلسفی ما وارد می‌شود. او یک بار بیشتر این اسم را به کار نبرده است و فقط یک بار به «زرادشت» در کتاب «حکمة الاشراق» اشاره کرده است اما به لطف همین اشاره در آثار شارحان او مثل شهزوری و قطب‌الدین شیرازی به طور مکرر اسم زرتشت به عنوان حکیم و نبی آمده است. این جنبه از اندیشه سهروردی خیلی مهم است و فکر می‌کنم جناب آقای

مجتهدی با توجه به این اهمیت بوده است که سراغ سهروردی رفتند. سهروردی میراث‌دار یک جریان باطنی، یک جریان عرفانی و با مسامحه، یک جریان غنوسی است که میراث آن به سهروردی رسیده و از او به دیگران رسیده است. آقای دکتر مجتهدی در تحقیقات اخیر خود به این موضوع پرداخته‌اند و این موضوع بین این کتاب و کتاب قبلی ایشان یعنی کتاب «فلسفه در دوره تجدید حیات فرهنگی غرب» مشترک است. همان‌طور که خودشان هم در این کتاب به آن اشاره کردند، در هر دو کتاب به فیچینو^۱ اشاره شده است. به نظر می‌آید فیچینو هم می‌خواهد یک بخشی از آن سنت را بشناسد. به هر حال این جنبه از اندیشه سهروردی، جنبه خیلی مهمی است و آقای مجتهدی هم آن را در این کتاب برجسته کرده‌اند. مثلاً در این کتاب به این که در دوره ایلخانان به اندیشه سهروردی و به سنتی که سهروردی به آن توجه کرده است، پرداخته شده است. تصاویر بسیار زیبایی که در کتاب از کاشی‌هایی که نقش سیمرغ و نقش ایرانی دارد، آمده است که در واقع در این جهت است. جنبه نوافلاطونی هم جنبه‌ای است که ایشان در مورد آن پژوهش می‌کنند که هم در این کتاب و هم در کتاب قبلی ایشان هست.

با این توضیح مقدماتی، دو نکته در مورد کتاب عرض می‌کنم. یکی در مورد رویکرد کتاب و دیگری در مورد سبک تألیف کتاب است. راجع به سهروردی کتاب کم نیست و همه افرادی که با فلسفه سر و کار دارند تعداد زیادی کتاب از ایشان می‌شناسند. کتاب آقای دکتر مجتهدی از جهاتی با کتاب‌های قبلی متفاوت است و در واقع یک چیزی به آنها افزوده است.

پیوستگی صورت و محتوی در کتاب

به طور متداول اگر بخواهیم یک کتاب در مورد سهروردی ببینیم، اولین بحثی که در آن می‌بینیم این است که گفته می‌شود سهروردی قائل به اصالت ماهیت است، در صورتی که ملاصدرا قائل به اصالت وجود است. در کتاب آقای مجتهدی هیچ بحثی در مورد این موضوع نیامده است. زیرا آقای مجتهدی فلسفه سهروردی را بر مبنای فلسفه ملاصدرا قرائت

سهروردی ایرانی‌ترین
فیلسوف ایرانی است؛
به این معنی که فلسفه
سهروردی پیوندگاه چندین
فرهنگ مختلف است.

نکرده‌اند. ما معمولاً در کتاب‌هایی که می‌نویسیم، ملاصدرا را اصل قرار می‌دهیم و بعد سهروردی را بر این مبنا می‌خوانیم. البته اشکالی ندارد ولی کتاب ایشان از این جهت متمایز است. می‌توان گفت که ایشان اندیشه سهروردی را با توجه به سنت‌های قبلی قرائت کرده‌اند.

نکته دیگر که در مورد رویکرد کتاب باید اشاره کنم این است که در کتاب‌هایی که در مورد سهروردی نوشته می‌شود، گاهی اوقات صرفاً به جنبه اندیشه عرفانی سهروردی اشاره می‌شود و حتی از سهروردی فیلسوف قرائتی به دست داده می‌شود که به سهروردی عارف یا صوفی تبدیل می‌شود. کتاب آقای دکتر مجتهدی این‌طور نیست و سهروردی از همان ابتدا فیلسوف و به عنوان فردی که در حوزه منطق نیز نوآوری‌هایی دارد، مطرح شده است. در واقع در عین حال که با سنت عرفانی نیز هم‌دلی شده است، هیچ بخشی از اندیشه سهروردی فروگذار نشده است.

ایشان در جای جای این کتاب تأکید کرده‌اند که این کتاب نباید این تصور را ایجاد کند که خلسه چیز خیلی خوبی است و حتماً باید سراغ این چیزها رفت یا اینکه کل نظام فکری را باید به یک نظام اشراقی شهودی تبدیل کرد. با اینکه کتاب را با سنت عرفانی هم‌دلانه نوشته‌اند،

همه‌جا مرز بین فلسفه و جنبه‌هایی را که در تصوف منفی می‌دانستند، رعایت کرده‌اند مثلاً نفی سلامت تن، نفی سلامت روان، عدم توجه به جنبه‌های مدنی و عقلانی و ...

یک نکته را هم در حوزه سبک کتاب باید عرض کنم که برای افرادی که کارهای دیگر ایشان را خواندند روشن است که این کتاب در سبک تفاوت دارد. یک جاهایی به بیان ادبی خیلی نزدیک می‌شود و در یک جاهایی هم با تخیل عنصری نوشته شده است. یعنی همان قدر که کتاب فلسفی و عقلانی است، تخیل نویسنده نیز مداخله کرده است. ما در این کتاب سهروردی و اندیشه‌هایش را در آن دخمه‌ای که مظلومانه در روزهای آخر عمر در آن انداخته شده است، می‌بینیم و لمس می‌کنیم و کیخسرو را در آنجایی که در حال رفتن است تا از همراهانش جدا شود و دنبال تقدیر معنوی خود می‌رود، می‌بینیم.

یعنی حالات آنها توصیف و ترسیم شده و کتاب از زبان آنها نوشته شده است.

برای خود من جالب بود که چطور به یک‌باره سبک ایشان در این کتاب عوض شده است و حرف متفکر مشهور آلمانی تئودور آدورنو^۲ را که به نظر من بهترین تأملات را در قرن بیستم راجع به نسبت صورت و محتوا دارد، برای من تداعی کرد.

تئودور آدورنو به خوبی توضیح می‌دهد که صورت، خودش محتواست و این‌طور نیست که یک قالبی باشد که در آن همه چیز می‌توان ریخت. گاهی اوقات بعضی حرف‌هایی از این دست می‌شنویم که مثلاً می‌خواهند فلسفه‌های اگزیستانس را در قالب تحلیلی بیان کنند! گویی فلسفه، چیزی غیر از قالب آن است. آدورنو به خوبی توضیح می‌دهد که این‌طور نیست و قصه، مقاله یا جستار خودش یک محتوایی را پیشاپیش در بر دارد و برای همین است که از دوره موتین^۳ به وجود آمده و قبل آن یک چنین قالبی را نداریم.

پیوستگی صورت و محتوا چیزی است که کتاب آقای دکتر مجتهدی با سبکی که پیدا کرده است، مؤید آن است اما این نکته فقط راجع به کتاب ایشان نیست و در مورد خود سهروردی نیز درست است. مثلاً او کتاب «حکمة الاشراق» را نوشته است و وقتی می‌خوانیم فکر می‌کنیم یک کتاب کلاسیک فلسفی است ولی او فکر کرده است که این کافی نیست و باید داستان‌های رمزی بنویسد تا حرفش را برساند. مثلاً باید آواز پر جبرئیل، غربت غربیه و عقل سرخ و ... بنویسد.

سهروردی هوشمندانه متوجه بوده است که ماهیت و وجود یک چیز را نمی‌توان از هم تفکیک کرد و در عالم واقع یک موجود و یک متن بیشتر نداریم اما ما صورت و محتوی را از هم تفکیک می‌کنیم. این انتزاع ذهن ماست اما در عالم واقع برای بیان هر اندیشه‌ای یک صورت و محتوای پیوسته به وجود می‌آید.

در این کتاب سهروردی و اندیشه‌هایش را در آن دخمه‌ای که مظلومانه در روزهای آخر عمر در آن انداخته شده است، می‌بینیم و لمس می‌کنیم.

پی‌نوشت‌ها:

1. Ficino, Marsilio
2. Adorno, Theodor
3. Montaigne, Michel de

دکتر رضا کوهکن

عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



مقدمه

قبل از هر چیز باید بگویم که بنده شاگرد استاد کریم مجتهدی بوده‌ام و از وقتی که از بنده خواسته شد که در این جلسه صحبت کنم، هم از این جهت که کتاب، کتاب برجسته‌ای است و شایسته معرفی است و هم از این جهت که نسبت به استاد ادای دین کرده باشم، با خوشحالی و شوق پذیرفتم و شرکت کردم. من در دانشگاه صنعتی شریف شاگرد دکتر در درس فلسفه غرب بودم. منتهی از ایشان بیشتر آثاری در زمینه فلسفه غرب دیده بودیم و ایشان را از این حیث شناخته بودیم. به این ترتیب وقتی که از ایشان اثری در حوزه فلسفه اسلامی چاپ شد، نگاه

من را به خود جلب کرد و کنجکاو شدم تا ببینم که ایشان با چه دیدی و چگونه سهروردی را معرفی کرده‌اند؟ کربن معمولاً از کسی تعریف نمی‌کند. در آثار کربن کمتر کسانی را خواهید دید که ایشان از آنها تعریف کرده باشد ولی او هم به آثاری که از آقای دکتر در زمینه ایران و اسلام منتشر شده است یعنی آثاری که ایشان در مورد بابا افضل کاشانی کار کرده بودند، ارجاع داده است و هم از ایشان تعریف کرده بودند.

سؤالی که پیش می‌آید این است که چرا ایشان که آثارشان بیشتر در باب فلسفه غرب هست، این اثر را در باب فلسفه اسلامی نوشته‌اند؟ نکته اصلی که در این اثر برای بنده

جذاب بود همان نکته‌ای بود که جناب دکتر هاشمی هم به آن اشاره کردند که نوع روش پژوهش ایشان و نقش تخیل در بازسازی تاریخ است.

اعاده حیثیت از عنصر خیال در پژوهش‌های تاریخی

گیرم که بخواهیم به مانند عصر مدرن گرفتار اسطوره روش بشویم، با این حال نمی‌توانیم از اهمیت آن چشم‌پوشیم. هر توری هر محصولی را صید نمی‌کند. بر این اساس ما قبل از هر چیزی به بحث در باب روش استاد و تدقیقات روش شناختی ایشان می‌پردازیم. عنوان اثر «سهروردی و افکار او» است فیلسوفی که در قرن ششم هجری یعنی ۸ تا ۹ قرن قبل از ما زیسته است. پرسش

این است که چگونه باید به تحقیق در باب تاریخ عموماً و تاریخ فلسفه خصوصاً پرداخت؟

پس از سیطره علم و تکنولوژی در نگاه اندیشمندان و فیلسوفان متعاقب بیکن، دکارت و کانت و پیدایش علوم انسانی و با توجه به اینکه روش علمی بر صدر نشست، این مسأله پیش آمد که همان روش علوم دقیقه در علوم انسانی نیز به کار گرفته شود. بر این اساس و با توجه به سوبجکتیویسم مدرن به عنوان نمونه مورخ می‌باید خونسردانه و به نحو استقلالی، بریده از ابژه‌های مورد بررسی خویش بایستد و برای اینکه بیش از پیش تحلیل وی عینی باشد باید کاملاً

مراقب احساسات و عواطف خویش باشد و چنان عمل کند که این احساسات در تحقیق وی

کوچک‌ترین مدخلیتی پیدا نکند تا عینیت پژوهش خدشه دار نشود. باید تنها به داده‌ها و شواهد اعتنا کند و در بررسی حوادث از هر گونه امری جز تحلیل عقلی خودداری نماید. اول باید داده‌های تاریخی به دست آورد و سپس بر پایه آنها تبیین قطعی و عینی عرضه کند. باید ابتدا به تجزیه و تحلیل اجزاء و سپس به ترکیب و تمزیج آنها و بعد تحت قواعد و قوانین کلی در آوردن آنها، اقدام کند. لکن امروز با کنکاش بیشتر، سخن از اسطوره روش در نزد گادامر و ایدئولوژی علم در نزد فایرماند به میان آمده است. می‌دانیم که آن نگرش ابزارگرایانه سوبجکتیویستی با واقعیت عمل مورخان موافقت ندارد. پیش فرض‌های مورخ و نوع نگاه وی و بسیاری از عوامل دیگر در تبیینی که او از تاریخ ارائه می‌دهد، مؤثر است. دیگر حتی به مخیله کسی هم خطور

نمی‌کند که نبرد واترلو- که در قرن ۱۹ بین فرانسه و نیروهای اتحاد اروپایی صورت گرفت که به شکست فرانسه منجر شد - آن طور که بعضی تاریخ نویسان ادعا می‌کردند، چنان بازگو شود که فرانسوی، انگلیسی، آلمانی و هلندی بتوانند به صورت یکسان بپذیرند. البته اکنون می‌بایست در برداشت‌های تاریخی از روش پژوهش تاریخی که البته ما معتقد نیستیم که می‌توان یک روش واحد و جامع تحقیقات تاریخی عرضه کرد، تجدید نظر نماییم. یکی از جاهایی که باید سهمی درست در پژوهش‌های تاریخی بیابد و از آن اعاده حیثیت شود، نقش خیال است و درست روی همین نقطه است که استاد مجتهدی دست گذاشته‌اند.

ایشان در صفحه ۲۴ کتاب می‌فرمایند: «هر دانشمند و محققى در هر علم باید حقانیت روش و عینیت نگاهش را بتواند توجیه کند و در هر صورت مسئولیت آن را بتواند به عهده بگیرد. نگارنده نیز در مورد

نوشتن زندگی‌نامه سهروردی خود را از این قانون کلی مستثنی نمی‌داند و سعی او بر آن بوده است که از واقع نگاری صرف پرهیز کند و تا حدودی با توجه به حالات روحی شهاب‌الدین سهروردی، واقعیت وجودی او را به عنوان یک متفکر اشراقی برای خوانندگان حتی‌المقدور ملموس سازد. البته برای رسیدن به این هدف از تخیل نیز استفاده کرده است خاصه که به عقیده نگارنده، تخیل سالم الزاماً نه فقط با واقع بینی و عینیت تقابل ندارد بلکه حیات ملموس آن را نیز می‌تواند تضمین نماید».

اساساً سهروردی متفکری ذواب‌د است که در او قوای مختلف در سطوح مختلف هستی‌شناسانه رشد کرده است و بی تردید از قوه خیال قوی نیز برخوردار بوده است و به قول دکتر مجتهدی نه ماشین وار زندگی کرده است و نه ماشین وار به خاموشی پیوسته و مرده است. ایشان در صفحه ۲۵ کتاب تأکید می‌کنند: «از تعارضات، تردیدها و خوف و رجای عالم درون سهروردی، چه در دوره حیات و چه در لحظات آخر عمر نمی‌توان غافل بود. اگر این جنبه‌ها را جاهلانه از زندگی‌نامه سهروردی حذف کنیم احساس غربت قلبی او و همچنین آندوه‌های عمیق و در عین حال شوق و شغف بالفعل درونی او را که انعکاس مستمری از جاویدان خرد او بوده است، هیچگاه به واقع در نخواهیم

یکی از جاهایی که باید سهمی درست در پژوهش‌های تاریخی بیابد و از آن اعاده حیثیت شود، نقش خیال است و درست روی همین نقطه است که استاد مجتهدی دست گذاشته‌اند.

یافت.»

ایشان سعی کرده‌اند که قوه خیال را به کار گیرند و این امر را در بازسازی سیر حیات سهروردی دخالت بدهند که به نظر می‌رسد در این امر موفق بوده‌اند و به شکل سازگار و استوار و با نظر به مبانی سهروردی این کار را انجام دادند. در اینجا پاره‌هایی از نوشته آقای دکتر را که در باب لحظات آخر حیات سهروردی است، می‌خوانیم:

«شهبالدین همچنین به قهرمان‌های حماسه فردوسی مانند سیاوش فکر می‌کرد. او را هم به ناحق گناهکار دانسته بودند. اسامی افرادی چون زال، رستم، افراسیاب و کیخسرو در ذهن او تداعی می‌شد و چهره‌های آنها در خیال وی نقش می‌بست. سیاوش برای اثبات برائت خود در برابر کیکاووس پدر خود با اسب از آتش می‌گذرد و به سلامت درمی‌آید. او و سیاوش به دو نحو متفاوت از آزمایشی که به معنایی خود انتخاب کرده بودند، فاتح و پرافتخار بیرون آمدند.»

نکنه جالب این است که تا حدی که نوشته‌های سهروردی نشان می‌دهد وی به سیاوش اشاره‌ای نکرده است. همان‌طور که دکتر هاشمی فرمودند ایشان به زرتشت، کیخسرو، زال، رستم و اسفندیار اشاره کرده است ولی به سیاوش اشاره‌ای نداشته است. بحث بنده این است که این مسأله که سهروردی در آثار خود به

سیاوش اشاره نکرده است آیا دلیلی بر این است که از وی در بازسازی زندگی سهروردی استفاده نکنیم؟ یا از این جهت که سهروردی در کلیت نگاه خود این آشنایی را می‌توانسته است با سیاوش داشته باشد، در نتیجه ما مجاز هستیم که در بازسازی این اپیزود از سیاوش استفاده کنیم؟ نکته مهم در اینجا این است که آقای دکتر در این بحث نسبت به استفاده از تخیل در روش تحقیق، اعاده حیثیت کرده‌اند. ولی در عین حال نمی‌دانم که چرا آقای دکتر به یک‌باره در این کتاب یک نقطه عطف داشته‌اند و عنصر خیال را محور قرار داده‌اند؟

به نظر بنده استفاده از عنصر خیال با کلیت نوع نگاه سهروردی سازگار است. عنصر خیال قبل از سهروردی از حیث معرفت‌شناسی با آثار فارابی و ابن‌سینا وارد فلسفه اسلامی شده بود. سهروردی علاوه بر حفظ این جهات، آن را به لحاظ هستی‌شناسی هم طرح می‌کند و عالم مثال و خیال را هم در نظر می‌گیرد که سطوح

هستی‌شناسی فلسفه اسلامی را تکمیل می‌کند. این پیشینه در نزد ابن‌عربی هم تکمیل می‌شود و عالم خیال به لحاظ هستی‌شناسی گسترش پیدا می‌کند و کل ماسوی الله، عالم خیال می‌شود و در واقع شاهد یک خیال‌کیهانی در آنجا هستیم.

یکی از جاهایی که ما برای بررسی اندیشه هر اندیشمندی باید سراغ آن برویم، موضوع انسان است. آقای دکتر به درستی انسان اشراقی را انسان سالک می‌دانند و این تلازمی که بین سلوک و خیال هست، بسیار اهمیت دارد. یک بخشی از سخنان خواجه حورای مغربی که از مشایخ قرن یازدهم هستند را طرح می‌کنم. خواجه حورای مغربی از تالیان حکمت اشراقی سلوک را اساساً تصفیه خیال می‌داند. دو پاره متن را از رساله خواندنی «نور وحدت» خواجه حورای مغربی خدمت شما می‌خوانم:

«ای سید! عارفی رفیع مرتبه می‌فرمود که درویشی تصفیه خیال است یعنی غیر حق در دل نماند.»

«ای سید! چون حجاب جز خیال نیست! رفع حجاب به خیال باید کرد و شب و روز در فکر وحدت باید بود.»

خواجه حورای مغربی از تالیان حکمت اشراقی سلوک را اساساً تصفیه خیال می‌داند.

نسبت وثیق منطق اشراقی با فلسفه اشراق

ایشان با توجه به تعریفی که از انسان اشراقی دارند نکات ساختاری را در باب منطق اشراقی آورده‌اند. ما این انتظار را نداریم که در ریز موضوع، بحث‌های جزئی شده باشد اما کلیت بحثی که آقای دکتر کردند، بسیار قابل تأمل است. می‌دانیم که سهروردی به منطق مشائی خیلی نظر دارد و در جاهایی این منطق را نقد می‌کند و تعداد مقولات را از ده به پنج تا تغییر می‌دهد و حتی گاهی تعاریف آنها را تغییر می‌دهد. بحث ما اینجا نیست و می‌خواهیم به این تغییرات به صورت ساختاری نگاه کنیم. می‌خواهیم ببینیم که آیا منطق سهروردی چنان هست که با فلسفه اشراقی وی ربط وثیقی دارد؟ یعنی آیا ما یک منطق اشراقی داریم؟ یا اینکه مباحثی که وی در منطق بیان کرده است فقط برخاسته از ذهن نقاد ایشان در بررسی موضوعی است که در سنت فلسفی قبل از ایشان وجود داشته است! آقای دکتر معتقدند که منطق سهروردی یک منطق سلوکی است. ایشان برای انسان سالک یک کلمه فارسی خوب به نام رونده را انتخاب کرده‌اند.



کاملاً متفاوتی را طرح کرده است و نزد مسلمانان که بیشتر به فلسفه مشاء توجه داشته‌اند مشربی تازه یعنی فلسفه اشراق را بنیانگذاری کرده است». یعنی ایشان معتقد است که منطق اشراق با فلسفه اشراق ربط وثیق دارد کما اینکه هر فلسفه‌ای با منطقی که ارائه می‌کند ربط وثیق دارد. به این ترتیب ایشان معتقدند که با یک تغییر پارادایمی مواجه هستیم که مطابق آن کل نظام فکری تغییر کرده است و نسبت‌ها، رابطه‌ها و معانی مفاهیم نیز تغییر کرده است. در این نظام جدید، منطق به شیوه‌ای متفاوت از نظام قبلی در کل سیستم استوار می‌گردد به گونه‌ای که تمامیت سیستم منسجم گردد.

مؤلف در جهت درک جایگاه منطق در نظام سهروردی به نظریات نوافلاطونیان درباره منطق و انتقادات آنان به منطق صوری ارسطویی و به ویژه مبحث مقولات توجه می‌کند. البته به نظر می‌رسد که این توجه ایشان با توجه به اینکه سهروردی یک افلاطونی به معنی وسیع کلمه - یعنی نوافلاطونیان را نیز شامل شود - هست، صحیح است. می‌دانیم عنوان فرعی که هانری کربن برای مجلد دوم، مجموعه چهارجلدی «اسلام در سرزمین ایران» انتخاب می‌کند «سهروردی و افلاطونیان ایران» است. یعنی کربن سهروردی را یک افلاطونی و در واقع یک نوافلاطونی می‌داند. به این ترتیب استاد مجتهدی به افلوپین روی کرده است و می‌نویسد:

«برای افلوپین مسأله تقدم و تأخر موجودات مطرح است و به‌علاوه بعضی از موجودات، محسوس و بعضی دیگر معقول هستند و نمی‌توان آنها را تماماً در یک طبقه واحد قرار داد. نظر اصلی او این است که امور محسوس و امور معقول کاربرد واحدی ندارند و نباید آنها را به سبک ارسطو به نحو افقی در کنار یکدیگر طبقه‌بندی کرد. بلکه باید آنها را در سلسله مراتب طولی در نظر گرفت و بعضی از آنها اینجایی و بعضی دیگر آنجایی هستند».

ایشان در ادامه بر برداشت سهروردی به ویژه از مقوله حرکت متمرکز می‌شود و با اشاره به عقیده افلوپین در باب حرکت و جفت آن ثبات، خواننده را به این امر توجه می‌دهد که: «اگر ظاهر مقولات سهروردی را به سبب چهارگانه بودن آنها بتوان از نوع رواقی تلقی کرد باز هم محتوی واقعی تفکر وی عمیقاً افلوپینی است» (صفحه ۱۴۶ کتاب).

بر این اساس مؤلف می‌خواهد این امر را القا کند که منطق سهروردی هم

در این رونده، حرکت و رفتن آخذ شده است. رفتن در اینجا از یک مفاهیم افقی به مفاهیم افقی دیگر رفتن و جایجایی در سطح افقی نیست. اگر رفتنی هست، پیش فرض این است که یک مسیر عمودی در اختیار ماست. ایشان معتقد است که این منطق، چنین کارکردی دارد. می‌دانیم که مقولات او با مقولات ارسطویی هم سطح هستند. بر همین اساس است که آقای دکتر تأملی دارند که آیا می‌شود این منطق را منطق عمودی دانست یا خیر؟ البته تغییر عمودی برای بنده است و ایشان به کار نبرده‌اند.

تعیین موقعیت منطق سهروردی از اهمیت اساسی برخوردار است و ایشان بر یک نقطه حساس دست گذاشته‌اند. باید توپوگرافی منطق سهروردی مشخص گردد و تعیین شود که آیا اساساً نقد و نظرهای سهروردی در منطق جایگاهی در حکمت اشراقی وی دارد و یا اینکه در همان بستر فلسفه مشاء طرح می‌شود؟ و اگر مجاز باشیم که از اصطلاحات مدرن استفاده کنیم، آیا شاهد یک تغییر پارادایم

در منطق هستیم؟ استاد مجتهدی در صفحه ۱۴۶ کتاب خود آورده‌اند: «با تأمل بیشتر درباره مقولات برحسب نظر شهاب‌الدین سهروردی به خوبی می‌توان متوجه شد که او فقط به سبب غیرمتباین دانستن مقولات ارسطو و تعدیل تعداد آنها با موضع مشائیان مخالفت نکرده است که قبل از او نیز رواقین و افلوپین هر یک به سبک خود این کار را انجام داده بودند بلکه از هر لحاظ چه از جنبه معرفت‌شناسی و چه از جنبه هستی‌شناسی افکار بنیادین

آقای دکتر معتقدند که منطق سهروردی یک منطق سلوکی است. ایشان برای انسان سالک یک کلمه فارسی خوب به نام رونده را انتخاب کرده‌اند.

منطقی اینجایی است و هم منطقی آنجایی. بی تردید چون در سطح یک شناختی یعنی در سطح حواس ظاهر با ماهیات اشبای محسوس سروکار داریم، مقولات باید به آنها راجع باشند. اما از آنجا که در ساز و کارهای افلاطونی، انسان، انسان سالک است مقولات باید به گونه‌ای تنظیم و تعریف شود که بتواند فرد را از سطح محسوسات فرابکشد. مؤلف این وظیفه را در منطق سهروردی به ویژه بر عهده مقوله حرکت و تعریف ویژه‌ای که سهروردی از مقوله جوهر دارد، می‌داند. البته در این میان مفهوم نور به عنوان یکی از مفاهیم اساسی حکمت اشراق، نقشی اساسی ایفا می‌کند.

انتقادات بر کتاب

الف. اثر به لحاظ منابع و شواهد به روز نیست و منابع استفاده شده، لزوماً بهترین آنها نیست. به عنوان مثال مدخلی که به ابن ابی‌جمهور اختصاص یافته است، نه تنها ضعیف است و حتی یک ارجاع در آن به چشم نمی‌خورد بلکه آثار برشمرده شده ابن ابی‌جمهور نیز برترین آثار او از این حیث که وی یکی از تالیان حکمت اشراق در تشیع دوازده امامی است، نمی‌باشد. ابن ابی‌جمهور دو اثر اشراقی مهم دارد که یکی *المُجَلِّی* و دیگری *البوارق* است که به هیچ‌کدام از آنها در مدخلی که درباره او آمده است، اشاره نشده است.

ب. برخی مسامحه‌ها در انتخاب معادل‌های فرانسه وجود دارد. مثلاً در ترجمه عبارت فرانسوی *théosophie*، استاد معادل فارسی حکمت متعالیه را گذاشته‌اند که نه مصداقاً و نه مفهوماً معادل آن نیست. ترجمه تحت الفظی آن حکمت الهی است و به اختصار می‌توان همان حکمت را نیز انتخاب کرد از این جهت که حکمت در بافت سنت الهی خودبه‌خود هست. یعنی حتی اگر در ترجمه این کلمه به حکمت هم اکتفا کنید، بیراهه نرفته‌اید ولی انتخاب عبارت حکمت متعالیه ذهن را به سمت حکمت صدرایی سوق می‌دهد.

ج. به لحاظ ویرایش نیز برخی اغلاط در متن وجود دارد که بهتر است در چاپ بعدی

تصحیح گردد. البته باید اذعان کرد نسبت به سایر متون فارسی منتشر شده، فارسی به کار رفته در متن ایشان کیفیت مطلوبی دارد.

د. آقای دکتر به درستی در صفحه ۱۳ کتاب فرموده‌اند: «امروزه در ایران نه فلسفه‌های غربی را بدون مطالعه و تعمق در فلسفه‌های ایرانی-اسلامی می‌توان به درستی فهم کرد و نه همین فلسفه‌های سنتی را بدون فراگیری دقیق ریزه‌کاری‌های فلسفه غرب به نحو همه جانبه می‌توان تحلیل نمود و به ارزش آنها پی برد».

ایشان همچنین معتقدند که به رغم تفاوت در اهداف و نتایج میان فلسفه‌های غربی و فلسفه‌های ایرانی-اسلامی «در هر

صورت به لحاظ تاریخی ریشه‌ها و منابع بنیادی آنها کاملاً واحد است». بدین ترتیب متوجه می‌شویم که استاد بر تاریخ مشترک یعنی بر تاریخ متمرکز است و از این زاویه به توجیه درک متقابل فلسفه اسلامی و فلسفه غرب می‌پردازند اما به نظر می‌رسد که سهروردی خود پایه‌ای اساسی‌تر در اختیار قرار می‌دهد که می‌توانسته است در اینجا، مبنا قرار گیرد. پایه‌ای که بیشتر فراتاریخی است تا تاریخی! و آن عبارت است از موضوع خمیره ازلی حکمت و موضوع حکمت عتیق که خود سهروردی آن را به دو شاخه شرقی و غربی تقسیم کرده است. حال آنگاه که بر اساس نظریه سهروردی بیندیشیم و از سوی دیگر از آنجا که ایران حتی به لحاظ تاریخی، یک برزخ میان شرق و غرب بوده است، اشاره

به این نکته ضروری است که ایران همواره نیاز خواهد داشت که از هر دو جانب شرقی و غربی سهروردی آگاه باشد. بر این اساس باید افزود که نه فقط برای فهم فلسفه‌های ایرانی-اسلامی، فهم فلسفه غرب ضروری است بلکه برای فهم فلسفه‌های ایرانی-اسلامی فهم حکمت‌ها و ادیان شرق مانند آیین هندو، آیین تائو، آیین بودا و کنفوسیوس نیز ضروری است.

مقولات باید به گونه‌ای تنظیم و تعریف شود که بتواند فرد را از سطح محسوسات فرابکشد. مؤلف این وظیفه را در منطق سهروردی به ویژه بر عهده مقوله حرکت و تعریف ویژه‌ای که سهروردی از مقوله جوهر دارد، می‌داند.

نه فقط برای فهم فلسفه‌های ایرانی-اسلامی، فهم فلسفه غرب ضروری است بلکه برای فهم فلسفه‌های ایرانی-اسلامی فهم حکمت‌ها و ادیان شرق مانند آیین هندو، آیین تائو، آیین بودا و کنفوسیوس نیز ضروری است.

دکتر شهین اعوانی

معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



مظلومیت فلسفه اشراق در ایران

معمولاً در دانشگاه‌های ما بین سه مکتب فلسفی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه همیشه مکتب اشراق مظلوم است. یعنی ما به عنوان رشته دانشگاهی، حکمت مشاء و حکمت متعالیه را داریم ولی حکمت اشراق کمی مظلوم است. همچنین منابعی هم که در آنها روی حکمت اشراق کار شده است، کم است. بنابراین هر قدر هم که در زمینه حکمت اشراق کار بشود، کم است. ویژگی‌های کتاب آقای مجتهدی را خدمت شما بر می‌شمرم:

ایشان در ابتدا از وضعیت تعلیم فلسفه غربی یا شرقی و اسلامی در دانشگاه‌ها گله دارند. همان‌طور که آقای دکتر

کوهکن فرمودند اگر فلسفه همان حقیقت‌جویی است، هر فیلسوف یا حکیمی به دنبال کشف حقیقت است. در اینجا نیات یکسان است ولی اهداف و نتایج متفاوت است. فلسفه غرب به لحاظ تاریخی، ریشه‌ها و منابع بنیادی کاملاً با فلسفه شرقی و اسلامی متفاوت است. فلسفه غربی بیشتر در عرض گسترش پیدا کرده است و دیگری در طول یا هر دو گسترش پیدا کرده است. بستگی به این دارد که سالک و رونده چه راهی را انتخاب کند و به چه سمت و سویی برود. درست است که همه آنها حقیقت‌جویی است ولی در نتیجه و اهداف، تفاوت وجود دارد. این نگاه در فلسفه‌خوانی هم تأثیر دارد. وقتی که آقای دکتر اعوانی

رئیس سابق مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، طرح ابن سینا را در مؤسسه شروع کردند با این معضل روبرو بودیم که وقتی نسخ مختلف آثار ابن سینا را جمع می‌کردیم، در بعضی موارد همکاران ما می‌گفتند که مثلاً متنی در حدود ۵۰-۴۰ سال در دانشگاه و حوزه تدریس شده است در حالی که با یک متن دیگر خلط شده است! حال سؤال اینجاست که آیا با این شرایط می‌توانیم بگوییم که فلسفه بوعلی را خوب فهمیده‌ایم؟ در مورد فلسفه غرب هم همین‌طور است چرا که وقتی اصطلاحات فلسفه غرب را معمولاً مناسب و یک دست ترجمه نمی‌کنیم، مشکلات زیادی پیش می‌آید. حال این موضوع را در کنار این بحث بگذارید که بالأخره آنطور که ما به ابن سینا و ملاصدرا پرداخته‌ایم به سهروردی کمتر و دیرتر پرداخته‌ایم!

یکی از ویژگی‌های آقای دکتر مجتهدی این است که همیشه دلسوز بوده‌اند. یعنی همیشه به جای اینکه به اساتید و هم‌طرازهای خود نگاه کنند و کتاب بنویسند، به دانشجو و کسی که طلبه هست، نگاه می‌کنند. تحلیل فلسفی و عقلی ایشان، آنقدر گویا هست که انسان بتواند مطلب را متوجه شود و بفهمد. سبک ادبی را بنده از آقای دکتر کمتر دیده بودم که در این کتاب دیدم که زبان فلسفی و سبک ادبی را ایشان به کار برده‌اند و مشخص است که دنبال این بوده‌اند که کمتر اصطلاحات تخصصی استفاده کنند. چون بنده خودم در حوزه اخلاق کار می‌کنم در کتاب ایشان هم به دنبال موضوع اخلاق بودم که ببینم به چه صورت به اخلاق از زبان سهروردی پرداخته‌اند؟

انسان سهروردی در لسان دکتر کریم مجتهدی

همان‌طور که آقای دکتر کوهکن اشاره کردند انسان سهروردی، انسان اشراقی، انسان رونده و همان چیزی است که عزیزالدین نسفی در کتاب «انسان کامل» مطرح می‌کند. یکی از نکاتی که در شناخت نظام فکری فلاسفه باید به آن توجه شود این است که فیلسوف به انسان چه نگاهی دارد؟ آیا مانند نظام ارسطویی، انسان را حیوان ناطق می‌داند یا

به قول کانت، انسان حیوان اخلاقی است؟ یا حیوانی است که می‌تواند «نه» بگوید، ابزارساز است یا خرد ورز و نگاهی که یک فیلسوف به انسان دارد در تاریخ و بود کل نظام فلسفی وی تأثیرگذار است. نمی‌تواند به انسان توجه کند و بخش خاصی را به آن اختصاص دهد. نظام حکمی سهروردی نیز از این قاعده مستثنی نیست. در این مورد در وهله باید ببینیم که سهروردی به انسان چه نگاهی دارد؟ آقای دکتر مجتهدی در کتاب خود جهت‌گیری شایسته‌ای به سمت نگاه سهروردی به انسان داشته‌اند و با دقت گفته‌اند که «انسان اشراقی چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ عملی سالک محسوب می‌شود» ایشان در ادامه با استفاده از تعبیر سالک اشراقی، می‌گویند که این سالک اشراقی خصوصیتی دارد که به طور مفصل به آن پرداخته‌اند که خلاصه آن چنین است: «اعراض، پرهیز، شب‌زنده‌داری و چله‌نشینی». به نظر دکتر مجتهدی وجه ممیزی که سالک اشراقی سهروردی دارد و آن را از بقیه سالکان جدا می‌کند این است که سالک اشراقی سهروردی، منطقی دارد. این منطقی نه الزاماً برای حکمت اشراق بلکه مقدمه و برنامه‌ای برای تمرین و آماده‌سازی خود برای جویندگی و پویندگی است و هر مبتدی باید این راه را ببیند. در ادامه می‌فرمایند: «او می‌خواسته است منطقی را بیش از پیش به تفکر ذوقی نزدیک کند تا از ره‌گذر آن با سهولت و اطمینان بیشتر، تفکر ذوقی خود را از آن فراتر ببرد». همچنین در ادامه نوشته شده است: «با توجه به اینکه مسأله محوری سهروردی مسأله نفس بوده است حکایت منامیه یا رساله «او بود و من بودم، او گفت و من گفتم»

در کتاب تلویحات که طی آن ارسطو در خواب، وی را به اسراری در این خصوص آگاه می‌کند و علم حضوری او را گوشزد می‌کند». عزیزان برای خواندن این رساله می‌توانند به مقدمه کتاب «آگاهی و گواهی» مرحوم حائری یزدی که به این خواب معروف و حکایت منامیه پرداخته است، مراجعه بفرمایند. به هر حال به نظر میرسد علم‌النفس و موضوع انسان، چیزی است که در تمام کتاب مد نظر آقای دکتر مجتهدی بوده است.

وقتی نسخ مختلف آثار ابن سینا را جمع می‌کردیم، در بعضی موارد همکاران ما می‌گفتند که مثلاً متنی در حدود ۵۰-۴۰ سال در دانشگاه و حوزه تدریس شده است در حالی که با یک متن دیگر خلط شده است!

به نظر دکتر مجتهدی وجه ممیزی که سالک اشراقی سهروردی دارد و آن را از بقیه سالکان جدا می‌کند این است که سالک اشراقی سهروردی، منطقی دارد.

مثلاً حکایاتی که ایشان از بین حکایات تمثیلی سهروردی انتخاب کرده است، پنج حکایت است که فوق‌العاده جذاب هستند که ذوق لفظی و زیبایی لفظی و محتوایی دارند. اولی حکایت فی حاله الطفولیه است که اشاره کردند که سنت‌های خراسان آن عصر در این حکایت دیده می‌شوند و نصایح و گفته‌های بایزید بسطامی را برای انسان تداعی می‌کند. در همه این حکایات موضوع انسان مطرح است و در مورد ذکر شده تعلیم و تعلم و رابطه مرید و مرادی یا استاد و شاگردی مطرح است. حکایت بعدی، حکایت عقل سرخ است که از مشهورترین حکایات تمثیلی سهروردی هست و ایشان به حکایت «فی حاله الطفولیه» گفته‌اند که صبغه خراسانی آن عصر را دارد ولی در اینجا می‌گویند که صبغه عرفان آذربایجان را دارد. حکایت بعدی سفیر سیمرغ و قصه غربه الغریبه است که آن هم حکایت بسیار جالبی است و همان سالک حقیقی در این قصه، بسیار بسیار زیبا نشان داده شده است. فقط به عنوان نمونه همان حکایت اول را توضیح می‌دهم. ایشان می‌فرمایند:

«نگارنده برای انتخاب حکایت فی حاله الطفولیه، چند دلیل شخصی داشته است. از جمله اینکه این نوشته به معنایی به تعلیم و تربیت ارتباط دارد و در آن سخن از رابطه استاد و شاگرد به میان آمده است». چیزی که بنده نفهمیدم این است که ایشان

در ادامه می‌فرمایند: «می‌توان با تسامح میان شاگرد و استاد از نوعی پدیدارشناسی روح به سبک هگل سخن به میان آورد. البته نزد سهروردی شاید نتوان به تقابل محض اشاره کرد ولی در هر صورت یادگیری به سبک انفعالی، نه ممکن است و نه معقول. در پند و اندرزهایی که از قول استاد در انتهای تمثیل آمده است، به نحوی به همین موضوع اشاره شده است. شاید آنچه را که دلالت بر علاقه شاگرد می‌کند، بتوان به درستی با جمله‌ای که در یک قسمت از حکایت به زبان استاد می‌آورد، توصیف کرد که می‌گوید دل آشنا همچون شمعی است که آتش از دور خود کشد و افروخته می‌شود ولی این آتش اگر دو طرفه نباشد، نتیجه‌ای از آن حاصل نخواهد شد». در ادامه می‌گویند «می‌توان یقین داشت که استاد و شاگرد فقط بر اساس علاقه متقابل به رشد و پیشرفت می‌رسند. اگر یک طرف حوصله نداشته باشد و طرف دیگر با عشق تعلیم بدهد، فایده‌ای ندارد. به همین

نحو می‌توان آن را به پدیدارشناسی روح تلقی کرد. یک دلیل دیگر، آن قسمتی است که شاگرد ناخواسته با یک نااهل دوست می‌شود و همین باعث می‌شود که استاد خود را گم کند. یعنی اگر اهلیت شاگرد از دست برود، دیگر نمی‌تواند استاد را پیدا کند. چنان که سهروردی می‌گوید: «در طفولیت بر سر کوی، چنان که عادت کودکان باشد، بازی می‌کردم. کودکی چند را دیدم که جمع می‌آمدند. مرا جمعیت ایشان شگفت آمد. پیش رفتم و پرسیدم که به کجا می‌روید؟ گفتند: به مکتب! از بهر تحصیل علم. گفتیم: علم چه باشد؟ گفتند: ما جواب ندانیم! از استاد ما باید پرسیدن! این را گفتند و از من درگذشتند».

در ادامه می‌فرماید: «گویی در آنجا شخص با فرشته وعده ملاقات دارد. راوی در آنجا شکلی را می‌بیند که جواب سلام او را می‌دهد و خود را استاد آن کودکان معرفی می‌کند. شیخ بدون اینکه ماهیت آن علم را برای او روشن کند، از آن روز به بعد هر روز به او الفبا درس می‌دهد. الفبا

آستانه ورود به علم است و همین موجب می‌شود که راوی در خط علم‌آموزی بیفتد و هر روز مطلب جدیدی را بیاموزد. چندی بعد روزی راوی پیش استاد می‌رود. شخص نااهلی با او همراه می‌شود. او موفق نمی‌شود که او را از خود دور کند.

آن دو چون به خدمت شیخ می‌رسند، استاد از دور لوحی را به آنها نشان می‌دهد که از معنای آنچه بر روی آن نوشته شده است، شاگرد روحاً منقلب می‌شود و آن مطلب را به همراه نااهل خود بازگو می‌کند. او خنده سر می‌دهد و سفاهت آغاز می‌کند و می‌گوید: دیوانه گشته‌ای؟ وگرنه هیچ عاقلی مشابه این سخن نگوید! خلاصه شاگرد نااهل را رها می‌کند و به جستجوی شیخ می‌رود و دیگر او را نمی‌یابد.

منظور بنده از این بحث این بود که انسان در اندیشه سهروردی تعلیم‌پذیر است. یعنی سالک رونده، بدون تعلیم نمی‌شود. یعنی برعکس کتاب‌ها یا مقالاتی که به فارسی نوشته می‌شود و این‌طور وانمود می‌شود که حکمت اشراق، منطق ندارد و تعلیمی نیست، حکایات تمثیلی این کتاب، انسان را به عنوان سالک رونده و علم‌جو معرفی می‌کند که این علم را هم اهل آن می‌فهمند.

انسان در اندیشه
سهروردی تعلیم‌پذیر است.
یعنی سالک رونده، بدون
تعلیم نمی‌شود.

دکتر کریم مجتهدی

استاد فلسفه دانشگاه تهران



مقدمه

در ابتدای جلسه با اجازه عزیزان چند سطر از کتاب آخر خود به نام «افلاطونیان متأخر» که هنوز چاپ نشده است را می‌خوانم که با بخش کوتاه سه صفحه‌ای به نام سخنانی کوتاه با خوانندگان شروع می‌شود. در اینجا جملات اولیه، کمی منفی است که پیشاپیش عذرخواهی می‌کنم ولی خواندن آن را لازم می‌دانم.

نه هر کس که حرف شد، سخن‌دان محسوب می‌شود و نه هر کس که به زعم خود فلسفه بافت، فیلسوف است. دانشجوی اصلی فلسفه اعم از جوان یا پیر، این گفته را باید آویزه گوش خود کند که فلسفه یک رشته کاملاً تخصصی است و آن را در درجه اول باید به جد آموخت.

به هر ترتیب در مکتب فلسفه نمی‌شود مستمع آزاد بود. متقاضی فلسفه، آزاد نیست ولی ذهن او مقید به آزادی است زیرا در هر صورت او آزادی را در گرو آزادی می‌داند. تعمق اصولی و فراروی از سهل‌انگاری‌های متداول، از شرایط بنیادی امکان آزادی در فلسفه است به نحوی که تا شخص آزاده نشود نمی‌تواند به حیطه فلسفه ورود پیدا کند. اگر با جان و دل قادر نباشیم که به فلسفه بپردازیم، بهتر است به کل از آن صرف‌نظر کنیم. این فقط شش خط از اول کتاب بود که خواندم. حال به موضوع اصلی خود بر می‌گردیم.

از هر سه بزرگواری که در اینجا خواستند کتاب بنده را تحلیل بکنند، تشکر مضاعف دارم ولی با این حال از

مطالبی که شنیدم، خوشحال نیستم. به این دلیل که در کتاب من، نکاتی هست که باز اصلاً در ایران بحث نشده است که باز هم در این جلسه مورد غفلت واقع شد. این نکات، نکاتی از تاریخ فلسفه است. به تصور بنده، این نکات را که درباره منشأ بعضی از حرف‌های سهروردی است، نه هانری کربن آورده است و نه در کتب رایج دیده می‌شود. برای بنده بیشتر بحث تاریخی مهم بود تا بحث موضع‌گیری مهم باشد.

تأثیر سنت هرمسی بر سهروردی

همان‌طور که عزیزان فرمودند منابع فکری سهروردی چند چیز است. اول همان سنت‌های قدیمی مردمی ایران و ادبیات فارسی و سنت فلسفی ابن‌سیناست. - چرا که شیخ اشراق، شاگرد ابن‌سیناست. - منبع دیگر اندیشه‌های سهروردی، سنت‌های یونانی و بیشتر اندیشه‌های افلاطونی است. البته این را هم باید عرض کنم که نام ارسطو بیشتر از افلاطون و در حدود دو برابر در آثار شیخ اشراق دیده می‌شود. علاوه بر این یک سنت هرمسی بر شیخ اشراق تأثیر می‌گذارد که مهم‌ترین بحثی است که سهروردی را از ابن‌سینا و بسیاری از متفکران دیگر متمایز می‌کند. این موضوع مهمی است که از لحاظ تاریخی توضیح می‌دهم. اگر چند کتاب اول سهروردی را در نظر بگیریم، کتاب حکمة‌الاشراق از بقیه متمایز است. یعنی همه آثار در یک طرف و حکمة‌الاشراق در طرف دیگر است. دلیل این امر این است که نام‌هایی که در کتب اولیه می‌آید که در کتاب آخر او که حکمة‌الاشراق است، نمی‌آید و اسامی دیگری می‌آید. این نکته برای بنده خیلی مهم بود. حال سؤال این است که اینها چه نام‌هایی است؟ نام فیثاغورث، افلاطون، ارسطو، عرفای بزرگ خراسان و بغداد مانند جنید، تستری، بایزید بسطامی که جزو خیره‌های معنوی سهروردی هستند، آورده می‌شود و درباره آنها بحث می‌کند. ولی دو اسم دیگر هست که فقط و فقط در کتاب حکمة‌الاشراق آورده شده است که دلیل آن این است که اصلاً این قسمت را در ایران ننوشته است. او کتاب حکمة‌الاشراق را در ایران شروع

کرده است و بعد به دیار بکر و بعد به آناتولی و دمشق رفته است و در این مقطع هم هنوز کتاب را تمام نکرده است. بعد از آن دوباره به آناتولی برگشته است و دوباره به دمشق رفته است و معلوم نیست که به چند جای دیگر رفته است؟ دلیل این مسأله این است که سفر سهروردی، جزو تحصیل سهروردی است و او در واقع در سفر در حال درس خواندن بوده است و سفر معنوی دارد. یعنی در حال ساختن خود و شخصیت پیدا کردن است. این دو اسم یکی آسکلیپوس^۱

است که اسم یک پزشک و حکیم الهی است. اسم دوم آگاتادمون است که چنین کسی اساساً در دنیا وجود ندارد! آگاتا به یونانی به معنای خیر است. این کلمه، معرب یک لغت یونانی است که به معنای «شخص خیر آندیش» یا «خبرخواه» است. این دو اسم همیشه کنار هم هستند و هیچ وقت تنها نمی‌آیند. احتمالاً هر دوی این کلمات ریشه مصری دارند ولی سنت، سنت یونانی است. یعنی ریشه آن ادیان قدیم مصری و خدایان و حکمای قدیم مصری است ولی از طریق یونانیان به آناتولی و شرق آمده است. می‌دانید که آناتولی یا ترکیه امروزی از زمان‌های بسیار قدیم مجموعه‌ای از سنت‌های عرفانی بوده است. این موضوع در آثار غربی هم پیدا می‌شود. در افلاطونیان مکتب فلورانس که انجمن فلسفی فلورانس بوده‌اند، فیچینو^۲ و پیکو دلا میراندولا^۳ را داریم. اینها در آثار خود چنین اسامی را آورده‌اند. سهروردی که نمی‌توانست سه قرن بعد از خود را بشناسد و آنها هم که برگشته‌اند تا سه یا چهار قرن قبل از خود را مطالعه کنند و این نشان می‌دهد که ریشه‌های مشترکی وجود دارد. یعنی آثاری به دست آنها رسیده است که این منابع در آنها بوده است به همین دلیل نام دوم کتاب من «تأملی در منابع فلسفه اشراق» است. حکیم الهی که در مولانا به آن اشاره شده است، هم همان فکر است که در داستان‌های قدیمی ما هست و چیزهایی است که در آثار فیچینو گفته می‌شود. اینها مباحث مشترکی است که از لحاظ تاریخی باید کار شود. یکی از عزیزان در جلسه فرمودند که من این کتاب را بعد از کتاب «فلسفه

تعمق اصولی و فراروی از سهل‌انگاری‌های متداول، از شرایط بنیادی امکان آزادگی در فلسفه است به نحوی که تا شخص آزاده نشود نمی‌تواند به حیطة فلسفه ورود پیدا کند.

یک سنت هرمسی بر شیخ اشراق تأثیر می‌گذارد که مهم‌ترین بحثی است که سهروردی را از ابن‌سینا و بسیاری از متفکران دیگر متمایز می‌کند.

در دوران تجدید حیات فرهنگی غرب» نوشتم که کاملاً درست است و از آنجا متوجه شدم که شباهتی میان گفته‌های پیکو دلا میراندولا و فیچینو و سهروردی وجود دارد. بعد از آن متوجه شدم که در دوره‌ای که عثمانی به طرف غرب و یونان حرکت کرد و یونانیان سراسیمه به طرف ایتالیا و در پی کمک رفته بودند، شخصی به نام یمستوس از این منطقه به آنجا می‌رود و از پاپ برای یونانیان کمک می‌خواهد. چون اینها ارتدوکس بودند و آنها کاتولیک بودند، توافق انجام نمی‌شود و کمی به یونانیان نمی‌شود. ولی یمستوس دروسی در مورد فلسفه‌های یونانی در شهر فرارا و بعد در شهر فلورانس تدریس می‌کند و فیچینو در کلاس‌های او حاضر می‌شود که درست حرف‌هایی است که در سهروردی هم می‌یابیم. این نکته را قبل از بنده کسی نگفته است. من هم به طور تصادفی و در مقایسه به این موضوع برخورد کردم. به هر ترتیب این نکته به ما نشان می‌دهد که سهروردی علاوه بر معلومات زیادی که با صداقت و مجاهدت تام داشته است، حرف‌های جدیدی را در خارج از ایران یاد گرفته است که یا در آناتولی یا حتی در قسمت‌هایی از دمشق بوده است چون در آنجا هم این سنت‌ها بوده است. بنابراین، این نکته مهم است که سهروردی علاوه بر منابع شرقی به نوعی منابع غربی هم داشته است البته منظور من از غرب، ایتالیا نیست بلکه همین آسیای صغیر است. درباره قضیه شرق و غرب که مورد اعتراض یکی از دوستان واقع شد، باید عرض کنم اینجا مسأله جغرافیا مطرح نیست. کربن هم به این موضوع اشاره کرده است که روح یک غربی می‌تواند جنبه شرقی داشته باشد. ما هم در ایران ممکن است جنبه روحی شرقی یا غربی داشته باشیم. این مادی‌گری ما جنبه روح غربی ماست که الآن تشدید شده است ولی فرهنگ ما اصالتاً شرقی است که متأسفانه خود را گم کرده‌ایم و نسبت به ریشه‌های خود بیگانه شده‌ایم. سعی سهروردی این است که این ریشه را حفظ کند. البته عرفای بزرگ ما هم همین سعی را داشتند ولی سهروردی با بقیه عرفا فرق

یمستوس دروسی در مورد فلسفه‌های یونانی در شهر فرارا و بعد در شهر فلورانس تدریس می‌کند و فیچینو در کلاس‌های او حاضر می‌شود که در حرف‌هایی است که در سهروردی هم می‌یابیم. این نکته را قبل از بنده کسی نگفته است.

دارد. سهروردی بر عکس کسانی که می‌گویند «درس عشق در دفتر نباشد» می‌خواهد بگوید که درس عشق فقط در دفتر است! یعنی کسی که کار نمی‌کند، تحصیل و مطالعه نمی‌کند، بیخود از عشق صحبت می‌کند. عشق اصلی آن است که خودت را کشف کنی و خود را هم باید با شناخت عشق، علاقه و ذوق خود کشف کنی.

اهمیت تخیل در فلسفه کانت

اینکه در کتاب من جنبه‌های تخیلی زیاد است، کاملاً درست است. ولی باید این را فهمید. تخصص بنده فلسفه غرب است. در فلسفه غربی دکارت رسماً هر امر تخیلی را نادرست می‌داند و شما تا به تخیل رجوع کنید، به معنای انحراف است. اسپینوزا از او هم شدیدتر موضع می‌گیرد. رساله «اصلاح فاهمه» اسپینوزا با این هدف است که ذهن خود را از تخیلات و انفعالات رها کن و فقط عقلی نگاه کن. اصلاً تخیل در آنجا گناه است! این روند در فلسفه غرب ادامه دارد تا به کانت می‌رسیم. در کانت چیز عجیبی رخ می‌دهد و بنده شخصاً از این لحاظ با هایدگر موافقم. هایدگر می‌گوید عمیق‌ترین قسمت فلسفه کانت در قسمت تخیل است که به دست شاکله‌سازی انجام می‌شود. او می‌گوید که وقتی صحبت از مقولات فاهمه و داده‌های حسی است و کانت می‌گوید که داده‌های حسی از طریق زمان و مکان به ما می‌رسند، فاهمه باید مقولات ذهنی را با هم تألیف کند تا علم به وجود بیاید. داده را می‌گیریم و ذهنیات را با آن تألیف می‌کنیم که در این تألیف کار به دست شاکله‌سازی است. قبل از کانت هیچ کس این را نفهمیده است که نشان می‌دهد که نوعی تخیل هست که باعث می‌شود که شما مسأله را ببینید و شما را آگاه می‌کند. آن تخیل که البته با خیال‌بافی فرق دارد، در دل علم است. به خصوص در علمایی که کشف می‌کنند. امثال ما علم را نشخوار می‌کنیم ولی کسی که ذهن او در حال کشف و دیدن مسائل است، تخیل می‌کند. تخیل همیشه انحرافی نیست و دکارت و اسپینوزا از این لحاظ اشتباه می‌کنند. اینجا یک تخیل ابداعی هست

سهروردی بر عکس کسانی که می‌گویند «درس عشق در دفتر نباشد» می‌خواهد بگوید که درس عشق فقط در دفتر است!



همراه می‌شود که او اهل این حرف‌ها نیست. استاد این را می‌فهمد و او دیگر استاد را پیدا نمی‌کند. این خیلی طبیعی است. شما اگر معلم بودید می‌دیدید که منظور من چیست؟ وقتی می‌بینید که فردی با ذوق به بحث شما گوش می‌دهد یا وقتی می‌بینید که حواس دانش‌آموز پرت است و با دوست خود صحبت می‌کند، دو حالت متفاوت به انسان دست می‌دهد. اینجا سهروردی می‌گوید که معلم گم می‌شود و مدتی طول می‌کشد که شاگرد می‌فهمد که یک کار ناشایستی کرده است. یعنی یک کاری کرده است که نباید می‌کرده است و بالأخره استاد خود را در صحرا پیدا می‌کند. صحرا در آثار سهروردی بسیار زیباست و یک معنای رمزی دارد. در جایی می‌گوید که صحرا جایی است که انسان با فرشتگان وعده ملاقات دارد. برای اینکه جایی است که تنهای آنها می‌مانیم و به غیر از به یک چیز بالاتر، به چیزی فکر نمی‌کنیم. او استاد خود را در آخر در صحرا پیدا می‌کند. آن استاد همان فرشته و همان حکیم الهی است که عرض کردم که ریشه‌ها را از گذشتگان دارد. البته من قبول دارم که این مسأله به نوعی کمی از پدیدارشناسی روح هگل انحراف دارد. در پدیدارشناسی روح هگل، حتی بین عاشق و معشوق یک تفاوتی هست. مجنون و لیلی دو نفر هستند و هر یک غیر از دیگری است و در ضمن تفاوت، یک تعاملی هم بین آنها هست. یعنی هر یک نسبت به دیگری یک گزاشی دارد، در عین حال که جدا هستند. در آنجا شاگرد از بد روزگار سر کلاس رفته است و معلم می‌خواهد به او چیزی یاد بدهد که معلوم است که بین آنها تفاوت

یعنی ذهن انسان حقایق علمی را ابداع می‌کند و می‌فهمد. کانت اصرار دارد که این موضوع در فیزیک نیوتن رخ داده است و در آن احکام تألیفی ماتقدم داریم.

داستان‌های تمثیلی سهروردی

تخیلی که بنده در کتاب به کار بردم، البته به معنای کانتی کلمه نیست ولی دلم می‌خواست که در این کتاب افکار سهروردی و بخصوص زندگی دردناک او برای جوانان ما ملموس شود. می‌دانیم که او را در چاله تاریک می‌اندازند که بمیرد و غذا به او نمی‌دهند و این در حالی بود که نمی‌خواست دیگران را قربانی کارهای خود بکند. من سعی کردم تا حدی روحیه او را در آن زمان شرح بدهم که او در مورد خانواده، ایران، منشأ خود و ... چه فکر می‌کرده است. البته اینها تخیلی است ولی صریحاً گفته‌ام که می‌توان اینطور تخیل یا تصور کرد. بعداً که عرفا را از نظر سهروردی شرح می‌دهم از کتاب تذکرة الاولیاء عطار کمک می‌گیرم و می‌گویم که شاید سهروردی در آن هنگام خود را با حلاج مقایسه می‌کرد. یعنی هر بار این لحظات آخر سهروردی را با زبان دیگری از تخیل می‌گویم و هر بار می‌توان یک طور تصور کرد. مثلاً آیا سهروردی در لحظات آخر خود را با حلاج مقایسه نمی‌کرد؟ می‌دانید که او راجع به حلاج مطلب نوشته است. این نوع تخیل برای بنده یک نوع تخیل کاربردی است. شاید

جوانی که برای اولین بار اسم سهروردی را می‌شنود که یک فردی بوده است که کشته شده است، بی‌اعتنا باشد. من تمام تلاش خود را کرده‌ام که این را در ذهن این جوان زنده کنم که به خاطر ضرورتی که حاکم بر روح او بوده است و به خاطر هدف اصلی خود که هدفی عمیقاً اخلاقی بوده است، ایستاده است و مسؤلیت کار خود را خودش به عهده گرفته است. در اینجا به مطلبی که خانم دکتر اعوانی فرمودند، بر می‌گردم. من شخصاً داستان در ایام طفولیت او را که بسیار

ساده است، دوست دارم. یک فردی است که می‌شنود که یک جایی به نام مدرسه هست که می‌تواند در آنجا علم بیاموزد. می‌دانید که در گذشته در ایران کسانی که امکان تحصیل نداشتند با حسرت به بچه‌هایی که جایی برای تحصیل می‌روند، نگاه می‌کردند. این در واقع همان نکته‌ای است که سهروردی می‌گوید. در آنجا استاد او را می‌پذیرد و به او الفبا یاد می‌دهد و بعد با یک شخصی

دلم می‌خواست که در این کتاب افکار سهروردی و بخصوص زندگی دردناک او برای جوانان ما ملموس شود.

اهمیت پرهیز از استفاده از کلمات خارجی

یک خواهشی از همه دارم که کلمات خارجی را به کار نبرید. مثلاً چرا کلمه مدرن را به کار می‌بریم، می‌توانیم بگویید «جدید» و اگر هم می‌خواهیم به دنیای جدید انتقاد کنیم باید بگوییم «جدید کاذب». ما برای خود قدغن کنیم و بگوییم که من یک ایرانی‌ام و کلمه خارجی در زبان فارسی به کار نمی‌برم ولی فرانسه، انگلیسی یا آلمانی یاد می‌گیرم برای اینکه از کتب آنها استفاده کنم. ما از کتب غربی بی‌نیاز نیستیم نه در فلسفه، فیزیک، طب و... و زبان یاد گرفتن خیلی خوب است ولی زبان فارسی را نباید خراب کنیم. به خصوص که این را برای فهماندن مطلب نمی‌گویند بلکه به این دلیل است که افراد عقده دارند. به چه دلیل خانم روانشناسی در تلویزیون می‌گوید که تایم من با تایم شما جور نیست! به جای تایم به راحتی می‌توان گفت زمان و دلیلی برای این کار نیست. یک بار در شیراز در حضور آقای دکتر اعوانی در همایشی بودیم. یک خانمی وقتی فهمید که ما از دانشگاه تهران هستیم به ما گفت که دختر من در تهران درس می‌خواند و اتاقش را share می‌کند. او خانم بسیار عاقل و مؤدبی به نظر می‌رسید. من در فکر این بودم که اینها چون شیرازی هستند در اتاقش کلی اشعار حافظ و... را چسبانده است. در جواب گفتم که خیلی خوب است و شما شیرازی‌ها باید در این موضوع علمدار باشید. او به من نگاهی کرد و گفت منظور بنده این است که اتاقش را با دیگران تقسیم کرده است! در تلویزیون گاهی اوقات مقامات دولتی و اساتید دانشگاه از این کارها می‌کنند. اگر یک لغت علمی باشد که معادل خوب نداریم می‌توان آن را ریشه‌یابی کرد و دقیق توضیح داد که عیبی هم ندارد ولی برای کلمات دیگر این کار معنایی ندارد. بدترین اصطلاح فارسی از بهترین اصطلاح خارجی در زبان فارسی بهتر است و برای اصلاح این مسأله باید یک تصمیم ملی بگیریم.

پی‌نوشت‌ها:

1. Asclepius
2. Ficino, Marsilio
3. Pico della Mirandola, Giovanni

وجود دارد و هیچ‌کدام دست بر نمی‌دارند. این جنگ و جدال در پدیدارشناسی هگل در داستان خواجه و برده متجلی است. در همین جا همان‌طور که شما فرمودید استاد از شاگرد فرار می‌کند که دلیل آن این است که از او رنجیده است چرا که شاگرد نتوانسته است سر او را نگه دارد. یک سرّی باید بین آنها به وجود بیاید که استاد حقیقت را به شاگرد بفهماند. او، اینکه شاگرد با کسی که عناد دارد همراه شده است را خیانت می‌داند. تا وقتی که غریبه نرفته است استاد پیدا نمی‌شود ولی در پایان کار در صحرا پیدا می‌شود که همان حکیم الهی است.

داستان‌های تمثیلی سهروردی از نظر ادبی شاهکار است و فوق‌العاده زیباست. ولی متأسفانه من شخصاً بعضی از رموز آن را تا آخر نفهمیدم. یک چیزهایی گفته می‌شود که من نمی‌توانم بفهمم با این حال سعی کردم بفهمم. همین حکایت عقل سرخ را که در دبیرستان آن را خواندم و خوشحال بودم که خوانده‌ام، وقتی برای نوشتن این کتاب مطالعه می‌کردم و چند دفعه خواندم،

متوجه شدم که اساساً چیزهای دیگر و عجیبی در آن هست. در این حکایت کسی که روایت می‌کند می‌گوید که من پرنده‌ای بودم که اسیر شدم و مرا بردند و از وطن خود دور شدم و ... در واقع حماسه می‌گوید و یک کیوتو حماسه دان است. آخر داستان فوق‌العاده است. معلوم می‌شود که او حکایت خود را برای یارگیری بیان می‌کند و می‌خواهد برای راه خود یارگیری کند.

او مذلت و بدبختی‌ها و درد شخصی خود را بیان

می‌کند و شما دل‌تان به حال او می‌سوزد که اسیر شده است و بدبخت شده است. او در واقع اینها را می‌گوید که شما را به همان راه بکشاند. این تعلیمات واقعاً شرح حال خود سهروردی است. چون در بعضی جاها به سهروردی تهمت می‌زدند که با اسماعیلیه همکار بوده است.

اگر از لحاظ ادبی بحث کنیم در آثار جدید غرب به مسائل اینگونه می‌پردازند ولی در سنت ما عمیق است. در تذکرة‌الاولیاء عطار، بعضی داستان‌ها خیلی فوق‌العاده است و هرچه بگوییم کم گفته‌ایم. مثلاً داستان بایزید بسطامی. در این داستان رودخانه را شرح می‌دهد و می‌گوید که رودخانه غلغل و داد و بیداد می‌کند و وقتی به دریا می‌رسد، آرام می‌شود که با یک نثر فارسی و قدرت زیادی آن را بیان می‌کند. حرف نامناسبی است ولی باید بگوییم که ما واقعاً از اصل خود بسیار دور افتاده‌ایم.

رونمایی از کتاب «من و جز من»

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

استاد فلسفه و رئیس پژوهشکده فلسفه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

تاریک در وسط دریا دست و پا می‌زند و اصلاً نمی‌داند چند کیلومتر باید برود تا به ساحل برسد، چه حالی دارد؟! معلوم است که خیلی سخت است. حافظ در مصراع بعد می‌گوید: کجا دانند حال ما سبکباران ساحل‌ها؟ یعنی آن فردی که در ساحل نشسته است و قهوه یا چای می‌خورد از حال ما که در وسط دریا هستیم، خبری ندارد!

در اینجا «من» همان دریاست. هریک از شما برای خودتان «من» هستید و همه دیگران برای شما «جز من» هستند. پرسش این است که هریک از شما چه تعداد من دارید؟ حتماً پاسخ شما این است که یک عدد و نه بیشتر. یعنی نمی‌شود که کسی دو عدد من داشته باشد! مگر اینکه آن فرد بیماری روانی باشد یا اسکیزوفرنی داشته باشد. سؤال دیگر این است که «جز من» چه چیزی است که پاسخ این است که آن چیزی که بیرون من است. سؤال سوم این است که بیرون از «من» انسان چیست و چه تعداد است؟ عالم، آدم، شجر، هجر، غرب، شرق، ملک، ملکوت و ... بیرون از انسان است. حال پرسش مهم‌تر این است که خدا چه می‌شود؟ که باید بگوییم که جز من است. من و هر چه غیر من، جز من است. حال مشخص می‌شود که این «جز من» چقدر وسیع است! یک سؤال دیگر این است که حالا وقتی می‌گوییم «من»، تن انسان جزء من یا جزء «جز من» است؟! جواب این سؤال هم گزینه اول است. تن من، متعلق به من است مثل کیف من و کتاب من. سؤال جالب دیگر این است که من، تن هستم یا تن دارم؟ که همان‌طور که خیلی از افراد قبول دارند، پاسخ



طرح مسأله

این مراسم به مناسبت رونمایی کتاب «من و جز من» است. سؤال این است که اگر بخواهیم در مورد «من و جز من» صحبت کنیم باید در مورد من صحبت کنیم یا جز من؟ اگر بخواهیم در مورد «من» صحبت کنیم آن وقت، من باید صحبت کنم یا درباره من صحبت کنم؟! جواب این است که آن وقت من باید در مورد من صحبت کنم! خیلی سخت است. مسأله حافظ در ابتدای دیوان خود همین «من و جز من» است که می‌فرماید:

ألا يا أيها السَّاقِي! أدر كَأْساً وناولها
که عشق آسان نمود اول، ولی افتاد مشكلها
شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل
کجا دانند حال ما سبکباران ساحل‌ها؟
حافظ از شب تاریک در دریای موج که هیچ نوری در آن نیست، می‌ترسد. تصور کنید که آدمی که در شب

گزینه دوم است.

حال سراغ روح می‌رویم و همان سؤال را در مورد روح می‌پرسیم. آیا من روح هستم یا روح هم دارم؟ آن من که هم تن دارد و هم روح دارد، چه کسی است؟ از کجا باید آن را پیدا کنیم؟ عبارت «من تن دارم و روح دارم» درست است یا غلط؟ هریک از شما تن خود را می‌بینید و روح‌تان را هم که خودتان می‌فهمید. حال آن «من» ای که هم تن دارد و هم روح دارد، کجاست؟ اینجا مسأله «من و جز من» مشخص می‌شود.

«واو» اضافه در کلمه خویشتن

در زبان فارسی گاهی می‌گویند من و گاهی می‌گویند «خویشتن». مثلاً خویشتنداری یعنی اینکه من خود را نگهداریم. خویشتن من، یعنی من. پرسش این است که من با خویشتن چه فرقی دارد؟! همه شما می‌دانید خویشتن را با «خ» و «ی» و «ش» نمی‌نویسند بلکه با «خ» و «و» و «ی» و «ش» می‌نویسند! بعضی سؤال می‌کنند که این «و» اضافه برای چه چیزی است؟ و اینجا چه کار می‌کند؟! همین «و» را امروز می‌خواهم توضیح دهم. علما خیلی مسائل عجیبی را متوجه می‌شدند که الآن متوجه نمی‌شوند. پس سؤال این است که چرا ما در فارسی «خویشتن» را «خویشتن» می‌نویسیم؟ خیلی معنی دارد. خویشتن یعنی «من» ای که چیزی اضافه بر من، در اینجا واسطه می‌شود و از خلوص آن «من» کم می‌شود. من خالص هیچ چیزی اضافه ندارد. «واو» در اینجا می‌گوید که یک چیزی به من اضافه شده است، یعنی من در تن ظاهر شده‌ام و «خویشتن» شده‌ام. حال سؤال این است که من کجا ظاهر می‌شوم؟ پاسخ این است که در حرف‌هایم ظاهر می‌شود. من در اینجا روی صندلی نشسته‌ام و تن، لباس، قیافه و حرف‌های من، من را نشان می‌دهد. هر یک از شما با تن خود، با گفتارتن با کردارتان و با لباس‌تان، خودتان را نشان می‌دهید. این «واو» اضافه است و بر من اضافه می‌شود و خویشتن، خویشتن می‌شود و من ظاهر می‌شود. باید اعتراف کرد که علمای ما خیلی می‌فهمیدند و آن وقت ما چیزی متوجه نیستیم. مولوی در مثنوی می‌فرماید:

زین دو هزاران من و ما ای عجباً من چه منم
گوش بنه عربده را دست منه بر دهنم
گاهی می‌گوییم «ما ایرانیان» یا «جمعیت ما»
که اینجا نشسته‌ایم. سؤال این است که ما از چه تشکیل شده‌است؟ چندین من، باید جمع بشوند تا یک «ما» درست شود. فرد که عوض شود، «ما»

هم عوض می‌شود یعنی افراد که کم و زیاد بشوند، «ما» هم عوض می‌شود. «من» که یکی است و «ما» هم از «من»‌ها ساخته می‌شود و اگر من‌ها نبود «ما» نداشتیم.

«من»‌های مختلف انسان

سؤال دیگر اینکه «من» به چند صورت ظاهر می‌شود؟ بچه از آن روزی که متولد می‌شود تا بعد از صد سال عمر، یک من می‌ماند. حال دوباره می‌پرسیم که من به چند صورت ظاهر می‌شود؟ و چه نقش‌هایی ایفا می‌کند؟ شما الآن که در این جلسه حضور دارید، از بدو تولدتان تا آخر عمرتان یک «من» هستید، یکی هستید ولی هر نفسی که می‌کشید تغییر می‌کنید. زمانی که سوار تاکسی شدید و به اینجا رسیدید، چقدر منظره دیدید؟ حتماً در این مسیر آدم‌ها، ماشین‌ها، اتوبوس‌ها، تاکسی‌ها و مغازه‌ها را دیده‌اید. الآن اگر بخواهید بگویید که از صبح تا حالا چقدر تصاویر گوناگون دیده‌اید، نمی‌توانید همه را بگویید! البته چیزهایی را که توجه‌تان را جلب کرده است، می‌توانید بگویید. با مثالی موضوع را روشن‌تر می‌کنم؛ شما تسبیحی که بنده همیشه در جلسات استفاده می‌کنم، دیده‌اید ولی اگر از شما بپرسم که چه رنگی است، هر کدام یک چیز خواهید گفت در حالی که بارها آن را دیده‌اید ولی باید بگویم که در واقع آن را ندیده‌اید و به طور سطحی از روی آن گذشته‌اید. خیلی چیزها را انسان می‌بیند ولی گویی ندیده است. خداوند بزرگ در آیه ۱۷۹ سوره اعراف در قرآن کریم می‌فرماید: «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا» یعنی افرادی هستند که چشم دارند ولی نمی‌بینند و گوش دارند ولی نمی‌شنوند. در واقع انسان چیزهایی که دوست دارد و توجه دارد، می‌بیند و می‌شنود و چیزهایی را هم که دوست ندارد، از مقابل چشم و گوش او رد می‌شود.

مولوی در بیت بالا می‌گوید که من در هر لحظه در واقع یک «من» هستم ولی در هر لحظه یک گونه حرف می‌زنم. مثلاً آیا هر یک از ما از صبح تا الآن یک گونه حرف زده‌ایم و یک گونه حرکت کرده‌ایم؟ همه ما از صبح تا همین الآن حالات مختلفی داشته‌ایم و به هزار گونه صحبت کرده و خندان یا عصبانی شده‌ایم. هر نفسی که ما می‌کشیم، یک حالت داریم ولی اینها چون جزئی است توجهی به آنها نمی‌کنیم. همه این تغییرات را «من» می‌فهمد ولی سؤال این است که خود «من» کجاست؟ خیلی

چیز عجیبی است! ما عباراتی مانند «تن من»، «روح من»، «فکر من»، «کتاب من»، «پول من» و «عالم من» به کار می‌بریم. پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا «من» عالم است یا «من» عالم دارد؟ اگر پاسخ شما این باشد که «من» عالم است، سؤال دیگری که بلافاصله مطرح می‌شود این است که آن وقت خود «من» در عالم است یا در بیرون از عالم؟ اگر در عالم باشد و عالم متعلق به من باشد، آن وقت خود من باید متعلق

به من باشد! جواب اخیر خیلی سخت است. ما در عالم هستیم و می‌ز رو بروی من هم در این عالم است. پرسش این است که آیا این میز یا ستاره و ماه هم عالم دارند؟ معلوم است که این انسان است که عالم دارد. حال سؤال این است که عالم در درون انسان است یا در بیرون او؟ که جواب به این سؤال هم خیلی سخت است!

آگاهی و «من»

فرض کنید اصلاً ادراک و آگاهی نباشد، آنگاه سؤال این است که آیا عالم وجود خواهد داشت؟ همه ما کارهایی در زندگی از قبیل لباس پوشیدن و رفتارهای مختلف، انجام می‌دهیم که معنی دارد. حال سؤال این است که معنی کجاست؟ آیا می‌شود به معنی رسید؟ اینکه انسان به معنویت می‌رسد به چه معناست؟ آیا یک عالمی هست که اسم آن، عالم معنی است؟ اینکه نماز می‌خوانیم یا حجاب داریم، معنویت است. ولی سؤال این است که حجاب یا نماز، مظهر معنویت است یا خود معنویت؟ همچنین خود معنویت کجاست؟ چیزها معنی دارند یا معنی‌اند؟ معنی اشیاء در درک ماست. حال پرسشی که مطرح می‌شود این است که اشیاء معنی دارند یا این انسان است که به اشیاء معنی می‌دهد؟ به نظر می‌رسد که ما به عالم معنی می‌دهیم ولی آنگاه آیا به خدا هم ما معنی می‌دهیم؟

داستان «من» خیلی عظیم است و هیچ‌کس نمی‌داند که «من» چیست یا کیست؟ همه می‌دانند که آنچه که

«من» نیست، «جز من» است ولی نمی‌دانند که خود «من» چیست؟

هر نفسی که ما می‌کشیم، یک حالت داریم ولی اینها چون جزئی است توجهی به آنها نمی‌کنیم. همه این تغییرات را «من» می‌فهمد ولی سؤال این است که خود «من» کجاست؟

ارتباط «من» و «جز من» سؤال دیگر این است که «من» با «جز من» چگونه ارتباط برقرار می‌کند؟ و اگر ادراک نباشد، آیا می‌شود با غیر از خود ارتباط پیدا کرد؟ شاید بگویید که مثلاً میزی که جلوی من است با دفتری که روی آن قرار دارد، ارتباط دارد ولی سؤال اینجاست که این ارتباط را ما می‌دهیم یا خودشان آن را دارند؟ ارتباط «من» با «جز من» در آگاهی است. اگر آگاهی نباشد هیچ ارتباطی نیست. ارتباطات جمادی، نباتی، حیوانی، انسانی و عاشقانه بدون ارتباط به وجود نمی‌آید. عشق هم بدون آگاهی ارتباط ایجاد نمی‌کند. عقل نباشد، عشق هیچ ارتباطی ایجاد نمی‌کند و عشق منهای ادراک بی‌معناست. بنابراین «من» آگاه است. البته آگاهی مراتب دارد و حتی «من» بچه هم آگاه است.

سؤال تازه این است که آیا آگاهی همیشه قائم به «من» است؟ به عبارت دیگر آیا آگاهی بدون شخص - حال چه انسان باشد و چه خدا- وجود دارد؟ بعضی افراد به اشتباه فکر می‌کنند که آگاهی همان امواج است و اشخاص می‌توانند آن را دریافت کنند یا دریافت نکنند! آگاهی بدون شخص آگاه بی‌معناست. موج، آگاه نیست! انسان است که به موج آگاهی می‌دهد و موج چیزی نمی‌فهمد! ما هستیم که موج را می‌فهمیم نه اینکه موج ما را بفهمد. حال سؤال این است که موج بالاتر است یا آنکه موج را می‌فهمد؟ پاسخ مشخص است.

مسأله «من» سهمناک‌ترین مسأله است و مسائل فیزیک، ریاضی و کهکشان‌ها سهمناک نیست و می‌توان آنها را فهمید. کل کائنات خیلی عظیم نیست و کائنات را «من» می‌فهمد. حال سؤال این است که فهمنده بالاتر است یا کائنات؟ شعرای ما خیلی شعرهای خوبی گفته‌اند، البته تکنیک و ماشین نداشتند ولی خیلی می‌فهمیدند.

هر آن کو ز دانش برد توشه‌ای جهانی است بنشسته در گوشه‌ای بنابراین «من» است که باید شناسایی

کل کائنات خیلی عظیم نیست و کائنات را «من» می‌فهمد. حال سؤال این است که فهمنده بالاتر است یا کائنات؟

شود و خود «من» هم باید آن را بشناسد. اساساً ظهور شما با «من» شماسست و اگر «من» نباشد، شما نیستید. هر چه «من» فعال تر باشد شما فعال تر هستید و همه چیز مانند علم، فلسفه، تجارت و... از آثار من است. به قول شاعر:

بیرون ز تو نیست آنچه در عالم هست

در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی

یوری گاگارین به کره ماه رفته است. اگر از او پرسید که چه دیده است؟ در جواب خواهد گفت که یک سری سنگ و کلوخ دیده است. او در مقایسه با اینشتین چیزی از این عالم نمی‌فهمد! ما دورترین اشیاء را با تلسکوپ و ریزترین اشیاء را با میکروسکوپ می‌بینیم. همه چیز عالم «جز من» است ولی این یک «من» کوچک با لایتناهی روبرو است. این «من» کوچک به عالم بی‌نهایت می‌گوید که من می‌توانم تو را بشناسم. اگر این «من» در دانش قوی بشود، عالم را در جیب خود می‌گذارد ولی خدا نکند که روی دنده نفسانیات و شهوانیات بیفتد که آن وقت می‌شود فرعون و نمرود. فرعون می‌گفت من خدا هستم ولی دیوانه‌ای بیش نبود و «من» او در دنده شهوانیات افتاده بود. اگر «من» در دنده اول بیفتد موسی(ع) می‌شود که هیچ وقت ادعای خدایی نکرد. حال سؤال این است که موسی(ع) بهتر عالم را فهمید یا فرعون؟ که معلوم است موسی(ع) بهتر عالم را فهمید. نقش عصای موسی این است که موسی به آن تکیه می‌کرد. قرآن در آیات ۱۷ و ۱۸ سوره طه می‌فرماید: «وَمَا تَلْكَ يَمِينُكَ يَا مُوسَى (۱۷) قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى (۱۸)» به موسی می‌فرماید که آن چیست که در دست توست؟ او در پاسخ می‌گوید که آن عصای من است که به آن تکیه می‌کنم و با آن برگ‌ها را برای گوسفندان می‌تکانم. ولی باید بگوییم این «مَآرِبُ أُخْرَى» چیز دیگری است که در عصای موسی است. حال سؤال این است که انسان در زندگی به عقل خود تکیه می‌کند یا به حماقت؟ آیا عقل تکیه‌گاه خوبی است؟ که پاسخ این است که هر یک از انسان‌ها عصا دارند و عصای شما عقل شماسست که زندگی شما را تأمین می‌کند و «مَآرِبُ أُخْرَى» هم در آن هست یعنی در آن آخرت و خدا و جاودانگی هم هست. حال می‌دانیم که عصای حضرت موسی(ع) اژدها شد. سؤال این است که عصای حضرت موسی(ع) فقط همان اژدها را بلعید یا همه اژدهاها را بلعید؟ استدلال عقلانی، همه اژدهاهای حماقت را می‌خورد یا فقط یکی از آنها را؟

مشخص است که عقل همه حماقت‌ها را از بین می‌برد و عصای استدلال ماست.

حضرت موسی(ع) یک «من» داشت و فرعون هم یک «من» داشت. «من» فرعون کثیف و مستهجن است ولی «من» حضرت موسی(ع) چیز دیگری بود. وقتی همسر ایشان می‌خواست زایمان کند، حضرت موسی(ع) رفت تا آتش بیاورد. یک‌باره نوری در کوه «طور» در همان فلسطین امروزی درخشید و یک صدایی به گوش او رسید. قرآن در آیه ۱۲ سوره طه می‌فرماید: «إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى» یعنی کفش‌هایت را در بیاور چرا که در حال ورود به وادی مقدس هستی. وقتی که موسی پیش یهودیان رفت از او خواستند که به خدایت بگو که ما می‌خواهیم او را ببینیم! موسی از خدا می‌خواهد که می‌خواهم تو را ببینم! خداوند پاسخ داد که نمی‌توانی مرا ببینی! خداوند در آیه ۱۴۳ سوره اعراف می‌فرماید: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعْقًا فَلَمَّا أفاق قَالَ سُبْحَانَكَ ثَبَّتْ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» خداوند به موسی می‌فرماید که به کوه نگاه کن و خداوند بر کوه تجلی کرد. کوه آب شد و موسی بیهوش شد. ولی این کوه هنوز هم هست و آب نشده است. آن «أنا» فرعون، همان کوه بود که در مقابل عظمت خداوند آب شد چرا که نمی‌شود که موسی در جایی بایستد و خداوند در مکان دیگر باشد. موضوع نعلین هم همین است. شاعر می‌فرماید:

خلع نعلین تن، ای موسی جان تا نکنی

کی توان گام زین وادی ایمن گردی

پس منظور خداوند از نعلین، فقط کفش‌ها نیست بلکه خواسته‌ها و نفسانیات است. شاعری به نام دکتر حمید شیرازی که استاد بنده در دانشگاه بود می‌فرمود وقتی موسی از کوه طور برگشت، دیگر خدا بود و دیگر موسی نبود. یعنی وقتی منیت‌ها را از دست داد، خدایی شد. به قول شاعر:

گفت فرعونى «أنا الحق» گشت پست

گفت منصورى «أنا الحق» و برست

منصور حلاج وقتی گفت: «أنا الحق»، او را بر دار آویختند ولی منظورش این بود که من، من نیستم و آن «من» او رفته بود و رستگار شد اما فرعون همین «أنا الحق» را گفت ولی پست شد.

«تشرّف به کیمیا»

رضا کوهکن

(استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

سخنرانی در پژوهشکده تاریخ علم دانشگاه تهران، بیست و هفتم بهمن ماه ۱۳۹۴



الف) حسین بن علی ابواسماعیل طغرایی اصفهانی کیست؟

نمی‌توان اینجا زیاد دربارهٔ ایشان و جایگاه ایشان در کیمیای دوره اسلامی حرف زد، چون از مطلب اصلی خودمان دور می‌شویم. کار بنده در رسالهٔ دکتری‌ام یک تک‌نگاره دربارهٔ وی بوده است که دانش‌پژوهان می‌توانند بدان رجوع کنند. یا دست‌کم به بخش‌های رساله که در قالب کتاب کنونی به چاپ رسیده است. اینجا درنگ نمی‌کنیم. پژوهشگری که بخواهد طغرایی را بشناسد، یا کیمیای دوره اسلامی را در کلیت آن بشناسد، به این کتاب نیازمند است.

طغرایی یکی از پرکارترین نویسندگان کیمیایی دوره اسلامی است که بیش از سی اثر نگاشته است که در این میان حقائق الاستشهادات و جامع‌الأسرار وی دارای اهمیت خاصی دانسته شده است. اما شاید بتوان رساله‌ای با عنوان مفاتیح‌الرحمة و اسرارالحکمة را که

شاید بتوان رساله‌ای با عنوان مفاتیح‌الرحمة و اسرارالحکمة را که تحت نام وی حفظ شده است، عمیق‌ترین، جامع‌ترین و حجیم‌ترین اثر کیمیایی جهان اسلام دانست.

چکیده:

در باب نگارش تاریخ علوم دوره اسلامی، دو نگاه سرحدّی را می‌توان از یکدیگر تفکیک نمود: الف) شیوهٔ حال‌محور دانشمند- مورخ و ب) شیوهٔ سنت‌گرایانه که در پی ردیابی اثر امر قدسی در عرصهٔ شناخت طبیعت می‌باشد؛ اما در این میان آنچه مغفول افتاده است تناسب نوع نگاه تاریخ‌نگارانه با موضوع مورد تحقیق و اندیشهٔ عاملان تاریخی است. وانگهی، اگرچه این سخن حقیقت دارد که هر تاریخی تاریخ معاصر است، اما از این امر نمی‌توان و نباید نتیجه گرفت که به عنوان نمونه، تاریخ کیمیا به تاریخ شیمی قابل تقلیل است. در اینجا، با تکیه بر متون کیمیایی دوره اسلامی و به‌ویژه آثار طغرایی اصفهانی که کتاب ما در خصوص «اندیشهٔ کیمیایی» اوست، خواهیم کوشید مشخصه‌های کلی علم کیمیا را به اختصار به مخاطبان معرفی نماییم؛ مشخصه‌هایی که باعث می‌شود که بر این علم، عنوان «علم جامع» اطلاق کنیم. کیمیا دانشی است آزمایشگاهی در باب طبیعت با انواع تدبیرها و فرآیندها، واجد منشأ و حیانی و الهامی، دارای سلسله‌الذهب که اگرچه

طبق تعریف در پی تبدیل فلزات پست به فلزات عالی است اما این تبدیل را با توجه به یک رکن دیگر این علم که مطابقت عالم صغیر و کبیر است نمی‌توان منفک از تبدیل درونی فرد کیمیایگر در نظر گرفت. سرانجام، بر وجه تشرّفی و رمزی این علم انگشت گذاشته خواهد شد.

تحت نام وی حفظ شده است، عمیق‌ترین، جامع‌ترین و حجیم‌ترین اثر کیمیایی جهان اسلام دانست. در باب خود طغرایبی، همین قدر بگویم که وی یک کیمیاگر ایرانی اصفهانی اهل جی بوده که در عصر سلجوقیان می‌زیسته است. وی متولد دهه پنجاه قرن پنجم هجری و احتمالاً سال ۴۵۳ است و در سال ۵۱۵ هجری به اتهام کفر و الحاد به قتل می‌رسد. (بعد از مرگ پدر (سلطان محمد) در ۵۱۱، جنگی میان دو برادر سلطان مسعود و سلطان محمود درمی‌گیرد. طغرایبی وزیر سلطان مسعود بن محمد بوده است. سلطان محمود برنده جنگ می‌شود، از تقصیر برادر به وساطت مادر درمی‌گذرد اما در این میان، طغرایبی از اولین کسانی است که به اتهام الحاد و کفر به قتل می‌رسد).

الف) عبارات اولیه چکیده: در باب نگارش تاریخ علوم دوره اسلامی، دو نگاه سرحدی را می‌توان از یکدیگر تفکیک نمود: الف) شیوه حال‌محور دانشمند-مورخ و ب) شیوه سنت‌گرایانه که در پی ردیابی اثر امر قدسی در عرصه شناخت طبیعت می‌باشد؛ اما در این میان آنچه مغفول افتاده است تناسب نوع نگاه تاریخ‌نگارانه با موضوع مورد تحقیق و اندیشه‌های عاملان تاریخی است. وانگهی، اگرچه این سخن حقیقت دارد که هر تاریخی تاریخ معاصر است، اما از این امر نمی‌توان و نباید نتیجه گرفت که به عنوان نمونه، تاریخ کیمیا به تاریخ شیمی قابل تقلیل است.

شرح عبارات فوق از چکیده: در باب این عبارات، ذکر این نکته حائز اهمیت است که آن چیزی که باید در باب آن اندیشید، همین «ایست» آخر این دو اصطلاح است. وقتی مثلاً شما می‌گویید ما مخالف فوندامنتالیسم مسیحی یا اسلامی یا یهودی یا چه می‌دانم حتی بودایی هستیم، این بدین معنی نیست که شما منکر هر گونه پایه، اساس و بن، برای زندگی مؤمنانه یک فرد مسلمان، مسیحی یا ... هستید. مگر می‌شود دیندار بود و به اساس، یا اساس‌هایی دینی نظر نداشت و پایبند نبود. برگردیم به بحث خودمان، و دو اصطلاح فوق. مگر می‌شود از «حال» گریخت؛ حال را اکنون را نباید اصلاً دست‌کم گرفت. اصلاً در روش تاریخی گفته می‌شود که شما باید به «بازسازی واقعه تاریخی» بپردازید؟ «بازسازی» یعنی چه؟ یعنی یک سازه‌ای بوده است در یک آن و مکان خاص تاریخی، که شما هم اکنون وظیفه دارید که آن سازه را از نو بسازید. در اینجا گویی هدف حذف پژوهشگر است، زیرا تا از خود غایب نشود و پیش‌فرض‌ها و دیدگاه‌های امروزی را کنار نگذارد، چگونه می‌تواند سازه‌ای را که در زمانی در گذشته، در یک عالم

دیگر بوده است، بخش‌های مختلف آنها را چنان که بوده است، بشناسد و از نو تکه‌های مختلف پازل را شناسایی کند و کنار هم بچیند تا تصویر نهایی حاصل شود. ما در این جمله اول، وقتی قصد عبور از «حال‌محوری» را داریم، این بدین معنی نیست که می‌خواهیم بر اصالت امر تاریخی صحنه بگذاریم، چرا که اساساً معتقدیم که کار مورخ «بازسازی» نیست. پس مشکل ما با «حال‌محوری» چیست؟ همان محور قرار گرفتن آن و به تعبیر دیگر «ایسم» واقع شدن آن است. وقتی یک چیزی «ایسم» شد، خیلی سریع به این سمت می‌رود که شکل و شمایل جزئی و دگماتیک، به خود بگیرد و به صورت یک نظام عقیدتی درآید، تبدیل به ایدئولوژی گردد و دیگر چیزها را به صورت معوج، بر اساس مبانی جزئی اعتقادی خود بسنجد. حالا اگر اینجا نیز «حال» تبدیل به یک «ایسم» شد، یعنی با «حال‌گرایی» مواجه بودیم، آن وقت، «حال» می‌شود معیار و میزان همه چیز در شناخت گذشته.

منظور خودم را در اینجا با دو مثال از حوزه‌های ریاضی و شیمی توضیح می‌دهم (ریاضی امروزی یک ریاضی کمی است و از این لحاظ خیلی پیشرفت داشته است. اعداد مثبت و منفی، بی‌نهایت مثبت و بی‌نهایت منفی، اعداد مختلف و خلاصه نظریه اعداد و پیچیدگی‌های آن). این نگاه کمی و رو به بی‌نهایت ریاضی نوین، دستاورد ریاضیات در اکنون است. حال اگر این وضعیت کنونی علم ریاضی و نظریه‌های آن را مبنا قرار دهیم و بر پایه آن به فهم تاریخ ریاضی بپردازیم، به نتایج عجیب و غریبی می‌رسیم. مثلاً وقتی به قومی می‌رسیم که شواهد تاریخی نشان داده است که شمارش آنها مثلاً به این صورت بوده است: یک، دو، سه، چهار و خیلی؛ به این نتیجه خواهیم رسید که اینها که تا چهار را که بیشتر نمی‌شناختند و برای همین در آن سوی چهار، عددی نداشته‌اند. براین اساس با محوریتی که کمیت و اعداد در «حال» پیدا کرده است، به این نتیجه می‌رسیم که حداکثر جایگاهی که در تاریخ ریاضی باید برای آن قوم قائل شد، در «پیش‌تاریخ» ریاضی است، یعنی در آن هنگام که هنوز تاریخ واقعی ریاضی حتی شروع نشده بوده است. و این باعث می‌شود که ما امکانات و احتمالات دیگری را که محتملاً جای بررسی داشته است، اصلاً نبینیم. مثال دیگر را از تاریخ شیمی می‌زنیم تا کم‌کم به بحث خودمان نزدیک شویم. «گوگرد» و «جیوه»، دو عنصر از جدول تناوبی عناصر هستند. حال اگر شیمی را و نظریه‌های شیمی را معیار قرار دهیم و بر اساس آن به سراغ کیمیا برویم، نتایج فاجعه‌آمیز خواهد بود؛ چرا که اگر چه ممکن است در برخی موارد منظور ماده‌ای بوده باشد با خواصی نزدیک به آنچه

تحت این دو نام می‌شناسیم، اما در اکثر موارد چنین نیست؛ چرا که اکثراً این دو، سمبل دو اصل مادینه و نرینه هستند که از ترکیب آنها، همه مواد مختلف پدید می‌آید.

شرح جملات بعدی چکیده و بحث تشریفی بودن کیمیا:

مشخصه‌های کلی علم کیمیا که هر یک شرحی جداگانه می‌طلبند، عبارت‌اند از:

(الف) وحیانی یا الهامی بودن این علم:

(ب) لزوم یک زنجیره یا سلسله‌الذبح انتقال علم

(ج) تأکید بر سرّی بودن علم و بر رازداری با توجه به آن.

(د) رمزی و معمایی بودن زبان کیمیایی

(ه) تطابق، پیوند و هم‌آهنگی کیهانی در بینش کیمیایی

(و) اعتقاد به عالم اوسط بودن در قبال دو عالم کبیر و صغیر و تأثیری که این امر بر غایات این صنعت می‌گذارد.

(ز) دارا بودن هر دو بعد عملی و نظری؛ و بر همین

اساس خود را حکمت علی الاطلاق می‌خواند.

(ح) تشریفی بودن علم کیمیا.

و چون کیمیا تشریفی است، پس هر شاگردی می‌بایست از طریق استادی به اسرار آن علم راه یابد؛ و البته طغرای این را ممکن می‌داند که شاگرد صرفاً از طریق تدبیر مدام در رسائل به حقیقت آنها دست یابد که خود نظری بدیع است. توضیحی در باب عنوان سخنرانی بدهم (initiation à l'alchimie). کلمه

اینسیسیون در اصل یک کلمه آیینی (لیتورژیک)

بوده است. بهترین کلمات فارسی برای ترجمه آن

که همچنان بار آیینی نیز داشته باشد، «آشنایی»، «تعلّم»

و سرانجام «تشرّف» است که در این میان، ما به دلایلی

«تشرّف» را ترجیح می‌دهیم. و اما مختصری در باب

«تشرّف به کیمیا»:

هریک از علوم مختلف طبیعی، که از این حیث احتمالاً

می‌توان علوم مدرن را در وهله اول برشمرد، واجد زبان خاص

خویش در جهت بیان طرحی هستند که از جهان و انسان

درمی‌اندازند. زبان هر علم وابستگی وثیق و تفکیک‌ناپذیری

با علمی دارد که با آن زبان به بیان درمی‌آید. علوم واجد

زبان‌های فنی خاص خود هستند برای آنانی که تحصیلات

لازم و درخور آن رشته را کسب نکرده‌اند، غیرقابل فهم، و

یا دست‌کم دشوارفهم هستند. یادگیری یک علم نیازمند

واجد بودن استعداد لازم برای آن است؛ به‌عنوان نمونه، از

آنجا که زبان علوم، شکل ریاضی به‌خود گرفته است، بر

دانشجوی علوم لازم است که از استعداد ریاضی مناسبی برخوردار باشد. یک‌شبه نمی‌توان مرد علم شد.

خاطر نشان کنیم که به موازات تولید علم، یک فعالیت

عمومی‌سازی شناخت علمی جاری است. متخصصانی

در زمینه آموزش علوم، با اهدافی آموزشی، نظریه‌های

نوی علمی را در زبانی ساده، در قالب کتب درسی یا

کتب علمی برای کودکان و نوجوانان و خلاصه برای

عموم، مجدداً به بیان درمی‌آورند تا برای مخاطبانی

عام قابل دسترس گردد. و این یکی از مؤلفه‌های

علوم مدرن است که از مهور و مختوم کردن دانش

در نوعی بُعد سرّی می‌پرهیزند؛ و بلکه برعکس، در

پی‌مکشف ساختن و رازدایی می‌باشند. از این زاویه

می‌توان به‌یقین گفت که اینها رشته‌هایی تشریفی

نیستند. علم مدرن دعوی بیان «روشن و متمایز»

اشیاء و امور را دارد و در وهله نخست، در پی استخراج

گزاره‌های مشاهده‌تی به جهت آزمون

می‌باشد. این علم، زبانی واضح می‌طلبند

که با پوشاندن و مخفی نگه‌داشتن در

تقابل است. این در حالی است که

سرّ و رازداری از اجزای لاینفک تعالیم

تشریفی است. بر این اساس، هرگز

نباید شگفت‌زده شد از اینکه هیچ‌گاه

قصدی و طرحی در جهت ترویج و

عمومی‌سازی علوم سرّی وجود

نداشته است. این مشخصه به‌ویژه

در کیمیا به‌کمال قابل ردیابی است

و این استادان فن خواهند بود، آنانکه خود

پیش از این راه را طی کرده‌اند، که باید

نقش آشناکنندگان طالبان را به صنعت کیمیا فراهم

نمایند. بر استاد است که اسرار را به هر نور رسیده‌ای

بازنگوید، حتی بر آن کس که از استعدادی وافر برخوردار

است. بلکه شرایطی لازم است و قبل از هر چیز اینکه

شاگرد نشان دهد که از مراقبت کافی جهت حفظ

اسرار برخوردار است؛ و البته باید برای این امر آزموده

شود. ابواسماعیل طغریایی در پایان مفاتیح‌الرحمه

خویش عباراتی آورده است و طی آنها استادانی را که

می‌خواهند افرادی را به کیمیا مشرف کنند، توصیه

اکید به حفظ «سرّ خدا» کرده است.

بحث مبسوط موضوع تشریفی بودن کیمیا را می‌توان در

صفحات ۱۲۵-۱۴۰، از کتاب دنبال کرد. شاید بتوانیم در

آینده نزدیک، این فصل را به فارسی ترجمه و بازاندیشی

کنیم و در قالب یک مقاله عرضه نماییم ان‌شاءالله.

این یکی از مؤلفه‌های علوم مدرن است که از مهور و مختوم کردن دانش در نوعی بُعد سرّی می‌پرهیزند؛ و بلکه برعکس، در پی مکشف ساختن و رازدایی می‌باشند.

انجمن منطق

این جلسات به همت گروه منطق مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار می‌شود. هدف از این جلسات ارائه آخرین دستاوردهای علمی پژوهشگران و صاحب‌نظران و بحث و گفتگوی اعضای هیأت علمی برای واکاوی موضوعات جدید در حوزه منطق است.

دکتر داود حسینی

دکتر مسعود پورمه‌دیان

دکتر کامران قیوم زاده

دکتر سیدمجتبی مجتهدی

سمتیکس رواداری برپایه نظریه مدل

قضیه Lindistrom برای منطق مرتبه اول موجهات

فلسفه ریاضیات افلاطون

تعبیر اثبات پذیری برای منطق موجهات



سمنتیکس رواداری بر پایه نظریه مدل

دکتر داود حسینی

عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس تهران



مقدمه

کاری که بنده ارائه خواهم کرد مسأله پیچیده‌ای نیست و ایده و جزئیات آن، مسأله ساده‌ای است. در واقع ایده اصلی کار جمله زیر از مارک سنزبری^۱ است که در سال ۱۹۹۰ بیان کرده است. “[A]t least prima facie, a description of concepts or predicates in terms of what sets they determine is a description of them as boundary-drawers.”

البته او این مطلب را با اندکی تسامح گفته است. من سعی می‌کنم ایده او را کمی واضح‌تر کنم.

اصول رواداری یا اصول
تُلرنس در یک مثال ساده
این هستند که هر کسی
که یک سانتیمتر از فرد قد
بلند دیگری کوتاهتر باشد
او هم قد بلند محسوب
میشود و الی آخر که این از
نظر شهودی قابل قبول به
حساب می‌آید.

اصول رواداری^۲ یا اصول تُلرنس در یک مثال ساده این هستند که هر کسی که یک سانتیمتر از فرد قد بلند دیگری کوتاهتر باشد او هم قد بلند محسوب می‌شود و الی آخر که این از نظر شهودی قابل قبول به حساب می‌آید. منتهی بسیاری از تئوری‌هایی که در مورد ابهام هستند، اینگونه اصول را ناسازگار می‌دانند و استدلال آنها برای ناسازگاری این اصول پارادوکس‌های سورایتس^۳ است. یک نمونه از پارادوکس سورایتس این است که اگر بخواهیم این اصل را قبول کنیم، آنگاه اگر یک کسی دارای ۲۰۰ سانتیمتر قد باشد قد بلند است، بنابراین فرد ۱۹۹ سانتیمتری

هم قذبلند است و همین‌طور تا فرد ۱۰۰ سانتیمتری هم قذبلند خواهد بود و این تناقض است چرا که فرد ۱۰۰ سانتیمتری قذبلند نیست. البته فرض می‌کنیم کل این حرف‌ها درباره جامعه ایرانی گفته می‌شود. بنابراین عمده این تئوری‌ها فرض را بر این می‌گذارند که اصول رواداری هستند که عامل تناقض هستند. در پاسخ به استدلال‌های مبتنی بر پارادوکس سورایتس بر علیه اصول رواداری، دو نفر دو تئوری پیشهاد داده‌اند تا بگویند که چگونه می‌توان تلرنس را از این پارادوکس‌ها حفظ کرد. ایده این دو تئوری به هم شبیه است ولی کاری که بنده می‌خواهم بکنم این است که نشان بدهم در نهایت هیچ‌کدام موفق نشده‌اند. در واقع این کار، بخشی از کار بزرگتر بنده است که چگونه می‌شود تلرنس را از پارادوکس سورایتس نجات داد؟ من در ابتدا در دو بخش متفاوت کار زاردینی^۴ و فان‌روی^۵ را توضیح می‌دهم و بعد نقدی را علیه هر دوی این تئوری‌ها خواهم گفت. از آنجایی که این دو تئوری ساختار مشترکی دارند، این نقد علیه هر دوی آنها کار می‌کند. سپس سعی می‌کنم یک نقد بر نقد خودم مطرح کنم و بعد تلاش می‌کنم که به این نقد هم پاسخ بدهم. در نهایت سعی می‌کنم درباره ویژگی‌های یک تئوری که بتواند تلرنس را از پارادوکس نجات دهد، صحبت کنم.

۱. تئوری زاردینی برای حفظ رواداری

تئوری زاردینی اولین بار در سال ۲۰۰۷ در تز دکتری^۶ وی عرضه شد. او در سال ۲۰۰۸ و ۲۰۱۳ نیز دو مقاله^۷ دیگر در مورد همین موضوع داد که عمدتاً برگرفته از کار تز وی است. همچنین او کارهای دیگری کرده است که مربوط به بحث ما نیست. اسمی که خود او برای تئوری خود انتخاب کرده است naïve theory است. در نظر وی یک naïve theory برای vagueness^۸ - در مقاله او ویژگی vagueness برابر تلورنس گرفته شده است - باید به طور مثال سه جمله زیر را حفظ کند:

۱. کسی که مو بر سر ندارد، تاس است.
۲. کسی که یک میلیون مو بر سر دارد تاس نیست.
۳. اگر یک کسی تاس باشد، کسی که یک مو بیشتر دارد هم تاس است.

این سه جمله به نظر ناسازگار می‌آیند که مانند مثال قد بلند است. جمله سوم در واقع همان اصل تلورنس مرتبط با معمول تاس است. آن‌طور که خود زاردینی می‌گوید یک naïve theory یک تئوری Vagueness است به این دلیل که می‌خواهد توضیح بدهد که ویژگی vague بودن چگونه چیزی است؟

زاردینی یک سیستم منطقی برای این کار تعریف می‌کند و زبانی که در نظر می‌گیرد زبان مرتبه اول است. او در سمنتیکس خود یک سمنتیکس چند ارزشی درست می‌کند که این سمنتیکس چند ارزشی، ارزش‌های lattice^۹ درست می‌کند و سه رده ارزش داریم: ۱. خیلی خوب ۲. به اندازه کافی خوب ۳. بقیه ارزش‌ها. این رده‌ها به این شکل است که غیر از مراتبی که بین خیل خوب‌ها یا بین به اندازه کافی خوب‌ها وجود دارد که البته مشخص نیست که خطی باشد، همه رده دوم از همه رده اول بزرگ‌تر هستند و همه رده سوم هم از همه رده دوم بزرگ‌تر است. بنابراین گرچه lattice است ولی گویی سه تکه است.

ایده فلسفی کار زاردینی

ایده فلسفی که زاردینی برای این تقسیم بندی دارد این است که ارزش‌های خوب، ارزش‌هایی هستند که یک جمله را آن قدر خوب می‌کنند که بتوان آن را باور کرد یا بتوان بر اساس آن عمل کرد. یعنی معیارهایی که می‌دهد معیارهای معرفت‌شناسانه یا عمل‌گرایانه است. در مورد این سؤال که چرا زاردینی برای خوب بودن، دو معیار ارزش کلی طراحی کرده است، پاسخ این است که در نظر وی، عمل ما در مورد محمول‌های vague در بعضی اوقات این‌طور است که بعضی از جملات علی‌رغم اینکه باور یا ادعا می‌شوند اما آنقدر خوب نیستند که بتوان آنها را دوباره مقدمه یک استدلال دیگر قرار داد و بر اساس آن نتیجه جدیدی گرفت ولی بعضی از جملات این‌طور نیستند. در واقع بعضی از جملات که ارزش باور کردن و ارزش اظهار کردن را دارند، این‌گونه هستند که می‌توانند مقدمه یک استدلال قرار بگیرند و ما نتیجه منطقی از آن بگیریم و آن نتیجه هم به اندازه کافی خوب باشد ولی بعضی دیگر به این شکل نیستند. بنابراین دو رده از ارزش خوب را سعی می‌کند در سیستم سمنتیکسی خود داشته باشد. البته من در اینجا به این موضوع که آیا توجیهات فلسفی زاردینی برای اینکه سیستم فرمال را داشته باشیم کافی هست یا نه، کاری ندارم. این را فقط برای این مطرح کردم که کمی معلوم باشد که ایده فلسفی پشت کار زاردینی چیست؟ این موضوع در ادامه کار تأثیری در بحث ما ندارد.

تغییر در تعریف validity

زاردینی تعریف کلاسیک validity را تغییر می‌دهد. او می‌گوید argument‌هایی valid هستند که اگر همه مقدمات آن «خیلی خوب» باشند نتیجه آن حداقل «به» اندازه کافی خوب» باشد. یعنی نتیجه می‌تواند یک پله

ضعیف‌تر از مقدمات باشد. منتهی، این پله، هر پله‌ای نیست و فقط جواز انتقال از خیلی خوب به خوب را می‌دهد. یعنی اگر مقدمات یک استدلال «به اندازه کافی خوب» باشد ولی نتیجه‌اش «به اندازه کافی خوب» نبود، برای زاردینی معتبر نیست گرچه ظاهراً یک پله پایین‌تر رفته است. یعنی استدلال‌هایی معتبر هستند که اگر همه مقدمات «خیلی خوب» باشند، نتیجه حداقل «به اندازه کافی خوب» باشد. اگر این کار را بکنیم طبیعی است که قاعده cut را در proof system نخواهیم داشت. این قاعده به شکل ساده آن به صورت زیر است:

$$\begin{array}{l} B1, \dots, Bm, C \vdash D \quad A1, \dots, An \vdash C \\ \hline A1, \dots, An, B1, \dots, Bm \vdash D \end{array}$$

به راحتی دیده می‌شود که proof system ای که قرار باشد نسبت به سمنتیک ما sound و concrete باشد نمی‌تواند این قاعده را داشته باشد بنابراین هم در تعریف validity و هم در تعداد ارزش‌ها، از منطق کلاسیک انحراف داریم. زاردینی در کارهای خودش نشان داده است که در این سیستم همه operation ruleها برقرار می‌شوند و حتی بعضی از structural ruleها هم برقرار می‌شوند. یعنی وی می‌خواهد تا حدی که می‌تواند قواعد منطق کلاسیک را حفظ کند و نمی‌خواهد همه چیز را به هم بریزد. حال او با سیستمی که طراحی کرده است این ادعا را دارد که می‌تواند تلرنس را از پارادوکس نجات دهد. من با کمی تسامح در سیستم زاردینی، تلرنس را به شکل زیر می‌نویسم:

$$\forall x(p(x) \rightarrow p(x+1))$$

$p(x+1)$ در واقع گام بعدی در زنجیره است. اگر این صورت‌بندی را داشته باشیم آن گاه در مثالی که در بالا در مورد تاسی زده شد، زاردینی می‌تواند نشان دهد که جملات ۱ و ۳ می‌توانند هر سه در یک مدلی «خیلی خوب» باشند. منظور وی از اینکه تلرنس satisfiabe هست، این است که تلرنس می‌تواند به همراه دو جمله قبل در یک مدلی «خیلی خوب» باشد. برای این کار فقط کافی است متوجه این موضوع باشیم که اگر مقدمات استدلال «خیلی خوب» بودند نتیجه آن می‌تواند «به اندازه کافی خوب» باشد. بنابراین اگر در گام اول استدلال سورایتس از ۱ و ۳ به ۴ برسیم، فارغ از بقیه اطلاعات موجود در جامعه‌ای که در حال صحبت در آن هستیم، می‌توانیم بگوییم که جمله ۴، خوب است ولی در مورد اینکه «خیلی خوب»

است یا «به اندازه کافی خوب» است، چیزی نمی‌توانیم بگوییم. گرچه از ۳ و ۴، ۵ به دست می‌آید منتهی چون مطمئن نیستیم که ۴ «خیلی خوب» است بنابراین ۵ نتیجه منطقی ۱ و ۳ نخواهد بود. بنابراین استدلال سورایتس در گام دوم استدلال به مشکل می‌خورد یعنی فقط گام اول استدلال سورایتس مجاز است و از لحاظ منطقی در سیستم زاردینی گام دوم به بعد مجاز نیست. بنابراین زاردینی در این سیستمی که طراحی کرده است می‌تواند نشان دهد که جمله تلرنس می‌تواند به نحو سازگاری صادق باشد.

۲. تئوری فان‌روی^۱ برای حفظ رواداری

تئوری فان‌روی اولین بار توسط او در سال ۲۰۱۰ در یک سخنرانی مطرح شده است. خود او در آنجا به زاردینی ارجاع داده است. او فردی است که در زبان‌شناسی هم کار می‌کند و به‌خصوص در زبان‌شناسی‌هایی که بر اساس نظریه بازی‌ها بنا می‌شوند، خیلی کارهای زیادی انجام داده است. او در مقاله^{۱۱} ۲۰۱۰ خود اشاره کرده است که کاری که در آن مقاله می‌خواهد انجام دهد این است که ایده زاردینی را در سیستمی که خودش می‌فهمد، بازسازی کند. گرچه وقتی بازسازی می‌کند تفاوت‌های زیادی با کار زاردینی پیدا می‌کند ولی سعی می‌کند ایده کلی زاردینی را حفظ کند. ظاهراً وقتی که این سخنرانی را انجام می‌دهد کابرس^{۱۲} و اگره^{۱۳} و رایپلی^{۱۴} هم که خودشان هم کار منطق فلسفی انجام می‌دهند، مخاطب سخنرانی بوده‌اند و جذب ایده‌های فان‌روی می‌شوند و به این ترتیب یک گروه ۴ نفری تشکیل می‌دهند و هنوز دارند روی این ایده و جوانب مختلف آن کار می‌کنند. خصوصاً رایپلی کمی بیشتر از بقیه به بخش‌های فلسفی کار علاقمند است و سعی می‌کند در مورد تلرنس کارهای فلسفی انجام دهد و جالب اینجاست که کارهای فلسفی که بر طبق ایده آنها نوشته می‌شود معمولاً به تنهایی توسط رایپلی نوشته می‌شود.

ایده اصلی فان‌روی که در مقاله ۲۰۱۰ خود هم ارائه کرده است این است که به یک روش خاصی تلرنس را می‌فهمد و سعی می‌کند که آن را مدل کند. او می‌گوید من تلرنس را این‌طور می‌فهمم که اگر به یک فردی بگوییم که برای یک محمول vague یک مرز یا cut of طراحی کن و آنها را دو دسته کن، آن گاه کاملاً معقول است که او آن اشیایی که در دو طرف آن cut گذاشته است چاپجا کند یعنی cut را یک واحد حرکت دهد. یعنی اگر مثلاً در یک زنجیره ۱۰۰ عضوی cut را روی ۶۵ بگذارد کاملاً معقول است که cut را در دفعه دیگر روی ۶۶ بگذارد. او در واقع تلرنس را در مورد cut می‌فهمد. من در اینجا در مورد اینکه

کار فرمال آنها داشته باشیم، می‌گوییم و مانند بحث زاردینی فعلاً برای من مهم نیست.

ایده اینها این است که می‌توان یک خوانش عملگرایانه داشت. خوانش عملگرایانه این است که این دو گونه صدق مورد بحث، دو نوع assertion است که شبیه ایده زاردینی می‌شود ولی متأسفانه دیگر خیلی در مورد اینکه این دو گونه assertion چه تفاوتی با هم دارند، توضیح نمی‌دهند. حتی خود زاردینی هم بخش کمی از کار خود را به این جنبه فلسفی بحث اختصاص می‌دهد که فعلاً از بحث بنده خارج است. یک خوانش سمنتیک هم از این صدق‌ها دارند که می‌گویند این خوانش سمنتیک مربوط به دو گونه content است که جمله می‌تواند داشته باشد. یعنی یک جمله یک وقتی می‌تواند معنای ضعیف و یک وقتی هم می‌تواند معنای قوی‌تری داشته باشد. ایده آنها این است که معنای قوی‌تر متناظر با strictly true و معنای ضعیف‌تر متناظر با tolerantly true است.

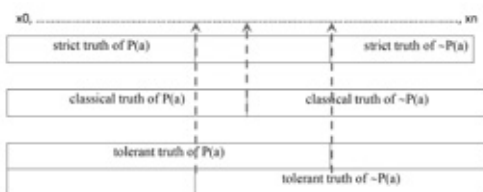
حال با این فرض که ما سه صدق داریم، آن وقت صدق strict و tolerant را براساس صدق کلاسیک تعریف می‌کنند. در واقع می‌گویند $P(a)$ به صورت strict درست است اگر هر شیء‌ای که شبیه به a هست، $P(a)$ برای آن به صورت کلاسیک درست باشد در واقع:

$P(a)$ is strictly true iff for all $b \approx_p a$, $P(b)$ is classically true.

همچنین یک جمله‌ای tolerantly درست است اگر حداقل یکی از اشیایی که شبیه این هستند آن محمول برای آن به صورت کلاسیک درست باشد. در واقع:

$P(a)$ is tolerantly true iff for some $b \approx_p a$, $P(b)$ is classically true.

همچنین همه اُپراتورها غیر از not مانند منطبق کلاسیک تعریف می‌شوند. فقط به این شکل تعریف می‌شود که not یک جمله، strictly درست است اگر خودش tolerantly درست نباشد همین‌طور برعکس. یعنی not یک جمله، tolerantly درست است اگر خودش strictly درست نباشد. اگر بخواهیم یک تصویر کلی از آن داشته باشیم، باید شکل (۱) را در نظر بگیریم.



شکل (۱)

این ایده اساساً ایده مناسبی است، نمی‌خواهم حرف بزنم و به نظر من می‌رسد که پاسخ این سؤال که آیا روشی که ما تلرنس را در پارادوکس سورایتس به کار می‌گیریم، واقعاً با ایده فان‌روی یکسان خواهد شد یا نه؟، این است که یکسان نخواهد شد و این ایده خیلی ضعیف‌تر از آن است، ولی فعلاً کاری به این موضوع نداریم و فرض می‌کنیم که این ایده، ایده مناسبی برای مدل‌سازی تلرنس باشد. پفان‌رویه‌ای که ایده فان‌روی طراحی می‌کند، دنبال پاسخ به این سؤال است که تلرنس دقیقاً مطابق چه چیزی است؟ در واقع ایده این است که تلرنس مطابق است possibility of coarsening the extension یعنی هر جایی که cut را گذاشته باشید می‌توانید آن را یک واحد به راست یا چپ منتقل کنید. گروه فان‌روی و همکاران او برای این ایده سیستم منطقی هم طراحی می‌کنند و در این سیستم هم غیر از ابزارهای زبان مرتبه اول، به ازای هر predicate یا محمول یک relation یا رابطه دو موضعی هم اضافه می‌کنند که در سمنتیکس هم شرط می‌شود که خاصیت بازتابی و تقارنی داشته باشد ولی ممکن است که خاصیت تعدی نداشته باشد. ایده شهودی پشت relation در این سیستم ایده نزدیک بودن است یعنی اینکه دو شیء در یک تغییر سوریتیکال شبیه هم هستند. ایده این است که آنها به لحاظ محمول قابلند شبیه به هم هستند و یک relation خاص مربوط به آن محمول است. آنها درون این زبان و سمنتیکسی که به کار می‌گیرند سه گونه صدق را در نظر می‌گیرند:

۱. صدق classic

۲. صدق tolerant

۳. صدق strict

این پژوهشگران صدق کلاسیک را معمولاً کنار می‌گذارند و خیلی در مورد آن حرف نمی‌زنند و ظاهراً فرض آنها بر این است که صدق کلاسیک به اندازه کافی واضح است. البته بنده باز هم به این که این فرض آنها، فرض درستی است یا نه کاری ندارم. بنده نقدهایی دارم که این فرض، فرض درستی نیست و در سیستم آنها صدق کلاسیک به اندازه کافی واضح نیست ولی کاری به آن ندارم.

با فرض اینکه معنی صدق کلاسیک برای محمول‌های vague را می‌دانیم دو صدق دیگر را که در تئوری آنها به st-سمنتیکس معروف است و در کارهایی که به آنها ارجاع داده می‌شود با همین نام شناخته می‌شوند، خود آنها در مقاله ۲۰۱۳ دو خوانش مختلف برای فهم این دو گونه صدق tolerant و strict پیشنهاد کرده‌اند. بنده دوباره این دو خوانش را فقط برای اینکه یک ایده شهودی نسبت به

اگر در شکل (۱) زنجیره x_0 تا x_n یک زنجیره سوریتیکال باشد و صدق کلاسیک هم در وسط باشد و سمت چپ را $p(a)$ بگذاریم و سمت راست را $\sim p(a)$ بگذاریم، strictly true نه تنها همه اشیائی را که به صورت کلاسیک، not هستند در not قرار می‌دهد بلکه هر شی‌ای که شبیه و نزدیک آن طرف باشد، آن را هم در not قرار نمی‌دهد و یک gap درست می‌کند.

همین‌طور tolerantly true نه تنها شی‌ای را که در سمت چپ صدق کلاسیک هست را در صدق می‌گذارد بلکه آنهایی را که شبیه به آن هستند را هم در صدق می‌گذارد. همین‌طور برای not آن هم چنین چیزی حاکم به صورت متقارن برقرار است که البته در شکل فقط حال اول نشان داده شده است و این دو حالت در واقع overlap می‌کنند.

بنابراین اتفاقی که می‌افتد این است که شما یک مفهوم صدق strict خواهید داشت که از صدق کلاسیک قوی‌تر است و یک مفهوم صدق tolerant داریم که از صدق کلاسیک ضعیف‌تر است. حال اگر بخواهیم صدق not را به معنی fals در نظر بگیریم، در آن صورت با سه گونه صدقی که داریم، سه تا falsity هم خواهیم داشت و بنابراین منطق شش ارزشی به دست می‌آوریم. یعنی منطق آنها با این منطق شش ارزشی یک منطق para consistent خواهد شد. Validity که آنها ترجیح می‌دهند این است که اگر همه مقدمات، strictly درست باشد نتیجه آن حداقل tolerantly درست باشد. مانند زاردینی، ایده validity که در نظر می‌گیرند این است که نتایج می‌توانند ضعیف‌تر از مقدمات باشند. آنها برای جمله‌ها s-validity و t-validity را از هم جدا می‌کنند. t-valid جمله‌ای است که در همه مدل‌ها telorantly درست باشد و s-valid جمله‌ای است که در همه مدل‌ها strictly درست باشد. اتفاقی که می‌افتد این است که مانند سیستم زاردینی cut را نخواهیم داشت که به خاطر تعریف validity است. یک کار بیشتری که فان‌روی و همکارانش نسبت به زاردینی انجام داده‌اند این است که در کارهای خود نشان دادند که اگر ما زبان را محدود به زبان مرتبه اول کنیم، هر جمله‌ای که به صورت کلاسیک valid باشد در سیستم آنها هم valid خواهد بود که این را یک مزیت برای سیستم خود می‌دانند که در زبان مرتبه اول، صدق کلاسیک به هم نمی‌خورد. این در حالی است که در سیستم زاردینی در زبان مرتبه اول بخشی از صدق کلاسیک به هم می‌خورد. آنها در زبان کامل خود می‌توانند تِلرنس را مدل کنند که به صورت زیر است:

$$\forall x \forall y (P(x) \wedge x \approx_p y \rightarrow P(y))$$

یعنی به ازای هر x و y ، اگر p برای x برقرار باشد و x در ارتباط با p شبیه y باشد، در آن صورت، y هم p خواهد بود. در اینجا هم پارادوکس سورایتس هم شبیه همان وضعی که در کار زاردینی داشتیم، رد خواهد شد. کاری که ظاهراً هر دوی این سیستم‌ها انجام می‌دهند این است که می‌توانند پارادوکس سورایتس را از بین ببرند.

۴. نقد به سیستم منطقی زاردینی و فان‌روی: sharp-boundary

بنده نقدی طراحی کرده‌ام که ایده اصلی آن همان جمله اولی است که از مارک سنز بری نقل کردم که البته qualification های خیلی زیادی دارد.

فرض اول: مدل تئوریتیک بودن سمنتیکس سیستم زاردینی و فان‌روی

در ابتدا می‌گوییم که منظور بنده از مدل تئوریتیک سمنتیکس^{۱۵} چیست؟ با کمی تسامح باید بگوییم که یک سمنتیکسی است که کاری که انجام می‌دهد اینگونه است که یک تابع assignment دارد که به ازای هر predicate، شما یک تعدادی classical set به نحو ultimate خواهید داشت. البته ممکن است که setهای اولیه، کلاسیک نباشد منتهی setهایی که کلاسیک نیستند در یک سیستم کلاسیک دوباره قابل بازسازی باشند. به طور مثال منطق دو ارزشی، مدل تئوریتیک سمنتیکس است و همچنین منطق سه‌ارزشی هم مدل تئوریتیک سمنتیکس است به این دلیل که به ازای هر محمولی، دامنه را به سه بخش تقسیم می‌کند. همچنین lattice value of semantics هم همین‌گونه هستند یعنی به ازای هر کدام از valueها یک زیرمجموعه کلاسیک از دامنه را به شما می‌دهند.

من می‌خواهم به این موضوع اشاره کنم که سمنتیکسی که زاردینی و فان‌روی طراحی کرده‌اند در مثال مدل تئوریتیک سمنتیکس می‌گنجد یعنی اینها نمونه‌هایی از مدل تئوریتیک سمنتیکس هستند. برای زاردینی گرچه lattice value of semantics به طور کلی جزء مدل تئوریتیک سمنتیکس‌ها هست و همین کافی است برای اینکه هم فان‌روی و هم زاردینی ناگهان به این رده وارد شوند، ولی توضیح بیشتری هم می‌شود داد. برای خود زاردینی همان‌طور که گفته شد سه رده ارزش داریم و این رده‌ها هیچ تداخلی با هم ندارند. بنابراین اگر شما یک محمولی مانند p داشته باشید و دامنه را هم در نظر داشته باشید، آنگاه یک سری از اشیای دامنه، p هستند یعنی

$p(x)$ وقتی که x به شیء ارجاع می‌کند «خیلی خوب» است و یکی سری هم «به اندازه کافی خوب» هستند و یک سری هم بقیه هستند و این مجموعه‌ها هم دامنه را پارتیشن‌بندی می‌کنند. همین‌طور سمنتیکس فان‌روی هم به همین صورت است و گرچه آنها ۶ تا ارزش دارند ولی در شکل (۱) مشخص شد که چهار رده شیء مختلف در دامنه به دست می‌آورد. آنهایی که strictly درست هستند، آنهایی که strictly درست نیستند ولی از جهت کلاسیک درست هستند، آنهایی که از لحاظ کلاسیک درست نیستند ولی tolerantly درست هستند و آنهایی که به هیچ صورتی درست نیستند. این چهارتا مجموعه را به ازای هر محمولی خواهید داشت و این چهارتا مجموعه کاملاً دامنه را پارتیشن‌بندی می‌کنند. بنابراین سمنتیکسی که هم فان‌روی و هم زاردینی برای تُلرنس طراحی می‌کنند، بر پایه نظریه مدل است. این فرض اولی است که در نقد خود می‌خواهم داشته باشم.

فرض دوم: تعهد مدل تئوریتیک سمنتیکس به معنای قوی از sharp-boundary

مطلب دومی که لازم دارم مفهومی از sharp-boundary است. در مباحث vagueness این مفهوم به دو معنی مختلف به کار گرفته شده و در خیلی از موارد به معنی ضعیف به کار گرفته شده است. می‌گوییم یک محمول sharp-boundary دارد اگر در یک زنجیره سوریتیکال شما دو شیء کنار هم داشته باشید که یکی از آنها p دیگری نقیض p باشد. یک معنی قوی‌تر که به یک لحاظی از شرط قبلی قوی‌تر است این است که یک محمولی را می‌گوییم sharp-boundary دارد اگر دو شیء در یک زنجیره سوریتیکال کنار هم باشند و یکی p باشد و دیگری p نباشد و حال از هر گروه سمنتیکی دیگر باشد، مهم نیست.

معادل نبودن این دو معنا، مشخص است. مثلاً یک منطق سهارزشی که در ارزش‌های خود ۱، «یک دوم» و صفر را دارد در معنای ضعیف به sharp-boundary متعهد نیست ولی در معنای قوی‌تر به آن متعهد است. چیزی که مهم است این است که چون مدل تئوریتیک سمنتیکس به ازای هر محمولی یک رده‌ای از مجموعه‌های کلاسیک یا در واقع پارتیشنی از دامنه را به آن نسبت می‌دهد، به sharp-boundary به معنای قوی آن متعهد است.

فرض سوم: مخالفت تُلرنس با

sharp-boundary به معنای قوی

نکته دیگر این است که اگر یک sharp-boundary

معنای قوی آن وجود داشته باشد معادل با این خواهد شد که شما تُلرنس را نداشته باشید. چون آن‌طور که پیش از این دیدیم تُلرنس می‌گوید که اگر دو شیء کنار هم را در زنجیره سوریتیکال داشته باشیم، آنگاه اگر یکی از آنها f باشد، دیگری هم f است. فرض کنید که ما sharp-boundary به معنای قوی آن را داریم، در آن صورت از دو عنصر کنار هم اگر یکی f باشد دیگری f نیست. بنابراین داشتن sharp-boundary و نداشتن تُلرنس، به گونه‌ای هم‌تراز هم هستند. یعنی شما اگر تُلرنس را داشته باشید نمی‌توانید sharp-boundary را داشته باشید و اگر sharp-boundary را داشته باشید نمی‌توانید تُلرنس را داشته باشید.

استدلال اصلی:

حال اگر بخواهیم این سه فرض را کنار هم بگذاریم، باید بگوییم زاردینی و فان‌روی از مدل تئوریتیک سمنتیکس استفاده کرده‌اند و مدل تئوریتیک سمنتیکس به sharp-boundary به معنای قوی متعهد است و sharp-boundary به معنای قوی، نقض تُلرنس را نتیجه می‌دهد. بنابراین اتفاقی که می‌افتد این است که ظاهراً زاردینی و فان‌روی نتوانستند تُلرنس را حفظ کنند و سمنتیکس آنها به آنها اجازه نمی‌دهد که تُلرنس درست باشد. این استدلال اصلی بنده بود.

۴. ناسازگاری نقد sharp-boundary

حال ممکن است کسی اشکال کند که استدلال علیه این تئوری‌ها استدلال متناقضی است. قبل از بیان این استدلال یک چیز را یادآوری می‌کنم. اصل تُلرنس در تئوری زاردینی و فان‌روی به ترتیب به جملات زیر ارجاع می‌کند:

$$T: \forall x(p(x) \rightarrow p(x+1))$$

$$T: \forall x \forall y (P(x) \wedge x \approx_p y \rightarrow P(y))$$

نقد به استدلالی که انجام شد به صورت زیر انجام می‌شود: ۱- سمنتیکس‌های موجود در این دو نظریه T را satisfiable می‌دانند. البته حداقل satisfiable می‌دانند چون تئوری فان‌روی نه تنها آن را satisfiable می‌داند بلکه tolerantly هم معتبر می‌داند که قوی‌تر از یک satisfiability معمولی است.

۲- T آنگونه که در این تئوری‌ها تبیین شده است ظاهراً معنای tolerant را نشان می‌دهد. به قول زاردینی T به ما می‌گوید که tolerant از چه تشکیل شده است و یا به قول فان‌روی و دوستانش به ما می‌گوید که tolerant دقیقاً

متناظر با چیست؟

۳- همچنین طبق مباحث فوق سمنتیکس‌ها به sharp-boundary متعهد هستند.

۴- sharp-boundary داشتن هم به این معناست که ما ترنس را نداریم.

بنابراین یک چیزی در ادعایی که من علیه سیستم منطقی زاردینی و فان‌روی کردم باید غلط باشد. یعنی طبق استدلال بنده قرار است هم ترنس در سیستم آنها satisfiable باشد و هم قرار است satisfiable نباشد.

۵. پاسخ به نقد ناسازگاری نقد sharp-boundary

پاسخی که من می‌توانم بدهم این است که در چهار جمله‌ای که در بالا گفته شده است، جمله اول خیلی مشکلی ندارد چرا که با یک کار فرمال ساده به سادگی قابل اثبات است که T در هر دو تئوری satisfiable هست.

جمله سوم و چهارم هم چیزهایی است که خود نقد به صورت واضح به آن متعهد است اما هیچ جایی درباره جمله دوم بحث نشده است و من هیچ جایی نگفته‌ام که جمله دوم را قبول دارم.

به نظر می‌رسد که ما یک معنی از این جمله‌های T قصد می‌کنیم و فکر می‌کنیم که این جمله‌ها در حال بیان ترنس برای ما هستند ولی سیستمی که اینها طراحی کرده‌اند فارغ از اینکه ما چه چیزی قصد کنیم، یک معنی به T می‌دهد.

بنابراین ما یک معنای قصدی و یک معنای

سیستمی برای این Tها داریم. هیچ جای این تئوری‌ها گفته نشده است که آیا واقعاً می‌توان مطمئن بود که معنی که اینها به ترنس نسبت داده‌اند معنی است که ما شهوداً قصد می‌کنیم. اتفاقاً من می‌خواهم بگویم نقد بنده یک دلیلی علیه این یکسان‌سازی است. یعنی خودش یک توجیهی به ما می‌دهد که چیزی را که از معنی ترنس قصد کرده‌ایم، چیزی نیست که اینها در سیستم خود گفته‌اند. چون چیزی که آنها در سیستم خود گفته‌اند ما را متعهد به چیزهایی می‌کند که شهوداً نباید برای ترنس برقرار باشد. بنابراین جوابی که به این نقد می‌توانم بدهم این است که خود نقد بنده یک شاهدهی است برای این موضوع که آنچه این دو نفر در سیستم خود مدل کرده‌اند، واقعاً معنای ترنس نیست. حال با فرض اینکه نقدهایی که بنده گفتم به رده مدل تئوریتیک سمنتیکس برای ترنس برقرار است،

می‌خواهم چند حرف کلی بزنم و اصلاً وارد جزئیات نمی‌شوم. همه ما می‌دانیم که سمنتیکس کلاسیک، ترنس را صادق نمی‌کند و البته مشخص است که این حرف را با فرض وجود نمونه‌های مثبت و منفی می‌زنیم. با فرض اینکه بحثی که ما داشتیم درست باشد، نشان‌دهنده این هست که رده مدل تئوریتیک سمنتیکس‌ها- چه کلاسیک و چه غیر کلاسیک- نمی‌توانند این کار را بکنند چرا که مدل تئوریتیک سمنتیکس‌ها به sharp-boundary متعهد هستند. پس اتفاقی که می‌افتد این است که ما داریم یک مدل تئوریتیک سمنتیکس طراحی می‌کنیم که ظاهراً استدلال سورایتس را رد می‌کند و ظاهراً ترنس را از ناسازگاری نجات می‌دهد اما اتفاقی که هست این است که این یک جای دیگر در حال رو شدن است و ترنس را به معنای واقعی آن حذف می‌کند و صادق نمی‌کند و بنابراین یک مسأله مهمی در اینجا پیش می‌آید.

در واقع مسأله این نیست که چگونه استدلال سوریتیکال را رد کنیم بلکه مسأله این است که تئوری معنای ما برای ترنس چیست؟ اگر تئوری معنای ما به گونه‌ای وابسته به سمنتیکس مدل تئوریتیک است، آن وقت نمی‌توانیم این کار را بکنیم! ظاهراً به نظر می‌آید که نتیجه این استدلال این خواهد شد که یک انحراف جدی‌تری از سمنتیکس کلاسیک لازم است تا ترنس را نگه داریم. من فقط در حد یک اشاره به انحرافی که خودم فکر می‌کنم انحراف مناسبی است، اشاره خواهم کرد.

مسأله این نیست که چگونه استدلال سوریتیکال را رد کنیم بلکه مسأله این است که تئوری معنای ما برای ترنس چیست؟

۶. پیشنهاد: زبان به‌مثابه عمل قاعده‌مند

ما به طور سنتی دو مفهوم از زبان داریم. یکی زبان به مثابه یک حکایت‌کننده^۶ و یکی هم زبان به معنای یک عمل قاعده‌مند. اینها دو مفهوم مختلف از زبان به خصوص در ۱۰۰ سال اخیر است که بسیار در مورد آنها حرف زده شده است و هر گروهی استدلال‌های خود را برای درستی ادعای خود دارد. من فکر می‌کنم که اگر استدلال‌هایی که من در این ارائه طراحی کرده‌ام، قابل قبول باشد نشان می‌دهد که ظاهراً زبان به مثابه یک حکایت‌کننده نمی‌تواند ترنس را برای ما مدل کند. چون ایده زبان به مثابه یک حکایت‌کننده، این است که ما یک language independent realm داریم که قرار است آن را describe کنیم. گویی آن realm به گونه‌ای به ما اجازه ترنس را نمی‌دهد و یک جاهایی cut در آن اتفاق

می‌افتد. بنابراین به نظر می‌رسد که اگر ما بخواهیم تُلرنس را حفظ کنیم، باید تصویر معمول از زبان را کنار بگذاریم و تصویر زبان به‌مثابه عمل قاعده‌مند را جایگزین کنیم که بر اساس آن می‌شود یک سمنتیکس برای تُلرنس داشت. این کار را بنده تا حد قابل ارائه‌ای در جای دیگری انجام داده‌ام که البته الآن زمان بیان آن نیست.

پرسش و پاسخ:

پرسش: من تمایزی بین سیستم زاردینی و منطق سه ارزشی ندیدم!

دکتر حسینی: من تا حدی موافق ایده شما هستم که منطق زاردینی در نهایت قابل تقلیل به یک منطق سه ارزشی است شبیه کاری که گراهام پریست^{۱۷} در منطق LP کرده است. ولی هیچ وقت این مسأله را با خود زاردینی در میان نگذاشته‌ام. ولی احتمالاً یک مطلبی برای وی می‌نویسم و این سؤال را از او خواهم کرد. فانروی و همکارانش نشان دادند که سیستم آنها به صورت منطقی با LP فرق می‌کند و انتظار هم می‌رود که فرق کند چون در سیستم فانروی صدق strict و صدق tolerant را بر اساس یکدیگر تعریف می‌کنند و بنابراین استقلال ارزش‌های صدق به هم می‌خورد و به گونه‌ای در تعریف تداخل می‌کنند. اما در مورد سیستم زاردینی این حس وجود دارد که با منطق سه ارزشی فرقی نمی‌کند.

پرسش: در منطق کلاسیک در صورت مشخص کردن ارزش صدق گزاره‌های موجود در یک فرمول، خودبخود ارزش صدق گزاره متشکل از آنها مشخص و قابل پیش‌بینی است. پیش‌بینی این تئوری‌ها که شما بیان کردید در چیست؟

دکتر حسینی: پیش‌بینی آنها مثلاً در تئوری زاردینی این است که مثلاً اگر مقدمه شما «خیلی خوب» باشد نتیجه شما حداقل «به اندازه کافی خوب» است. شاید بتوانم موضوع را در مثالی به این صورت شبیه‌سازی بکنم که اگر ما یک گیتی داریم که در خروجی افت ولتاژ دارد، اگر ورودی‌های شما بزرگ‌تر از ۵ ولت باشد خروجی‌های شما حتماً از ۴ ولت بزرگ‌تر است ولی مشخص نیست که از ۵ ولت بزرگ‌تر باشد. حال اگر این گیت AND را سر یک گیت AND دیگر بگذارید، چون خروجی اولیه حداقل از ۴ ولت بیشتر است دیگر معلوم نیست نتیجه دومی هم

حداقل از ۴ ولت بیشتر باشد. چون این گیت این‌طور کار می‌کند که اگر ورودی‌های آن حداقل ۵ ولت باشد نتیجه آن حداقل ۴ ولت است اما اگر ورودی کمتر از ۵ ولت باشد چیزی را برای شما در خروجی تضمین نمی‌کند. یعنی منطق زاردینی روی مدار شباهت به مدارهایی دارد که افت ولتاژ دارند.

پرسش: در سیستم زاردینی می‌توان یک متر سوار کرد؟
دکتر حسینی: لزومی ندارد که شما بتوانید روی آن یک متر سوار کنید.

پرسش: رابطه بین عناصر خطی است؟
دکتر حسینی: عرض کردم که لزوماً خطی نیست. ولی به این شکل است که همه «خیلی خوب»ها همه بزرگ‌تر از «به اندازه کافی خوب»ها هستند.

پرسش: بزرگ‌ترین «به اندازه کافی خوب» از کوچک‌ترین «خیلی خوب» کوچک‌تر است؟

دکتر حسینی: معلوم نیست که بزرگ‌ترین یا

کوچک‌ترین داشته باشیم. در مورد اینکه دو «خیلی خوب» یا دو تا «به اندازه کافی خوب» با هم قابل مقایسه هستند یا نه، چیزی نمی‌گوید. ممکن است در یک مدل قابل مقایسه و در یک مدل دیگر نباشند و قاعده سمنتیکسی برای مقایسه آنها وجود ندارد.

اگر ما بخواهیم تُلرنس را حفظ کنیم، باید تصویر معمول از زبان را کنار بگذاریم و تصویر زبان به‌مثابه عمل قاعده‌مند را جایگزین کنیم که بر اساس آن می‌شود یک سمنتیکس برای تُلرنس داشت.

پی‌نوشت‌ها:

1. Mark Sainsbury
2. Tolerance Principles
3. Sorites paradox
4. Zardini.E
5. Rooij,Van
6. Zardini.E,(2007) living on the Slippery Slope, The Nature Source and Logic of Vagueness, PhD dissertation,http://hdl.handle.net/10023/508
7. Zardini.E,(2008). A Model of Tolerance. Studia Logica.90, 337-368
- Zardini.E,(2013). First-order Tolerant Logic. The Riview of Symbolic Logic, Forthcoming

۸. ابهام

۹. شبکه‌بندی شده

10. Rooij, Van
11. Van Ruij R. (2010), Vagueness, Tolerance and non-transitive entailment
12. Cabreos,P
13. Egre,P
14. Ripley.D
15. model theoretic semantic
16. representator
17. Graham Priest



قضیه Lindistrom برای منطق مرتبه اول موجّهات

دکتر مسعود پورمه‌دیان

عضو هیأت علمی دانشکده ریاضی و علوم کامپیوتر دانشگاه امیرکبیر



مقدمه

سخنرانی امروز در واقع گزارشی از کار مشترکی است که بنده با دانشجوی دکتری خود انجام داده‌ام که موضوعی است که به نظر بنده از این جهت جالب است که ارتباطاتی با نظریه مدل^۲ از شاخه‌های کلاسیک منطق و حوزه منطق موجّهات برقرار می‌کند. به نظر می‌رسد منطق مرتبه اول موجّهات به دلیل مشکلات جدی فلسفی و البته به عنوان یکی از دلایل، به اندازه منطق گزاره‌ای موجّهات مورد مطالعه قرار نگرفته است. البته کتاب‌هایی در این زمینه نوشته شده است ولی به اندازه منطق گزاره‌ای موجّهات نیست. شاید دلیل این

مسئله این باشد که منطق موجّهات کاربردهایی در علوم کامپیوتر که دغدغه اصلی آن مسئله تصمیم‌پذیری است، دارد و منطق گزاره‌ای موجّهات هم یک بخشی است که در عین اینکه قدرت بیشتری نسبت به منطق گزاره‌ای دارد، هنوز در بخش تصمیم‌پذیر منطق هست. با این وصف به نظر می‌رسد که به طور کلی در حوزه منطق ریاضی یک گرایش به سمت منطق مرتبه اول موجّهات در حال انجام شدن است. خود بنده از زاویه نظریه مدل به این موضوع علاقمند هستم که توضیح خواهم داد.

۱. مروری بر منطق مرتبه اول

و نظریه مدل

۱-۱. تعاریف و مفاهیم اولیه

هر کسی که درسی در حوزه منطق می‌گذراند می‌داند که منطق دو حوزه اصلی دارد. جنبه‌های نحوی^۱ که به این نکته می‌پردازد که المان‌های زبان را بیان می‌کند و در مقابل معناشناسی است. زبان منطق مرتبه اول به سه قسمت رابطه،^۲ تابع^۳ و ثوابت^۴ تقسیم می‌شود که به این معناست که ما سه نوع نماد در زبان منطق مرتبه اول داریم. طبیعتاً ما باید تک‌تک این مفاهیم را در داخل زبان تعریف کنیم. مثلاً هنگامی که راجع به زبان صحبت می‌کنید، termها، فرمول‌ها و گزاره‌ها را تعریف می‌کنید. فرمول‌ها هم از فرمول‌های اتمیک تشکیل می‌شوند که به طور خاص تساوای دو ترم را بیان می‌کند. همچنین احتمالاً اینکه اگر یک نماد محمولی مانند $R(t_1, t_2, t_3, \dots, t_n)$ در زبان داشتید که n موضع داشت، آن را به عنوان دنباله‌ای از نمادها در نظر می‌گیرید ولی معنای شهودی آن این است که ترم‌های t_i در رابطه R صدق می‌کنند. وقتی که شما فرمول‌های پایه را داشتید می‌توانید به کمک نمادهای منطقی معمول، آنها را ترکیب کنید و عطف، فصل، نقیض و ... بگیرید و مثلاً « $\phi(x)$ وجود دارد» را بیان کنید. اینها مفاهیم اولیه منطق مرتبه اول بود که عرض کردم. جمله هم به معنای گزاره‌هایی است که متغیر آزاد ندارند و تئوری هم مجموعه‌ای از گزاره‌ها را می‌گویند. این توضیحات را می‌توان در عبارات پایین خلاصه کرد:

یک ثابتی هم به شکل یک نماد ثابت برای یک عنصر خنثی در نظر گرفته می‌شود. همچنین ترم‌ها عبارت‌اند از تکرار عمل ضرب و ... مثلاً حاصل ضرب دو متغیر را می‌توان به عنوان یک ترم در نظر بگیرید. همچنین می‌توانید ترم‌های پیچیده‌تر درست کنید. همچنین اگر در نظریه گروه‌ها عنصر معکوس داریم، در زبان فرمال به این صورت بیان می‌شود که یک سور عمومی و سور وجودی قرار می‌دهید و می‌گویید به ازای هر x یک عنصری مانند y وجود دارد که $x \cdot y = y$. $x=1$ که در آن 1 عنصر خنثی است. در مقابل منطق مرتبه اول، منطق مرتبه دوم را داریم که علاوه بر اینکه بر روی اشیاء سور می‌گذارد بر روی مجموعه‌ها هم سور می‌گذارد.

۲-۱. بررسی معناشناسی

معناشناسی چیزی جز تعبیر مناسبی برای عناصر زبان نیست. مثلاً در نظریه گروه‌ها وقتی در مورد گروه بحث می‌کنیم باید یک مجموعه خاص را برای آن در نظر بگیریم که زبان گروه‌ها بر روی آن تعریف شود. نکته دیگر این است که به چه اعتباری صدق را برای گزاره‌ها و فرمول‌ها در نظر می‌گیرند؟ پاسخ این سؤال را تئوری صدق تارسکی می‌گویند. یعنی گزاره‌های ابتدایی خود را در یک ساختار تعبیر می‌شوند. بنابراین تعابیر مناسب برای روابط و ترم‌ها در نظر گرفته می‌شود. معناشناسی به زبان رسمی به صورت زیر بیان می‌شود:

\mathcal{L} -structure

$$\mathfrak{M} = (M, \mathcal{R}^{\mathfrak{M}}, \mathcal{F}^{\mathfrak{M}}, \mathcal{C}^{\mathfrak{M}})$$

- $M \neq \emptyset$
- for any n -ary relation $R \in \mathcal{R}$, $R^{\mathfrak{M}} \subset M^n$.
- for any n -ary function $f \in \mathcal{F}$, $f^{\mathfrak{M}} : M^n \rightarrow M$,
- for any $c \in \mathcal{C}$, $c^{\mathfrak{M}} \in M$.

Let $\phi(x_1, \dots, x_n)$ be an \mathcal{L} -formula and \mathfrak{M} be an \mathcal{L} -structure. For any $\bar{a} = (a_1, \dots, a_n)$, $\mathfrak{M} \models \phi(\bar{a})$ is defined inductively as follows:

- $\mathfrak{M} \models t_1 = t_2(\bar{a})$ iff $t_1^{\mathfrak{M}}(\bar{a}) = t_2^{\mathfrak{M}}(\bar{a})$
- $\mathfrak{M} \models R(t_1, \dots, t_n)(\bar{a})$ iff $(t_1^{\mathfrak{M}}(\bar{a}), \dots, t_n^{\mathfrak{M}}(\bar{a})) \in R^{\mathfrak{M}}$
- $\mathfrak{M} \models \neg\phi(\bar{a})$ iff $\mathfrak{M} \not\models \phi(\bar{a})$
- $\mathfrak{M} \models (\phi \wedge \psi)(\bar{a})$ iff $\mathfrak{M} \models \phi(\bar{a})$ and $\mathfrak{M} \models \psi(\bar{a})$
- $\mathfrak{M} \models \exists x\phi(x, \bar{a})$ iff there exists $b \in M$ such that $\mathfrak{M} \models \phi(b, \bar{a})$

Language:

$$\mathcal{L} = \mathcal{R} \cup \mathcal{F} \cup \mathcal{C}$$

\mathcal{L} -terms:

each variable or constant symbol and $f(t_1, \dots, t_n)$, where f is an n -ary function symbol and t_1, \dots, t_n are terms.

\mathcal{L} -formulas:

$$\phi ::= t_1 = t_2 \mid R(t_1, \dots, t_n) \mid \neg\phi \mid \phi \wedge \psi \mid \exists x\phi(x)$$

A sentence is a formula without free variables. An \mathcal{L} -theory is a set of \mathcal{L} -sentences.

می‌توان در حوزه‌های مختلف مثال‌های متفاوتی را برای این موضوع آورد. برای این کار باید ابتدا یک زبانی را در نظر بگیرید و در آن تئوری‌های مختلف را بنویسید. مثلاً اگر در حوزه جبر، زبان گروه‌ها را در نظر بگیرید، در گروه‌ها احتمالاً یک جمع وجود دارد که تابعی دو متغیره را برای آن در نظر می‌گیریم و احتمالاً

۳-۱. نظریه مدل

اگر از ما سؤال کنند که نظریه مدل چیست؟، در پاسخ باید بگوییم که نظریه مدل، بخشی از منطق

ریاضی است که ساختارهای ریاضی را به وسیله منطق مرتبه اول یا منطق‌های دیگر مورد مطالعه قرار می‌دهد. یعنی اگر ما بخواهیم در نظریه مدل ساختارهایی را که در هندسه جبری مورد مطالعه قرار می‌گیرند، مطالعه کنیم چیزی که از دید یک منطق‌دان مهم است، تأکید بر فرمالیزم است. از دید کسی که در جبر کار می‌کند خیلی بین معادله و جواب معادله تفاوتی وجود ندارند اما چیزی به نظر می‌رسد در فرمالیزم منطق اتفاق می‌افتد این است که به معادله از دو جهت نگاه می‌کنیم. معادله از حیث عباراتی که آن را بیان می‌کند که در واقع بخش نحو است و از حیث معناشناسی در واقع جواب‌های معادله است. تفاوت بین فرمالیزم و معناشناسی، تأکیدی است که در حوزه منطق ریاضی و نظریه مدل در مقایسه با ریاضیات مطرح است.

اولین نکته، مفهوم هم‌ارزی مقدماتی است. دو ساختار \mathfrak{M} و \mathfrak{N} را می‌گوییم که هم‌ارز مقدماتی هستند در صورتی که گزاره‌هایی که در آن زبان نوشته می‌شوند، نتوانند بین آنها تفاوت ایجاد کنند. یعنی اگر یک گزاره‌ای را در زبان \mathcal{L} می‌نویسم، این گزاره اگر در یکی از این دو ساختار معتبر باشد در دیگری هم معتبر باشد. در واقع این‌طور است که با زبان مرتبه اول نمی‌توانیم تفاوت بین دو ساختار را تشخیص و نمایان کنیم. یعنی به زبان منطقی داریم:

Let \mathfrak{M} and \mathfrak{N} be two \mathcal{L} -structure.

- \mathfrak{M} and \mathfrak{N} are elementary equivalent; $\mathfrak{M} \equiv \mathfrak{N}$, whenever for any sentence ϕ ,

$$\mathfrak{M} \models \phi \text{ iff } \mathfrak{N} \models \phi.$$

مثال کلاسیکی که در اینجا می‌زنند اعداد حقیقی با رابطه ترتیب و اعداد گویا با رابطه ترتیب، است. هر دوی آنها در زبان مرتبه اول دارای ویژگی‌های

نظریه مدل، بخشی از منطق ریاضی است که ساختارهای ریاضی را به وسیله منطق مرتبه اول یا منطق‌های دیگر مورد مطالعه قرار می‌دهد.

یکسان هستند در حالی که یکی از آنها شمارا و دیگری ناشماراست. در واقع مفهوم هم‌ارزی یک مفهوم ضعیف‌شده‌ای از مفهوم ایزومورفی است که ذاتاً یک مفهوم جبری است.

مفهوم اساسی دیگر که در دروس اولیه نظریه مدل مطرح می‌شود، نشان دادن مقدماتی است. چیزی که در ریاضیات مطرح است این است که یک ساختار در چه موقعی زیر ساخت ساختار دیگری است که به زبان منطقی به صورت زیر بیان می‌شود:

- \mathfrak{M} is an elementary submodel of \mathfrak{N} ; $\mathfrak{M} < \mathfrak{N}$, if the inclusion map $i: M \rightarrow N$ preserves the symbols of \mathcal{L} and moreover for any \mathcal{L} -formula $\phi(x_1, \dots, x_n)$ and any $a_1, \dots, a_n \in M$,

$$\mathfrak{M} \models \phi(a_1, \dots, a_n) \text{ iff } \mathfrak{N} \models \phi(a_1, \dots, a_n).$$

به طور مثال مفهوم زیرگروه، زیرحلقه و ... که چیزهایی است که جبردان‌ها به آن علاقه دارند، از این قبیل هستند. چیزی که منطق‌دانان به این مطلب اضافه می‌کنند این است که هر ویژگی که در یک ساختار بین a_1 تا a_n برقرار است همان ویژگی بین a_1 تا a_n در ساختار دیگر برقرار است و به معنای کلی‌تر ویژگی‌ها منتقل می‌شوند. مثلاً Z در مقایسه با Q ، چون بین دو نقطه مجاور از اعداد صحیح عضو دیگری از اعداد صحیح وجود ندارد ولی در اعداد گویا این‌طور نیست، بنابراین Z زیرمدل مقدماتی Q نیست.

۲. قضایای منطق مرتبه اول

اولین ویژگی که در منطق مرتبه اول وجود دارد و بسیار مهم است، قضیه فشردگی^۷ است. سؤال این است که اگر ما یک تئوری داشته باشیم که در آن نامتناهی اصل در کنار هم قرار بگیرند، آیا خود این مجموعه نامتناهی دارای مدل هست یا نه؟ قضیه فشردگی می‌گوید که شما برای اینکه بفهمید که تئوری شما دارای مدل است یا نه، کافی است بدانید که هر بخش متناهی آن دارای مدل هست یا

تفاوت بین فرمالیزم و معناشناسی، تأکیدی است که در حوزه منطق ریاضی و نظریه مدل در مقایسه با ریاضیات مطرح است.

ریختارهای های آن می‌توانند به عنوان همان نشانیدن مقدماتی باشند. به عبارت دیگر:

For a first-order theory T one may see the class $\text{Mod}(T)$ of models of T as a category such that

- object are structures $\mathfrak{M}, \mathfrak{N}, \dots$
- Morphism are elementary substructure (\prec).

then the class $\text{Mod}(T)$ forms an abstract elementary class with Löwenheim-Skolem number $|T|$.

چیزی که مدخل قضیه Lindstrom در منطق مرتبه اول مودال هست، این است که بیابیم مفهوم منطق را تعمیم بخشیم. مفهوم منطق از این جهت است که در منطق یک سری گزاره‌ها یا عبارات داریم. در اینجا یک منطق به نام L و یک رابطه صدق‌پذیری به نام \models_L در نظر می‌گیرند. L می‌تواند منطق مرتبه اول، منطق گزاره‌ها و یا منطق‌های مودال یا ... باشد. همچنین رابطه صدق‌پذیری رابطه‌ای است که بین ساختارها و عبارات‌ها است. بنابراین داریم:

An abstract logic is a pair (L, \models_L) , where

- L is a map that assigns to each language \mathcal{L} a class of \mathcal{L} -sentences,
 - \models_L is a satisfaction relation,
- یک سری خواص برای منطق مجرد برشمرده می‌شود:

- If $\mathcal{L} \subseteq \mathcal{L}'$, then $L[\mathcal{L}] \subseteq L[\mathcal{L}']$.
- (Occurrence) For each $\phi \in L$ there is a finite language \mathcal{L}_ϕ , such that for any \mathcal{L} -structure \mathfrak{M} , $\mathfrak{M} \models_L \phi$ is defined if and only if $\mathcal{L}_\phi \subseteq \mathcal{L}$.
- (Expansion) For $\mathcal{L} \subseteq \mathcal{L}'$, let \mathfrak{M}' -structure \mathfrak{M}' be an expansion of \mathcal{L} -structure \mathfrak{M} . Then for any ϕ with $\mathcal{L}_\phi \subseteq \mathcal{L}$, $\mathfrak{M} \models_L \phi$ implies $\mathfrak{M}' \models_L \phi$.
- (Isomorphism) If $\mathfrak{M} \cong \mathfrak{N}$, then for all $\phi \in L$, $\mathfrak{M} \models_L \phi$ if and only if $\mathfrak{N} \models_L \phi$.
- (Renaming) Let ρ be any renaming on language \mathcal{L} . Then for any \mathcal{L} -sentence ϕ in L there is an $\rho(\mathcal{L})$ -sentence $\rho(\phi)$ in L such that for any \mathcal{L} -structure \mathfrak{M} ,

$$\mathfrak{M} \models_L \phi \text{ iff } \rho(\mathfrak{M}) \models_L \rho(\phi).$$

- (Relativization) Let ϕ be any sentence in L and $R(x, z)$ be a relation where R and c_j are not in \mathcal{L}_ϕ . Then there is a sentence ϕ^R in L , with the set of symbols $\mathcal{L} = \mathcal{L}_\phi \cup \{R, c_1, \dots, c_n\}$, such that for any \mathcal{L} -structure \mathfrak{M} ,

$$\mathfrak{M} \models_L \phi^R \text{ iff } \mathfrak{M}^R \models_L \phi$$

where \mathfrak{M}^R is an \mathcal{L}_ϕ -submodel of \mathfrak{M} with universe

$$M^R = \{a \in M \mid \mathfrak{M} \models R(a, z)\}$$

خاصیت اول می‌گوید اگر قدرت بیان و زبان (\mathcal{L}) خود را گسترش دهید طبیعتاً عبارات‌های بیان شده نیز در گستره

نه؟ این مفهوم از یک ذات دیگری است. قضیه فشردگی به زبان منطقی به صورت زیر قابل بیان است:

Compactness. An \mathcal{L} -theory T has a model if and only if any finite subset of T has a model.

دومین ویژگی نظریه مدل قضیه لونهایم اسکولم کاهشی^۸ است که این است که اگر یک تئوری دارای یک مدل نامتناهی باشد، یک مدل شمارا دارد. این قضیه در منطق به صورت زیر بیان می‌شود:

Downward Löwenheim-Skolem. If an \mathcal{L} -theory T has an infinite model, then T has a model such that $|M| \leq |\mathcal{L}| + \aleph_0$.

می‌دانید که در پارادوکس اسکولم سؤال این است که چطور می‌شود که نظریه مجموعه‌ها با اینکه در آن کاردینال‌های غیرقابل شمارش بسیار دارد، می‌تواند مدل شما را داشته باشد؟ در پاسخ به این سؤال همیشه پاسخ می‌دهند که دید از بیرون و درون فرق می‌کند. ریشه این مسأله در قضیه لونهایم اسکولم است. دلیل اینکه من این دو قضیه را بیان کردم این است که در تحقیقات نظریه مدل که از دهه ۶۰ و ۷۰ شروع شده است، یک جهتی که بسیار غالب بوده است این است که ما خواص خوبی از نظریه مدل را که باعث می‌شود قضایایی را به اثبات برسانیم، به عنوان اصل در نظر بگیریم و سعی کنیم فرمالیسم‌های منطقی را که می‌توانند این خواص را داشته باشند، بیان کنیم.

۳. خواص نظریه مدل

خواص نظریه مدل که تحت عنوان مفهوم abstract elementary class مطرح می‌شود، این است که باید چند ویژگی داشته باشد که در بیان زیر آمده است:

For any class of \mathcal{L} -structures a pair (K, \prec_K) is an abstract elementary class if the following properties hold:

- \prec_K is a partial order on K .
- If $\mathfrak{M} \prec_K \mathfrak{N}$, then \mathfrak{M} is a substructure of \mathfrak{N} .
- K is closed under isomorphisms.
- (Coherence) If $\mathfrak{M}_1 \prec_K \mathfrak{N}$ and $\mathfrak{M}_2 \prec_K \mathfrak{N}$ and $\mathfrak{M}_1 \subseteq \mathfrak{M}_2$, then $\mathfrak{M}_1 \prec_K \mathfrak{M}_2$.
- (Tarski-Vaught chain axioms) If γ is an ordinal and $\{\mathfrak{M}_\alpha \mid \alpha < \gamma\} \subseteq K$ is a chain, then $\bigcup_{\alpha < \gamma} \mathfrak{M}_\alpha \in K$. Moreover if $\mathfrak{M}_\alpha \prec_K \mathfrak{N}$ for all $\alpha < \gamma$, then $\bigcup_{\alpha < \gamma} \mathfrak{M}_\alpha \prec_K \mathfrak{N}$.
- (Löwenheim-Skolem axiom) there exists a cardinal $\mu \geq |\mathcal{L}| + \aleph_0$, such that if A is a subset of the universe of \mathfrak{M} , then there is \mathfrak{N} in K whose universe contains A such that $\|\mathfrak{N}\| \leq |A| + \mu$ and $\mathfrak{N} \prec_K \mathfrak{M}$.

از جهتی می‌توان مدل‌های یک تئوری را به عنوان یک category نگاه کنید که اشیای آن، ساختارها هستند و

عبارت‌های زبان بزرگ‌تر قرار می‌گیرد. خاصیت بعدی خاصیتی است که می‌گوید صدق و کذب یک گزاره به دنیای بیرون کاری ندارد و عملاً برای تعیین صدق و کذب آن گزاره فقط به نمادهایی که در داخل آن گزاره قرار گرفته است، مراجعه می‌شود. این خاصیتی است که در منطق شهودی برقرار نیست. خاصیت توسیع هم می‌گوید که وقتی زبان بزرگ‌تر می‌شود، معنای صدق تغییر نمی‌کند. وجود خاصیت ایزومورفیسم هم مسأله‌ای طبیعی است. خاصیت بستر هم به این معناست که شما در اینجا حداقل توانایی‌های منطق گزاره‌ها را دارید. خاصیت سورها هم می‌گوید که حداقل توانایی‌های منطق مرتبه اول را داریم و همچنین خواص دیگر هم داریم که به دلیل ضیق وقت از توضیح آن خودداری می‌کنیم تا به مسأله اصلی خود برسیم. یک نکته مهم که باید به آن دقت شود این است که وقتی صحبت از منطق مجرد می‌شود یک مفهوم مجردی از مفهوم صدق پذیری هست که حداقل خواصی که در معنای صدق از نظر تارسکی نیاز است را در اینجا قرار می‌دهد. وقتی که مفهوم صدق پذیری را داشته باشیم خیلی از خواص مدل تئوری را می‌توانیم داشته باشیم. به طور مثال داریم:

An abstract logic L' extends L , $L \subseteq L'$, whenever for any \mathcal{L} and any \mathcal{L} -sentence $\phi \in \mathcal{L}$, there is an \mathcal{L} -sentence $\psi \in L'$ such that for any \mathcal{L} -model \mathfrak{M} ,

$$\mathfrak{M} \models \mathcal{L} \phi \text{ if and only if } \mathfrak{M} \models L' \psi.$$

Two abstract logic L and L' are equivalent, $L \equiv L'$, if $L \subseteq L'$ and $L' \subseteq L$.

همان‌طور که در بالا آورده شده است هم‌ارزی دو منطق این است که هر چیزی که بتوانیم در اولی بیان کنیم در دومی هم بتوانیم بیان کنیم تا صدق در هر دو یکی گرفته شود. یعنی ممکن است در اینجا ظاهراً منطق مرتبه اول را نبینیم ولی به یک روشی بالأخره می‌توانیم همان صدق را داشته باشیم. همچنین چون مفهوم صدق را در اینجا داریم و مفهوم فشردگی به طور خالص با صدق بیان می‌شود، می‌توانیم بگوییم که خاصیت فشردگی و لون‌هایم هم در اینجا برقرار هستند. یعنی:

۴. قضیه Lindistrom

این قضیه در سال ۱۹۶۹ ثابت شد و مدتی مغفول ماند تا زمانی که Friedman مجدداً این قضیه را کشف کرد. این قضیه، قضیه‌ای است که می‌گوید منطق مرتبه اول از حیث بیان، ماکسیمال منطقی است که

دارای دو خاصیت فشردگی و لون‌هایم اسکولم است. یعنی اگر بخواهید بیان شما قوی‌تر از منطق مرتبه اول باشد معنی آن این است که باید یک سری از خواص خوب نظریه مدلی را از دست بدهید. مثلاً اگر زبان‌های نامتناهی را بخواهید داشته باشید که در آن می‌توانید ω و \aleph نامتناهی داشته باشید، در این حالت قضیه لون‌هایم اسکولم برقرار است ولی قضیه فشردگی برقرار نیست. به اثبات این قضیه نمی‌پردازیم.

۴-۱. صورت‌های قضیه Lindistrom برای منطق موجّهات

منطق مجرد را که در فوق توضیح داده شد، در نظر می‌گیریم. در آنجا ساختارها، ساختارهای مرتبه اول بودند. وقتی می‌خواهیم منطق مجرد را برای منطق موجّهات استفاده کنیم، ساختارهای ما مدل‌های کریپکی هستند. از طرفی وقتی مفهوم صدق پذیری را استفاده می‌کنیم، باید موجّهات هم در آن در نظر گرفته شود. شاید اولین نتیجه‌ای که در این زمینه می‌توان در نظر گرفت قضیه De Rijke در سال ۱۹۹۵ هست که اشاره می‌کند که منطق موجّهات گزاره‌ای، ماکسیمال منطقی است که خواص منطق گزاره‌ای را و modality به‌علاوه Finite depth property را دارد. خاصیت آخر در زیر بیان شده است:

Finite depth property: for any formula ϕ there is $k \in \mathbb{N}$ such that

$$\mathfrak{M}, w \models \phi \text{ iff } \mathfrak{M}|_k, w \models \phi$$

in any model \mathfrak{M} .

در نتیجه این خاصیت می‌توان تا k مرحله متناهی صدق یک گزاره دلخواه در یک مدل داده شده را تعیین کرد. این خاصیت یک از خواص اصلی هست که De Rijke ثابت کرد که در اینجا هم این ویژگی وجود دارد. تأکید می‌کنم که در اینجا منظور منطق موجّهات پایه است و با اصول کاری نداریم.

Van Benthem در قضیه خود در سال ۲۰۰۶ مسأله را از دید دیگری بررسی می‌کند که به نظر می‌رسد ذات اصلی قضیه Lindistrom را به شما می‌دهد و آن مفهوم فشردگی به‌علاوه مفهوم پایداری تحت یک شکلی می‌باشد. این قضیه می‌گوید:

An abstract logic extending BML which satisfies compactness and invariance for bisimulation is equivalent by BML.

۵. منطق مرتبه اول موجّهات

۶. در منطق مرتبه اول موجّهات

قضایای مشابهی که در منطق موجّهات گزاره‌ای
توقع آنها می‌رود را در زیر می‌بینیم:

Proposition

Suppose that $(\mathfrak{M}, w) \vDash \Box(\bar{a})$. Then for each modal formula $\phi(\bar{x})$ with $|\bar{x}| = |\bar{a}| = |\bar{b}|$,

$$\mathfrak{M}, w \vDash \phi(\bar{a}) \text{ if and only if } \mathfrak{M}, v \vDash \phi(\bar{b}).$$

Van Benthem

Any first-order formula (in the corresponding language) is equivalent to the translation of first-order modal formula iff it is invariant for bisimulations.

قدرت زبان را بر منطق مرتبه اول و موجّهات استوار
می‌کنند. بنابراین از طرفی منطق موجّهات گزاره‌ای را و از
طرفی منطق مرتبه اول را توسعه می‌کنید. بنابراین تعاریف
زیر را در منطق مرتبه اول مودال داریم:

Syntax $\tau := \mathcal{P} \cup \mathcal{C} \cup \Box$

$$\phi = P(t_1, \dots, t_n) \mid t_1 = t_2 \mid \neg\phi \mid \phi \wedge \psi \mid \exists x\phi(x) \mid \Box\phi,$$

Semantics Constant domain Kripke model: $\mathfrak{M} = (W, R, D, I)$

- $W \neq \emptyset$, set of possible worlds
- $R \subseteq W \times W$,
- $D \neq \emptyset$, a domain of model
- for each $w \in W$ and n -ary predicate symbol P , $I(w, P) \subseteq D^n$
- For any $w, w' \in W$ and each constant c , $I(w, c) = I(w', c) \in D$.

۷. قضیه Lindstrom

حال یک سری تمهیداتی مورد نیاز است تا بتوانیم به لحاظ
تکنیکی که در قضیه Lindstrom نیاز است برسیم.
قسمت اول آن، بخشی است که در نظریه مدل وجود دارد:

For each first-order modal formula $\phi(\bar{x})$ the *degree* of ϕ is inductively defined as follows:

- if $\phi(\bar{x})$ is an atomic formula, then $\delta(\phi(\bar{x})) = (0, 0)$
- $\delta(\neg\phi) = \delta(\phi)$
- if $\delta(\phi_1) = (r_1, s_1)$ and $\delta(\phi_2) = (r_2, s_2)$, then $\delta(\phi_1 \wedge \phi_2) = (\text{Max}(r_1, r_2), \text{Max}(s_1, s_2))$
- if $\delta(\phi) = (r, s)$, then $\delta(\Box\phi) = (r + 1, s)$
- if $\delta(\phi) = (r, s)$, then $\delta(\exists x\phi(x)) = (r, s + 1)$.

- $\mathfrak{M}, w \vDash t_1(\bar{a}) = t_2(\bar{a})$ iff $t_1^{\mathfrak{M}}(\bar{a}) = t_2^{\mathfrak{M}}(\bar{a})$
- $\mathfrak{M}, w \vDash P(a_1, \dots, a_n)$ iff $\mathfrak{M}_w \vDash P(a_1, \dots, a_n)$, for any n -ary predicate P
- $\mathfrak{M}, w \vDash \neg\phi(\bar{a})$ iff $\mathfrak{M}, w \not\vDash \phi(\bar{a})$
- $\mathfrak{M}, w \vDash \phi(\bar{a}) \wedge \psi(\bar{a})$ iff $\mathfrak{M}, w \vDash \phi(\bar{a})$ and $\mathfrak{M}, w \vDash \psi(\bar{a})$
- $\mathfrak{M}, w \vDash \exists x\phi(x, \bar{a})$ iff there exists $b \in D$ such that $\mathfrak{M}, w \vDash \phi(b, \bar{a})$
- $\mathfrak{M}, w \vDash \Box\phi(\bar{a})$ iff for all $w' \in W$ with wRw' , $\mathfrak{M}, w' \vDash \phi(\bar{a})$;
 $\phi(\bar{a})$ is valid in \mathfrak{M} , $\mathfrak{M} \vDash \phi(\bar{a})$, if for any $w \in W$, $\mathfrak{M}, w \vDash \phi(\bar{a})$.

(r, s)-Bisimulation

Let \mathfrak{M} and \mathfrak{N} be two Kripke models by worlds w_0, v_0 and the sequences of object \bar{a}_0 and \bar{b}_0 with the same length. $w_0\bar{a}_0$ and $v_0\bar{b}_0$ are (r, s) -bisimilar, $(\mathfrak{M}, w_0\bar{a}_0) \vDash_{(r,s)} (\mathfrak{N}, v_0\bar{b}_0)$, if there exists a sequence of relations $\{Z_{(i,j)} : 0 \leq i < r, 0 \leq j < s\}$ such that:

- $w_0\bar{a}_0 Z_{(0,0)} v_0\bar{b}_0$;
- $w\bar{a} Z_{(0,0)} v\bar{b}$ iff the map $\bar{a} \rightarrow \bar{b}$ (extending $\bar{a}_0 \rightarrow \bar{b}_0$) is a partial isomorphism between \mathfrak{M}_w and \mathfrak{N}_v ;
- if $w\bar{a} Z_{(i+1,j)} v\bar{b}$ and wRw' , then there is v' with $vR_{\mathfrak{N}}v'$ and $w'\bar{a}' Z_{(i,j)} v'\bar{b}$ and vice versa;
- if $w\bar{a} Z_{(i,j+1)} v\bar{b}$ and $c \in D_{\mathfrak{M}}$, then there is $d \in D_{\mathfrak{N}}$ with $w\bar{a}c Z_{(i,j)} v\bar{b}d$ and vice versa.

Proposition

Let \mathfrak{M} and \mathfrak{N} be two τ -models. If $(\mathfrak{M}, w\bar{a}) \vDash_{(r,s)} (\mathfrak{N}, v\bar{b})$, then $(\mathfrak{M}, w\bar{a}) \vDash_{(r,s)} (\mathfrak{N}, v\bar{b})$.

Corollary

Suppose that τ is finite. Then for any (r, s) there is a finite set of first-order modal formulas $\Gamma_{(r,s)}$ whose free variables are among x_1, \dots, x_n , such that for any two Kripke models (\mathfrak{M}, w) and (\mathfrak{N}, v) , $(\mathfrak{M}, w\bar{a}) \vDash_{(r,s)} (\mathfrak{N}, v\bar{b})$ if and only if $(\mathfrak{M}, w\bar{a}) \vDash_{\Gamma} (\mathfrak{N}, v\bar{b})$.

Bisimulation

Let \mathfrak{M} and \mathfrak{N} be two first-order Kripke models. The relation $Z \subseteq (W_{\mathfrak{M}} \times D_{\mathfrak{M}}^*) \times (W_{\mathfrak{N}} \times D_{\mathfrak{N}}^*)$ is a *bisimulation* if for any $((w, \bar{a}), (v, \bar{b})) \in Z$ we have $|\bar{a}| = |\bar{b}|$ and the following conditions hold:

- The map $\bar{a} \rightarrow \bar{b}$ is a partial isomorphism between \mathfrak{M}_w and \mathfrak{N}_v .
- For all $w' \in W_{\mathfrak{M}}$ with $wR_{\mathfrak{M}}w'$ there is $v' \in W_{\mathfrak{N}}$ such that $vR_{\mathfrak{N}}v'$ and $(w', \bar{a}') Z (v', \bar{b})$, and vice versa.
- For each $c \in D_{\mathfrak{M}}$ there exists $d \in D_{\mathfrak{N}}$ such that $(w, \bar{a}c) Z (v, \bar{b}d)$, and vice versa.

(D^* is the set of all finite sequences of D .)

در نتیجه به صورت بندی زیر از قضیه Lindstrom می‌رسیم:

Theorem 2
Any compact and bisimulation invariant logic $L \supseteq$ FNML with Löwenheim-Skolem property is equivalent to FNML if and only if it satisfies the TUP.

Proof
Assume that there is a sentence ϕ in L which is not equivalent to any formula of FNML. So there are two models (\mathfrak{M}, w) and (\mathfrak{N}, v) such that $Th(\mathfrak{M}, w) = Th(\mathfrak{N}, v)$ while $(\mathfrak{M}, w) \models \phi$ and $(\mathfrak{N}, v) \models \neg\phi$. There are two saturated models (\mathfrak{M}^*, w^*) and (\mathfrak{N}^*, v^*) such that $Th_L(\mathfrak{M}, w) = Th_L(\mathfrak{M}^*, w^*)$ and $Th_L(\mathfrak{N}, v) = Th_L(\mathfrak{N}^*, v^*)$. It follows that $Th(\mathfrak{M}^*, w^*) = Th(\mathfrak{N}^*, v^*)$. Now by the Hennessy-Milner theorem $(\mathfrak{M}^*, w^*) \not\equiv (\mathfrak{N}^*, v^*)$. Therefore, $(\mathfrak{M}^*, w^*) \models \phi$ and $(\mathfrak{N}^*, v^*) \models \neg\phi$, contradicting invariance under bisimulation.

Lindström Theorem for First-Order Modal Logic
Any abstract logic L containing first-order normal modal logic is equivalent to FNML if and only if it has the Löwenheim-Skolem and compactness property and is invariant for bisimulation.

نقشهای از اثبات این قضیه در زیر آورده شده است:

Sketch of proof
Suppose on the contrary that there is a sentence $\phi \in L$ which is not equivalent to any formula of FNML.
For each $k \in \mathbb{N}$, take (\mathfrak{M}_k, w_k) and (\mathfrak{N}_k, v_k) to be two pointed (*left(k), right(k)*)-bisimilar models such that $\mathfrak{M}_k, w_k \models \phi$ but $\mathfrak{N}_k, v_k \models \neg\phi$.
Let \mathfrak{M} be the union of \mathfrak{M}_k . Extend \mathfrak{M} to the model
$$\mathfrak{M}' = (W_{\mathfrak{M}}, R_{\mathfrak{M}}, D_{\mathfrak{M}} \cup \omega \cup W_{\mathfrak{M}}, I_{\mathfrak{M}}, Pp, rel_{\mathfrak{M}}, world_{\mathfrak{M}}).$$
 Similarly for \mathfrak{N} .

Now construct a structure \mathfrak{C} as follows:

$$W_{\mathfrak{C}} := W_{\mathfrak{M}} \cup W_{\mathfrak{N}} \cup \{c_0\}$$

$$D_{\mathfrak{C}} := D_{\mathfrak{M}'} \cup D_{\mathfrak{N}'}$$

$$R_{\mathfrak{C}} := R_{\mathfrak{M}} \cup R_{\mathfrak{N}} \cup \{(c_0, w) \mid w \in W_{\mathfrak{M}} \cup W_{\mathfrak{N}}\}.$$

Furthermore, for any predicate $Q(\bar{x}) \in \tau'$ and $\bar{a} \in D_{\mathfrak{C}}$,

$$\bar{a} \in I_{\mathfrak{C}}(c_0, Q) \text{ iff for some } w \in W_{\mathfrak{M}} \cup W_{\mathfrak{N}}, \bar{a} \in I_{\mathfrak{M}}(w, Q).$$

Let T be a theory which says that for each $k \in \omega$, there are two k -bisimilar submodels \mathfrak{M}_k and \mathfrak{N}_k such that $\mathfrak{M}_k, w_k \models \phi$ and $\mathfrak{N}_k, v_k \models \neg\phi$. Moreover T says that in each world, (ω, \leq) is a linear order. T is finitely satisfiable so by compactness property T has a model (\mathfrak{C}', c') which has a nonstandard element H in $(\omega^{\mathfrak{C}'}, \leq^{\mathfrak{C}'})$.

So \mathfrak{C}' has two submodels (\mathfrak{M}_H, w_H) and (\mathfrak{N}_H, v_H) which are H -bisimilar and $(\mathfrak{M}_H, w_H) \models \phi$ and $(\mathfrak{N}_H, v_H) \models \neg\phi$.

Define a relation J between (\mathfrak{M}_H, w_H) and (\mathfrak{N}_H, v_H) as follows: $w \bar{a} J v \bar{b}$ if and only if $|\bar{a}| = |\bar{b}| = r$ and there is a path of length l from w_H and v_H to w and v , respectively and $Z((w, \bar{a}), (v, \bar{b}), H, <, l, r >)$.

J is a bisimulation between (\mathfrak{M}_H, w_H) and (\mathfrak{N}_H, v_H) .

بی‌نوشت‌ها:

1. first order modal logic
2. model theory
3. syntactical
4. relation
5. function
6. constant
7. compactness
8. Downard Lovenhiem Skolem

در انتهای بحث دو قضیه جدید زیر به همراه اثبات آنها را می‌بینیم:

Theorem
Any abstract logic L containing FNML is equivalent to FNML if and only if it is invariant under bisimulation and preserved under ultraproducts over ω .

Proof
Otherwise there is a sentence $\phi \in L[\tau]$ which is not equivalent to any first-order modal sentence.
So for any (i, j) there are two τ -models $(\mathfrak{M}_{i,j}, w_{i,j})$ and $(\mathfrak{N}_{i,j}, v_{i,j})$ such that $(\mathfrak{M}_{i,j}, w_{i,j}) \models \phi$ but $(\mathfrak{N}_{i,j}, v_{i,j}) \not\models \phi$.
Then there is an ultrafilter F such that
$$\prod_F \mathfrak{M}_k, [(m_k)] \models \phi \text{ but } \prod_F \mathfrak{N}_k, [(n_k)] \not\models \phi.$$
the above models are bisimilar and hence this contradicts that L is invariant under bisimulation.

فلسفه ریاضیات افلاطون

دکتر کامران قیوم زاده

استادیار گروه فلسفه و منطق دانشگاه شهید مدنی آذربایجان



مقدمه

نظر را از او گرفته است و یا شخصاً به این نظر رسیده است. به نظر می‌رسد که اصالت و یا حداقل تقدم این نقل قول اشتباه است و این جمله باید به امرسون که معمولاً به عنوان بزرگ‌ترین منتقد ادبی آمریکا به حساب می‌آید، ارجاع داده شود. اینکه اصالت و یا تقدم این نقل قول درست است و یا باید آن هم مورد تفحص قرار گیرد، خود بحث دیگری است. در واقع سؤال این است که آیا افلاطون تمام مسائل و موضوعات فلسفی را یک‌بار و برای همیشه مطرح کرده است یا نه؟ برای اینکه به این سؤال پاسخ بدهیم شاید باید در ابتدا به تعریفی از فلسفه بپردازیم. اما همان طور که راسل در کتاب خلاصه‌ای از فلسفه اشاره کرده است شاید نتوان به تعریف کاملی از فلسفه رسید و به نظر می‌رسد برای فهم این شاخه از دانش باید به نحوی درون آن به

بحث امروز درباره فلسفه ریاضیات افلاطون است. این فلسفه نوعی واقع‌گرایی در صدق و واقع‌گرایی در شیء است. در حقیقت، این تقسیم‌بندی امروزه نیز در فلسفه ریاضیات وجود دارد. قبل از اینکه به این بحث بپردازیم باید عرض کنم معمولاً کسانی که کتبی درباره افلاطون را می‌خوانند تقریباً در همان ابتدا به نقل قولی می‌رسند که می‌گوید تمام فلاسفه بعد از افلاطون، تنها پانوشتی بر افلاطون زده‌اند. در واقع معنی این حرف این است که هر کس که بعد از افلاطون آمده است، هر کتاب یا مقاله‌ای نوشته است تنها پانوشتی بر آثار افلاطون بوده است. معمولاً این حرف را به وایتهد نسبت می‌دهند. اتفاقاً مقاله‌ای از رالف امرسون^۱ وجود دارد که دقیقاً حاوی همین جمله است و نمی‌دانم که آیا وایتهد این

غواصی پرداخت. از این رو در بسیاری از مواقع برای روشن شدن مفهوم فلسفه از مسائل آن صحبت می‌شود و نه از تعریف آن. بنابراین برای پاسخ به مسأله قبل به نظر می‌رسد که باید در ابتدا انواع مسائل فلسفی را مورد بحث قرار دهیم و ببینیم چه نوع مسائل فلسفی وجود دارد؟

۱. دسته بندی مسائل فلسفی

۱-۱. مسائل ازلی و ابدی

تصور می‌کنم بعضی از مسائل فلسفه به طور ازلی و ابدی وجود دارند. اینها سؤالاتی هستند که از زمانی که انسان ناطق یعنی انسانی که دارای زبان است با جهان خارج روبرو می‌شود، برای او وجود دارد. بخشی از این مسائل می‌توانند مسائل هستی‌شناسانه و بخشی دیگر مسائل معرفت‌شناسانه باشند. مانند اینکه آیا جهان خارج وجود دارد؟ حدود شناخت ما چیست؟، آیا ما می‌توانیم به جهان خارج شناخت داشته باشیم؟ و... همچنین در فلسفه اخلاق سؤالاتی مانند اینکه رفتار خوب و بد چیست؟، در فلسفه هنر سؤالاتی مانند «زیبایی چیست؟» و در فلسفه سیاست، این سؤال که «عدالت چیست؟» سؤالاتی هستند که به نظر می‌رسد از همان ابتدا و همواره برای ما وجود داشته‌اند. بنابراین بخش اول مسائل، مسائل ازلی و ابدی هستند.

۱-۲. مسائل جاری در طول زمان

بخش دوم از مسائل فلسفه سؤالاتی هستند که در طول زمان رخ می‌دهند. مثلاً در قرن نوزدهم دوربین عکاسی اختراع شد و مسائل فلسفه عکاسی کمی بعد از آن مطرح شد یا علم (science) به معنای محدود آن که از قرن ۱۶ یا ۱۷ میلادی به بعد مطرح شده است و مسائل فلسفی آن مربوط به دوران بعد از آن می‌شود و همچنین مسائل فلسفه فن آوری که بعد از پیدایش فناوری به وجود آمده‌اند.

۱-۳. سؤالات مربوط به فرهنگ

سومین دسته از مسائل فلسفی، مسائلی هستند که به فرهنگ مربوط می‌شوند مثل فلسفه‌هایی که درباره کلام‌های ادیان مختلف مطرح می‌شوند. به فرض مثال فلسفه اسلامی مسائل متفاوتی با فلسفه یهودی یا مسیحی دارد. با این مقدمه فکر می‌کنم مسائلی

که افلاطون مطرح می‌کند؛ مسائلی است که جزء بخش اول، یعنی مسائل ازلی و ابدی است و اینکه مابقی فلاسفه فقط پانوشتی بر افلاطون باشند، به نظر نادرست می‌رسد.

۲. دسته بندی مسائل فلسفه ریاضیات

۲-۱. مسائل جزئی: مفاهیم، قضایا و نظریه‌ها

موضوع بعدی درباره مسائل فلسفه ریاضیات است. معمولاً مسائل فلسفه ریاضیات را به دو دسته کلی تقسیم می‌کنند. مسائل کلی و مسائل جزئی. مسائل جزئی معمولاً به قضایا، مفاهیم و نظریه‌های مختلف ریاضیات تعلق می‌گیرد. مثلاً مفهوم تابع مفهومی است که سال‌ها پیش در ریاضیات مطرح شده است؛ و زمانی که این مفهوم مطرح شد بحث‌های فلسفی‌ای پیرامون آن شکل گرفت. همچنین می‌توان به مباحث فلسفی‌ای اشاره کرد که پیرامون مفهوم مجموعه صورت گرفته است. مسائل فلسفه ریاضیات در مورد قضایا هم بیشتر به قضایای منطق ریاضی، مثلاً قضیه لون هایم اسکولم، قضایای ناتمامیت گودل، قضیه تمامیت گودل و ... بر می‌گردد که هر کدام مسائل فلسفی متفاوتی را ایجاد می‌کند. آخرین دسته هم نظریه‌ها هستند مانند هندسه اقلیدسی و هندسه غیراقلیدسی که هر کدام نظریات متفاوتی را درباره مکان مطرح می‌کنند. بنابراین در این گروه از مسائل با این سه مقوله روبرو هستیم و به نظر می‌رسد آنچه که افلاطون در زمینه فلسفه ریاضی بحث کرده است به هیچ‌یک از این مقوله‌ها تعلق ندارد. وی نه درباره مفاهیم، نه درباره قضایا و نه درباره نظریه‌ها صحبت نکرده است.

۲-۲. مسائل کلی: اشیاء و شیئیت، صدق و ارتباط

بین علم و ریاضیات

با بیان مطالب فوق نباید در دسته اول مسائل فلسفه ریاضیات به دنبال فلسفه ریاضی افلاطون که نظریه‌ای معطوف به مسائل کلی است، بگردیم. مسائلی که کلی هستند عبارتند از مسائل شیئیت^۲، صدق و همچنین مسأله ارتباط بین علم و ریاضیات به این معنی که چگونه ریاضیات در علوم مختلف و به خصوص در فیزیک کاربرد دارد؟ در مورد ارتباط



بین ریاضیات و علم، تنها متنی که از افلاطون در دست است، رساله تیمائوس است که آن هم بیشتر حالت تخیلی دارد تا حالت فلسفه علم. بنابراین مورد سوم را هم می‌توان کنار گذاشت. بنابراین امروزه مسائل اساسی در فلسفه ریاضیات افلاطون به مقوله شیئیت و صدق مربوط می‌شود.

۳. مروری بر فلسفه ریاضیات افلاطون

ابتدا به صورت گذرا فلسفه افلاطون را مرور می‌کنیم. در ابتدا می‌توان این پرسش را مطرح کرد که افلاطون درباره ریاضیات به چه می‌اندیشیده است؟ آنچه در زمان افلاطون وجود داشته است یکی علم هندسه بوده است و دیگری حساب.

۳-۱. هندسه عمومی و هندسه فلسفی

وقتی درباره هندسه صحبت می‌کنیم اولین اموری که با آن‌ها روبرو می‌شویم اشکال هستند: دایره، مربع، مثلث و ... می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا برای نمونه دایره‌ای در جهان خارج موجود است؟ این سؤالی اساسی برای افلاطون بوده است. سؤال دیگر این است که آیا ما می‌توانیم یک دایره کامل بکشیم؟ می‌دانید که هر دایره‌ای بکشیم مقداری ضریب خطا وجود دارد. بنابراین همواره هر دایره یا مثلثی که بخواهیم بکشیم، هیچ موقع دایره کامل و دقیق نیست. حتی با بهترین کامپیوترها و پرینترها نمی‌توان یک دایره یا مثلث کامل را کشید. این سؤال برای افلاطون هم مطرح بود که اگر ما نمی‌توانیم دایره، مثلث یا سایر اشکال هندسی را داشته باشیم، آنگاه خود هندسه می‌تواند صادق باشد یا نه؟ چون اگر بخواهد درباره اشکالی که در خارج وجود دارد و خودمان می‌کشیم صحبت کند، همه آنها دارای ضریب خطاهای متفاوت است و ما دایره‌های ناقص مختلف می‌توانیم داشته باشیم. هر دایره‌ای که بکشید در هر حال مفهوم دایره‌ای نیست که در ذهن خود داریم. چرا که به هر حال هر دایره یک تعریف جبری دارد که البته در زمان خود افلاطون به جای

این تعریف همان تعریف ساده دایره وجود داشت که می‌گوید دایره شکلی است که همه نقاط محیط آن از مرکز (یک نقطه خاص آن) به یک فاصله هستند. بنابراین افلاطون به این فکر افتاد که ما دو نوع هندسه داریم. یکی هندسه عمومی یا رایج^۳ و دیگری هندسه فلسفی^۴.

آن چیزی که افلاطون فکر می‌کند که باید دایره حقیقی باشد، دایره‌ای است که در دنیای مَثَل وجود دارد. یعنی می‌گوید دایره مفهومی است که در دنیای مثل وجود دارد. می‌دانیم که افلاطون جهان را به دو قسمت تقسیم می‌کند. یکی دنیای شدن^۵ و دیگری دنیای بودن^۶. دنیای شدن خودش به دو قسمت تقسیم می‌شود. یکی قسمت اشیای فیزیکی و معمول و دیگری هم تصاویر آنها. البته تصاویر می‌تواند کوچک‌تر از اشیای معمول باشد. دنیای بودن هم به دو قسمت تقسیم می‌شود. یک قسمت مثل را در بر می‌گیرد و قسمت دیگر هم که دقیقاً برابر اشیای فیزیکی است به اشیای ریاضی متعلق است. در بالای همه هم مثال خیر است. چیزی که مهم است این است که اشیای ریاضی و دنیای معمول دقیقاً برابر هستند. می‌دانیم که اشیای ریاضی و دنیای مثل به طور کلی، علتی برای دنیای شدن هستند. بعضی افراد مطرح کرده‌اند که اشیای ریاضی هم مثال هستند و بعضی دیگر مانند ارسطو می‌گویند این‌طور نیست و متفاوت هستند. آنچه که در دنیای مثل وجود دارد به تمامی اشیای کامل هستند اما اگر در اشیای معمول بنگریم با اشیایی روبرو می‌شویم که ناتمام و ناقص هستند. بنابراین افلاطون دو نوع هندسه متفاوت دارد. هندسه فلسفی او که درباره جهان مثل بحث می‌کند و هندسه عمومی وی نیز قرار است هندسه‌ای باشد که درباره دنیای شدن صحبت می‌کند.

۳-۱-۱. ایراد راسل به مثل افلاطونی

هندسه فلسفی افلاطون دو نوع شیء متفاوت دارد که هر دو نوع هم ایدئال هستند. ایرادی که راسل به افلاطون می‌گیرد این است که می‌گوید

همواره هر دایره یا مثلثی که بخواهیم بکشیم، هیچ موقع دایره کامل و دقیق نیست. حتی با بهترین کامپیوترها و پرینترها نمی‌توان یک دایره یا مثلث کامل را کشید.

ایرادی که راسل به افلاطون می‌گیرد این است که می‌گوید اگر قرار باشد فقط یک دایره در دنیای مثل وجود داشته باشد بنابراین از کجا می‌توان گفت که دایره متقاطع در کجا وجود دارند؟

اگر قرار باشد فقط یک دایره در دنیای مثل وجود داشته باشد بنابراین از کجا می‌توان گفت که دایره متقاطع در کجا وجود دارند؟ یا وقتی ما داریم یک مثلث می‌کشیم سه خط راست کشیده‌ایم و در نتیجه حتماً باید در دنیای مثل سه خط راست وجود داشته باشد. افلاطون گریان این سؤال را این‌طور جواب می‌دهند که ما دو نوع شیء ریاضی داریم. یک سری همان مفاهیم هستند که مثلث است و یک سری دیگر شیء هستند که نمونه‌های کامل همان مفاهیم اساسی و مثل هندسی‌اند. بنابراین اگر اشیای ریاضی را به عنوان نسخه‌های کامل مثل قرار بدهیم، آنگاه اگر دایره‌ای در دنیای مثل در نظر بگیریم بی‌نهایت دایره در دنیای اشیای ریاضی خواهیم داشت و در واقع به نظر می‌رسد که اشیای معمولی هم، باید بی‌نهایت باشند و به نوعی از بی‌نهایت بودن دنیای ما هم حکایت می‌کند. یعنی ما به ازای هر شکل دایره، مثلث، مربع، خط راست و نقطه و ... بی‌نهایت از آنها را داریم که می‌تواند کوچک یا بزرگ و اقسام متفاوت داشته باشند اما هیچ‌کدام داخل زمان و مکان نیستند و همه متعلق به دنیای بودن هستند. افلاطون چند خصوصیت را به این اشیاء نسبت می‌دهد. اول این که همه آنها از ویژگی وجودی مثل برخوردارند. دوم این که هر شیء هندسی نمونه کامل یک مفهوم اقلیدسی است که در کنار سایر مثلث افلاطونی قرار دارند. سوم این که برای هر مفهومی بی‌نهایت نمونه وجود دارد. و چهارم این که مثل هندسی مفاهیم اقلیدسی هستند که توسط شهود حسی فهم می‌شوند. در حقیقت آنچه که به عنوان اشیای هندسی می‌پذیریم به قول ارسطو اشیای میانه و واسطه‌ای هستند که بین دنیای مثل و جهان شدن یا اشیای محسوس هستند و آنچه که در اشیای فیزیکی دیده می‌شود، هیچ‌کدام کامل نیست و همه در مکان و زمان واقع هستند و این در حالی است که اشیای هندسی همه کامل هستند و نسخه‌های کامل آن مفاهیم اقلیدسی می‌باشند.

۳-۲. صدق: علت وجود اشیای ریاضی

سؤال این است که چرا افلاطون وجود این اشیاء را می‌پذیرد؟ در پاسخ باید گفت که در ابتدا افلاطون

بدون هیچ‌گونه توضیحی می‌پذیرد که هندسه و حساب صادق است و از این که هندسه صادق است در برهان‌های زبان‌بنیاد برای اثبات اشیای ریاضی استفاده می‌کند. در نظر افلاطون چون تمام هندسه درست است بنابراین تمام قضایای آن صادق‌اند و چون قضایای آن صادق‌اند، موضوع آنها باید وجود داشته باشد. همچنین در نظر وی چون مصداق موضوع هم کامل است نباید موضوع در دنیای شدن باشد بلکه باید در دنیای بودن باشد. دلیل اصلی وی برای اینکه اشیای ریاضی به صورت کامل وجود دارند این می‌تواند باشد که در حقیقت در آن هندسه عمومی رایج که درباره اشیای معمول صحبت می‌کنند، صدق آن اشیای معمول و صدق آن هندسه معمول، کامل نیست و تقریبی است. در آخر اینکه چون تمام اشیای کامل هندسه اقلیدسی و تمام مفاهیم این هندسه در دنیای بودن است، وقتی ما از قضایا صحبت می‌کنیم باید به طور وجودی صحبت کنیم.

در نظر افلاطون چون تمام هندسه درست است بنابراین تمام قضایای آن صادق‌اند و چون قضایای آن صادق‌اند، موضوع آنها باید وجود داشته باشد.

مثلاً در اصل موضوعه معروف هندسه اقلیدس که می‌گوید «بین دو نقطه یک و فقط یک خط راست می‌توان کشید»، لفظ کشیدن را نباید بیاوریم و درست نیست و باید بگوییم که بین دو نقطه یک و فقط یک خط راست وجود دارد. این مجادله همیشه بین واقع‌گرایان و ضد واقع‌گرایان وجود داشته است. یعنی ضدواقع‌گرایان بیشتر درباره به وجود آوردن صحبت می‌کنند در حالی که واقع‌گرایان از بودن صحبت می‌کنند. واقع‌گرایان می‌گویند فقط باید، دید ذهن شما، آنجا را لمس کند و اگر لمس کند می‌بیند که آنجا وجود دارد. بنابراین زبان واقع‌گرایان همیشه ایستا است و پویا نیست ولی ضد واقع‌گرایان همیشه زبان پویا دارند؛ همان‌طور که بعداً هم در شهودگرایان می‌بینیم. افلاطون هندسه و حساب را به صورت یک علم قیاسی می‌دید - البته اگر نخواهیم درباره علم بودن یا نبودن ریاضیات صحبت کنیم - که از یک سری فروض و اصول موضوعه استفاده می‌کند و مابقی سیستم از درون آن استنتاج می‌شود. می‌دانید که ما در هندسه اقلیدسی تعدادی اصول موضوعه را می‌پذیریم و بر مبنای آنها استنتاج سیستم را انجام می‌دهیم. حال سؤال این است

روش می‌توان نشان داد چرا که می‌توان از واحدهای مختلف برای نمایش آن‌ها استفاده کرد. البته هوسرل مشخص نمی‌کند که چه چیزی این واحدهای متفاوت و بی‌نهایت را از همدیگر متفاوت می‌کند.

نکته دیگر این است که اعداد ریاضی اعدادی هستند که در حساب و نظریه مجموعه‌های مقدماتی مطالعه می‌شوند و تنها برای این نظام‌ها است که این مفاهیم حساب تعریف می‌شوند. یعنی اگر چیزهایی را با هم جمع می‌کنیم یا بزرگ‌تر و کوچک‌تر بودن آنها را نشان می‌دهیم، به راحتی می‌توان این مسأله را با حساب عمومی نشان داد.

۳-۲-۲. اعداد ایدئال

اعداد ایدئال اموری هستند که در دنیای مثل‌اند. یعنی اگر می‌گوییم «مَثُل یک بودن» یا «مثل دو بودن» و ... اینها تماماً در بالای اعداد ریاضیات وجود دارند در حالی که اعداد ریاضیات بی‌نهایت هستند. نکته‌ای که برای علم اعداد ایدئال حساب فلسفی مطرح است این است که این رشته علی‌الاصول حساب نیست. دلیل اول این است که اعداد ایدئال همه هویت‌های ساده هستند؛ چون مثل‌اند و تمام مثل، هویت‌های ساده هستند. همچنین به دلیل بسیط بودن، اعداد ایدئال از مجموعه‌ها تشکیل نشده‌اند در حالی که اعداد ریاضیات مانند ۳، در هنگام نوشتن اجزاء دارد. بنابراین تفاوت اصلی اعداد ریاضیات و اعداد ایدئال بسیط بودن اعداد ایدئال و مرکب بودن اعداد ریاضیات است. ما هیچ وقت در حساب فلسفی نمی‌توانیم بگوییم $3+2=5$ ، بلکه باید آن را در حساب عمومی یا رایج ببریم و بعد بحث کنیم. چون «به‌علاوه» هیچ‌گاه در حساب فلسفی مطرح نمی‌شود و حتی کوچک‌تر بودن هم مورد بحث قرار نمی‌گیرد. تنها چیزی که به نظر می‌رسد در این حساب مهم است، نظم و ترتیبی است که بین این اعداد ایدئال وجود دارد و تنها کاری هم که در این حساب می‌توان کرد شمارش اعداد است.

البته در مورد ۱ این بحث وجود دارد که آیا عدد است یا خیر؟ بنابراین با پاسخ خیر به پرسش قبل شمارش معمولاً از ۲ به بعد در حساب فلسفی صورت می‌گیرد. حساب فلسفی در حقیقت، موضوع دیالکتیک است چون موضوع آن در دنیای مثل وجود دارد. در مورد اینکه چرا این اعداد وجود دارند، افلاطون مانند همان

که آیا ما صدق اصول موضوعه را می‌فهمیم و اگر جواب مثبت است از چه طریقی به این فهم می‌رسیم؟ پاسخ افلاطون این است که ما از طریق دیالکتیک و اصل اول یعنی همان خیر، می‌توانیم به صدق تمام آنها برسیم و به عبارتی از نظر افلاطون هندسه و حساب هر دو نظام‌هایی تمام هستند.

۳-۳. حساب عمومی و حساب فلسفی

حساب افلاطون هم تقریباً همان حالت هندسه را دارد. وی حساب را هم دو نوع عمومی و فلسفی می‌داند. حساب فلسفی، صدق کامل و حساب عمومی، صدق تقریبی دارد. برای اینکه بخواهیم درباره حساب فلسفی صحبت کنیم، دو نوع ماهیت را در نظر می‌گیریم. یک سری اعداد ریاضیات^۲ داریم و یک سری هم اعداد ایدئال^۸.

۳-۳-۱. اعداد ریاضیات

ویژگی‌های اعداد ریاضیات بر خلاف اعداد ایدئال این است که هر عددی در حقیقت یک مجموعه است که اعضای آن واحدهای ایدئال هستند. بی‌نهایت واحد ایدئال وجود دارند و همه آنها شبیه هم هستند و هیچ تفاوتی با هم ندارند. همه اعداد بسیط هستند یعنی نه دارای خواص مختلف و نه دارای قسمت‌های مختلف و نه دارای اجزایی هستند بلکه تنها یک و یک می‌باشند درست شبیه چیزی که بعدها هیلبرت بیان می‌کند. اعداد ریاضیات مثلاً برای ۲ و ۳ به صورت زیر بیان می‌شوند:

$$2 = \{1, 1\}, \quad 3 = \{1, 1, 1\}$$

همچنین برای هر n به صورت زیر خواهد بود:

$$n = \{1, 1, \dots, 1, 1\}$$

البته این شرط هم باید در نظر گرفته شود که واحدها را داخل زمان و مکان قرار ندهیم. مثلاً اعداد ۲ و ۳ در بالا به لحاظ مکانی متفاوت شده‌اند؛ این در حالی است که باید خارج از مکان بدر نظر گرفته شوند. بنابراین چیزی که در بالا نوشته شده است، فقط حالت تمثیلی دارد. این چیزی است که معمولاً هوسرل برای بیان آن از انتزاع استفاده می‌کند و می‌گوید اینها، واحدهای متفاوت هستند و ارسطو هم با روش انتزاع^۹ همین کار را انجام می‌دهد. در نظر آنها این واحدها تماماً انتزاعی و بی‌نهایت هستند و در نتیجه هر عدد را به بی‌نهایت



استدلال هندسه عمل می‌کند و از این که حساب صادق است و استفاده از برهان زبان بنیاد نتیجه می‌گیرد که موضوعات آن باید وجود داشته باشند و چون این موضوعات دارای ویژگی‌های دنیای حسی نیستند باید در دنیای مثل وجود داشته باشند. چیزی که افلاطون در اینجا در حال استفاده از آن است باز هم زبان ایستا است و از زبان پویا استفاده نمی‌کند. به نظر می‌رسد که اگر وجود اعداد ایدئال را بپذیریم باید بی‌نهایت بالفعل را بپذیریم که این چیزی است که ارسطو به افلاطون نسبت می‌دهد. مسأله دیگر اینکه حساب علمی قیاسی است که از اصول موضوعه استفاده می‌کند و صدق این اصول موضوعه از طریق دیالکتیک مشخص می‌شود.

۴. افلاطون و فلسفه ریاضی امروز

چون افلاطون فقط در مورد موضوعات کلی یعنی شیئیت و صدق بحث می‌کند، به سراغ همین مسائل می‌رویم:

۴-۱. شیئیت و صدق: چهار نحله مختلف در فلسفه ریاضی

در مورد مسأله شیئیت با دو دسته از فلاسفه مواجه ایم. عده‌ای اعتقاد دارند که اشیای ریاضیات در هندسه و حساب وجود دارند و وجود آنها مستقل از ذهن ماست. یعنی مستقل از ریاضی‌دانان، جوامع و زبان انسان‌ها هستند که این همان چیزی است

که افلاطون می‌گوید. این دسته را واقع‌گرا می‌نامند. دسته دوم، ضد واقع‌گرایان هستند که خودشان به دو دسته ایدئالیست‌ها و نومینالیست‌ها تقسیم می‌شوند. نومینالیست‌ها کسانی هستند که قبول ندارند اشیای ریاضی وجود دارد بنابراین شبیه همان نومینالیست‌های قرون میانه‌اند که کلی‌ها را قبول نداشتند. ایدئالیست‌ها هم کسانی هستند که می‌گویند اشیای ریاضی وجود دارند ولی وابسته به ذهن ما هستند یعنی ذهن ماست که آنها را تولید می‌کند که چیزی شبیه اندیشه شهودگرایان در ریاضیات است.

در مورد صدق هم، همین تقسیم‌بندی را می‌توانیم داشته باشیم. عده‌ای معتقدند که صدق‌های ریاضی وجود دارند و مستقل از ذهن ما هستند. مثل صدق این جمله که $2+2=4$ است، مستقل از اینکه ما باشیم یا نباشیم. همچنین در مسأله صدق نیز نومینالیست‌ها و ایدئالیست‌ها را داریم. ایدئالیست‌ها می‌گویند

اگر وجود اعداد ایدئال را بپذیریم باید بی‌نهایت بالفعل را بپذیریم که این چیزی است که ارسطو به افلاطون نسبت می‌دهد.

صدق مرتبط با ماست یعنی این ما هستیم که صدق را می‌سازیم و درحقیقت معتقدند که صدق و شناخت به یک حوزه مربوط‌اند یا به عبارتی دیگر حمل صدق بر یک گزاره و شناخت آن گزاره در یک زمان اتفاق می‌افتند. واقع‌گرایان وقتی می‌گویند صدق‌هایی وجود دارند که مستقل از ما هستند، یعنی می‌گویند که بعضی از صدق‌ها هستند که ما ممکن است هیچ‌گاه آنها را ندانیم در حالی که ایدئالیست‌ها می‌گویند ما همه صدق‌ها را می‌شناسیم. این موضوع در واقع خط تمایز واقع‌گرایان و ایدئالیست‌ها در مورد صدق است. البته نومینالیست‌ها می‌توانند در اینجا از ایدئالیست‌ها متمایز باشند چرا که بعضی از آنها ادعا می‌کنند که تمام گزاره‌های ریاضی کاذب هستند یا اصلاً صدق و کذب ندارند یعنی خنثی^{۱۰} هستند.

حال می‌توان از تلفیق واقع‌گرایی در صدق و شیء و هم چنین ضد واقع‌گرایی در صدق و شیء به چهار حالت مختلف دست یافت. ۱- واقع‌گرایی در صدق + واقع‌گرایی در شیء، ۲- ضدواقع‌گرایی در صدق + ضدواقع‌گرایی در شیء، ۳- واقع‌گرایی در صدق + ضدواقع‌گرایی در شیء و ۴- ضدواقع‌گرایی در صدق + واقع‌گرایی در شیء. قبل از بیان این چهار حالت، کمی به عقب‌تر بر می‌گردیم تا به مقاله بناسراف برسیم.

۴-۲. بناسراف و مقاله «صدق ریاضی»

۴-۱-۲. دو نحله قبل از مقاله بناسراف

سؤال این است که اصولاً فلسفه‌های ریاضی برای حل چه مشکلی مطرح می‌شوند؟ از نظر گاهی دو نحله از فلسفه‌های ریاضی قبل از مقاله «صدق ریاضی»^{۱۱} پال بناسراف مانند افلاطون‌گرایی و شهودگرایی مطرح شدند و دو نحله دیگر نیز بعد از این مقاله. این مقاله که آقای دکتر سید ضیاء موحد زحمت ترجمه آن را کشیده‌اند، در شماره ۱۹ مجله نشر ریاضی به چاپ رسیده است. مقاله مهم دیگر بناسراف مقاله‌ای با عنوان «آنچه اعداد نمی‌توانند باشند» است.

بناسراف مقاله صدق ریاضی را در سال ۱۹۷۳ نوشته است. وی در این مقاله می‌گوید تمام فلسفه‌های ریاضی در مورد دو مسأله باید بحث کنند و آن را حل کنند. یکی مسأله سماتیک^{۱۲} و دیگری مسأله معرفت‌شناسی است.

وی می‌گوید هیچ‌کدام از فلسفه‌هایی که تا به امروز آمده‌اند نتوانسته‌اند این دو معضل را همراه با هم حل کنند و اینگونه بوده است که یا بخش سمانتیک را حل کرده‌اند یا بخش معرفت‌شناسی را.

بناسراف می‌گوید واقع‌گرایی در ریاضیات مانند افلاطون‌گرایی که هم در زمینه صدق و هم در زمینه شیء واقع‌گراست، در معضل سمانتیک موفق است و می‌تواند آن را حل کند. افلاطون‌گرایان امروز می‌توانند سمانتیکی را که در زبان ریاضی اختیار می‌کنند با مابقی سمانتیک‌های متداول در زمینه علم و یا در زمینه عرف عام، تلفیق کنند و چون این دو را می‌توانند با هم تلفیق کنند به این نتیجه می‌رسند که اشیای ریاضی وجود دارند. برای مثال اگر «سعدی شاعر است»

صادق است، اول باید سعدی وجود داشته باشد و بعد هم شاعر باشد. حال در ریاضیات هم اگر $2+2=4$ است، اولاً باید این مساوی با ۴ بودن درست باشد و ثانیاً ۲ هم باید وجود داشته باشد. بنابراین سمانتیکی که واقع‌گرایان در زبان عرفی استفاده می‌کنند همان سمانتیکی است که در زبان ریاضیات استفاده می‌کنند. این سمانتیکی است که تارسکی هم داشته است. اما معضل این واقع‌گرایان در معرفت‌شناسی است. از نظر بناسراف چون بهترین نظریه معرفت‌شناسی معاصر (زمان چاپ

مقاله)، نظریه علی است و وقتی افلاطون می‌گوید که ما از صدق‌های ریاضیات شناخت پیدا می‌کنیم، دیگر نمی‌تواند از معرفت‌شناسی علی استفاده کند چون مثل، خارج از زمان و مکان هستند و با ما در رابطه علی نیستند و بنابراین طرفداران این مکتب ناچار به تدوین معرفت‌شناسی جدیدی هستند. البته آنچه که افلاطون بیان می‌کرد این بود که می‌گفت ما دارای شهودی هستیم که از طریق آن صدق این گزاره‌ها را فراچنگ می‌آوریم، در صورتی که هیچ‌گاه مکانیسم این شهود را مشخص نکرد. بعدها کسانی مانند مدی^{۱۳} در کتاب «واقع‌گرایی در ریاضیات» اعلام می‌کنند که اصلاً اشیاء ریاضی در همین عالم حسی وجود دارند. مثلاً اگر ۲ وجود دارد، در همین جایی وجود دارد

که دو شیء هستند و البته خارج از زمان و مکان و همچنین مجرد^{۱۴} هستند. او هم مکانیزم این مسأله را مشخص نمی‌کند و بعد هم خودش از این نظریه برمی‌گردد و کتاب بعدی خود یعنی طبیعت‌گرایی در ریاضیات را می‌نویسد. بنابراین این مشکل برای واقع‌گرایی در صدق و شیء وجود داشت. این اولین شاخه از چهار شاخه‌ای است که می‌تواند وجود داشته باشد.

نوع دیگر این است که ضد واقع‌گرا در شیء و صدق باشید. همان چیزی که کسانی مانند دامت،^{۱۵} براور،^{۱۶} هیتینگ^{۱۷} و... هستند. ادعای آنها این است که ذهن خلاق ماست که اشیای ریاضی و همچنین صدق‌ها را می‌سازد و بنابراین ریاضیات رفته‌رفته پیشرفت می‌کند و فربه‌تر می‌شود. بنابراین هر چیز که ما می‌سازیم و به روش برهانی اثبات می‌کنیم، چیزی هست که به ریاضیات اضافه می‌شود. بنابراین کل ریاضیاتی که رفته‌رفته فربه‌تر می‌شود، صادق است و چیزی خارج از آن وجود ندارد که صادق باشد. در این جا معرفت‌شناس به راحتی می‌تواند بگوید که ما اعداد را می‌سازیم و آنها را شهود می‌کنیم. به همین دلیل است که نام آنها شهودگرا است. ولی مسأله اینجاست که آنها هم در سمانتیک، مشکل پیدا می‌کنند. در حقیقت سمانتیکی که می‌پذیرند سمانتیک تارسکی نیست و متفاوت است و منطق آنها، منطق شهودگرایی می‌شود و داستان دیگری پیدا می‌کنند.

۴-۲-۴. دو نحله بعد از مقاله بناسراف

هر دوی این شاخه‌ها که بیان شد به زمان قبل از مقاله بناسراف با عنوان «صدق ریاضی» بر می‌گردند. امروزه دو نوع دیگر فلسفه ریاضی بعد از مقاله بناسراف به وجود آمده است تا مسأله بناسراف را حل کنند. یکی از آنها این است که شما در شیئیت واقع‌گرا باشید یعنی بپذیرید که اشیای ریاضی وجود دارند و بعد در صدق ضد واقع‌گرا باشید. کسی که به این موضوع پرداخته است، نیل تننت^{۱۸} است که در دو کتاب اصلی خود این کار را کرده است. اولین کتاب وی «ضدواقع‌گرایی و منطق»^{۱۹} و دیگری «رام کردن صدق»^{۲۰} است.

نوع آخر این است که در شیئیت ضدواقع‌گرا باشید؛ یعنی یا قبول نکنید که اشیای ریاضی وجود دارند و یا بگویید

**بهترین نظریه
معرفت‌شناسی معاصر
(زمان چاپ مقاله)، نظریه
علی است و وقتی افلاطون
می‌گوید که ما از صدق‌های
ریاضیات شناخت پیدا
می‌کنیم، دیگر نمی‌تواند از
معرفت‌شناسی علی استفاده
کند چون مثل، خارج از
زمان و مکان هستند.**

این اشیا در «جهان واقعی»^{۲۱} وجود ندارند و شاید ممکن باشند. و از طرف دیگر در صدق واقع‌گرا باشید. این نحله هم در کارهای افرادی مانند هلمن^{۲۲} در کتاب «ریاضیات بدون اعداد» و چارلز پیهارا^{۲۳} در کتاب «ساخت پذیری و وجود ریاضی» وجود دارد.

۵. ناسازگاری معرفتی؛ تنها راه انتخاب

هر کدام از این چهار نحله مطرح شده در فوق به دنبال یک راه‌حل می‌گردند. چهار مکتب مختلف وجود دارد که از نظر منطقی با هم برابرند. به نظر می‌رسد که هیچ راهی برای تشخیص درستی یکی از آن‌ها وجود ندارد. نه از لحاظ تجربی می‌توانید به این سؤال پاسخ دهید و نه از لحاظ منطقی که می‌دانیم برابرند. بنابراین تنها چیزی که وجود دارد، لزوم انتخاب یکی از این مکاتب است. دلیلی که یکی از این مکاتب توسط شخصی معقول پذیرفته می‌شود به مجموعه باورها، دانسته‌ها، تمایلات، انگیزش‌ها، فرهنگ، و بسیاری عوامل دیگر وابسته است. حتی در بسیاری از شاخه‌های دیگر فلسفه هم این حالت به وجود می‌آید. زمانی ما می‌توانیم یکی از آن مکاتب را کنار بگذاریم که یا دارای ناسازگاری درونی باشد و یا این که با مجموعه باورهای ما ناسازگاری داشته باشد. همچنین اگر در آینده مسائلی در زمینه فلسفه یا علم به وجود بیاید که اشتیاق افراد را نسبت به بعضی از آن مکاتب کمتر کند، می‌تواند به تغییر انتخاب افراد از مکاتب منجر شود.

پرسش و پاسخ:

پرسش: در قسمتی که گفتید شهودگرایان در سمانتیک دچار مشکل می‌شوند و منطق جدید می‌سازند، این دو حرف با هم ناسازگار هستند چون وقتی که منطق جدید دارند، سمانتیک درستی هم خواهند داشت.

دکتر قیوم‌زاده: شهودگرایان از بهترین سمانتیک موجود که سمانتیک تارسکی باشد استفاده نمی‌کنند و برای مثال در ریاضیات خود از سمانتیک کریپکی استفاده می‌کنند. بنابر این آنها سمانتیک درستی دارند اما این سمانتیک‌ها نمی‌تواند مانند سمانتیک تارسکی با سمانتیک سایر حوزه‌های دانش و کاربرد روزمره زبان متناسب باشد.

پرسش: یعنی سمانتیک رایج را قبول ندارند.

دکتر قیوم‌زاده: بله. در حقیقت چون بهترین نوع سمانتیک، سمانتیک تارسکی بوده است معمولاً این مشکل به وجود می‌آید که بروند دنبال یک سمانتیک دیگر. و این کاری مشکل است که کاربرد این سمانتیک‌ها را به سایر حوزه‌ها سرایت دهیم.

پرسش: اینکه می‌گویید همه این نحله‌ها به لحاظ منطقی یکسان‌اند به چه معناست؟

دکتر قیوم‌زاده: به این معنا است که هر کدام از این نحله‌ها دارای سازگاری درونی هستند و انتخاب بین آن‌ها صرفاً به صدق یا کذب نتایج آن‌ها وابسته نیست؛ زیرا با جستجوی درونی این نحله‌ها نمی‌توان به صدق و کذب نتایج آن‌ها رسید.

پرسش: اپیستمولوژی جدید یعنی چه و چطور صورت می‌گیرد؟

دکتر قیوم‌زاده: یعنی نظریه‌هایی جدای از نظریه‌های موجود مطرح شوند. مثلاً بعضی‌ها می‌گویند از طریق معنا به اشیاء مختلف می‌رسیم مانند راسل و فرگه. بعضی‌ها می‌گویند از طریق زنجیره علی-تاریخی به اشیاء مختلف می‌رسیم. چون که پروژه‌های آنها تکمیل نشده، این مشکلات به نظر شما می‌رسد و در حقیقت باید پروژه آنها تکمیل شود تا شاید نظریه‌های معرفت‌شناختی جدیدی را شاهد باشیم.

پرسش: جایگاه استعاره را شما کجا قرار می‌دهید و اینکه بحث قدرت چه تأثیری در ریاضیات دارد؟

دکتر قیوم‌زاده: من تقریباً کم دیده‌ام که کسی بگوید ما از استعاره استفاده می‌کنیم تا اعداد را بفهمیم. اما ممکن است از استعاره‌ها و سایر صور خیالی استفاده شود تا قضایای ریاضی را اثبات کنند. معمولاً می‌گویند شما شعر و داستان بخوانید تا خلاقیت‌تان بیشتر شود و بسیاری از ریاضی‌دانان بزرگ هم داستان نوشته‌اند و هم شاعر بوده‌اند.

عده‌ای در فلسفه ریاضی هستند که می‌گویند موضوعات اجتماعی در مسیر ریاضیات تأثیر دارد (روبن هرش و پاول ارنست) و ممکن است که سمت و سوی ریاضیات را تغییر دهد. بنابراین اگر شهودگرا باشید و معتقد باشید که ریاضیات ساخته می‌شود می‌توانید بحث قدرت را هم اضافه کنید و بگویید که قدرت سمت و سوی ریاضیات ما را تغییر می‌دهد که شبیه همان مباحثی است که توماس



کوهن هم در فلسفه علم به آن اشاره داشته است و در ریاضیات هم افرادی از وی تأثیر پذیرفته‌اند. **پرسش:** شما اشاره کردید که افلاطون به بودن اشاره می‌کند ولی در واقع وی «بودن» را به مفهوم پارمنیدسی خود نفی می‌کند. چون پارمنیدس می‌گوید که نتیجه «بود» و «نبود» حرکت است. مشکلی که در اینجا پیدا می‌شود این است که شما دوباره در افلاطون، «بودن» ای را که متعلق به پارمنیدس است، احیا می‌کنید. از لحاظ تاریخ فلسفه فرق افلاطون با پارمنیدس در becoming است و اصلاً نه در «بود» است و نه در «نبود». شما دیگر حق ندارید در مورد افلاطون «بود» را به کار ببرید و اصلاً موضع‌گیری افلاطون در مقابل پارمنیدس همین است که «بودن» و «نبودن» با هم در تناقض است. افلاطون چون تناقض بین این دو را می‌دانست، becoming را مطرح کرد.

دکتر قیوم‌زاده: این در افلاطون هست که اصلاً بودن علت برای شدن است. ارسطو هم در کتاب M و N در مورد آن صحبت می‌کند و می‌گوید کسی که می‌خواهد ایده‌ها را نپذیرد، باید بگوید علت این شدن‌ها چیست در حالی که کسانی مانند افلاطون، علت آن را می‌گویند و می‌گویند که این علت، دنیای مثل است. بنابراین بودن در افلاطون باید وجود داشته باشد.

پرسش: وجود در «way of truth» که پارمنیدس به آن اشاره می‌کند، قرار دارد نه در طبیعتی که من و شما شهود می‌کنیم.

دکتر قیوم‌زاده: بله درست است. «بودن» در طبیعت وجود ندارد و خارج از زمان و مکان است.

پرسش: این چهار چیزی که برشمردید متعلق به کجاست؟ متعلق به عالم مثل است یا شهود؟

دکتر قیوم‌زاده: آنها چیز دیگری است. البته اولی متعلق به افلاطون است که اصلاً از شدن صحبت نمی‌کند. ریاضیات هرچه دارد یعنی چه اشیاء و چه مفاهیم آن، همه در دنیای بودن است و فقط وجود دارد، منتهی چیزی که در مثل است و forms است، خاصیت‌های مختلف دارد و مابقی، شیء است که خاصیت‌های خود را از آن چیز می‌گیرند. در آنجا چون بودن با شدن از نظر معرفت شناختی ارتباطی ندارد بنابراین سؤال این است که چگونه می‌توانیم اشیاء مثل را بفهمیم؟ افلاطون پاسخ می‌دهد که

از طریق شهود می‌فهمیم ولی مکانیسم آن را بیان نمی‌کند! ما نمی‌توانیم چیزی را همین‌طور بپذیریم و بگوییم که من یک شهودی دارم و به آن رسیده‌ام! مشکلی که در عرفان هم وجود دارد. مکانیسم شهود مشخص نیست و شهود از افلاطون تا به امروز، معانی مختلف دارد و هر کس از شهود یک تفسیری می‌دهد. برگسون یک جور مفهوم اتخاذ می‌کند و افراد دیگر هم یک جور دیگر. بنابراین «بودن» از نظر علی ارتباط دارد ولی به نظر می‌رسد از نظر معرفت شناختی مشکل همچنان وجود دارد.

پرسش: در بحث حساب تفاوت دنیای حساب و دنیای مادی با عالم مثل چیست؟

دکتر قیوم‌زاده: به نظر می‌رسد افلاطون از تمثیل استفاده می‌کند. ۲ ای که در عالم مثل است همیشه ۲ است اما این ۲ ای که من به این دو جسم خاص می‌گویم به نظر می‌رسد که یک مقدار تغییر می‌کند. البته با توجه به چیزی که یکی از مدافعان افلاطون یعنی مدی گفته

است، این‌طور هست. وی می‌گوید ما از کجا می‌فهمیم که این دو شیء، ۲ است؟ وی پاسخ می‌دهد که قوه‌ای در ذهن ما وجود دارد که همان جایی که من این دو تا را می‌بینم، مجموعه آنها را می‌بینم و مجموعه مجموعه آنها را هم می‌بینم تا بی‌نهایت. حال فرض کنید که دو تا شیء دیگر بردارم، آیا این ۲ با ۲ قبلی متفاوت نمی‌شود؟ یعنی در مکانیسم شناخت آنها، به نظر می‌رسد ۲ی دومی با ۲ی قبلی هم‌اندازه نیست و یکی بزرگ‌تر است. شاید افلاطون هم از این تمثیل استفاده کرده است و به همین دلیل مجبور شده است هم ۲ی مثل را به وجود بیاورد و هم ۲ی اشیای ریاضی را به وجود بیاورد.

پرسش: چیزی که شما می‌گویید معدود است نه عدد؟ **دکتر قیوم‌زاده:** حالا شما اسم آنها را بگذارید معدود. اما عدد در نظام افلاطون‌گرایی می‌تواند از معدود به دست آید.

پرسش: خیلی فرق می‌کند.

دکتر قیوم‌زاده: نه! چیزی که مدی می‌گوید این است که می‌گوید این دو شیء، ۲ است. شما باید افلاطون‌گرا باشید نه اینکه برعکس وی فکر کنید. من این ۲ را می‌بینم. یک ۲ی دیگر را هم می‌بینم، مشخص است که اساساً متفاوت از هم

سؤال این است که چگونه می‌توانیم اشیاء مثل را بفهمیم؟ افلاطون پاسخ می‌دهد که از طریق شهود می‌فهمیم ولی مکانیسم آن را بیان نمی‌کند!

می بینم.

پرسش: اگر سؤال دوست قبلی را درست فهمیده باشم می گویند در اشیای هندسی، تفاوت دوایری که می کشیم با دایره واقعی در دنیای مثل تا حدی قابل فهم و قابل توجیه است. اما اشیای حساب چگونه محقق می شوند و آن تفاوت چیست؟ به نظر بنده شاید بشود این طور توضیح داد که ۲ ای که در عالم مثل است، واقعاً ۲ است و از دو امر بسیط ساخته نشده و خودش به یک اعتبار ۴ است. چون مثلاً ۲ جسم آبی داده شده است که هر کدام ۲ بدنه دارد. خود بدنه هم از هزاران ملکول ساخته شده است و ... اگر به این اعتبار نگاه کنید به واقع در عالم خارج ۲ را پیدا نمی کنید!

دکتر قیوم زاده: این ایرادی است که فرگه به جان استوارت میل می گیرد. می گوید شما می توانید یک جفت کفش ببینید یا دو لنگه کفش ببینید! نمی دانم که این موضوع چه دلیلی داشته است و در رساله های وی چیزی ندیده ام.

دکتر شاپور اعتماد: چیزی که از میراث

افلاطونی می ماند این است که ما دستگاهی

داریم که کارش این است که اگر

شما یک آکسیومی تعریف کنید

می توانید از آن یک سری از

قضایا در بیاورید و به یک معنا

مولد و ژنراتور قضیه است و پای شیء

یا صدق به معنایی که گفتید، برقرار نیست.

اگر تصور ما از ریاضیات این باشد افلاطون چه

جواب می دهد؟

دکتر قیوم زاده: اولاً افلاطون فقط هندسه اقلیدسی را

می پذیرد و تمام بحث او همان هندسه اقلیدسی است

و آن را صدق می داند. آکسیوم ها را هم که می پذیرد

دنبال صدق آنها هست و از طریق دیالکتیک به آنها

می رسد. بنابراین بحث صدق برای او کاملاً مطرح است.

افلاطون در رساله منون، وقتی غلام منون را می آورد و

از او می پرسد که ما چگونه می توانیم مساحت یک مربع

را دو برابر کنیم، از طریق یادآوری می خواهد به پاسخ

آن برسد. بنابراین به نظر می رسد وی می گوید روح ما

در دنیای بودن بوده است و بعد به دنیای شدن آمده

است و سایه ها را می بیند. کمی مثل کانت می شود چون

کانت هم فقط هندسه اقلیدسی را می بیند.

دکتر اعتماد: اگر بخواهید این طور صحبت کنید آن

وقت من می گویم چرا شما نقطه شروع خود را روی

اپیستمولوژی نگذاشتید و سراغ آنتولوژی رفتید؟ این

خیلی بهتر است که در مورد معرفت اندیشه افلاطونی را مطرح کنیم! در مورد معرفت ریاضی، به عنوان یکی از مصادیق معرفت، می توانیم بگوییم که انسان ها خیلی چیزها را می دانند و آن را دست کم نگیرید.

دکتر قیوم زاده: وقتی ما می خواهیم به چیزی معرفت پیدا کنیم فرض بر این است که یک گزاره هایی باید باشد و گزاره ها هم یک بخشی از آنها، احتمالاً شیء است. یعنی چیزی که در نظریه های جدید فلسفه زبان داریم این است که گزاره ها مجموعه هایی هستند که اجزایی دارند و در هر حال باید یک چیزی داشته باشند. درست است که امروزه بیشترین توجه به اپیستمولوژی است و می گویند که فلسفه های مضاف در واقع شاخه هایی از اپیستمولوژی است ولی معمولاً یک بحث کوتاهی هم در آنتولوژی آن می شود. فکر نمی کنم بتوانیم دقیقاً آنها را جدا کنیم و هیچ بحثی نکنیم البته قبول دارم که بیشتر بحث را باید برای اپیستمولوژی بگذاریم.

پرسش: البته در اندیشه پارمنیدس، اپیستمولوژی و

آنتولوژی یکی است. ویتگنشتاین هم همین را

می گوید که اصلاً اسمی که شما می گذارید

قراردادی است و بازی فوتبال صدق و

کذب ندارد، چون همه را خودتان

قرارداد کرده اید.

دکتر قیوم زاده: اگر این طور باشد

که دقیقاً یکی شد. و البته در بحث

پارمنیدس تنها یک یگانه حقیقت دارد و با

پذیرش آن باید از تمامی مسائل جاری صرف

نظر کرد.

پرسش: در مورد رساله دکتری خود توضیح می دهید.

دکتر قیوم زاده: بحث آن نومنطق گرایی در حساب

بود. ما منطق گرایی فرگه، منطق گرایی راسل

و منطق گرایی پوزیتیویست ها را داریم. به نظر

می رسد بهترین منطق گرایی متعلق به فرگه است

که به شکست می انجامد و دلیل آن هم پارادوکس

راسل است. فرگه چند گام را بر می دارد تا پروژه

منطق گرایی خود را اثبات کند. پروژه منطق گرایی

این است که تمام حساب، جبر و آنالیز-هندسه را

بحث نمی کند- را قرار است به منطق تحویل کند

و از نظر اپیستمولوژیکال نشان دهد که چرا و از چه

طریقی گزاره های ریاضی را می فهمیم. ما احتمالاً

همان طور که منطق را می فهمیم، ریاضیات را هم

می فهمیم که بحثی در معرفت شناسی است. راهی

که فرگه می رود این است که یک اصلی را به



پی‌نوشت‌ها:

1. Emerson, Ralph
2. object
3. popular geometry
4. philosophical geometry
5. becoming
6. being
7. Mathematical numbers
8. ideal numbers
9. abstract
10. neutral
11. mathematical truth
12. semantics
13. Maddy, Penelope
14. abstrac
15. Dummett, Michael
16. Brouwer, Jan
17. Heyting, Arend
18. Tennant, Neil
19. nirealism and logic
20. the taming of the truth
21. actual world
22. Hellman, Geoffrey
23. Chihara, Charles
24. Wright, Crispin
25. Hale, Bob

منابع:

- 1- Annas, j. (1976), Aristotle's Metaphysics: Books M & N, Oxford, Clarendon Press.
- 2- Benacerraf, P. (1956), What num bers could not be, Philosophical Review, 74, 47-73.
- 3- Benacerraf, P. (1973), Mathematical Truth, journal of philosophy, 70, 661-79.
- 4- Benacerraf, P. & Putnam, H. (1983), Philosophy of Mathematics, Second Edition, Cambridge, Cambridge University Press.
- 5- Chihara, C. (1990), Constructibility and Mathematical Existence, Oxford, Oxford University Press.
- 6- Hellman, G. (1989), Mathematics without Numbers, Oxford, Oxford University Press.
- 7- Maddy, P. (1992), Realism in Mathematics, Oxford, Clarendon Press.
- 8- Mueller, I. (1992), Mathematical Method and Philosophical Truth, in The Cambridge Companion to Plato, ed. Richard Kraut, Cambridge, Cambridge University Press, 170-99.
- 9- Plato, (1961), The Collected Dialogues of Plato, ed. By Edith Hamilton & Huntington Cairns, Princeton, Princeton University Press.
- 10- Russell, B. (1927), An Outline of Philosophy, London, George Allen & Unwin Ltd.
- 11- Russell, B. (1946), History of Western Philosophy, London, George Allen & Unwin Ltd.
- 12- Shapiro, S. (2000), Thinking about Mathematics, Oxford, Oxford University Press.
- 13- Tennant, N. (1987), Anti-Realism and Logic, Oxford University Press.
- 14- Tennant, N. (1997), The Taming of the True, Oxford, Oxford University Press.
- 15- Wedberg, A. (1955), Plato's Philosophy of Mathematics, Stockholm, Almqvist & Wiksell.

رایت ادعا کرده است که راهی که فرگه از اصل پنجم آمده است تا به اصل هیوم برسد، اضافه است. در نظر وی می‌توان از همان اصل هیوم استفاده کرده و منطق‌گرایی را پیش برد.

نام اصل هیوم معرفی می‌کند که هم‌عددی بین مفاهیم را بیان می‌کند. وی اصل هیوم را می‌گیرد و شروع به اثبات کردن می‌کند و کمی که جلوتر می‌رود، می‌بیند که مشکلاتی برای این اصل وجود دارد مانند مسأله‌ای که به نام مسأله سزار معروف است. مسأله این است که شما نمی‌توانید بگویید که چرا یک عدد سزار نیست؟ در واقع اصل هیوم که وی آن را استفاده کرده است، نمی‌تواند پاسخ این سؤال را بدهد. یعنی نمی‌تواند یک عدد را از یک شیء دیگر متفاوت کند. اگر به مباحث کوااین برگردیم، اگر شما بخواهید بگویید که چیزی وجود دارد، باید دو معیار دقیق

داشته باشید یکی معیار این‌همانی و دیگری معیار تفاوت و تمایز. اصل هیوم نتوانست این کار را بکند و فرگه اصل دیگری آورد که آن اصل پنجم وی بود که به زعم او قادر به پاسخ به مسأله‌ی سزار بود و می‌توان اصل هیوم را نیز از آن استنتاج کرد. وقتی او کارش را به پایان رساند، متوجه شد که مشکلی برای کار او پیش می‌آید که همان پارادوکس راسل بود که می‌گوید اصل پنجم، معیوب است. بنابراین پروژه فرگه متوقف شد.

در سال ۱۹۸۳ با استفاده از مقاله‌ای که چارلز پارسونز در دهه ۶۰ نوشته بود شخصی به نام کریسپین رایت^{۲۴} ادعا کرده است که راهی که فرگه از اصل پنجم آمده است تا به اصل هیوم برسد، اضافه است. در نظر وی می‌توان از همان اصل هیوم استفاده کرده و منطق‌گرایی را پیش برد. پایان‌نامه بنده در مورد این راه جدید بود که آیا می‌توان از اصل هیوم استفاده کرد و پروژه منطق‌گرایی را پیش برد یا نه؟ امروزه کلی دعوا وجود دارد و طرفداران پروپاقرص منطق‌گرایی مانند باب هیل^{۲۵} و کریسپین رایت دنبال این هستند که حتی با هندسه هم این کار را بکنند. اگر این کار را بکنند می‌توانند بگویند که هندسه هم تماماً تحلیلی پیشینی است و این موضوع در حقیقت حمله به نظر کانت است که می‌گفت، هندسه ترکیبی پیشینی است.



تعبیر اثبات‌پذیری برای منطق موجّهات

دکتر سید مجتبیٰ مجتهدی
عضو هیأت علمی دانشگاه تهران



بر سر آن دعوای خیلی زیاد و
ابهاماتی هست که اشاره خواهم
کرد.

ب- تکلیف: A واجب است.

این تعبیر به این معناست که A واجب است
و تکلیف است. در این مورد هم می‌شود برای آن
اصولی در نظر گرفت.

ج- خط زمان: A در همه زمان‌های آتی درست است.

د- اثبات‌پذیری: A در یک دستگاه صوری اثبات
پذیر است.

تعبیری که می‌خواهم امروز اشاره کنم، اثبات‌پذیری
است. یعنی اینکه بیاسیم $\Box A$ را به معنای اثبات‌پذیری
 A تلقی کنیم. یعنی $\Box A$ به این معناست که A در
یک دستگاه صوری اثبات‌پذیر است. حال اینکه این

عمده صحبت بنده به مرور
کارهای مهم در زمینه تعبیر
اثبات‌پذیری برای منطق موجّهات می
گذرد و نهایتاً به کارهایی که در تز دکتری
بنده بوده است، اشاره خواهم کرد.

تعبیر گوناگون برای $\Box A$

اگر A گزاره‌ای در منطق گزاره‌ای باشد، در منطق
موجهات برای $\Box A$ ، تعبیر گوناگونی تا به حال در
نظر گرفته شده است که پیشینه قدیمی هم دارد.
این تعبیر را صرفاً به صورت فهرست وار در اینجا
نام می‌برم.

الف- معرفت: شخص «الف» می‌داند که A
برای این تعبیر اصولی را می‌شود در نظر گرفت که

دستگاه صوری چه باشد و چه در نظر گرفته شود، جلوتر روشن می‌شود.

کنیم دستگاه K4 و S4 است که اگر اصل 4 و اصل S را به صورت زیر تعریف کنیم، خواهیم داشت:

$$\Box A \rightarrow \Box \Box A - 4$$

$$\Box A \rightarrow A - S$$

$$K4 := K + 4$$

$$S4 := K + S + 4$$

عدم وجود یک معنای دقیق برای \Box و دستگاه K

مشکل اصلی که در تعابیر غیر از اثبات‌پذیری، از نقطه نظر فلسفی وجود دارد، این است که کمی نادقیق هستند. مثلاً خود مفهوم معرفت یک عدم دقتی در آن وجود دارد که مشکلاتی ایجاد می‌کند. بر خلاف تعابیر دیگر که هر کدام به نحوی نادقیق هستند تعابیر اثبات‌پذیری برای \Box ، به طور خیلی دقیق تعریف می‌شود که در ادامه خواهیم گفت. این تعریف دقیق موجب می‌شود که قضایایی که در اینجا ثابت می‌شود شک و شبهه‌ای در آن وجود نداشته باشد به این دلیل که معنای آن بین افراد مختلف تفاوتی نمی‌کند. البته در مورد نظریات مختلف ممکن است که تفاوت وجود داشته باشد و منطق‌های اثبات

اولین منطق اثبات‌پذیری و تعبیر BHK

اولین منطق اثبات‌پذیری به کار گودل در سال ۱۹۳۳ بر می‌گردد که سعی کرد برای تعبیر BHK یک مدل کلاسیک در منطق موجهات پیدا کند. تعبیر BHK به صورت استقرایی روی پیچیدگی یک فرمول به صورت زیر تعریف می‌شود:

الف- یک اثبات برای $A \wedge B$ عبارت است از یک زوج مرتب $\langle a, b \rangle$ که در آن a یک اثبات برای A و b یک اثبات برای B باشد.

ب- یک اثبات برای $A \vee B$ عبارت است از یک زوج مرتب $\langle n, x \rangle$ که در آن $n = 1$ و x اثباتی برای A است و یا n اثباتی برای B است.

ج- یک اثبات برای $A \rightarrow B$ ساختمان‌ی است که هر اثبات برای A را به اثباتی برای B تبدیل می‌کند.

د- هیچ اثباتی برای \perp وجود ندارد.

در واقع این تعبیر براوتر-هیتینگ^۱-کولموگروف است که مفهوم صدق برای ریاضیات ساختی هم، همین تلقی می‌شود. یعنی درستی یک گزاره به معنای اثبات داشتن آن گزاره تلقی می‌شود. بعد از اینکه این تعبیر معرفی شد، هیتینگ ساختمان صوری IPC را برای این منظور معرفی کرد که می‌توانید آن را همان منطق صوری کلاسیک تصور کنید که طرد شق ثالث را از آن حذف کرده باشند. در آن زمان دنبال این بودند که آیا می‌شود یک تعبیر یا مدل کلاسیک برای IPC پیدا کرد؟ گودل در سال ۱۹۳۳ یک تعبیر یا ترجمه‌ای از منطق شهودگرایی به منطق موجهات کلاسیک ارائه داد.

ترجمه گودل به این صورت بود که در کنار هر زیرفرمولی که داخل A هست یک \Box قرار بدهیم. اگر شما \Box هر گزاره را به عنوان اثبات پذیر بودن آن گزاره در نظر

مشکل اصلی که در تعابیر غیر از اثبات‌پذیری، از نقطه نظر فلسفی وجود دارد، این است که کمی نادقیق هستند.

پذیری مختلفی داشته باشیم، ولی به هر حال یک نظریه خاص معنای خیلی روشن و دقیقی دارد. دستگاه منطق موجهاتی که ما در اینجا لازم داریم دستگاه K است که از نام کریپکی می‌آید به دلیل اینکه در این زمینه تلاش‌های زیادی کرده بود. دستگاه کریپکی دستگاهی است که موارد زیر را در خود جای می‌دهد:

- ۱- همه قضایای منطق کلاسیک
- ۲- اصل K: $\Box(A \rightarrow B) \rightarrow (\Box A \rightarrow \Box B)$
- ۳- قاعده وضع مقدم: اگر $A \rightarrow B$ و A هر دو قضیه باشند آنگاه B نیز یک قضیه است.
- ۴- قاعده الزام: اگر A یک قضیه باشد آنگاه $\Box A$ نیز یک قضیه است.

این دستگاه پایه‌ای است که غالب نظریاتی که ما در نظر می‌گیریم روی آن بنا شده است و اینها را همیشه در نظریاتی که در این جلسه خواهیم گفت به صورت پیش‌فرض در نظر می‌گیریم. البته ممکن است در جاهایی به جای منطق کلاسیک منطق ساختی بنشیند که در اواخر سخنرانی به آن خواهیم پرداخت.

دستگاه‌های دیگری که ما الان می‌خواهیم در مورد آنها صحبت

بگیرید، مفهوم صدق یا درستی در

تعبیر BHK به خوبی ملحوظ می

شود. بنابراین صدق هر گزاره‌ای را به

این منوط می‌کنیم که آن گزاره اثبات پذیر

است. این تعبیر از صدق خیلی با آن تعبیری که در

ریاضیات ساختی و به طور کلی فلسفه ساخت‌گرایی

وجود داشت، سازگار بود و نتیجه آن هم این شد که

هر گزاره‌ای در IPC ثابت می‌شود اگر و فقط اگر

ترجمه آن در S4 نتیجه شود یعنی به این ترتیب

S4 منطق IPC را تعبیر می‌کند. تعبیر اثبات‌پذیری

برای \square که اولین بار به این ترتیب توسط گودل

مطرح شد، بعد از قضایای ناتمامیت گودل هست. در

واقع منطوق‌های اثبات‌پذیری که امروزه نام برده

می‌شود کمی با این دیدگاه متفاوت است که

در ادامه راجع به آن توضیح می‌دهم.

قضیه ناتمامیت گودل

قضیه ناتمامیت گودل برای حساب،

در زبان منطق مرتبه اول مطرح می

شود. اصول و زبان حساب از قرار زیر

است:

زبان حساب: $0, +, \times, \leq, S$

اصول حساب:

الف) $S(x) \neq 0$

ب) $S(x) = S(y) \rightarrow (x = y)$

ج) $x + 0 = x$

د) $x + S(y) = S(x + y)$

ه) $x \times 0 = 0$

و) $x \times S(y) = x \times y + x$

ز) $\varphi(0) \vee \forall x [\varphi(x) \rightarrow \varphi(S(x))] \rightarrow \forall x \varphi(x)$

به زبان ساده می‌توان گفت که اصول حساب

همان خواص جابجایی ضرب و جمع و

شرکت‌پذیری و اصل استقراء است که همان

حساب پئانو یعنی بخشی از ریاضیات

است که سعی می‌کند نظریه

اعداد را اصل‌بندی کند. ما

می‌خواهیم اثبات‌پذیری را در

این دستگاه صوری بررسی

کنیم. این دستگاه صوری که

PA یعنی Peano Arithmetic نامیده

می‌شود، برای نسخه ساخت‌گرایانه خود هم

دقیقاً همین اصول را دارد منتهی منطق مرتبه اول

پایه‌ای که این نظریه را روی آن بنا می‌کنیم،

اگر منطق کلاسیک باشد حساب پئانو را تشکیل

می‌دهد و اگر ساختی باشد Heyting Arithme-

tic یا حساب هیتینگ (HA) را تشکیل می‌دهد.

خیلی از قضایای مقدماتی که در نظریه اعداد ثابت

می‌شود در همین نظریه‌ای که اصول آن در اینجا

بیان شد، قابل اثبات است.

کدگذاری نمادهای زبان به وسیله

اعداد طبیعی

کار اساسی که گودل انجام داد

این بود که گفت هر جمله‌ای از

زبان یک دنباله‌ای از نمادها است

و می‌توان به هر یک از علائم آن

یک عددی نسبت داد و بنابراین

به هر جمله از زبان می‌توان یک

دنباله از اعداد نسبت داد و همچنین

یک دنباله از اعداد را می‌توان به

کمک یک عدد، کدگذاری کرد.

مثلاً می‌توان یک جمله را با

حاصل ضرب اعداد اول توان‌دار که

توان‌های آنها به ترتیب اعداد نسبت داده

شده به علائم دنباله است، کد گذاری کرد.

البته روش‌های دیگری هم وجود دارد ولی به هر

حال می‌شود هر جمله را به‌وسیله‌ی یک عدد

کدگذاری کرد به این معنا که به هر جمله دقیقاً

یک عدد نسبت داده شود و این عدد یکتا باشد و

به راحتی بتوان آن را حساب کرد. کد هر جمله به

صورت زیر نشان داده می‌شود یعنی داریم:

کد متناظر با $A = 'A'$

لم قطری سازی

گودل به کمک این کدگذاری

لم قطری‌سازی خود را بیان می‌کند.

لم قطری‌سازی بیان می‌کند که

عنوان دنباله ای از گزاره ها به صورت دنباله‌ای از اعداد در نظر بگیریم و آن را هم کدگذاری کنیم. بنابراین می‌توانیم محمولی را به صورت زیر درست کنیم:

$$Proof_{PA}(x, 'A') := \text{یک اثبات در } PA \text{ برای } A \text{ است}$$

همچنین اثبات پذیر بودن یک گزاره را به کمک این محمول می‌توان به صورت زیر بیان کرد:

$$\exists x Proof_{PA}(x, 'A') := \text{جمله } A \text{ در } PA \text{ اثبات پذیر است}$$

همچنین تعریف می‌کنیم:

$$Pr_{PA}(x) := \exists u Proof_{PA}(u, x)$$

به طور مثال جملاتی مانند $\neg Pr_{PA}(' \perp')$ سازگاری حساب را در جهان اعداد طبیعی استاندارد بیان می‌کند به این معنا که می‌گوید در PA ، تناقض اثبات‌پذیر نیست.

قضیه ناتمامیت گودل

این قضیه می‌گوید که جمله‌ای مانند θ وجود دارد به طوری که:

$$PA \not\vdash \theta \text{ و همچنین } PA \not\vdash \neg \theta$$

اثبات: به کمک لم قطری‌سازی می‌توان گفت که θ ای وجود دارد به طوری که:

$$PA \vdash \theta \leftrightarrow \neg Pr_{PA}(' \theta')$$

به راحتی می‌توان اثبات کرد که θ در PA اثبات پذیر نیست و حتی می‌توان به راحتی ثابت کرد که هر θ ای که چنین خاصیتی را داشته باشد معادل با سازگاری PA است.

تعریف منطق اثبات‌پذیری

بعد از کارهای گودل خیلی طبیعی به نظر می‌رسد که مفهوم $\Box A$ را به صورت زیر در نظر بگیریم:

$$\Box A := Pr ('A')$$

به این ترتیب می‌شود Probability Logic یک نظریه را به شکل دقیق تعریف کرد البته این نظریه باید یک ویژگی‌های حداقلی را داشته باشد تا بتواند کدگذاری را در خود انجام دهد.

اگر شما یک محمول یا فرمول $\varphi(x)$ در زبان حساب خود داشته باشید آنگاه جمله‌ای مانند θ در زبان حساب شما وجود دارد که در نظریه PA ، θ معادل مقدار تابع φ به ازای کد θ است. به بیان دیگر:

$$PA \vdash \theta \leftrightarrow \varphi(' \theta')$$

اولین نتیجه‌ای که از لم قطری‌سازی می‌توان گرفت تعریف ناپذیری صدق هست. یعنی هیچ محمولی مانند $Tr(x)$ در زبان منطق مرتبه اول و حساب وجود ندارد که مفهوم صدق را مدل کند. یعنی فرمول Tr وجود ندارد به طوری که داشته باشیم:

$$N \models Tr(' \theta') \leftrightarrow \theta$$

اثبات: فرض کنید که چنین محمولی مانند Tr وجود داشته باشد. در لم قطری‌سازی قرار دهید $\varphi(x) = \neg Tr(x)$. طبق لم قطری‌سازی می‌دانیم که یک θ ای وجود دارد که:

$$PA \vdash \theta \leftrightarrow \varphi(' \theta')$$

در نتیجه داریم:

$$PA \vdash \theta \leftrightarrow \neg Tr(\theta)$$

این در واقع همان پارادوکس دروغگو است به این دلیل که جمله θ می‌گوید: من غلط هستم. چنین θ ای قطعاً درست نیست چون اگر θ درست باشد آن وقت باید غلط باشد و برعکس. لم قطری‌سازی خیلی لم کارآمدی است و قضایای محیرالعقولی را می‌توان با آن در زبان حساب ثابت کرد همچنین در علوم کامپیوتر خیلی از قضایا به راحتی به کمک همین لم قابل اثبات هست.

بیان اثبات‌پذیری در حساب

در واقع حساب می‌تواند درباره اثبات‌پذیری خود هم سخن بگوید. با توجه به اینکه ما می‌توانیم دنباله‌های متناهی را در این نظریه در زبان حساب کدگذاری کنیم، می‌توانیم اثبات را به

Probability Logic نظریه T

یا $PL(T)$ برابر است با مجموعه

همه گزاره‌های $A(P_1, P_2, \dots, P_n)$

در منطق موجهات به طوری که

P_1, P_2, \dots, P_n جملات اتمی موجود در آن

گزاره باشند و برای هر A_1, A_2, \dots, A_n از جملات حساب داشته باشیم:

$$T \vdash A^*(A_1, A_2, \dots, A_n)$$

A^* به طور بازگشتی تعریف می‌شود. در واقع عملگر $(\cdot)^*$ روی همه نمادهای منطقی پخش می‌شود تا به جملات اتمی و \square برسد. روی جملات اتمی و عملگرهای منطقی بدون هیچ تغییری باقی می‌ماند و فقط باید بگوییم روی \square به صورت اثبات‌پذیری تعبیر می‌شود یعنی:

$$(\square A)^* := Pr_T('A^*')$$

به این ترتیب منطق اثبات‌پذیری معرفی می‌شود. مسأله‌ای که بعد از قضیه ناتمامیت گودل مطرح شده بود این بود که چه جملاتی در این منطق اثبات‌پذیری وجود دارند؟ لوب^۲ در سال ۱۹۵۳ نشان داد که اصل زیر در منطق اثبات‌پذیری نظریه PA یعنی نظریه حساب که در زبان منطق مرتبه اول فرمول‌بندی شده باشد، وجود دارد:

$$\square(\square A \rightarrow A) \rightarrow \square A \in PL(PA)$$

این قضیه در واقع می‌گوید که اگر $\square A \rightarrow A$ یک قضیه باشد آنگاه خود گزاره A هم باید یک قضیه از منطق ما باشد. در واقع این اصل به نحوی تعمیمی از قضیه ناتمامیت گودل را در زبان گزاره‌ای بیان می‌کند. نهایتاً سولووی^۳ مدت‌ها بعد در سال ۱۹۷۶ نشان داد که:

$$PL(PA) = K4 + \square(\square A \rightarrow A) \rightarrow \square A$$

ایده اثبات سولووی، ایده بسیار هوشمندانه‌ای بود که امروزه هنوز استفاده می‌شود و به کمک مدل‌های کریپکی شکل گرفته است.

منطق اثبات‌پذیری برای

نظریه‌های ضعیف‌تر

به طور کلی هم برای نظریه‌های ضعیف‌تر غیر کلاسیک و هم برای نظریه‌های ضعیف‌تر کلاسیک، این مسأله جزء مسائل خیلی سخت و مهم حساب هست ولی چیزی که الان می‌خواهیم در مورد آن صحبت کنیم، برای حساب‌های ساختی است. همان‌طور که در اول صحبت هم عرض شد حساب ساختی یا HA همان حساب PA است که روی منطق ساختی یا شهودگرایانه بنا شده باشد. مسأله‌ی منطق اثبات‌پذیری برای حساب ساختی مسأله‌ی ای است که از سال ۱۹۷۳ اولین قضا یا و نتایج آن بیان شد که به صورت فهرست‌وار بیان خواهیم کرد.

اولین نتیجه به کار Myhill در سال ۱۹۷۳ بر می‌گردد که ثابت کرد:

$$\square(A \vee B) \rightarrow (\square A \vee \square B) \notin PL(HA)$$

این قضیه برخلاف انتظاری بود که وجود داشت. چون تصور می‌شد که چون HA ساختی است اگر $A \vee B$ را ثابت کند آنگاه باید یا A و یا B را ثابت کند ولی HA نمی‌تواند چنین حکمی را در خود ثابت کند هر چند که از نظر کلاسیک این حکم درست است. بعد از کار Myhill فردی به نام Leivant در سال ۱۹۷۵ نشان داد که اگر چه خاصیت بالا را در حساب HA نمی‌توانیم داشته باشیم ولی یک خاصیت ضعیف‌تری را می‌توانیم در HA ثابت کنیم:

$$\square(A \vee B) \rightarrow \square(\square A \vee \square B) \in PL(HA)$$

بعد از او Visser برای اولین بار مسأله منطق اثبات‌پذیری HA را به عنوان یک مسأله خاص در نظر گرفت و در تز دکترای خود نشان داد که اصل زیر در منطق اثبات‌پذیری HA معتبر است:

$$\square \neg \square A \rightarrow \square \square A \in PL(HA)$$

این اصل، معنای جالبی دارد. مثلاً در نظریه علوم کامپیوتر همان نسخه فرمول‌بندی شده قاعده مارکوف

هست که می گوید اگر چنین نباشد که یک ماشین تورینگ متوقف نشود، قطعاً متوقف می شود. Visser علاوه بر کار فوق در رساله دکتری خود برای نسخه بدون متغیر اتمی منطق اثبات پذیری، الگوریتم تصمیم ارائه داد.

منطق Σ - اثبات پذیری

کاری که ما انجام دادیم در مورد منطق Σ - اثبات پذیری هست. این منطق اثبات پذیری همان منطق اثبات پذیری که در ابتدای کار تعریف کردیم هست، با این تفاوت کوچک که به جای اینکه جملات اتمی را به جملات دلخواه در زبان حساب ببرید، به جملات بازگشتی Σ_1 ببرید. جملات بازگشتی رده خیلی مهمی در حساب هستند به این جهت که مفهوم محاسبه پذیری ماشین تورینگ را مدل می کنند.

منطق Σ - اثبات پذیری نظریه T یا $PL_{\sigma}(T)$ برابر است با مجموعه همه گزاره های $A(p_1, p_2, \dots, p_n)$ در منطق موجهات به طوری که برای هر A_1, A_2, \dots, A_n از جملات Σ_1 حساب داشته باشیم:

$$T \vdash A^* (A_1, A_2, \dots, A_n)$$

اگر گزاره ای در منطق اثبات پذیری باشد حتماً در منطق Σ - اثبات پذیری هم هست ولی عکس آن لزوماً درست نیست که مثال های ساده ای هم برای آن می توان آورد. اولین نتایجی که در منطق Σ - اثبات پذیری نظریه PA به دست آمد متعلق به Visser هست که نشان داد:

$$PL_{\sigma}(PA) = K4 + Löb + (p \rightarrow \Box p)$$

قضایای اردشیر - مجتهدی

کاری که بنده در تز دکتری خود با دکتر محمد اردشیر^۴ انجام دادم که البته نتایج آن هنوز چاپ نشده است این هست که ثابت کردیم که منطق Σ - اثبات پذیری HA یعنی $PL_{\sigma}(HA)$ تصمیم پذیر است و یک الگوریتم تصمیم را برای آن پیدا کردیم. مجموع اصول و قضایای صحت و

تمامیت را برای آن ثابت کردیم که به دلیل پیچیدگی اصول آن را نیاوردم ولی نکته مهم این است که با وجود پیچیدگی که این مجموعه اصول دارد، نه تنها خود این اصول تصمیم پذیر هستند بلکه نظریه ای را هم که تولید می کنند، تصمیم پذیر هستند.

در این اثبات از تعمیم اصل Leivant و همچنین از تعمیم اصل Visser منتهی در نسخه Σ_1 که خودمان معرفی کردیم، استفاده کردیم و نشان دادیم که آنها جمعاً یک تئوری وجهی در زبان منطق گزاره ای وجهی می شوند. همچنین در قضیه دیگر بنده و دکتر اردشیر ثابت کردیم که منطق اثبات پذیری PA قابل تقلیل به منطق Σ - اثبات پذیری PA است.

پی نوشت ها:

1. Heyting, Arend
2. Löb
3. Solovay

۴. عضو هیأت علمی دانشکده ریاضی دانشگاه صنعتی شریف

نشست‌های فلسفه و فیزیک

امروزه در بیشتر دانشگاه‌های جهان، فلسفه فیزیک مورد توجه جدی محققان است و چندین دهه است که مباحث بنیادین فلسفی با فیزیکدانان مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه با درک درست این مسأله، چند سالی است که به برگزاری گفتگوهای مشترک بین فلاسفه و فیزیکدانان، اهتمام ورزیده است تا از این رهگذر همگام با حرکت جهانی و به کمک فلسفه غنی ایرانیان، به بحث و بررسی مسائل بنیادین در حوزه فیزیک بپردازد.

حجت الاسلام والمسلمین دکتر سید احمد غفاری

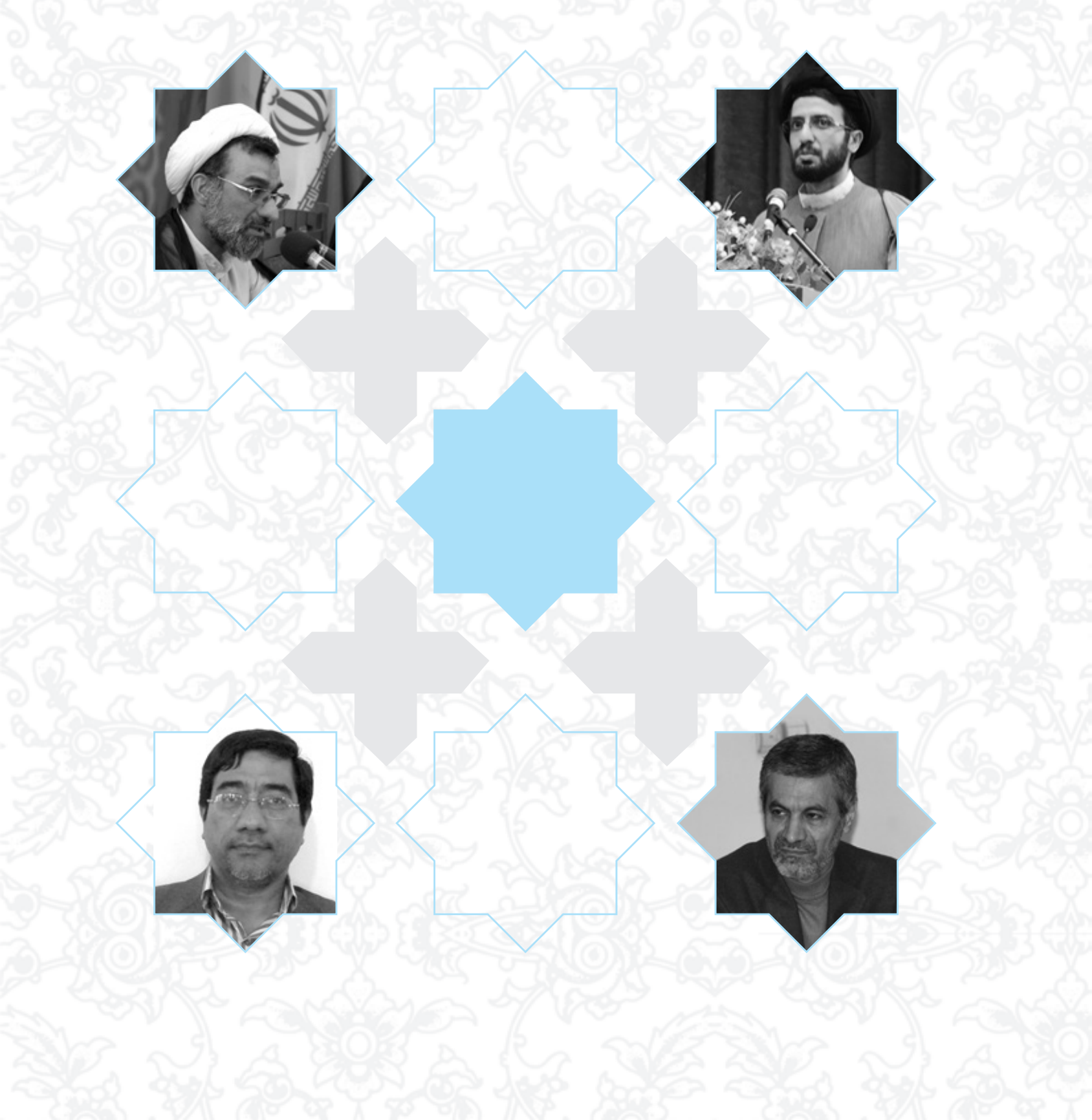
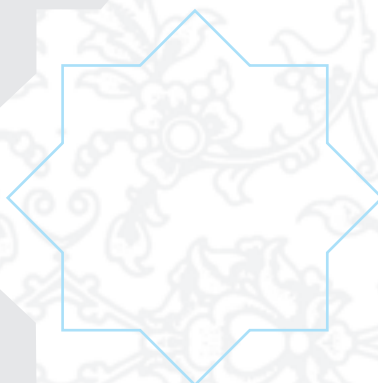
دکتر مجید حمیدزاده

دکتر نعمت‌الله ریاضی

جسم از دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق

جسم طبیعی و ماهیت آن از نظر فلاسفه و متکلمین

پیدایش و تحول کیهان



جسم از دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق

حجت الاسلام والمسلمین دکتر سید احمد غفاری
عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه



مقدمه

به عنوان مقدمه‌ای برای بحث، یک سیر تاریخی را درباره نظرات مختلف در مورد هویت جسم، خدمت شما تقدیم می‌کنم.

۱. وجود جوهر فرد؛ دیدگاه متکلمین

در ابتدا دیدگاه متکلمین درباره هویت جسم را عرض می‌کنم چون نگاه فیلسوفان معطوف به مباحثی است که متکلمین در این زمینه ارائه کرده‌اند. در واقع فیلسوفان ابتدا به نقد نگاه متکلمین می‌پردازند و بعد نگاه خود را ارائه می‌کنند. نظر مشهور در نزد عالمان کلام، دیدگاهی است که به تنهایی جوهر فرد در

اعتقاد اکثریت متکلمین
غیر از شهرستانی این است
که جسم متشکل از اجزایی
است که جسم نیستند یعنی
دارای بعد نیستند و با هیچ
نوع تقسیمی قابل انقسام
نیستند.

جسم اعتقاد دارد که جسم را مرکب از جوهر فرد متناهی معرفی می‌کند. بنده این موضوع را در منابع آن جستجو کرده‌ام و اگر لازم باشد فایل آن را محضر اساتید تقدیم می‌کنم. در این میان نظام به طور خاص جوهرهای فرد را به عنوان موجودات بی‌نهایت معرفی می‌کند یعنی جسم را متشکل از ذرات فرد بی‌نهایت می‌داند و البته شهرستانی در کتاب ملل و نحل برخلاف سایر متکلمین، جسم را هویت اتصالی و قابل انقسام به مقادیر متناهی معرفی می‌کند. در بین عالمان یونانی به طور خاص از دیمقراطیس به عنوان کسی که رأی او در این زمینه از جهتی به آراء متکلمین و از جهت دیگری به آراء فلاسفه نزدیک است، یاد می‌شود. به این دلیل که او جسم را مرکب از اجزاء بالفعلی می‌داند که این اجزاء بالفعل، انقسام عقلی و وهمی را قبول می‌کنند ولی به هیچ عنوان انقسام خارجی را نمی‌پذیرند و طبیعت این اجزاء را در خارج غیر قابل انقسام معرفی می‌کند. بنابراین اعتقاد اکثریت متکلمین غیر از شهرستانی این است که جسم متشکل از اجزایی است که جسم نیستند یعنی دارای بعد نیستند و با هیچ نوع تقسیمی قابل انقسام نیستند که دقیقاً تعریف جزء لایتجزا یا همان جوهر فرد است. نتیجه سخن این است که اگر ما جسم را در خارج به عنوان یک امر واحد متصل می‌بینیم، خطای دید است. یعنی مانند همه خطاهای دید دیگر که ما داریم، خیال می‌کنیم که جسم یک امر واحد استولی جسم واحد-واحدهایی است که کنار هم

قرار دارند ولی چون چشم ما نمی‌تواند آنها را در کنار هم ببیند، آنها را یک شیء می‌بیند.

۲. دو اشکال فیلسوفان به متکلمین

نظر فیلسوفان مشاء و تقریباً جمیع فیلسوفان در این موضوع در مقابل متکلمان است و انتقادات آنها بر حسب تتبعی که من داشتیم، دو اشکال است و بنده ندیدم که فیلسوفی غیر از این دو مورد را بیان کند.

۱-۲. اشکال اول

اشکال اول این است که این اجزاء اگر دارای حجم هستند، پس باید قابل تقسیم باشند و اگر دارای حجم نیستند، چطور ممکن است که جوهرهای فرد بدون حجم، تشکیل دهنده شیء‌ای به نام حجم باشند؟

۲-۲. اشکال دوم

اشکال دوم را از آنجایی که عبارت فلسفی آنها خیلی غامض است، با یک مثال تطبیق داده‌ام؛ در سنگ آسیابی که سنگ به دور محوری در وسط می‌چرخد یک سری از ذرات بر حسب سخن متکلمین نزدیک‌تر به مرکز هستند و مسافت کمتری طی می‌کنند و یک سری از ذرات هم هستند که از مرکز دورترند و مسافت طولانی‌تری را طی می‌کنند. دو وضعیت را در نظر می‌توان گرفت، وضعیت اول این است که سرعت واحدی برای اجزای دور و نزدیک قائل باشیم که در این صورت در یک دور چرخش، وقتی ذرات دورتر یک دور چرخیدند آنگاه ذرات نزدیک‌تر یا باید

بیش از یک دور بزنند یا باید زمانی را متوقف بمانند تا اجزای دورتر بتوانند دور خود را بزنند تا در مجموع ذرات دور و نزدیک بتوانند با همدیگر یک دور کامل بزنند. واضح است که هر دو حالت باطل است. وضعیت دوم این است که بگویید سرعت ذرات دور و نزدیک به محور متفاوت است یعنی سرعت نزدیک‌ترها کمتر از سرعت دورترهاست که در نتیجه ذرات نزدیک‌تر کش‌سان می‌شوند و این کش‌سانی باعث تجزی آنها می‌شود. این در حالی است که متکلمین می‌گویند، این ذرات تجزی ندارند.

بنابراین در دیدگاه مشهور متکلمین اصطلاحی به نام جزء لایتجزا مشاهده می‌شود

که به عنوان ذرات بنیادین می‌توانیم از آنها یاد کنیم که ذراتی هستند که مرجع طبیعت محسوب می‌شوند. این ذرات به جهت انبوه حضورشان در یک جا برای ما خطای دید ایجاد می‌کنند و ما خیال می‌کنیم که با یک شیء مواجه هستیم. به بیان دیگر ما با بی‌نهایت ذره یا به نظر مشهور با تعداد کثیری ذره مواجهیم که متمایز و غیر از یکدیگرند ولی چشم ما به جهت خطای دید آنها را یکی می‌کند و متصل می‌بیند.

دکتر خسروپناه: در مورد اتصال بین اجزاء

نظری ندارند؟

دکتر غفاری: به هیچ عنوان چنین چیزی را ندیدم. فقط شهرستانی است که بر خلاف متکلمین نظر می‌دهد.

۳. قانون کیپلر و نقد به اشکال فلاسفه به متکلمین

دکتر محسنی: فرض کنیم سرعت‌ها متفاوت باشد، چرا متکلمین قائل به کش‌سانی می‌شوند؟

دکتر سید احمد غفاری: متکلمین قائل به کش‌سانی نمی‌شوند بلکه این نقد فیلسوف به متکلم است. در سنگ آسیاب سرعت‌های بخش نزدیک‌تر و دورتر یا یکسان است که در این صورت بخش نزدیک‌تر باید دور بیشتری بزند که به مشکل می‌خورد یا سرعت‌ها متفاوت است که باز هم به مشکل می‌خوریم.

دکتر محسنی: ما در فیزیک قائلیم که سرعت یکی نیست و کش‌سانی هم نداریم.

دکتر سید احمد غفاری: فرض کنید یک جزء

در یک ثانیه حول محور آسیاب دور بزند، در آن صورت جزء دیگر که با سرعت کمتر حرکت می‌کند کش می‌آید.

دکتر محسنی: ببینید ما در فیزیک برای حرکت دورانی یک سرعت زاویه‌ای و یک سرعت خطی داریم. ما می‌گوییم بخشی که مسافت خطی بیشتری را طی می‌کند سرعت خطی بیشتری دارد ولی هر دو سرعت زاویه‌ای یکسان دارند.

دکتر سید احمد غفاری: اگر سرعت خطی آنها یکسان باشد چطور؟

دکتر محسنی: ممکن نیست.

دکتر سید احمد غفاری: اگر سرعت خطی یکی

فرض کنید یک جزء در یک ثانیه حول محور آسیاب دور بزند، در آن صورت جزء دیگر که با سرعت کمتر حرکت می‌کند کش می‌آید.

ببینید ما در فیزیک برای حرکت دورانی یک سرعت زاویه‌ای و یک سرعت خطی داریم. ما می‌گوییم بخشی که مسافت خطی بیشتری را طی می‌کند سرعت خطی بیشتری دارد ولی هر دو سرعت زاویه‌ای یکسان دارند.

نباشد، فرض اول می‌شود. یعنی در یک دور ذرات نزدیکتر باید بیش از یک دور بزنند.

دکتر محسنی: نه! اینطور نیست. اگر سرعت خطی متفاوت باشد به این معناست که سرعت زاویه‌ای یکسان است و در دور زدن یکسان هستند. ما یک جارو کردن مساحت داریم که می‌گوییم اجزای گردش کننده در زمان‌های مساوی، مساحت‌های مساوی را جارو می‌کنند که همان قانون کپلر ... است ولی اجزاء از نظر مسافت خطی یعنی طولی که طی می‌شود متفاوت‌اند، یعنی آنچه دورتر است طول بیشتری طی می‌کند. همین مسأله است که مبنای دستگاه‌هایی مانند ساترنیفیوژ می‌باشد. بنابراین ما در فیزیک به دو سرعت قائلیم. یک سرعت، سرعت خطی و دیگری سرعت زاویه‌ای است. می‌گوییم اجزای مختلف جسم گردش کننده حول محور، سرعت زاویه‌ای یکسان (۱) و دورهای یکسان دارند ولی اجزای متفاوت جسم که فاصله‌های متفاوت از محور گردش دارند، سرعت خطی متفاوت دارند بنابراین اینها مسافت‌های طی شده متفاوت دارند.

دکتر سید احمد غفاری: نیازی هم به کس‌سانی ندارد؟

دکتر محسنی: ندارد. ما با همین مسأله تابستان و زمستان و گردش زمین به دور خورشید را توضیح می‌دهیم. مثلاً زمین در جایی که به خورشید نزدیکتر است با سرعت بیشتری حرکت می‌کند و نکته اصلی این است که خطی که از مرکز چرخش به جسم در حال چرخش متصل می‌شود، در زمان‌های مساوی، مساحت‌های مساوی جارو می‌کند. وقتی ما کمیت‌ها را به این صورت تعریف می‌کنیم، قابلیت تعمیم پیدا می‌کند و می‌توانیم حرکات را کاملاً فرموله و پیشگویی کنیم و همچنین تعیین کنیم که جسمی که با یک شرایط اولیه شروع به حرکت می‌کند، در آینده چه وضعیتی برای آن پیش می‌آید.

دکتر سید احمد غفاری: مسافتی که طی می‌شود، همچنان یکسان است؟

دکتر محسنی: متفاوت است. جسم دورتر چون سرعت خطی (۷) بیشتری دارد طول کمان بیشتری طی می‌کند و جسمی که نزدیک مرکز است طول کمان کمتری را طی می‌کند.

دکتر خسروپناه: فرمایش شما چه ارتباطی با دیدگاه متکلمان دارد؟

دکتر محسنی: متکلمان را قائل نمی‌شود و بنابراین یک سرعت خطی را منتسب می‌کند و بنابراین به تناقض می‌افتند.

دکتر خسروپناه: در واقع فرمایش شما هم نقد به متکلم و هم نقد به نقد فیلسوف است.

دکتر محسنی: بله. هر دو، مورد نقد قرار می‌گیرند.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: در زمان آنها مفهوم دیفرانسل و بی‌نهایت کوچک مطرح نبوده است و نیوتن و لایبنیتس این مفهوم را مطرح کرده‌اند و الآن برای ما تمایز بین این دو سرعت خیلی روشن‌تر است. رابطه $\omega = d\theta/dt$ که رابطه سرعت زاویه‌ای است در آن زمان ناشناخته بود.

دکتر محسنی: عرض من این است که اصلاً قبل از اختراع حساب دیفرانسیل توسط نیوتن، کپلر هم در مشاهدات خود این مسأله را مطرح می‌کند و بحث یکسان بودن مساحت‌های جارو شده را بیان می‌کند و سال‌ها بعد است که به دیفرانسیل می‌رسد. می‌خواهم عرض کنم که خود مشاهدات هم بدون نوشتن روابط ریاضی، این مسأله را تأیید نمی‌کنند.



۴. نگاه کلی به بحث

دکتر سید احمد غفاری:

افلاطون و سهروردی به طور مشترک صحبت از یک جوهر بسیط و ممتد در جهات ثلاث دارند. همچنین ارسطو و فارابی و حکمای مشاء در مورد ترکیبی از دو جوهر صحبت می‌کنند. یعنی جسم به نظر فیلسوفان مشاء و البته ارسطو یک هویت دوآلیستی دارد و اجزاء آن، هر دو جوهرند. یکی صورت اتصالی و دیگری قابل و پذیرنده این صورت است. با اینکه هر دوی این اجزاء به لحاظ وجودی جوهرند ولی وجوداً منضم به یکدیگر هستند. یعنی مشائیان برای جسم دو وجود متمایز از هم قائل هستند که با هم تعامل و ارتباط دارند. شیخ اشراق معتقد است که هویت جسم فقط همان جوهر اتصالی است. وی آن چیزی را که مشائیان به عنوان جوهری می‌دانند که هویت آن قبول صورت اتصال و انفصال است، عرض معرفی می‌کند و جوهر بودن آن را نمی‌پذیرد و لذا دوآلیزم را در هویت جسم نمی‌پذیرد. در نظر او جسم یک موجود بسیط است که عبارت است از جوهر اتصالی.

دکتر خسروپناه: وقتی جوهر بسیط است، دیگر اتصال و انفصال چه چیزی با چه چیزی است؟

۵. گذری برمعانی اتصال در سنت فلسفه اسلامی

دکتر سید احمد غفاری: من همین موضوع را تفصیلاً می‌خواهم تقدیم کنم. اصلاً کلمه اتصال در فلسفه مشاء با چیزی که در فلسفه شیخ اشراق هست، متفاوت است. واژه اتصال در فلسفه ما در یک‌جا، معنای جوهری دارد و در جای دیگر معنای عرضی دارد. در مقولات، ما یک جوهر با نه گونه عرض داریم. در آنچه که شیء به عنوان جوهر اتصالی خوانده شده است، این فرض است که شیء به گونه‌ای است که اصل امتدادات سه گانه را بدون تعیین آنها دارد. یعنی اینکه این موضوع را که شیء چند متر یا چند سانتیمتر است را کنار می‌گذاریم و اینکه شیء هویتی دارد که یک هویت امتدادی در سه بعد است، به عنوان یک جوهر تلقی می‌شود. اما اینکه شیء به گونه‌ای است که اجزای موهوم آن - یعنی لزومی ندارد که این اجزاء بالفعل باشند - حدود مشترکی دارند که هر حدی انتهای یک

بخش و ابتدای جزء دیگر است، چیزی است که

ما آن را جزء اعراض می‌شماریم و آن را کم

متصل معرفی می‌کنیم. این واژه متصل

که در عبارت «کم متصل» به کار

می‌رود غیر از آن اتصالی است

که در جوهر استفاده می‌شود.

جوهر، اصل امتدادیت در سه بعد

است اما دیگری تعیین امتداد است که

به عنوان یک عرض معرفی می‌شود. البته

در کم متصل، تقسیمی داریم که کم متصل

به قار و غیرقار تقسیم می‌شود. کم متصل غیرقار

مانند زمان، کم متصلی است که اجزای آن تعاقب دارند

و اجتماع ندارند. اما کم متصل قار مانند خط و سطح، کم

متصلی است که هویت اتصالی آن به این صورت است که

اجزایش اجتماع دارند.

دکتر خسروپناه: رابطه اتصال در کم متصل با امتداد

سه‌گانه که در جوهریت بسیط است، چیست؟

دکتر سید احمد غفاری: در دیدگاه مشاء، برخلاف نگاه

شیخ اشراق، وقتی اتصال به کار می‌رود با همین امتداد

توضیح داده می‌شود. یعنی معادل واژگانی امتدادهای

سه‌گانه در ادبیات حکمت مشاء، اتصال است که البته

ملاصدرا به همین اشکال می‌گیرد و می‌گوید این یک

مغالطه است و اتصال چیزی غیر از امتداد است و شما

باید به جای واژه اتصال از واژه امتداد استفاده کنید و اگر

واژه امتداد را استفاده می‌کردید، دیگر حرف‌هایی که بعد

از آن زده‌اید را نمی‌گفتید. در اصطلاح‌شناسی فلسفه مشاء،

هویت امتدادی دقیقاً همین هویت اتصالی است به این معنا که یک چیز متصل، وضعیت مدّی دارد و به‌گونه‌ای است که می‌توان در آن حدودی را توهم کرد و آن را تجزیه کرد و قابل انقسام به اجزاء مختلف است.

دکتر محسنی: قابل انقسام در خارج ذهن است یا در درون ذهن؟

دکتر سید احمد غفاری: در هر دو.

دکتر محسنی: اگر بنا باشد که ما واقعیت خارج از ذهن را تقسیم کنیم، چگونه این هویت اتصالی را به این شکل تعریف می‌کنیم؟

دکتر سید احمد غفاری: فرض کنید یک شیء داریم. آن یک چیز است و ما به آن صفت واحد می‌دهیم. البته به‌گونه‌ای است که اگر من الآن این شیء را با قیچی ببرم، دو تا می‌شود.

دکتر محسنی: اینکه تعریف محسوب نمی‌شود. نمی‌توانیم بگوییم که تعریف جوهر یا جسم این است که بتوان آن را دو تکه کرد!

دکتر سید احمد غفاری: من یک

موجودی تعریف می‌کنم که هویتی

دارد که این هویت اجازه می‌دهد

ویژگی قابل انقسام بودن را

داشته باشد. قبول انقسام

یک ویژگی عرضی است که

خودش را در کم متصل قار نشان

می‌دهد. اما اینکه این موجود، هویتی

دارد که اجازه می‌دهد این اتفاق بیفتد، در

قبال هویتی است که اصلاً چنین ویژگی را

نمی‌پذیرد. زیرا ما هویت‌هایی داریم که ویژگی

وجود خطی را ندارند. این موجود مفروض ما، دارای

درونادی است که چنین برآیندی را در انتها از خود

نشان می‌دهد.

دکتر محسنی: قابلیت انقسام دارد و این قابلیت انسجام را هم...

دکتر سید احمد غفاری: از یک ویژگی درونی می‌گیرد.

دکتر محسنی: تا بی‌نهایت انقسام دارد؟

دکتر سید احمد غفاری: بله. البته هیچ‌گاه

بی‌نهایت انقسام اتفاق نمی‌افتد. یعنی شما در

هر وضعیتی در خارج، در یک مقطعی قرار دارید و

در هر حال یک تعداد انقسام، بالفعل رخ داده

است. اما قبول انسجام تا بی‌نهایت است ولی خود

انقسام به طور بالفعل حدی دارد.



۶. شباهت نظر متکلمین به علم جدید در مسأله جزء لایتجزی

پرسش: اگر در هنگام تقسیم کردن جسم، تفاوت هویتی پیدا شود، تقسیم کردن باز هم معنا دارد؟

دکتر محسنی: فرمایش ایشان این است که فرض کنید شما یک مقداری آب دارید. یک موقع است که آب را در ظرف‌های مختلف می‌ریزید ولی یک موقع هم هست که H و O را جدا می‌کنید. در واقع تا وقتی که آب را در ظروف مختلف می‌ریزید، آب دارید ولی وقتی که انقسام به انقسام ملکول می‌رسد دیگر آب ندارید.

دکتر خسروپناه: فلسفه این را ندارد.

پرسش: یعنی خصوصیت جسم باید در انقسام برقرار بماند؟

دکتر خسروپناه: بله. چون جوهر را بسیط می‌داند. اگر جوهر و مثلاً آب را مرکب می‌دانست، آنگاه H_2O معنا پیدا می‌کرد ولی چون جوهر را بسیط می‌داند، جوهر بسیط وقتی انقسام پیدا کرد دو جوهر بسیط می‌شود.

پرسش: در این تقسیم بالآخره به حد می‌خورد ولی به بی‌نهایت قابل شمارش می‌خورد.

دکتر خسروپناه: بله بی‌نهایت قابل شمارش است.

دکتر محسنی: یعنی معنای آن این است که دیگر H_2O حد می‌شود؟

دکتر خسروپناه: بله.

دکتر محسنی: یعنی ما تا حد ملکول‌های H_2O که هنوز هویت آب بودن خود را حفظ کرده است، می‌توانیم تقسیم کنیم؟

دکتر خسروپناه: از این جهت نظر فلاسفه با علم مدرن متفاوت است یعنی نظر متکلمین به علم نزدیکتر است.

دکتر محسنی: ما در اینجا ملکول را مثال زدیم. فرض کنید اجسام خالص را در نظر بگیریم مانند فلز آهن. البته فکر می‌کنم جواب شما در اینجا هم جاری باشد. فرض کنید فلز آهن را به طور مرتب تقسیم کنیم تا به اتم آهن برسیم...

دکتر خسروپناه: فیلسوف اتم را قبول ندارد.

دکتر محسنی: نمی‌تواند قبول نداشته باشد. اختلاف نظر اسمی است.

پرسش: منظور از اتم، کوچکترین جزء فلز آهن است که خصوصیت آهن را دارد.

دکتر خسروپناه: بله. ولی متکلم است که جزء لایتجزی را قبول دارد.

دکتر محسنی: البته با فلسفه به جزء لایتجزی می‌رسیم. من احساسم این است که تعابیر ما کمی ایراد دارد. ببینید با ادمه تقسیم فلز آهن به اتم آهن می‌رسیم که اتمی است که تمام خصوصیات آهن را دارد و وقتی آنها را کنار هم می‌گذاریم بلوک آهن تشکیل می‌شود. با این فرمایشاتی که شما دارید، دیگر از این جلوتر نمی‌توان رفت. چون وقتی به اتم آهن دست بزنیم تبدیل به پروتون، الکترون و نوترون می‌شود که دیگر خاصیت آهن را ندارند و ماهیت آن تغییر می‌کند. این در حالی است که فلسفه باز هم می‌گوید که تقسیم ادامه پیدا نمی‌کند!

دکتر خسروپناه: البته فلسفه نمی‌گوید که نمی‌توان تقسیم را ادامه داد بلکه می‌گوید این اتم آهن هم جزء لایتجزی نیست و باز به Fe های کوچکتر و نه به الکترون، پروتون و نوترون تجزیه می‌شود. این حرف فلسفه در علم جدید باطل است. حرف متکلمین این است که بعد از تجزیه و تقسیم بسیار، به اتم می‌رسیم که این اتم، نشکن است و اصلاً تجزیه‌پذیر نیست. البته ممکن است متکلم حرف خود را اصلاح کند و بگوید ما خیال می‌کردیم که اتم، نشکن است ولی حالا فهمیده‌ایم که الکترون، نشکن است. یعنی بالآخره وجود جزء لایتجزی را در نظریه خود حفظ می‌کند اما فیلسوف می‌گوید وقتی جسم را تجزیه می‌کنید جوهر بسیط را به دو جوهر بسیط تجزیه می‌کنید. یعنی آهن را هر چقدر تجزیه کنید به اتم Fe می‌رسیم و از این Fe بودن، خارج نمی‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد که متکلم به علم جدید نزدیکتر است.

دکتر محسنی: به حسب ظاهر نظر متکلم به علم جدید نزدیکتر است. چون ذرات بنیادی در زبان علم جدید مشابه اتم در بیان متکلمین است. می‌دانید که ما الآن به ذرات بنیادی، جزء لایتجزی می‌گوییم یعنی تعریف ما از ذرات بنیادی در فیزیک جدید می‌گوید که این ذرات

فیلسوف می‌گوید وقتی جسم را تجزیه می‌کنید جوهر بسیط را به دو جوهر بسیط تجزیه می‌کنید. یعنی آهن را هر چقدر تجزیه کنید به اتم ti می‌رسیم و از این Fe بودن، خارج نمی‌شود.

به حسب ظاهر نظر متکلم به علم جدید نزدیکتر است. چون ذرات بنیادی در زبان علم جدید مشابه اتم در بیان متکلمین است.

قابل تجزیه نیستند. حداقل در حال حاضر در فیزیک گفته می‌شود که بالأخره ذراتی خواهیم داشت که دیگر قابل تقسیم نیستند و نام آنها را ذرات بنیادی می‌گذاریم که در حال حاضر به چند تا از آنها رسیده‌اند.

دکتر سید احمد غفاری: تجزیه ذرات بنیادی چه مشکلی دارد؟ آیا توانایی عملی برای این کار وجود ندارد؟

دکتر محسنی: نکته این است که در فیزیک گفته می‌شود که به ذراتی می‌رسیم که دارای ساختار درونی نیستند و چون دارای ساختار درونی نیستند، قابل تجزیه نیستند.

دکتر خسروپناه: یعنی در آینده ممکن است این ذرات هم تجزیه شود؟

دکتر محسنی: بله.

دکتر خسروپناه: یعنی فیزیک مدرن جزء لایتجزی را قبول ندارد؟

دکتر محسنی: قبول دارد.

دکتر خسروپناه: متکلم می‌گوید عقلاً محال است که جزء لایتجزی تقسیم شود. در فیزیک مدرن هم می‌گویند که تقسیم ذرات بنیادی عقلاً محال است؟ عیناً چطور؟

دکتر محسنی: فیزیک جدید می‌گوید عقلاً محال است.

دکتر ریاضی: خیر! فیزیک جدید می‌گوید فعلاً اینطور است.

دکتر محسنی: آقای دکتر خسروپناه! فیزیک در مصادیق خاصی می‌گوید که فعلاً این ذره خاص، جزء لایتجزی است و عقیده دارد که عقلاً ذراتی وجود دارند که جزء لایتجزا هستند ولی مصادیق را ممکن است اشتباه کنند.

دکتر خسروپناه: متکلم هم این را می‌پذیرد.

دکتر ریاضی: این دیگر یک ادعای فلسفی است. اینکه شما قائل باشید که ماده حتماً دارای جزء لایتجزی است، یک رویکرد فلسفی می‌شود و تجربی نیست. ما حدس می‌زنیم که پروتون و نوترون ذرات کوچکتری داشته باشند و شواهد تجربی و شتاب‌دهنده‌ها می‌گویند که پروتون و نوترون از کوارک‌ها و گلوئون‌ها درست شده‌اند. در محاسبات هم فرض می‌کنند که این ذرات هیچ‌گونه ساختار درونی ندارند ولی

اینگونه نیست که عقلاً به این نتیجه رسیده باشند که این ذرات هیچ‌گونه ساختار درونی ندارند.

دکتر خسروپناه: همین است. بنابراین از این جهت فیزیک به فلسفه نزدیک است زیرا فلسفه هم می‌گوید که جزء لایتجزا نداریم.

دکتر محسنی: من با فرمایش شما از این جهت که بالأخره ما باید پیمان را یک جایی بگذاریم، موافق هستم.

دکتر خسروپناه: چیزی که عرض کردیم، به لحاظ عینی بود. یعنی در واقع به لحاظ آبجکتیو^۲ اینگونه است اما سؤال این

است که به لحاظ سابجکتیو^۳ هم اینگونه است؟

دکتر محسنی: منظور بنده به لحاظ سابجکتیو بود.

دکتر خسروپناه: یعنی وجود جزء لایتجزا محال است؟

دکتر محسنی: مدل استاندارد با تمام اشکالاتی که دارد، بر همین پایه استوار می‌شود.

دکتر ریاضی: این اصل، در فیزیک ذرات به عنوان یک اصل فیزیکی مورد قبول است و مانند سایر اصول فیزیکی قابل تغییر است. مثلاً ثابت بودن سرعت نور در نسبیت یا اصل برهم‌نهی در مکانیک کوانتوم، در واقع اصولی هستند که ما آنها را می‌پذیریم و خوب هم جواب می‌دهند ولی به نظر بنده که یک فرد فیزیکی هستم، به عنوان یک اصل عقلی از این اصول یاد نمی‌شود. شاهد این امر این است که در اول کتب مکانیک کوانتوم، مفروضات فیزیک کوانتوم را نام می‌برند و اگر شما اینها را بپذیرید نتایج خوبی می‌دهد ولی اینطور نیست که کسی روی آنها قسم بخورد که ده سال دیگر این اصول تغییر نمی‌کنند.

دکتر محسنی: آقای دکتر ریاضی! درست

می‌فرمایید ولی ما فیزیک موجود فعلی را مد نظر داریم. الان در هیچ جای فیزیک مرجعی وجود ندارد که بگوید ما می‌توانیم ذرات را تا بی‌نهایت تقسیم کنیم. اتفاقاً بحث ما این است که در تقابل بین فلسفه و کلام و علم تجربی، بتوانیم با این نوع استدلال‌ها در آن طرف یک جای پای داشته باشیم که بتوان روی آن تکیه کرد و الا چیزی که فیزیک در حال حاضر به آن قائل است این است که تقسیم تا بی‌نهایت نداریم و جزء لایتجزا داریم.

فیزیک در مصادیق خاصی می‌گوید که فعلاً این ذره خاص، جزء لایتجزی است و عقیده دارد که عقلاً ذراتی وجود دارند که جزء لایتجزا هستند ولی مصادیق را ممکن است اشتباه کنند.

این دیگر یک ادعای فلسفی است. اینکه شما قائل باشید که ماده حتماً دارای جزء لایتجزی است، یک رویکرد فلسفی می‌شود و تجربی نیست.

دکتر خسرو پناه: یعنی فیزیک می گوید که ما تجزیه پذیری جسم تا بینهایت را نداریم؟

دکتر محسنی: بله! فعلاً این را می گوید.

از حضار: صحبت های آقای ریاضی درست است ولی اصل بودن، اصل را تعبدی هم می کند. چون اگر قرار باشد که جسمتا بی نهایت تقسیم شود، بالأخره به اینکه بی بعد شود، می رسد که فیزیک دیگر این ادعا را قبول نمی کند.

دکتر محسنی: بله! یعنی چند چیز بی بعد، نمی توانند یک چیز بعددار مانند جسم را تشکیل دهند.

دکتر خسرو پناه: این استدلال، عقلانی است چون اگر جسم تا بی نهایت تجزیه شود، این تجزیه پذیری نامتناهی به فقدان بعد می رسد و ترکیبی از فاقدین بعد، نمی تواند جسم بعددار بسازد. این یک استدلال عقلی است.

از حضار: لزوماً اینطور نیست. در هندسه، خط با ترکیبی از نقاط بی بعد به وجود می آید!

دکتر محسنی: در خارج ذهن خط نداریم. خط موجودی ذهنی است.

از حضار: حجم چطور؟

دکتر محسنی: وقتی بعد پیدا کند، مشکل دیگر حل می شود.

پرسش: وقتی بی نهایت وارد مسأله می شود، به راحتی نمی شود استدلال کرد. چنانکه حرف زدن از «بی نهایت نقطه» هم تسامحی است.

دکتر محسنی: در مورد اینها باید سراغ تعریف رفت.

دکتر سید احمد غفاری: به نظر می رسد استدلال دوستان درست نیست. شما می فرمایید که اگر ما جسم را تا بی نهایت تقسیم کنیم، به شیء بی بعد می رسیم. به چه دلیل این حرف را می زنید؟

از حضار: حجم هم همین مشکل را دارد.

از حضار: اگر می گویند به شیء بی بعد نمی رسیم، پس حتماً به یک حدی در تقسیم قائل آید!

دکتر سید احمد غفاری: نه.

دکتر محسنی: حرف شما به تسلسل می رسد.

دکتر سید احمد غفاری: چرا به تسلسل برسیم؟

دکتر محسنی: اگر در تقسیم یک حدی را قائل نشوید به تسلسل می رسید!

دکتر خسرو پناه: این تسلسل، تسلسل محال نیست. یعنی تسلسلی است که محال عقلی ندارد. ما هر موقع خواستیم، می توانیم تجزیه کنیم.

دکتر ریاضی: روشی که در فیزیک به کار می برند این است

که ذرات بنیادی را در محاسبات نقطه ای می گیرند ولی پیچیدگی موضوع به این است که ما در معادلات الکترون رانقطه ای در نظر می گیریم ولی الکترون دارای میدان الکتریکی است و این میدان الکتریکی در فضای اطراف گسترش می یابد یعنی آن هم بخشی از وجود الکترون است. یعنی شما نمی توانید بگویید که الکترون، یک نقطه است و آن میدان الکتریکی چیزی سواى الکترون است. حداقل من نمی توانم این را واقعاً قبول کنم. بنابراین این میدان الکترونیکی که در اطراف الکترون هست جزئی از وجود الکترون است که در فضا گسترش دارد. قبول این دو مسأله در کنار هم یعنی اینکه اولاً جزء لایتجزی نقطه ای و بدون بعد باشد و ثانیاً ماده امتداد داشته باشد و حجم اشغال کند، مشکل نیست چون شما می توانید مجموعه ای از نقاط را در نظر بگیرید که فضای بین آنها را میدان ها پر کرده اند و آنها به هم نیرو وارد می کنند.

دکتر خسرو پناه: این نقاط، حدّ حجمی ندارند؟

دکتر ریاضی: خیر. در محاسبات

اینگونه هستند. یعنی در محاسبات

الکترون و ذرات بنیادی، به صورت

نقطه ای در نظر گرفته می شوند و در

واقع فضای مادی که شما اجسام را

در آن در نظر می گیرید، یک فضای

خالی است. این در واقع یک نوع توهم

است که ما فکر می کنیم، جسم فضا را

پر کرده است. شما وقتی جسم را روی

میکروسکوپ الکترونی بگذارید و ببینید،

کم کم فضاهای خالی را می توانید پیدا

کنید. یعنی حتی اجسام صلب هم از فضای خالی

بسیار زیادی تشکیل شده اند. حتی در اتم فاصله

بین الکترون و هسته چند هزار برابر هسته است. در

واقع عملاً حتی اجسام مادی، یک محیط توخالی هستند.

از حضار: پس این تنوع اجسام از کجا به وجود می آید؟

از حضار: این بی بعد گرفتن در فیزیک، به صورت تقریبی



الکترون دارای میدان الکتریکی است و این میدان الکتریکی در فضای اطراف گسترش می یابد یعنی آن هم بخشی از وجود الکترون است. یعنی شما نمی توانید بگویید که الکترون، یک نقطه است.



بعد استفاده می‌شود، متعلق به همین جاست؟
دکتر محسنی: در حالت حدی، میل به صفر در نظر گرفته می‌شود.

مهدی عاشوری: اینجا یک مسأله دیگر هم وجود دارد. وقتی مثلاً آهن را تقسیم می‌کنیم، از نظر علم فیزیک، خیلی از آثار و خصوصیات آهن مربوط به اتم آهن نیست بلکه مربوط به شرایط بلوری آهن است. این را هم باید در نظر بگیریم زیرا انجام انقسام، تا حدی است که ما شبکه بلوری آهن را داشته باشیم آثار آهن را نشان بدهد. از یک جایی به بعد دیگر شبکه بلوری را نداریم با اینکه Feها را داریم...

از حضار: این موضوع بر می‌گردد به این مسأله که فولاد باشد، چدن باشد یا... در واقع این مسأله به نوع دیگری از خصوصیات آهن باز می‌گردد.

دکتر محسنی: بحث آقای عاشوری توروک و این مسائل است.

عاشوری: بحث اتصال و پیوستگی مد نظر بنده است. در فیزیک وقتی از انقسام بحث می‌کنیم، از یک جایی به بعد خصوصیات که برای جسم اول می‌گفتیم را از دست می‌دهیم.

دکتر محسنی: من فکر می‌کنم اینجا خیلی به مشکل بر نمی‌خوریم، چون بالأخره به یک اتم آهن می‌رسید که دست هر فیزیکدان یا شیمی‌دانی بدهید، می‌گوید این اتم آهن است. یعنی دست هر کسب بدهید و او نداند که آن چیست، با چند آزمایش به شما خواهد گفت که این اتم آهن است.

دکتر خسروپناه: این مسأله، به خاطر ساختار درونی آن است؟

دکتر محسنی: به خاطر ساختار درونی و خواصی که از خود نشان می‌دهد.

دکتر ریاضی: یک نکته کلیدی در اینجا مطرح است. ما در حال حاضر در فیزیک از هم‌ریختی نام می‌بریم. شما وقتی از کوچکترین اجزاء شروع می‌کنید و آنها را با هم ترکیب می‌کنید تا جسم بزرگتری به وجود بیاورید، در هر مرحله با ویژگی‌های جدیدی مواجه می‌شوید. یعنی ویژگی‌های اجسام ناشی از دو خصلت است؛ یکی ویژگی‌های انفرادی آنها و دیگری ویژگی‌های گروهی و جنبی آنهاست. بعضی وقت‌ها این خصلت‌های جنبی ممکن است تفاوت‌های خیلی اساسی ایجاد کنند.

دکتر محسنی: چند نکته پیچیده در اینجا داریم. یک موضوع همان فرمایش آقایان است که ما فیزیکدانان هنوز حرف فلاسفه را خوب نفهمیده‌ایم و اینکه اساساً پیوستگی ماده و خود ماده را چگونه می‌خواهیم تعریف کنیم؟ یعنی درست است که ما دو اتم آهن را می‌توانیم از هم جدا کنیم و آنها را فاصله دهیم ولی آنها به دلیل وجود همین میادین الکتریکی، مغناطیسی و گرانشی با هم ارتباط دارند و روی یکدیگر تأثیر می‌گذارند مانند همین پدیده entanglement که در فیزیک معروف است. این است که من عرض می‌کنم که احتمالاً اساساً نگاه ما در تعریف ماده با چیزی که اینشتین تعریف می‌کند مقداری متفاوت است. به همین دلیل ما وقتی می‌خواهیم در پروتون و الکترون، سطح مقطع برخورد را تعریف کنیم، آن نقطه مادی را در نظر نمی‌گیریم. یعنی سطح مقطعی که می‌خواهیم تعریف کنیم به دلیل تأثیراتی که آقای دکتر ریاضی گفتند، یک حجمی بیش از آن نقطه است.

از حضار: ما در فیزیک ذرات بنیادی بالأخره دنبال ذره بنیادی می‌گردیم.

دکتر محسنی: بله. اساساً تئوری ریسمان‌ها ناشی از همین سرگشتگی است که آقای دکتر ریاضی می‌فرمایند. یعنی دنبال همان ذره می‌گردند که دیگر نباید قابل تقسیم باشد.

دکتر خسروپناه: این ذره بنیادین هم جسم است؟

دکتر سید احمد غفاری: جسم نیست. اگر جسم باشد، بعد دارد.

دکتر محسنی: بعد دارد.

دکتر سید احمد غفاری: بعد دارد ولی قابل تقسیم نیست؟
دکتر محسنی: بله بعد دارد ولی قابل تقسیم نیست یعنی ساختار درونی ندارد.

دکتر خسروپناه: ولی به نظر بنده این حرف اشکال فلسفی دارد.

دکتر سید احمد غفاری: این همان حرف ذیمقراطیس است که می‌گوید جزء لایتجزی قبول انقسام می‌کند ولی طبیعتش اجازه انقسام نمی‌دهد.

دکتر خسروپناه: نه این نیست. فیزیکدانان می‌گویند ساختار درونی ندارد.

دکتر محسنی: بله! فیزیکدانان می‌گویند که مادامی که جسم ساختار درونی داشته باشد، قابل انقسام است.

دکتر سید احمد غفاری: این اصطلاح میل به صفر که در



خسروپناه: مخصوصاً اگر این حرکت را حرکت

جوهری بدانیم!

ریاضی: مثلاً آب و آهن را در نظر بگیرید. ظاهر آنها خیلی با هم متفاوت است درحالی که ذرات بنیادی آنها یکسان است یعنی ذرات آنها همان نوترون، پروتون و الکترون است. سؤال این است که چه امری باعث این تفاوت می‌شود؟ در واقع در نحوه ترکیب و آرایش اجزاء است که تفاوت‌های ماکروسکوپی و کلی ایجاد می‌شود.

دکتر محسنی: قبول است ولی بحث بر

سر این است که ما جوهر مادی را چه تلقی

می‌کنیم؟ شما سیب را در هر شکلی باشد، می‌گویید سیب است. مثلاً اگر ترش، شیرین، قرمز، بزرگ یا کوچک باشد و... همه را سیب می‌نامید. می‌گوییم این جوهر است که سیب نامیده می‌شود و بقیه خصوصیات، عرضی است. قبول دارم که در بعضی از ساختارهای بلوری شبکه‌های متفاوتی مانند شبکه الف و... داریم. مثلاً پلوتونیوم همان پلوتونیوم است ولی در شبکه خاصی درجه ذوب یا خواص دیگر آن متفاوت می‌شود ولی همان‌طور که به همه سیب‌ها می‌گوییم سیب، در اینجا هم به همه پلوتونیوم‌ها می‌گوییم پلوتونیوم، حال چه پلوتونیوم با شبکه بلوری آلفا باشد و چه پلوتونیوم با شبکه بلوری بتا و... باشد. بنابراین نکته این است که همان‌طور که اگر سیب را دست هر کسی بدهید، سیب است، در اینجا هم اتم آهن را دست هر کسی بدهید می‌گوید اتم آهن است.

دکتر خسروپناه: چه ویژگی دارد که می‌گویند این اتم آهن است؟

دکتر محسنی: از یک سری خواص شیمیایی و خواص

فیزیکی برخوردار است. مثلاً فرض کنید ساختار اتمی آن را می‌شکافند و یا از واکنشی که انجام

می‌دهد، می‌گویند این اتم آهن است.

ولی اینکه یک ساختار بلوری با ساختار

بلوری دیگر، تفاوت می‌کند درست است.

ما به انسان می‌گوییم انسان، حال ممکن

است در یک جامعه مذهبی باشد که به

دلیل شرایط آن یک بروز و ظهورهایی

دارد و می‌تواند در جامعه غربی باشد که

خصوصیات دیگری خواهد داشت. ولی

شما به فرد انسان که از جامعه‌اش هم

جدا شده باشد، باز هم انسان می‌گویید.

دکتر خسروپناه: به نظر می‌رسد

سؤالی که فیلسوف می‌تواند در اینجا از

فیزیکدان بپرسد این است که ما از کجا

می‌توانیم بفهمیم که این تغییر، تغییر

جوهری است یا عرضی؟ همه موجودات

مادی از الکترون، پروتون و نوترون

تشکیل شده اند، ولی تفاوت‌هایی

در جدول مندلیف بین عناصر ایجاد

شده است. از نظر فیزیک، این تفاوت

جوهری است یا عرضی؟

دکتر محسنی: به جای خوب درستی اشاره

کردید!

دکتر خسروپناه: به عبارتی جوهر همه موجودات، همان

الکترون، پروتون و نوترون هستند که اجزاء بنیادین هستند

و از اینجا به بعد دیگر هر چه تحول است، عرضی است.

دکتر محسنی: احسنت! دقیقاً! اگر ما با تعاملاتی که

داریم، بتوانیم بگوییم که جوهر را بالأخره چه چیزی قلمداد

کنیم، خیلی خوب است. ماده واحدی که حضرت علی (ع)

در نهج البلاغه می‌فرماید که همه چیز از آن به وجود آمد،

جوهر اصلی است و بقیه عرض است.

دکتر خسروپناه: معنای آن، این می‌شود که جسم مادی

انسان صرف‌نظر از روح مجردی که دارد، ترکیب عرضی

دارد. حیوانات، نباتات و جمادات هم همین‌طور هستند و

همه ترکیب عرضی می‌شوند. مگر اینکه بحث روح وسط

بیاید که بحث دیگری است.

از حضار: در مورد سیب که فرمودند، باید بگوییم این

موضوع را بیشتر به هندسه برمی‌گردانند. یعنی هندسه‌ای

که اجزاء طبق آن دور هم جمع می‌شوند، ایجاد تفاوت

می‌کند. دبروز بنده در یک سمیناری بودم که می‌گفتند نوع

قرارگیری سلول‌ها در جنین مشخص می‌کند که در آینده

فرد چه خصوصیتی خواهد داشت. همچنین در

فیزیک، این بحث هست که هندسه هم رخ

دیگری از ماده است.

از حضار: به نظر بنده بحث صور نوعیه

را شما مغفول گذاشتید. چون فرمودید که

آهن را به طور متوالی تقسیم می‌کنیم تا

به اتم آهن برسیم، در حالی که بیشتر

جسم را باید مدنظر قرار دهیم. صورت

نوعیه در جاهایی، لباس آهن را به خود

می‌پوشد و در جاهای دیگر چیز دیگر.

دکتر سید احمد غفاری: در واقع سؤال

جوهر همه موجودات، همان الکترون، پروتون و نوترون هستند که اجزاء بنیادین هستند و از اینجا به بعد دیگر هر چه تحول است، عرضی است.

ماده واحدی که حضرت علی (ع) در نهج البلاغه می‌فرماید که همه چیز از آن به وجود آمد، جوهر اصلی است و بقیه عرض است.

همین است که آیا صورت نوعیه، هویت جوهری دارد؟
از حضار: همان‌طور که یکی از عزیزان هم مطرح کرد، آن که ذات است و هویت جوهری دارد، همان اتم است و بقیه عرضی است.

دکتر خسروپناه: نه دیگر! Fe هم جوهر نیست!

دکتر محسنی: بله! احتمالاً Fe هم جوهر نباشد.

از حضار: در واقع این مسأله تداعی می‌شود که در کجا ما می‌توانیم بگوییم که به جوهر رسیدیم؟

دکتر محسنی: بله. یعنی جوهر مادی را چه تعریف کنیم؟

۷. تقسیمات هستی‌شناسی موجود و تفاوت فلسفه مشاء با اشراق

سید احمد غفاری: اگر اجازه بفرمایید من یک تقسیم را که به عنوان مقدمه آماده کرده‌ام، ارائه کنم چون مسأله جوهریت و عرضیت، در این تقسیم خود را منعکس می‌کند. در تقسیمات هستی‌شناختی به عنوان یکی از تقسیمات اولیه ما در فلسفه، موجود به موجود فی‌نفسه و فی‌غیره تقسیم می‌شود. عنوان دیگر موجود فی‌نفسه، موجود مستقل است. البته کلمه مستقل در فلسفه مشترک لفظی است، یکی به معنای موجود فی‌نفسه است یعنی موجود متمایز و موجودی که در چیز دیگری نیست و وجودی متمایز از موجودات دیگر دارد و معنای دیگر، موجود بی‌نیاز یعنی خداست.

موجود فی‌نفسه ما دو وضعیت دارد یا لنفسه هست و یا لغیره. موجود متمایز لنفسه موجودی

است که وصف چیز دیگری نیست و به تعبیر اصطلاحی یعنی حلول در چیزی نکرده است. موجود فی‌نفسه لغیره، موجود متمایزی است که حلول در چیزی کرده است. البته توجه دارید که من در ادبیات مشاء صحبت می‌کنم. در ادبیات مشاء موجود متمایز، یا حلول در چیزی کرده است و به یا نکرده است. کلمه حلول یک اصطلاح فلسفی است و به دو گزینه برای آن نیاز داریم. یکی اینکه چیزی در چیزی باشد و دیگر آنکه آن چیز که در چیز دوم است، صفت چیز دوم باشد. لذا آبی که داخل لیوان است در لیوان حلول نکرده، چون آب صفت لیوان نیست اما سفیدی که در جسم هست را حلول سفیدی در جسم می‌گوییم چون سفیدی، در جسم هست و صفت آن است.

وجود فی‌نفسه لغیره، در حکمت مشاء دو مورد دارد ولی در

حکمت اشراق یک مورد دارد. وجود فی‌نفسه لغیره، یعنی وجود متمایزی که حلول می‌کند. در فلسفه مشاء و اشراق متفقاً می‌گویند که عرض در موضوع خود حلول می‌کند. گزینه دوم که مشاء به عنوان وجود فی‌نفسه لغیره می‌پذیرد ولی اشراقی‌ها نمی‌پذیرند، حلول صورت در ماده است. هر دوی این موارد، حلول است با این تفاوت که در عرض، عرض محتاج محل است و محل هیچ احتیاجی به حال یا همان عرض ندارد که برعکس صورت و ماده است. یعنی در حلول صورت در ماده، صورت محتاج ماده است چون محل آن است و ماده هم محتاج حال است، چون مقوم اوست. می‌دانید که صورت به معنای فعلیت است و اگر صورت نباشد، ماده نمی‌تواند محقق شود. البته بعد از این مقدمه‌ای

در مورد کلمه ماده و در مورد جسم عرض خواهیم کرد.

دکتر خسروپناه: به عبارت دیگر ما یک جوهر و یک

عرض داریم. جوهر و عرض هر دو موجود

فی‌نفسه هستند یعنی استقلال دارند و می‌توان

به لحاظ مفهومی استقلال آنها را تصور

کرد. مثلاً شما می‌توانید دیوار را تصور

کنید و سفیدی آن را هم تصور کنید

که دو موجود مستقل هستند. اما وجود

فی‌غیره، وجودی است که تصوراً هم

نمی‌توان برای آن استقلالی فرض

کرد یعنی نه تنها در خارج استقلالی

ندارد، بلکه در ذهن هم استقلالی ندارد.

اصطلاحاً می‌گویند معنای حرفی دارند.

مثلاً فرض کنید وقتی می‌گوییم «من»

یا «فی»، این دو تا زمانی که در جمله

هستند معنا دارند ولی وقتی بیرون می‌آیند، هیچ

معنایی ندارند. یعنی اصلاً تصوراً «فی» جز ارتباط

با دو طرف، معنایی ندارد. مثلاً در عبارت «سرت من البصره

الی کوفه»، دو حرف «من» و «الی» تا در جمله نیابند،

معنا ندارند. البته ممکن است در بیرون در مورد آنها یک

تصوری بکنید ولی بی‌معناست! و اصلاً به لحاظ مفهومی

استقلالی ندارند. اما موجود فی‌نفسه به لحاظ مفهومی

استقلال دارد. حال این موجودی که مفهوماً استقلال دارد،

یا وقتی در خارج قرار می‌گیرد نیاز به موضوعی ندارد که

به او وابسته شود، که به آن جوهر می‌گویند مانند دیوار و

یا وقتی در خارج قرار می‌گیرد، نیاز به چیزی دارد که روی

آن قرار بگیرد که به آن عرض می‌گویند مانند سفیدی،

که باید یک چیزی باشد تا سفید باشد. البته سفیدی و

سیاهی هم غیر از رنگ‌هایی است که در قوطی هست

که آنها هم جوهر هستند. صحبت ایشان این بود که ما

فلسفه مشاء و اشراق
متفقاً می‌گویند که عرض در
موضوع خود حلول می‌کند.
گزینه دوم که مشاء به
عنوان وجود فی‌نفسه لغیره
می‌پذیرد ولی اشراقی‌ها
نمی‌پذیرند، حلول صورت در
ماده است.



با اشراقیان در همان «لغیره» هست. شیخ اشراق ماده را نمی‌پذیرد و لذا در اندیشه او چیزی به عنوان حلول صورت در ماده، به طور کل منتفی می‌شود. مصداق لغیره، برای شیخ اشراق فقط حلول عرض در موضوع است. صدرا به طور کلی این تقسیم را نمی‌پذیرد و فقط اول آن یعنی موجود فی نفسه و فی غیره را می‌پذیرد. چون او جمیع غیر خدا را فی غیره می‌داند.

دکتر خسروپناه: یعنی صدرا، وقتی می‌گوید موجود فی نفسه، دیگر نمی‌گوید که لئفسه یا لغیره است. فی نفسه فقط خداست و ماسوی‌الله همه فی غیره هستند و همه عین ربط الی الله هستند.

۸. ماده در اصطلاح فلاسفه مشاء و اشراق

دکتر سید احمد غفاری: یکی از واژه‌هایی که در این جلسه خیلی استفاده می‌شود، کلمه ماده است که جسارتاً بنده چون در جلسات قبل نبودم، نمی‌دانم که این موضوع بحث شده است یا نه؟ به طور مختصر عرض می‌کنم که ماده در اصطلاح فلسفی و در دیدگاه مشائین به هویتی گفته می‌شود که یک هویت اندرونی و یک گزینه جوهری است و این گزینه جوهری، منشأ پذیرش‌هاست. ما در یک جسم، یک امتداد سراغ داریم که یک فعلیت است و برای خودش یک چیزی است و قابل اشاره بوده و می‌توان آن را نشان داد. اما یک چیزی به نام پذیرش وضعیت‌های جدید و یا پذیرش انفصال در جسم سراغ داریم که غیر از هویت امتداد است. این پذیرش به نظر حکمت مشاء گزینه‌ای غیر از امتداد است. سؤال این است که چرا ما خود این امتداد را پذیرنده انفصال معرفی نمی‌کنیم؟ یعنی می‌توانیم بگوییم خود این امتداد، پذیرش انفصال می‌کند. فلسفه مشاء این را نمی‌پذیرد و دلیلش هم این است که پذیرش‌کننده به چیزی گفته می‌شود که وقتی پذیرش‌شونده حضور پیدا می‌کند، فرار نمی‌کند و همچنان هست. میزبان به کسی

چیزی در فلسفه به نام ماده و صورت داریم. ماده و صورت هم هر دو جوهرند. ماده جوهری است که استعداد است و صورت هم یک جوهری است که این استعداد را به فعلیت تبدیل می‌کند فلذا صورت در ماده حلول می‌کند ولی صورت، عرض نیست و جوهر است. چون در عرض، عرض محتاج جوهر است و سفیدی محتاج دیوار است ولی صورت، از قضا تقوم‌بخش ماده است و ماده محتاج آن می‌باشد. یعنی صورت، ماده را از استعداد درمی‌آورد و به آن فعلیت می‌دهد پس هر چیزی که حلول می‌کند، نمی‌توان گفت که عرض است. یعنی ممکن است حلول بکند ولی مانند صورت، جوهر باشد.

دکتر سید احمد غفاری: در نگاه هستی‌شناسانه به جوهر و عرض، بعضی از گزینه‌ها هستند که در هویت شیء دخالت می‌کنند. در واقع ما در ادبیات فلسفی به چیزهایی جوهر می‌گوییم که در داخل هویت شیء نقش ایفا می‌کنند و البته بروندادهایی دارند که این بروندادها اعراض آنها می‌شود. در تبیین عوامل هویتی، بعضاً به مسامحه گفته شده است که عاملی، عامل هویتی و اندرونی است که غیر قابل انفکاک است. این، حرف درستی نیست به جهت آنکه ما اعراضی هم داریم که غیر قابل انفکاک هستند. به نظر می‌رسد که نگاه به جوهر کمی اندرونی‌تر است. به گزینه‌ای، جوهری گفته می‌شود که علاوه بر ویژگی غیر قابل انفکاک بودن، منشأییت هم دارد. ما در تحلیلات علی می‌گوییم که مثلاً چرا x در اینجاست و پاسخ می‌دهیم که چون Y در اینجاست. حال دوباره سؤال می‌شود که چرا Y در اینجاست که باز پاسخ داده می‌شود که چون Z در اینجاست. به جایی می‌رسیم که اگر پرسید که چرا Z در اینجاست؟ دیگر متوقف می‌شویم چون دیگر «چرا» بر نمی‌دارد و به اصطلاح گفته می‌شود «ذاتی الشیء لا یعلل». آن گزینه اندرونی که انفکاک‌پذیر نیست و اندرونی‌ترین است و دیگر نمی‌توان آن را به ویژه دیگری ارجاع داد، ما آن را گزینه هویتی مطرح می‌دانیم.

دکتر خسروپناه: یک کمیتی مثال بزنید که از جوهر انفکاک‌ناپذیر است!

دکتر سید احمد غفاری: زمان.

دکتر خسروپناه: مانند همین امتدادات ثلاث. شما می‌توانید جسمی پیدا کنید که طول و عرض و عمق نداشته باشد؟ فیلسوف به این طول و عرض و عمق، جوهر نمی‌گوید و عرض می‌گوید. زمان را هم فیلسوف مشاء، عرض می‌داند و می‌گوید کم متصل است. البته در ملاصدرا دیگر فرق دارد که خیلی جالب است.

دکتر سید احمد غفاری: اینها ادبیات مشاء است و تفاوت

می‌گویند که وقتی مهمان آمد، فرار نکند. وقتی انفصال بیاید و امتداد فرار کند، دیگر به آن پذیرش نمی‌گویند بلکه تضاد می‌گویند. اتصال متضاد با انفصال است که دلیل آن هم فرار اتصال به هنگام انفصال است درحالی‌که ما می‌بینیم که شیء، انفصال را پذیرش کرده است. پس پذیرش کننده چیزی غیر از امتداد است. در دیدگاه ابن سینا که دیدگاه همه مشائین است، جسم مرکب از ماده جسمانی و صورت جسمیه است. عرض کردم که صورت جسمیه، همین هویت پذیرش‌کنندگی و قابلیت امتدادات سه‌گانه است و هویت جوهری معرفی می‌شود. پذیرش هم یک ویژگی اندرونی و گزینه جوهری است. همان‌طور که حضرت استاد خسروپناه هم فرمودند ما غیر از صورت جسمیه، صورت نوعیه هم داریم. منشأ

تفکیک بین صورت جسمیه و صورت نوعیه این است که همه اجسام، جسم هستند ولی همه اجسام آهن نیستند یا فلز نیستند. بنابراین ما یک چیزی غیر از جسمیت داریم که در تنوعات دخالت دارند.

دکتر خسروپناه: یعنی الکترون، نوترون و پروتون که هر کدام صورت جسمیه دارند وقتی ترکیب می‌شوند و Fe تولید می‌شود، یک صورت نوعیه پیدا می‌شود که جوهر است. یعنی دیگر ترکیب، ترکیب عرضی نیست و یک جوهر داریم چون یک صورت نوعیه Fe پیدا کرده است. حال این آهن، ممکن است با چیزهای دیگری ترکیب شود و یک صورت نوعیه دیگری پیدا کند مانند نباتات، حیوان و...

دکتر ریاضی: مگر صورت جسمانی برای تمام اجسام یکسان است؟

دکتر خسروپناه: بله. صورت جسمانی جوهری‌است که قابلیت امتداد ثلاثه است.

دکتر ریاضی: مقصود بنده این است که مثلاً آهن و آب صورت جسمانی یکسان دارند؟

دکتر خسروپناه: بله. صورت جسمانی یکسان دارند. چون صورت جسمیه، جوهری است که قابلیت امتداد سه‌گانه است. این تعریف صورت جسمیه است و همه چیزها این را دارند و حتی الکترون هم دارد.

دکتر سید احمد غفاری: نکته مهمی مانده است که من عرض می‌کنم تا بعد به براهین بپردازیم. یک پذیرش

داریم که در جسم اندرونی محسوب می‌شود و به آن ماده گفته می‌شود و همچنینیک اصطلاح پذیرش هم در فلسفه داریم که به آن ماده نمی‌گوییم بلکه امکان یا استعداد یا اصطلاحاً امکان استعدادی می‌گوییم. امکان استعدادی و ماده، هر دو حیثیت پذیرش‌اند. اما ماده را اندرون جوهری می‌گوییم ولی امکان استعدادی را عرض معرفی می‌کنیم. منشأ این تفاوت در این است که ماده، اصل حیثیت پذیرش شیء است ولی امکان استعدادی به تعیین پذیرش‌شونده مربوط می‌شود. مثلاً نطفه‌ای که در بطن گاو هست، علاوه بر اینکه پذیرش‌کننده صورت جدید است، تعیناً فقط صورت گاوی را خواهد پذیرفت. یعنی مانند نطفه‌ای که در بطن یک انسان هست، هر دو پذیرش‌کننده یک صورت جدیدند ولی اولی فقط پذیرش‌کننده صورت گاوی است. در واقع امکان

استعدادی، تعیین‌بخش به پذیرش هست ولی اصل پذیرش را ماده می‌گوییم که بدون تعیین پذیرش‌شونده است.

دکتر خسروپناه: من مثال می‌زنم که با ادبیات جدید حرف‌های شما انطباق پیدا کند. معنای حرف دکتر سید احمد غفاری این است که مثلاً این الکترون، پروتون و نوترون، یک استعدادی دارند تا بتوانند به هر صورت نوعیه دریابند و انواع و اقسام صورت اتمیه را پیدا کنند اما وقتی که این صورت اتمیه، به ملکول‌ها تبدیل شد دیگر نمی‌تواند به هر صورتی دریابد یا مثلاً اکسیژن نمی‌تواند به هر صورتی در بیاید و یک صورت‌هایی را Fe می‌پذیرد که ممکن است اکسیژن نپذیرد یا برعکس.

آنجا که صورت‌های خاص پذیرفته می‌شود یک امکان استعدادی وجود دارد و این امکان استعدادی، تعیین یافته است تا این صورت خاص را بپذیرد و ضمناً امکان استعدادی، عرض است. حال اگر این‌طور نباشد و جوهری باشد که قابلیت پذیرش هر صورتی را داشته باشد، ماده است. یعنی جوهری که قابلیت پذیرش هر صورت نوعیه را داشته باشد.

دکتر ریاضی: هیولی همان ماده است؟

دکتر خسروپناه: بله. هیولی اصطلاح یونانی آن است و ماده اصطلاح اسلامی آن است. البته در اینجا هیولای اولی یا ماده‌اولی محل بحث ماست والا هر ماده‌ای که صورتی پیدا کند خودش ماده ثانیه برای صورت دیگری است.



مشائون می‌گویند که ماده وجود دارد. شیخ اشراق و خواجه نصیر می‌گویند که ماده وجود ندارد و مابیه ازاء خارجی ندارد. آیت‌الله مصباح یزدی هم می‌گویند که ماده امری انتزاعی است. ولی آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله حسن‌زاده و خود ملاصدرا و ابن‌سینا می‌گویند که واقعیتهای در خارج به نام هیولی داریم.





دکتر محسنی: اصلاً با صورت جسمیه تناسب و شباهتی ندارد!

دکتر خسروپناه: در فلسفه، صورت جسمیه هم مابه‌ازاء خارجی مستقل ندارد و حتماً باید یک صورت نوعیه داشته باشد. از نظر فلسفه اسلامی باید گفت که انرژی صورت نوعیه دارد و یک نوع است یعنی یک جوهر نوعیه مستقلی است.

از حضار: ماده‌المواد چطور؟

دکتر خسروپناه: نه ماده‌المواد است و نه صورت جسمیه است.

دکتر محسنی: من هنوز قبول نمی‌کنم که ماده‌المواد نیست! البته قبول دارم که صورت جسمیه نیست.

دکتر خسروپناه: صورت نوعیه است. چون قبل از صورت نوعیه، صورت جسمیه است و قبل از آن ماده‌المواد است. انرژی نه تنها ماده‌المواد نیست بلکه صورت جسمیه هم نیست.

دکتر محسنی: چرا؟

دکتر خسروپناه: چون انرژی به خودی خود و تک و تنها در خارج، ما به ازاء دارد. یعنی شما می‌توانید بگویید این چیز، انرژی است و قابل اندازه‌گیری می‌باشد.

دکتر محسنی: عرض من این است که چرا ما اساساً فلسفه خود را برای شکل‌پذیری ماده، روی انرژی بنا نمی‌کنیم و روی ماده‌المواد بنا می‌کنیم. ایراد آن چیست؟

دکتر سید احمد غفاری: علت آن را من عرض می‌کنم. ما یک گزینه بالفعل داریم که به جهت فعلیت‌داری خود، پذیرای چیزی نیست. می‌دانید که در ادبیات فلسفی گفته می‌شود که اگر چیزی دارای فعلیت بود، ویژگی پذیرش‌کنندگی نمی‌تواند داشته باشد. پذیرش متعلق به چیزی است که صورت می‌خواهد کنار آن بیاید و اساساً پذیرش نشانه نداشتن است. مگر در ادبیات اینشتینی نمی‌گوییم که اجسام انرژی‌های متراکم هستند. مگر کاهش و افزایش تراکم جرم نیست که باعث تفکیک ماده و انرژی می‌شود؟

دکتر محسنی: بله همین‌طور است.

دکتر سید احمد غفاری: پس در وضعیت انرژی هم ما جرم داریم. بنابراین چون انرژی را ماده جرم‌دار می‌دانیم، فقط تراکم آن کم شده است و تفاوتی با ماده ندارد.

دکتر محسنی: ما تحت شرایطی هستیم که می‌توانیم انرژی را به ماده تبدیل کنیم. مثلاً ما انرژی الکترومغناطیسی را که در قالب فوتون شکل می‌دهیم، می‌توانیم تحت شرایطی به الکترون تبدیل کنیم. یعنی آنجا انرژی داریم و در حالت دوم جسم مادی و انرژی با تعاریف معمول داریم

دکتر محسنی: ماده واقعیت بیرون از ذهن دارد؟
دکتر خسروپناه: مشائون می‌گویند که ماده وجود دارد. شیخ اشراق و خواجه نصیر می‌گویند که ماده وجود ندارد و مابه‌ازاء خارجی ندارد. آیت‌الله مصباح یزدی هم می‌گویند که ماده امری انتزاعی است. ولی آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله حسن‌زاده و خود ملاصدرا و ابن‌سینا می‌گویند که واقعیتی در خارج به نام هیولی داریم. هر چند واقعیت منحاز بدون صورت نیست.

دکتر محسنی: استدلال ابن‌سینا چیست؟

دکتر خسروپناه: برهان قوه و فعل یکی از براهین آن است.

دکتر محسنی: ولی با این استدلال به آن نمی‌رسیم.
دکتر خسروپناه: از قضا آیت‌الله مصباح‌یزدی در جلد دوم کتاب آموزش فلسفه، همه این براهین را رد کرده است و می‌گوید این براهین وجود هیولی را اثبات نمی‌کند.
دکتر سید احمد غفاری: نگاه ایشان در معقول ثانی فلسفی در این مسئله تأثیر می‌گذارد.

۹. بحثی در تناسب مفهوم انرژی با ماده اولی، صورت جسمیه یا صورت نوعیه

دکتر محسنی: بنده خدمت‌عزیرانی بودم و چنین مسأله‌ای را مطرح کردم ولی علی‌رغم اینکه پاسخ دادند، من هنوز بر عقیده خود مصرم. سؤال و خواسته بنده این بود که چرا ما نمی‌توانیم انرژی را جایگزین ماده یا هیولی کنیم؟ پاسخ عزیزان این بود که چون انرژی قابل اندازه‌گیری است، نمی‌توان این کار را کرد. ولی نکته اینجاست که انرژی هم در معنای کل آن، قابل اندازه‌گیری نیست.

دکتر خسروپناه: انرژی بدون صورت، مابه‌ازاء خارجی ندارد و حتماً با یک صورتی ما به‌ازاء خارجی دارد.

دکتر محسنی: من همین را عرض می‌کنم. ما برای انرژی واقعیتی خارج از ذهن قائلیم. یعنی می‌توانیم با آن بازی کنیم و روی آن عملیاتی انجام دهیم.

عاشوری: انرژی با صورت جسمیه تناسب دارد!

که این کار برعکس هم انجام می‌شود.

دکتر خسروپناه: این با تعریف هیولی و صورت نمی‌سازد. چون هیولی، صورت نمی‌شود و صورت هم هیولی نمی‌شود. هیولی و صورت با هم جسم مرکبی را تشکیل می‌دهند.

دکتر محسنی: انرژی تبدیل به صورت می‌شود و یا صورت می‌پذیرد و ماده می‌شود؟

دکتر خسروپناه: اگر دیدید که انرژی صورتی را پذیرفت و ماده شد، یا ماده صورتی را پذیرفت و انرژی شد، در آن حال می‌توان گفت انرژی، ماده برای ماده شده است - منظور ما ماده فلسفی است - که البته این ماده فلسفی، ماده اولی نیست و ماده ثانیه است. صورت هم باز ماده ثانیه برای انرژی می‌شود. اینکه انرژی، ماده اولی نیست برای این است که ماده اولی، خودش به تنهایی در خارج وجود ندارد در حالی که انرژی وجود دارد و تبدیل به ماده می‌شود پس نمی‌توان گفت که انرژی، هیولی است. ولی اگر تبدیل ماده به انرژی و برعکس را به این معنا بگیرد که یک صورت فلسفی روی انرژی بیاید و ماده بشود، در اینجا انرژی ماده ثانیه فلسفی برای ماده فیزیکی خواهد بود.

دکتر محسنی: سوالی که من دارم و چندین سال است که مرا اذیت می‌کند این است که اگر انرژی را با هیولی جایگزین کنیم به کجای فلسفه آسیب وارد می‌شود؟

دکتر خسروپناه: بحث تخریب فلسفه نیست! البته اشکال ندارد که شما این کار را بکنید ولی دیگر نمی‌توانید اسم آن را هیولی بگذارید!

دکتر محسنی: عیبی ندارد، نگذارید. اصلاً هیولی به چه دردی می‌خورد؟

دکتر سید احمد غفاری: به درد تغییر می‌خورد و عامل تغییر است.

دکتر خسروپناه: هیولی در خارج هست ولی نه به صورت مستقل بلکه به صورت وابستگی با صورت در خارج شکل پیدا می‌کند و به تنهایی وجود ندارد. البته طبق نظر ابن‌سینا و ملاصدرا هیولی در خارج وجود دارد. وقتی که در خارج شکل گرفت، ما آن شیء مرکب را در خارج می‌بینیم. یعنی ابتدا ماده اولی را داریم که روی آن صورت جسمیه می‌آید و بعد صورت نوعیه روی آن می‌آید و بعد می‌شود چیزی مثل آهن. برهان عقلی به ما می‌گوید که هیولی و صورت جسمیه و صورت نوعیه در خارج هست.

دکتر سید احمد غفاری: ما می‌خواهیم یک شیء ای را

پیدا کنیم که این شیء مجوز تغییر بشود. تغییر، علامت نداری و نقصان است. یک شیء مفروض از این جهت که الان دارای فعلیت هست، کامل است. ما می‌خواهیم عاملی نشان دهیم که ناشی از نداری باشد. گزینه‌ای که الان بالفعل موجود است که می‌فرماید ماده یا انرژی است، حیث دارایی شیء است و شیء آن را دارد. ما یک حیث دومی نیاز داریم که برخاسته از نداری شیء باشد که مجوز تغییر بشود. چون تغییر ناشی از نداری است و ناشی از نداشتن وضعیت لاحق است. حیثیت پذیرش، ناشی از نداری وضعیت جدید است پس فعلیت موجود را حیثیت پذیرش نمی‌گوییم، چون حیثیت دارایی است نه حیثیت نداری.

از حضار: هیولای خالی هم به معنای ماده به کار می‌رود؟
دکتر خسروپناه: هیولای اولی و هیولای ثانی هر دو ذکر شده است. ولی بیشتر اوقات، وقتی می‌گویند هیولی، منظور هیولای اولی است.

از حضار: ماده‌ای که در فیزیک گفته

می‌شود هیولی برای صورت است؟
دکتر خسروپناه: ماده‌ای که شما در فیزیک می‌گویید نه تنها هیولی است و صورت جسمیه دارد بلکه صورت نوعیه هم دارد. صورت نوعیه‌ای که شده است آهن، الکترون و پروتون و... یعنی چیزی که تعیین خارجی پیدا کرده است و فیزیکدانان به آن ماده می‌گویند از نظر فلسفه، ترکیبی از هیولی، صورت

جسمیه و صورت نوعیه است.

دکتر سید احمد غفاری: در واقع به مرحله

تنوع رسیده است.

دکتر محسنی: عرض بنده این است که اگر فرض کنیم اولین خلقی که خداوند در بخش مادیات - به آن مباحث عقل اول و... که مطرح می‌شود، کاری نداریم - انجام می‌دهد انرژی است و این انرژی یا فعلیت، قوه هم دارد و یک نوع انرژی هم بیشتر نبوده است، آنگاه این انرژی هست که به حسب مواجهه‌های مختلفی که دارد، صورت‌های مختلفی را می‌پذیرد. البته این صورت‌ها به خداوند ارتباط پیدا می‌کند که بحثی نداریم. ولی در مواجهه‌های مختلفی که پیدا می‌کند صورت‌های مادی متفاوت یا صورت‌های انرژی متفاوت را می‌پذیرد. آیا با این حرف فلسفه ما دچار نقص می‌شود؟

دکتر سید احمد غفاری: هیچ اشکالی ندارد.

دکتر خسروپناه: ولی نام آن را هیولی نمی‌توان گذاشت.

دکتر محسنی: من می‌گویم که اگر در دستگاه فلسفی خود از هیولی دست بکشیم، کجای نظام فلسفی ما خدشه‌دار می‌شود؟

دکتر خسروپناه: می‌توان نظام دیگری را ایجاد کرد.
دکتر سید احمد غفاری: چرا نظام دیگر؟ اصلاً اعتقاد فلسفی ما این است که اولین مخلوق، حتماً باید صورت باشد. نمی‌شود ماده که فقدان فعلیت است، اولین مخلوق عالم ماده باشد. این منطقاً ممکن نیست لذا اینکه حضرت‌عالی می‌فرماید بگوییم که اولین مخلوق عالم ماده، انرژی باشد، هیچ اشکالی ندارد.

دکتر خسروپناه: این را فیزیک ثابت کرده است؟
دکتر ریاضی: معتبرترین مباحث کیهان‌شناسی که الآن مطرح شده است، نظریه تورم است. این نظریه می‌گوید که یک نوع از انرژی در فضا رها می‌شود و ذرات متنوعی را به وجود می‌آورد.

دکتر محسنی: این اصطلاحی را که شما به کار می‌برید در فیزیک به آن تکینگی می‌گوییم. در جایی که تکینگی به وجود می‌آید معلوم است که یک وضعی در نظریه هست. در تکینگی مثلاً یک بی‌نهایتی به وجود می‌آید یا مشکل دیگری پیش می‌آید که گفته می‌شود حتماً یک جایی در نظریه اشکال وجود دارد. به نظر بنده تعریفی که ما از هیولی داریم اولاً اعوجاج فکری دارد و ثانیاً حضرت آیت‌الله مصباح یزدی هم که با آن مخالف هستند و مخالفت‌شان هم با میناست و ثالثاً ما فیزیکدانان هم که اصلاً نمی‌فهمیم که بالأخره این هیولی را کجا باید پیدا کرد، بنابراین بهتر است که کنار گذاشته شود.

دکتر خسروپناه: نظر خود بنده هم همین است که هیولی، معقول ثانی فلسفی است و مابه‌ازاء خارجی ندارد.
از حضار: به نظرم بیان آیت‌الله مصباح یزدی مختصر و مفید است. ایشان می‌گویند آنچه هم تحقق خارجی دارد و هم ندارد، مفهومی تناقض آمیز است.
دکتر خسروپناه: بله. چطور ممکن است که جوهری استعداد محض باشد و جوهر هم باشد، این پارادوکس است!

دکتر سید احمد غفاری: البته مابه‌ازاء مُنحازی ندارد. مابه‌ازاء دارد ولی به عین صورت دارد.
دکتر خسروپناه: بله. صحبت از مابه‌ازاء به عین

صورت نیست. اما اینکه وجود دارد و وجودش هم در دل چیزی به صورت مستقل است ولی وابستگی آن عرضی نیست، این مشکل دارد.

دکتر سید احمد غفاری: آیا من می‌توانم بگویم که مثلاً این شیء، صورت است و ماده است؟ آیا این اشکالی دارد؟
دکتر خسروپناه: بله. اشکال دارد. اشکال آن این است که هیولایی که می‌گویید در خارج هست و الآن در دل این ماده است، جوهری است که استعداد محض است. چطور ممکن است که چیزی که استعداد محض است، وجود خارجی داشته باشد.

دکتر سید احمد غفاری: من می‌گویم دو واقعیت در این وجود حضور دارد.

دکتر خسروپناه: یعنی یک واقعیتی هست که استعداد محض است که معنا ندارد و پارادوکس است.

از حضار: دو نکته می‌خواستم بگویم. یک نکته از دید فیزیک این است که ما وقتی حتی به طور ساده می‌خواهیم برای بچه‌های مدرسه توضیح بدهیم که انرژی همان جرم است، می‌گوییم همان‌طور که اجسام روی مرکز ثقل تأثیر می‌گذارند انرژی هم همان اثر را می‌گذارد مثلاً در آزمایش اینشتین وقتی یک فوتون را به یک دیواره بتابانیم، ضربه می‌زند و اثر خروجی را ایجاد می‌کند...

دکتر خسروپناه: انرژی را جرم می‌دانید؟

از حضار: فیزیک، انرژی را جرم می‌داند.
دکتر محسنی: نه! انرژی را جرم نمی‌دانیم. دقیق باید حرف زد؛ ماده، جرم است.

از حضار: در فیزیک نظری هم بحثی است که این‌طور بیان می‌شود که یک چیزی هست که سه رخ از او را دیده‌ایم که همان انرژی، ماده و هندسه هستند. - البته قبلاً می‌گفتند دو رخ از آن یعنی انرژی و ماده را دیده‌ایم - شاید این بحث به موضوع هیولی بخورد.

دکتر محسنی: ما جرم و انرژی را به این معنا یکی نمی‌دانیم. هر دو را از یک منشأ یکسان می‌دانیم که قابل تبدیل به یکدیگر هستند.

دکتر خسروپناه: آن حقیقت یکسان چیست؟
دکتر محسنی: این از سؤالاتی است که پاسخی نیافته است. همان بحثی است که در فلسفه علم هم گاهی عرض کرده‌ام. نکته‌ای که وجود دارد این است که الکترون

بعد از دیدن الکترون،
یک‌بار آن را موج و یک‌بار
هم ذره می‌بینیم. ولی اینکه
الکترون فی‌نفسه چیست در
فیزیک در قبال آن سکوت
می‌کنند!

فی‌نفسه چگونه موجودی است؟ یعنی قبل از اینکه ما آن را ببینیم چگونه موجودی است؟ بعد از دیدن الکترون، یک بار آن را موج و یک بار هم ذره می‌بینیم. ولی اینکه الکترون فی‌نفسه چیست در فیزیک در قبال آن سکوت می‌کنند!

دکتر خسرو پناه: الکترون از سنخ ماده است یا انرژی؟

دکتر ریاضی: در واقع تراکم انرژی است.

دکتر محسنی: بله! نکته در همین است. ما برای انرژی گسترش قائلیم. اینکه می‌گوییم انرژی و جرم را نمی‌توان یکسان قلمداد کنیم، به همین دلیل است. همان‌طور که موج و ذره را هم یکسان قلمداد نمی‌کنند. ما برای موج قابلیت گسترش قائل هستیم و به جرم حداقل در تعریف کلاسیک، مکان نسبت می‌دهیم که در مورد انرژی این‌طور نیست. هر دو قابل تبدیل به هم هستند و برای انرژی، می‌توان معادل جرمی، تعریف کنیم و برای جرم هم می‌توانیم معادل انرژی تعریف کنیم.

دکتر ریاضی: من ضمن عرایض خود گفتم

که یکی از رویکردها این است که اساس کار

را هندسه و فضا بگیریم. یعنی این فضا را خمیر مایه اولیه بگیریم که وقتی شکل و صورت پیدا می‌کند، تبدیل به انرژی و ماده می‌شود. این رویکرد اینشتینی است. اینشتین ۳۰ سال به دنبال این قضیه بود که البته موفق هم نشد. اینشتین می‌خواست بگوید ما فقط فضا و زمان را به عنوان خمیرمایه اولیه داریم و وقتی

که شما فضا را تغییر شکل می‌دهید، تراحمات

ماده و انرژی پیدا می‌شود. این یکی از

رویکردها است که البته هنوز فیزیک محکمی برای آن نداریم. بنابراین در فیزیک قابل تصور است که هم ماده مانند الکترون، پروتون و... و هم انرژی مانند فوتون و... هر دو صورت‌هایی از یک چیز بنیادی‌تر هستند که شکل پیدا کرده‌اند و به صورت فوتون، الکترون و... ظهور پیدا کرده‌اند. کسانی که به دنبال نظریه‌های وحدت میدان‌ها هستند، آرمانشان این است که یک میدان هندسی یا... پیدا کنند که این میدان وقتی صورت‌های متفاوتی پیدا می‌کند، ما اسامی آنها را الکترون، فوتون و... می‌گذاریم.

دکتر خسرو پناه: من سؤالی از آقای دکتر سید احمد غفاری که نظریات متکلمین را کار کرده‌اند می‌پرسم. متکلمین وقتی می‌گویند که جسم تجزیه‌پذیر است تا می‌رسیم به جزء لایتجزا، مقصودشان از این تجزیه‌پذیری چیست؟ آیا

به همان معناست که فلاسفه می‌گویند که وقتی کل تجزیه شد، اجزاء جدید، همان عنوان کل را دارد؟ مثلاً آهن را که تجزیه کردیم به یک جزء لایتجزا می‌رسیم که آن هم آهن است؟ یا می‌گویند به یک جزء لایتجزا می‌رسیم که نه آهن است و نه چیز دیگری. یعنی این‌طور می‌گویند که به یک ماده اولیه‌ای می‌رسیم که جسم است ولی هیچ‌کدام از آهن، آب یا چیز دیگری نیست؟ کدام‌یک از این دو نظر را معتقدند؟

دکتر سید احمد غفاری: آنچه که من جدیداً در کتاب مواقف عضدالدین ایجی در هنگام آماده شدن برای جلسه دیدم، ایشان می‌گوید که جسم از اجزائی تشکیل یافته است که جسم نیستند و با هیچ نوع از تقسیم‌ها قابل انقسام نیستند.

دکتر خسرو پناه: یعنی جزء لایتجزا را جسم نمی‌داند.

دکتر سید احمد غفاری: بله! این مسأله منشأ اشکال

اول فلاسفه شده است که می‌گویند اگر این

اجزاء دارای حجم نیستند، چطور اجتماع آنها

حجم ایجاد کرده است.

دکتر محسنی: همان بحث موجود در

فیزیک است که بعدها نمی‌توانند بعد

درست کنند.

دکتر خسرو پناه: شرح مواقف متعلق

به میرسید شریف جرجانی و خودش

هم طبیعی‌دان بوده است ولی مواقف

برای قاضی عضدالدین ایجی است.

اینشتین می‌خواست بگوید
ما فقط فضا و زمان را به
عنوان خمیرمایه اولیه داریم
و وقتی که شما فضا را تغییر
شکل می‌دهید، تراحمات
ماده و انرژی پیدا می‌شود.

۱۰. **براهین شیخ اشراق در رد وجود**

ماده اولی

دکتر سید احمد غفاری: به نظر شیخ اشراق مشکل ما با وجود ماده است. یعنی ایشان با موجودیت منحاز و جوهری برای ماده مشکل دارد. ایشان می‌گوید جسم امری است که تمام هویت آن همان هویت جوهری امتدادی است نه اتصالی. ایشان یک دقتی درباره کلمه اتصال به ما تحویل می‌دهد. وی می‌گوید که شما در اینجا کلمه اتصال را به غلط به کار می‌برید به دلیل اینکه امتداد در هویت خطی معنا دارد. یعنی اینکه بگوییم چیزی یک وجود مدّی است و کش‌سانی دارد و اتصال در آنجاست که دو چیز به هم وصل می‌شوند. یعنی برای صورت گرفتن اتصال به دو چیز نیاز داریم. انفعال هم جدایی آن دو چیز است ولی در هویت مدّی واحد، اتصال نداریم تا بشود گفت که اتصال، ضد انفعال است و همدیگر را پذیرش نمی‌کنند. مفهوم

امتداد می‌تواند پذیرش انفصال کند چون ضد انفصال نیست. این بحث در واقع هم توضیح امتداد و اتصال در هویت جسم بود و هم نقد بر برهان فصل و وصل در اثبات وجود ماده است که از طرف مشائون مطرح شده است.

دکتر خسروپناه: یعنی آن را جوهر بسیط می‌داند ولی در عین حال انفصال پذیر است؟

دکتر سید احمد غفاری: بله! به این دلیل که انفصال توسط امتداد یعنی چیزی که ضد انفصال نیست، پذیرش می‌شود و این اتصال است که ضد انفصال است. به طور خلاصه در برهان فصل و وصل می‌گویند که پذیرش کننده بعد از پذیرش باید بماند ولی اتصال چون بعد از انفصال فرار می‌کند و نمی‌ماند، نمی‌تواند پذیرای انفصال باشد و بنابراین چیزی به نام ماده باید وجود داشته باشد تا اتصال و انفصال را بپذیرد.

دکتر خسروپناه: فرق نظر ابن‌سینا با نظر سهروردی در ماهیت جسم دقیقاً چیست؟

دکتر سید احمد غفاری: ابن‌سینا می‌گوید

ما در اندرونی جسم دو جزء با دو وجود جدای از هم و دارای تعامل داریم که هیولی و صورت هستند.

اما سهروردی می‌گوید

که ما یک وجود در جسم

داریم و آن چیزی که ابن‌سینا به

آن می‌گوید هیولی، کارکرد آن را به

عنوان یک عرض می‌پذیرد اما آن را به

عنوان یک وجود جداگانه و به عنوان یک چیز

جوهری نمی‌پذیرد.

البته شیخ اشراق در کتاب تلویحات یک تعبیر عجیبی دارد و به جای تعبیر صورت جوهری، هیولای جوهری تعبیر می‌کند.

دکتر خسروپناه: این جعل اصطلاح است و با هیولی در فلسفه مشاء فرق دارد.

دکتر سید احمد غفاری: بله! دقیقاً همین است. جناب قطب‌الدین شیرازی گفته است که مشترک لفظی است.

دکتر خسروپناه: به نظر می‌رسد ایشان می‌خواهد بگوید که یک صورت جوهری داریم و دیگر هیولی نداریم و بقیه چیزهایی که بر این صورت جسمیه و جوهری می‌آید و تنوع ایجاد می‌کند، عرضی هستند. در واقع همه موجودات یک صورت جسمانی مشترکی دارند اما اینکه یکی انسان یا گاو یا میز می‌شود،

صورت‌های عرضی است که این تنوع را ایجاد می‌کنند. در واقع شیخ اشراق اولاً در وجود جوهری هیولی با نظر مشائون اختلاف دارد چون فلسفه مشاء می‌گفت ما یک هیولی، یک صورت جسمیه و یک صورت نوعیه داریم که هر سه جوهر هستند. ثانیاً صورت جسمیه را به عنوان جوهر قبول دارد و ثالثاً صورت‌های نوعیه را عرض می‌داند.

دکتر محسنی: این، قابل قبول تر است!

دکتر خسروپناه: احتمالاً شهود کرده است!

۱۱. ناتوانی فیزیک جدید در مورد نقطه آغاز جهان

دکتر سید احمد غفاری: من یک سؤالی دارم که در مباحث فلسفی بنده برای من مشکلات زیادی ایجاد کرده است. آن هم این است که ما نقطه آغازین جهان را از چه چیز یا از چه نقطه‌ای می‌خواهیم تعریف کنیم؟ انرژی یا فضا یا... هر چیزی که باعث این تنوع‌ها شده است باید یک چیزی باشد

که وقتی فلش آن به یک سمت می‌رود

فقط به همان سمت برود و اصلاً این

نقطه آغازین برای این لاحق،

نپذیرد که به سمت دیگر

برود. درحالی‌که نقطه

آغازین ما یک نقطه آغازین

مشترک برای همه این تنوعات

است! اگر بخواهیم بگوییم وضعیت‌ها

و شرایط بیرون از شیء روی این تنوعات

تأثیر می‌گذارند آن وقتکاری که کرده‌ایم این

است که یک نقطه آغازین خیلی وسیع تعریف

کرده‌ایم یعنی غیر از اینکه یک شیء را به عنوان

نقطه آغازین بگوییم، چیزهای دیگری را هم دخالت

می‌دهیم.

از حضار: خداوند که محدود به زمان و مکان نیست

که بخواهد در هنگام خلق، بحث سمت را بکند. او

سمت را خلق می‌کند!

دکتر محسنی: آقای دکتر غفاری به دنبال فیزیک موضوع هستند.

دکتر ریاضی: در جلسات قبل صحبت به این رسید که فیزیک درباره نقطه آغازین حرفی برای گفتن ندارد. معمولاً در مباحث کیهان‌شناسی یک مقدار خیلی کمی یعنی ۱۰ به توان ۴۳- ثانیه از نقطه آغازین دور می‌شویم که زمان پلانک است. حتی بعد از زمان پلانک هم درباره یک مدت زمان، خیلی با

ابهام صحبت می‌شود. از ۱۰ به توان ۳۴- ثانیه به بعد جهان یک مقدار خیلی کوچک گسترش پیدا کرده است که امکان ظهور تنوعاتی که مد نظر شماست، فراهم می‌شود. یعنی تورم اتفاق می‌افتد و افت و خیزهای آماری باعث ایجاد اختلافاتی در ویژگی‌های ماده در نقاط مختلف جهان می‌شود و هر چقدر از عمر جهان می‌گذرد این اختلافات و تنوعات و تفاوت‌ها زیاد می‌شود، به گونه‌ای که ذرات مختلف به وجود می‌آید و بعد از آنها اتم‌های مختلف و....

دکتر سید احمد غفاری: اینکه می‌فرمایید که ما در فیزیک در مورد نقطه آغازین نمی‌توانیم حرف بزنیم، در تشخیص نقطه آغازین است و یا حتی این را هم نمی‌توانیم بگوییم که یک نقطه آغازین داریم یا چندتا نقطه آغازین داریم؟

دکتر ریاضی: اختلاف نظر است که اصلاً آیا نقطه آغازین داشته‌ایم یا نه؟ نظریه‌های فیزیکی‌دانان این است که جهان قبل از آن وجود داشته و بسیار متراکم و شبیه به یک نقطه شده است. سپس دوباره فاز جدیدی از جهان، از آن نقطه بسیار متراکم شروع شده است و ما تصور می‌کنیم که یک نقطه آغاز دارد. آقای هاوکینگ نظرش این است که صحبت از قبل از بیگ بنگ بی‌معناست و در واقع آغاز جهان یک جهش کوانتومی است که در خلأ ایجاد شده است.

دکتر سید احمد غفاری: این واژه بی‌معنا که فرمودید، تعمداً روی آن دارید؟

دکتر ریاضی: مکانیک کوانتومی زمینه‌ای فراهم کرد که فیزیکی‌دانان را به این شبهه انداخته است که برخی از رویدادهای طبیعی خودبخود و بدون علت خاصی به وجود می‌آیند که البته این دیدگاه از نقص مکانیک کوانتومی نشئت می‌گیرد این خودبخودی بودن را به آغاز جهان هم تعمیم می‌دهد. آنها آغاز جهان را در واقع به عنوان یک جهش کوانتومی و بدون علت خاصی در نظر می‌گیرند. در مقابل فیزیکی‌دانانی مانند افرادی که به مدل‌های اینشتینی اعتقاد دارند، از تکنیکی شروع می‌کنند و خود هاوکینگ و همکارانش ثابت کرده‌اند که باید جهان از یک تکینگی شروع شود.

دکتر سید احمد غفاری: طبق فرمایشات حضرتعالی

باید صورت نوعیه را به چیزی در حد همان پروتون هم تعمیم بدهیم. چون قبل از پروتون و نوترون هم ما صورت جسمیه‌ای داریم که به سمت پروتون و نوترون تحول پیدا می‌کند.

دکتر محسنی: نکته‌ای که آقای دکتر ریاضی می‌فرمایند این است که یک تئوری را فاینمن ارائه می‌کند که می‌گوید اساساً خلأ می‌تواند افت و خیزهایی داشته باشد که نتیجه آن، خلق موجودات است.

دکتر سید احمد غفاری: خلأ ای که در فیزیک شما می‌گویید، دقیقاً چیست؟

دکتر محسنی: همان خلأ فلسفی است. اساساً موجوداتی که خود فاینمن در معادلات خود به کار می‌برد، فیزیکی نیستند و موجودات مجازی هستند. از این تئوری، آقای هاوکینگ استفاده کرده است و می‌گوید که اساساً جهان از این افت و خیزهای در خلأ مطلق - یعنی خلأ ای که انرژی و ماده نبوده است - به وجود آمده است.

از حضار: نظریه افت و خیزهای خلأ متعلق به دیراک است.

دکتر خسرو پناه: دیراک چه نقشی داشته است؟

دکتر محسنی: دیراک، پائولی و هایزنبرگ واضعین و توسعه‌دهندگان کوانتوم مکانیک هستند. دیراک ریاضی‌دانی است که در فیزیک جایزه نوبل می‌گیرد. فردی بسیار قوی است و اساساً بر مبنای مدل‌هایی که در می‌آورد پادزره را پیشگویی می‌کند.

دکتر خسرو پناه: پادزره بعد از الکترون و پروتون است؟ **دکتر محسنی:** بله. وقتی معادلات ریاضی را می‌نویسند به منفی‌هایی می‌رسند که قابل توجیه نیست و به این می‌رسند که باید پادزرها وجود داشته باشند. پاد ذره وقتی با ذره ادغام می‌شود به انرژی تبدیل می‌شود.

پی‌نوشت‌ها:

1. Gluon
2. objective
3. subjective

مکانیک کوانتومی زمینه‌ای فراهم کرد که فیزیکی‌دانان را به این شبهه انداخته است که برخی از رویدادهای طبیعی خودبخود و بدون علت خاصی به وجود می‌آیند که البته این دیدگاه از نقص مکانیک کوانتومی نشئت می‌گیرد.

جسم طبیعی و ماهیت آن از نظر فلاسفه و متکلمین

سخنران: دکتر مجید حمیدزاده
معاون مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



۵۳۹

لازم به ذکر است که موضوع ریاضیات «کمّ» است. کمّ بر دو قسم است، منفصل و متصل. کمّ منفصل موضوع علم حساب است و کمّ متصل موضوع علم هندسه؛ که خود بر سه قسم است؛ کمّ متصل یک بعدی که خط است، کمّ متصل دو بعدی که سطح است، و کمّ متصل سه بعدی که جسم تعلیمی است. جسم طبیعی جوهر است در حالی که جسم تعلیمی عرض است.

جسم طبیعی یا بسیط است یا مرکب. جسم اگر از اجسام مختلف الطبایع ترکیب نشده باشد، آن را بسیط

ابتدا باید یادآوری کرد که جسم به چند معنی اطلاق می‌شود:
- جسم صناعی که ساخته دست بشر است مانند ماشین، میز، صندلی و...
- جسم مثالی که چیزی است که ساری در جسم طبیعی است مانند روغن در دوغ.
- جسم طبیعی که جوهری است دارای ابعاد سه‌گانه و در همه جا می‌بینیم و اندازه‌گیری می‌کنیم، مانند درخت، حیوان، کوه، سنگ.
- جسم تعلیمی که حدود یا ابعاد جسم طبیعی را گویند و در علم ریاضیات مورد بحث قرار می‌گیرد.

گویند که به عقیده قدما عبارت‌اند از: آب، خاک، آتش، هوا که به اینها عنصر هم می‌گویند. پس جسم بسیط همان عنصر است و چون تعدادش چهارتاست به آنها عناصر اربعه می‌گویند (البته از نظر علم امروز

تعداد این عناصر بیش از ۱۰۰ می‌باشد). جسم مرکب آن است که از اجسام مختلف‌الطبیاع درست شده باشد که انواع جمادات و نباتات و حیوانات را شامل می‌شود. بحث درباره جسم طبیعی و ماهیت آن از منظر فلاسفه و متکلمین است و از این به بعد، هر جا که واژه جسم گفته می‌شود، منظور جسم طبیعی است.

آراء و نظرات درباره جسم به هفت دسته تقسیم می‌شود. برخی ماهیت جسم را یک امر واحد متصل می‌دانند. عده‌ای دیگر اجزاء منفصل در کنار هم (نه یک امر واحد متصل). آنان که جسم را متشکل از اجزاء منفصل می‌دانند در اینکه آیا این اجزاء قابل انقسام هستند یا نه؟ اختلاف دارند. گروهی قائل‌اند که اصلاً و به هیچ‌وجه این اجزاء نه در خارج و نه در ذهن و عقل قابل تقسیم نیستند که این نظر غالب متکلمین است؛ و این اجزاء را جواهر فرد یا اجزاء لایتجزا می‌نامند. در اینکه تعداد این اجزاء لایتجزا محدود است یا نامحدود؟ نظام معتزلی ظاهراً قائل است که تعداد آنها نامحدود است و بقیه متکلمین تعداد این اجزاء را محدود می‌دانند.

یکی از فلاسفه یونان به نام دموکریتوس (که در کتب فلاسفه اسلامی به ذیمقراطیس مشهور است) مانند متکلمین قائل به اجزاء لایتجزاست و آنها را اتم می‌نامد، با این تفاوت که اتم‌ها را ذهناً و عقلاً قابل تقسیم دانسته و فقط عملاً آنها را قابل تقسیم نمی‌داند. اساساً کلمه اتم در یونانی به معنی ناشکننده و یا تقسیم‌ناپذیر است.

در مقابل، متفکرانی که جسم را یک امر واحد متصل می‌دانند، عموم فلاسفه و یکی از متکلمین به نام شهرستانی است که همگی جسم را قابل انقسام می‌دانند؛ با این تفاوت که شهرستانی معتقد است این قابلیت انقسام محدود بوده و در جایی متوقف می‌شود ولی فلاسفه و حکما می‌گویند که این قابلیت انقسام تا بی‌نهایت ادامه دارد.

حکما و فلاسفه جسم را یک واحد متصل پیوسته می‌دانند، اما ارسطو جسم را مرکب از دو جوهر هیولی و صورت می‌داند؛ با این تفاوت که افلاطون صورت را پرتوی از مثل دانسته ولی ارسطو خود صورت را

اصیل می‌داند (البته نظر افلاطون را به درستی تقریر نکرده‌اند) و شیخ اشراق منکر هیولی به‌عنوان جوهر بوده و جسم را همان صورت جسمیه می‌داند. اکنون پس از بیان اجمالی مطالب به تفصیل نظرات مربوط به هر دسته را مطرح می‌کنیم.

نظر اول متعلق به غالب متکلمین است که جسم مرکب از اجزایی است که به هیچ‌وجه نه خارجاً و نه ذهناً و نه عقلاً قابل تقسیم نمی‌باشد. چون دیدند که اگر امری دارای بعد باشد، نمی‌توان گفت که تقسیم‌ناپذیر است، گفتند که اصلاً این اجزاء دارای بعد نیست.

دکتر محسنی: عناصری در علم فیزیک وجود دارند که در معادلات ریاضی وارد می‌شوند و در محاسبات اثر دارند و همچنین آنها را بالا و پایین می‌کنند ولی قابلیت اندازه‌گیری در آزمایشگاه را ندارند که اصطلاحاً به آنها کمیات مجازی می‌گوییم. هنگامی که می‌خواهیم آنها را در فیزیک نشان دهیم، در فضای مجازی نشان داده می‌شوند و به آنها شبیح (ghost) هم گفته می‌شود.

حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه: بعد هم برای آنها قائل نیستیم؟

دکتر محسنی: بله. بعد هم قائل نیستیم. مثلاً سرعت فاز موج که سرعت آن حتی از سرعت نور هم بیشتر است. مثلاً وقتی ما موج را در فضای مختلط می‌نویسیم، یک کمیتی به عنوان سرعت فاز به آن نسبت می‌دهیم که اتفاقاً از سرعت نور بیشتر است. در آنجا گفته می‌شود که ایرادی وارد نیست؛ چون این کمیت، یک کمیت مجازی است و بنابراین قانون اینشتین را هم نقض نمی‌کند. باید خاطر نشان کنم که در فیزیک از این‌گونه کمیات باز هم داریم.

دکتر فرهودی: اینها در عین اینکه واقعی هستند تجربه‌پذیر نیستند ولی در محاسبات نظری وجود آنها را می‌پذیریم.

دکتر خسروپناه: در فلسفه علم اصطلاحاً به آنها چه می‌گویند؟

دکتر محسنی: در فلسفه علم چیزی معادل آن نداریم.

دکتر ابوتراب یغمایی: در فلسفه علم یک تمایزی بین مشاهده‌پذیر^۱ و مشاهده‌ناپذیر هست ولی در نهایت مشاهده‌ناپذیرها بر اساس مشاهده‌پذیرها تبیین می‌شوند که معادل آنها در زبان فارسی ترم نظری و ترم مشاهده‌تی است.

استدلال فلاسفه در رد نظر متکلمین

درباره جسم

دکتر حمیدزاده: نظر متکلمین مبنی بر

وجود جزء لایتجزا، به جهت اینکه در ادامه

استدلال خود به این می‌رسند که ما اجزایی

داریم که این اجزاء بعد ندارند و از اجتماع آنها بعد پیدا

می‌شود، در فلسفه خیلی سخیف شمرده شده و رد

می‌شود. در واقع فلاسفه می‌گویند از لای بعد، بعد درست

نمی‌شود و این تناقض است. به عبارت دیگر می‌گویند

تیین متکلمین این است که جسم از لاجسم تشکیل

شود، در حالی که چنین امری ممکن نیست به این دلیل

که اولاً اگر چیزی بعد دارد هر چقدر هم تقسیم شود،

باز هم به عدم بعد نمی‌رسد. همچنین هر چند به دلیل

فقدان ابزار عملی، نتوانیم جسم را تقسیم کنیم

و محدودیت داشته باشیم، ولی از نظر ریاضی

و عقلی می‌توانیم آن را تقسیم کنیم و

هیچ وقت به صفر نمی‌رسد.

دکتر فرهودی: در مورد خط و نقطه

که انتهای خط است، چطور؟

دکتر حمیدزاده: خط که کم متصل

یک بعدی است اگر جایی تمام یا قطع

شود مسلماً آن قطع پایان نقطه خواهد

بود که البته نقطه دیگر قابل انقسام

نیست. بحث ما درباره قابلیت انقسام

جسم تعلیمی و خط است، نه نقطه.

دکتر خسروپناه: در واقع اگر خط را تا

بی‌نهایت هم تقسیم کنید، به نقطه نمی‌رسید!

دکتر حمیدزاده: بله. نمی‌رسیم. استدلال

دیگر حکما این است که فرض کنید حرف متکلمین

راست باشد و بعد از تقسیم به لای بعد برسیم، حال

مشکل این است که لای بعدها را هر چقدر هم روی هم

بگذاریم بعد، به دست نمی‌آید. در واقع از هر دو طرف

به متکلمین اشکال می‌گیرند.

بحثی در جسمانیت انرژی

از حضار: شما امواج را جسم می‌دانید؟ مثلاً میدان

مغناطیسی جسم است؟

دکتر حمیدزاده: بله! جسمانی است. ما

برای جسم بودن ملاک داریم که همان

دارای بعد و قابل اندازه‌گیری بودن است.

دکتر محسنی: چرا آن را جسم می‌دانید؟

ما در آنجا بعد نداریم! اساساً ما برای انرژی

بعد قائل نیستیم.

دکتر حمیدزاده: شما ابتدا موج را تعریف

کنید.

دکتر خسروپناه: انرژی در واقع یک

حقیقت بدون بعد است.

دکتر حمیدزاده: ولی شما انرژی را با ژول و گاهی

کالری اندازه می‌گیرید!

دکتر خسروپناه: انرژی خودش فی‌نفسه بعد ندارد

ولی ظهورش در یک جسم دارای بعد است. باید حتماً

ماده‌ای باشد تا انرژی ظهور کند و مانند عرض است.

ولی فیزیکدانان انرژی را عرض نمی‌دانند و ظاهراً

جوهر می‌دانند. در واقع جوهری می‌دانند که ظهورش با

جوهر دارای بعد است.

دکتر حمیدزاده: باید در جوار ماده باشد.

دکتر فرهودی: در فیزیک نظری منظور

از matter که ماده گفته می‌شود،

این نیست که بین جسم و پرتو یا

انرژی، تفاوت گذاشته شود. البته

کیهان‌شناسان بین جسم و پرتو تفاوت

می‌گذارند ولی در فیزیک تفاوت

گذاشته نمی‌شود. در واقع از وقتی

که اینشتین رابطه $E=MC^2$ را اثبات

کرد، دیگر تفاوتی بین این دو قائل

نمی‌شوند.

دکتر حمیدزاده: ما به همین دلیل

می‌گوییم که از آنجایی که جرم

می‌تواند تبدیل به انرژی شود و یا

اگر انرژی را متکاثف کنیم می‌تواند تبدیل به

جرم شود، بنابراین انرژی، جسمانی است و

همان‌طور که جسم اندازه گرفته می‌شود، انرژی نیز

قابل اندازه‌گیری است. ما الآن در مورد کیفیت آن

بحث نمی‌کنیم که آیا متراکم یا متکاثف است؟ مطلق

اندازه‌گیری مورد نظر است و منظور از اندازه‌گیری فقط

اندازه‌گیری متری نیست. با هر واحدی که شما بتوانید

چیزی را اندازه‌گیری کنید، این چیز وارد مقوله کمیت

می‌شود که از اعراض جسمانی است و بنابراین انرژی،

جسم است.

دکتر یغمایی: با این تعریف، سرعت هم جسم محسوب

می‌شود. کمی تعریف شما فراخ است.

دکتر خسروپناه: تعریف شما از جسم این

بود که امری جوهری است و هر چیزی که

قابل اندازه‌گیری باشد، جسم است. اشکال

ایشان این است که می‌گوید سرعت که از ویژگی‌های حرکت است و حرکت هم یک امر عرضی در فلسفه است، قابل اندازه‌گیری است ولی عرض است و جسم نیست، چون جسم، جوهر است.

دکتر حمیدزاده: اموری که جسمانی هستند، بعضی عرض و بعضی جوهر هستند. سرعت جزء مقوله حرکت است که طبق قول مشهور، حرکت هم جزء اعراض است.

دکتر خسروپناه: نکته این است که جوهری که قابل اندازه‌گیری باشد جسم است ولی صحبت این است که ما اعراضی داریم که قابل اندازه‌گیری هستند ولی جسم نیستند.

دکتر فرهودی: زمان را هم شما عرض می‌دانید؟

دکتر خسروپناه: بله! عرض می‌دانیم.

دکتر حمیدزاده: ما بعضی امور را جسم و بعضی را هم جسمانی می‌گوییم.

دکتر خسروپناه: پس بگویید هر جسم یا امر جسمانی، آن جوهر یا عرضی است که قابل اندازه‌گیری باشد. متکلمین وقتی به این رسیدند که جزء لایتجزا ممکن است، طبیعی است که بگویند که جزء لایتجزا، بی‌بعد است چرا که اگر بعد داشته باشد آنگاه تقسیم می‌شود. آنها برای توجیه لایتجزا بودن، گفتند که این اجزا بی‌بعد هستند. آنگاه فلاسفه اشکال کردند که چطور است که از مجموعه بی‌بدها، بعد درست می‌شود؟ پس معلوم می‌شود که جزء لایتجزا نداریم.

دکتر حمیدزاده: بله! البته بیان ما این‌طور بود که فلاسفه از دو طرف به متکلمین اشکال کرده‌اند. یکی اینکه اگر چیزی دارای بعد باشد، در تقسیم به بی‌بعد ختم نمی‌شود دیگر آنکه از آن طرف، به فرض محال که در جسمی روند تقسیم به بی‌بعد ختم بشود، اگر بخواهیم اجزاء بی‌بعد را روی هم بریزیم، برای ما شیء با بعد حاصل نمی‌شود.

گروه دوم؛ اتمیست‌ها

دکتر حمیدزاده: بیان دوم متعلق به جناب دموکریتوس از اتمیست‌هاست که در تاریخ فلسفه هم اشاره شده است که اولین کسی که به تقسیم عناصر اربعه اشاره می‌کند، امپدوکلس (بنیانگذار اتمیسم که به انبأقلس مشهور است) البته به صورت تک‌تک قبل از وی تالس، آناکسیمندرو ... هم به این موضوع اشاره

کرده بودند- اتمیست‌ها می‌گویند که تبیین عالم با یک ماده امکان‌پذیر نیست و باید عالم را با یک کثرتی، تبیین کرد و کمترین آن هم چهار ماده است.

دکتر فرهودی: دلیل وی برای لزوم احتیاج

به کثرت چیست؟

دکتر حمیدزاده: برای پاسخ به این سؤال باید یک پله عقب‌تر برویم. باید از تالس و دلیل وی مبنی بر اینکه ماده‌العوالم را آب می‌دانست، شروع کنیم. در سنت یونانی می‌خواستند کل عالم را با یک چیز تبیین کنند. جناب تالس که ظاهراً آغازگر این ماجراست، می‌گوید که ما باید کثرات و تنوع در عالم را به یک وحدت برگردانیم. حال در مورد اینکه مصداق این وحدت چیست، پاسخ تالس، آب است. البته در مورد اینکه منظور وی همین آب است که ما الان داریم یا یک آب دیگر، اختلاف نظر وجود دارد. در مورد اینکه آیا با پیدایش کثرت، مبدأ اولیه باقی خواهند ماند یا خیر، باید بگوییم اینها مباحثی است که در اینجا فرصت پرداختن به آن نیست. بعد از تالس، فیلسوف دیگری که دستیار وی است، اشاره می‌کند که اصلاً یک امر متعین نمی‌تواند همه کثرات را تبیین کند؟ دلیل وی این است که ما در عالم امور متضاد داریم و هیچ ضدی نمی‌تواند مبدأ ضد خود شود. بنابراین، این که یک چیز را پیدا کنیم که مبدأ همه کثرات عالم باشد، امکان ندارد و آن امر واحد باید، نامتعین باشد.

دکتر فرهودی: یعنی به تجربه استاد می‌کند؟

دکتر حمیدزاده: خیر! تحلیل وی عقلانی است.

دکتر فرهودی: منظور بنده این است که همین حکم را که می‌گوید ما اضداد را در عالم داریم، تجربه کرده است؟

دکتر حمیدزاده: بله! این قسمت را تجربه کرده است چون بدون تجربه معرفت ما شروع نمی‌شود. می‌دانید که خود ارسطو هم می‌گوید: «من فقد حساً فقد علماً» یعنی آغاز علم ما با تجربه است. ولی بحث این است که ادراکات ما منحصر در ادراکات حسی نیست و ادراکات دیگری داریم که هرچند مبتنی بر حس است ولی جنس آن دیگر از جنس حسیات نیست و ادراکات عقلی نامیده می‌شود.

بنابراین دسته دوم اتمیست‌ها هستند که مؤسس آن امپدوکلس است و عناصر اربعه را مطرح می‌کند. البته خود او متوجه می‌شود که تبیین عالم با چهار عنصر به

تنهایی کافی نیست و یک چیز دیگر هم باید باشد که اینها با هم جفت بشوند و تجزیه و ترکیب پیدا شود یعنی این پیوند و گسستگی باید عامل دیگری هم داشته باشد. امیدوکلس دو عامل را برای این امر

معرفی می‌کند که تنفر و عشق است. حال چون این دو مفهوم، مفهوم انسانی هستند اگر بخواهیم به جای آنها مفهوم فیزیکی بگذاریم، می‌توان دافعه و جاذبه را جایگزین کرد. یعنی عناصر اربعه در کنار دو عامل جاذبه و دافعه، موجب می‌شوند تا کثرت‌هایی پیدا شود. البته دموکریتوس، شاخص‌ترین فرد این حلقه است. همچنین باید عرض کنم که شروع کار برای همه حکما، متکلمین و اتمیست‌ها از همین اشیای اطراف ماست یعنی وقتی همین عالم را می‌بینیم، آن را تحلیل می‌کنیم. دموکریتوس می‌گوید همین اشیایی

که در اطراف خود می‌بینیم، تقسیم می‌شوند و این تقسیم به جایی می‌رسد که متوقف می‌شود. ولی چیزی که در هنگام توقف به آن می‌رسیم، بی‌بعد نیست و بعد دارد؛ لذا به آن اتم گفته می‌شود. حکما همان اشکال اولی را که به متکلمین می‌کنند به اتمیست‌ها هم وارد می‌کنند و می‌گویند که اگر چیزی دارای بعد است، شما نمی‌توانید بگویید که تقسیم متوقف می‌شود بلکه تقسیم عقلاً می‌تواند ادامه داشته باشد. البته می‌توانید بگویید که ابزار تقسیم را ندارید ولی اینکه بگویید تقسیم متوقف می‌شود، قابل قبول نیست.

دکتر فرهودی: آنها می‌گفتند از لحاظ تجربی متوقف است یا عقلاً؟

دکتر محسنی: اتم مورد نظر آنها شبیه ذرات بنیادین است.

دکتر حمیدزاده: نظر آنها این بود که تقسیم می‌تواند و هم‌ا ادامه داشته باشد ولو عملاً متوقف شود. گفته می‌شود در قرن نوزدهم که فیزیک جدید پیشرفت‌هایی کرد، اندیشه اتمیست‌ها دوباره احیا شد، با این تفاوت که اتمیست‌های قدیم به عناصر اربعه می‌رسیدند و اینها به ملکول‌ها و بعد به اتم‌ها و بعد به زیراتم‌ها مانند الکترون، پروتون و ... رسیدند. در واقع از این حیث که در یک جای کار تقسیم متوقف می‌شود، به گونه‌ای

ماجرای اتمیست‌ها احیا شده است. البته دموکریتوس اشاره می‌کند که این اتم‌ها از نظر اندازه و شکل با هم فرق دارند و تنها وجه مشترک آنها این است که صلب و ناشکننده و تقسیم‌ناپذیرند. همچنین هنگام پیدا شدن ترکیبات مختلف، با نیروی جاذبه و دافعه که امیدوکلس اشاره می‌کند، مواد مختلف پیدا می‌شود یعنی از عناصر مواد پیدا می‌شود و از مواد، موالید ثلاثه یعنی جماد، نبات و حیوان پیدا می‌شود.

دکتر محسنی: منظور از محدود یا نامحدود در تقسیم، تعداد اتم‌هاست؟

دکتر حمیدزاده: در مورد این که تقسیمات در عمل محدود است، اختلافی وجود نداشت. اما در مورد این سؤال که تعداد این اجزاء محدود است یا نه؟ پاسخ نظام معتزلی این است که نامحدود است و پاسخ عموم متکلمین این است که محدود است.

دکتر اصولی: نظام می‌گفت عملاً نامحدود است؟

دکتر حمیدزاده: نظام جزء دسته اول است و می‌گفت تعداد آنها نامحدود است. البته وقتی بی‌بعد باشد فرقی نمی‌کند که محدود باشد یا نامحدود.

دسته سوم؛ حکما و جناب شهرستانی

دکتر حمیدزاده: قول سوم این است که می‌گوید جسم اساساً یک واحد پیوسته است. این قول نظر حکما و متکلم معروفی به نام شهرستانی است. البته در اینکه قابلیت تقسیم تا بی‌نهایت ادامه دارد یا محدود است، با هم اختلاف دارند ولی از این حیث که ماهیت جسم را یک واحد پیوسته می‌دانند مشترک‌اند. تفاوت آنها این است که حکما می‌گویند همین چیزی را که می‌بینیم یک چیز پیوسته است. فیزیک جدید هم دقیقاً همین را رد کرد. چون این جسمی که می‌بینیم، به نحو حسی پیوسته دیده می‌شود ولی اگر وسایل مورد نیاز را داشته باشیم، خواهیم دید که بین اجزای آن فاصله زیادی وجود دارد. به همین خاطر افرادی مانند علامه طباطبائی و شهید مطهری اشاره می‌کنند که در سایه پیشرفت‌های

حکما همان اشکال اولی را که به متکلمین می‌کنند به اتمیست‌ها هم وارد می‌کنند و می‌گویند که اگر چیزی دارای بعد است، شما نمی‌توانید بگویید که تقسیم متوقف می‌شود بلکه تقسیم عقلاً می‌تواند ادامه داشته باشد.

علمی جدید، قسمت اول حرف فلاسفه یعنی پیوسته بودن جسم رد می‌شود اما قسمت دیگر مبنی بر ادامه تقسیم تا بی‌نهایت، کماکان باقی است. بنابراین تحقیقات فیزیک جدید در یک مرحله نظر متکلمین و در یک مرحله دیگر نظر فلاسفه را رد کرد. نظر فلاسفه را در اینجا رد کرد که چیزی که در ظاهر می‌بینیم پیوسته نیست و نظر متکلمین را هم در اینجا رد کرد که تقسیم تا بی‌نهایت ادامه دارد و ما به چیز بی‌بعد نمی‌رسیم. اما این نظر فلاسفه که جزء لایتجزا باطل است را رد نمی‌کند، زیرا کماکان این سؤال باقی است که در ذرات بنیادین پیوستگی و بعد وجود دارد یا نه؟ اگر جزء بعد داشته باشد، لایتجزا نیست.

دکتر محسنی: در واقع فیزیک

می‌گوید شما وقتی به جزء لایتجزا می‌رسید که به یک جسم کاملاً پیوسته برسید. یعنی می‌گوید مادامی که سخن از تجزیه دارید، جسم ناپیوسته است.

جزء لایتجزا در فیزیک جدید

دکتر خسروپناه: سؤال این است که آیا فیزیک به جزء لایتجزا می‌رسد یا نه؟

دکتر یغمایی: خیر! اصلاً ما جسم بی‌بعد نداریم! موضوع این است که اگر بی‌بعد باشد فیزیکال نیست.

دکتر خسروپناه: آیا ذرات بنیادین، تجزیه ناپذیرند؟

دکتر محسنی: اصطلاحاً اینطور است! مسأله وجود جزء لایتجزا در فیزیک هنوز باز است چون هر زمان که در فیزیک یک جزء لایتجزا را فرض گرفتند، بعدها زیر سؤال رفته است.

دکتر خسروپناه: پس ابزار تجزیه را نداریم، نه این که تجزیه‌ناپذیر است.

دکتر فرهودی: نه! تجربه هم مؤید آن است که نمی‌شود آنها را تجزیه کرد.

دکتر خسروپناه: شما وقتی می‌گویید الکترون باردار است، پس منطقاً تجزیه‌پذیر است هرچند ابزار آن را الآن نداشته باشید. **دکتر یغمایی:** بهترین نظریه ذرات که الآن، نظریه استاندارد است می‌گوید ما ۱۱ یا ۱۰ تا ذره بنیادی داریم. اگر بخواهید طور دیگری باشد، باید کل نظریه خود را عوض کنید.

دکتر محسنی: عرض من که چندین بار هم تکرار کرده‌ام، این است که الآن خود مدل استاندارد به جهت مختلف زیر سؤال است. می‌دانید که یکی از پیش‌بینی‌های محکم مدل استاندارد جرم نوترینو بود که شکست خورد. خود مدل استاندارد به علت تشکیک‌هایی که در آن پیدا می‌شود، اساساً مدل صد درصدی نیست.

از حضار: در حال درست کردن پاسخ برای آن هستند!

دکتر محسنی: اگر بنا بود که مدل، پاسخی نداشته باشد که اساساً مدل نیست. کافی است که مدل شما در چند جا نقص داشته باشد. اینکه قطعاً در یک جاهایی خوب جواب داده است، بحثی در آن نیست. مهم این است که بر اساس مدل، پیشگویی‌هایی می‌کنید که در تجربه غلط از آب در می‌آید که مدل ناقص می‌شود.

دکتر فرهودی: فیزیک همیشه همین‌طور است.

دکتر محسنی: من هم همین را عرض می‌کنم. یعنی الآن هم در فیزیک بحث جزء لایتجزا یک بحث باز است. ما یک زمانی می‌گفتیم که پروتون، جزء لایتجزا است و انرژی‌های بالاتر از پروتون را هم شکاندیم و الآن هم بحث کوآرک‌ها مطرح است. بنابراین هنوز هم هیچ کس نمی‌تواند در مورد این موضوع نظر قطعی بدهد و هیچ کس نمی‌تواند بگوید که می‌توانیم نوترینو را بشکاییم یا نه؟ الآن نوترینو را ذره بنیادین می‌دانند ولی مسأله باز است که لایتجزا است یا نه؟

دکتر خسروپناه: سؤال من این است که

علامه طباطبایی و شهید مطهری اشاره می‌کنند که در سایه پیشرفت‌های علمی جدید، قسمت اول حرف فلاسفه یعنی پیوسته بودن جسم رد می‌شود اما قسمت دیگر مبنی بر ادامه تقسیم تا بی‌نهایت، کماکان باقی است.

مسأله وجود جزء لایتجزا در فیزیک هنوز باز است چون هر زمان که در فیزیک یک جزء لایتجزا را فرض گرفتند، بعدها زیر سؤال رفته است.

اصلاً در حال حاضر فیزیک جدید می‌تواند ادعا کند که جزئی، لایتجزا است؟
دکتر محسنی: بله! این ادعا را دارد.

دکتر سید محمد صادق موحد:

در مورد ذرات بنیادین^۲ می‌گویند که زیرساختارهای ناشناخته هستند.^۴ نکته مهمی وجود دارد که در ادبیات گفتاری ظاهر می‌شود ولی حواس جامعه علمی به آن نیست. به طور مثال اگر در جامعه کیهان‌شناسی بپرسید که هندسه عالم چگونه است؟ می‌گویند که تخت است. در حالی که اگر بخواهید دقیق‌تر نگاه کنید، باید بگویید که در مدلی که هم‌اکنون فراگیر است، آن کمیت خاص، تخت است. ولی هم‌زمان مدل‌های دیگری هم داریم که علی‌الاصول دور ریخته نشده‌اند. در این مدل‌ها، کمیتی که مبین تخت بودن در مدل دیگر است، وجود ندارد ولی وقتی که در جامعه صحبت می‌شود همه می‌گویند که این هندسه تخت است. بنابراین اگر مدل استاندارد ذرات را در نظر بگیریم می‌گویند بر اساس آن، سیستم ما از فرمیون‌ها، بوزون‌ها و در ذیل آنها از کوارک‌ها و لپتون‌ها تشکیل شده است و با شمارش آنتی‌ذرات آنها، به یک سری چیزها مانند الکترون‌ها می‌رسند و دیگر در تئوری خود آنها را تجزیه‌پذیر در نظر نمی‌گیرند. این کار که آنها را به عنوان بلوک‌های پایه‌ای تجزیه‌ناپذیر در نظر می‌گیرند، یک سری نتایج مشاهداتی دارد که خیلی از آنها موافق مدل است و خیلی دیگر از آنها نیز موافق نیست. باید عرض کنم که همه حرف‌هایی که در مورد اجزای تشکیل دهنده عالم، در حال حاضر در فیزیک می‌دانیم همه در مورد کمتر از ۴ درصد اجزای تشکیل دهنده عالم است و تازه از این ۴ درصد هم، کمتر از ۱ درصد آن درخشان بوده‌اند و با تلسکوپ‌های رادیویی دیده شده‌اند و بقیه را هم در نتیجه اثرات فیزیکی که از آنها دیده‌ایم، فهمیده‌ایم. حال، سؤال این است که ۹۶ درصد باقی‌مانده چه می‌شود؟ بنابراین از مهم‌ترین نقص‌های مدل استاندارد این است که مشخص نیست که بخش تاریک عالم که دوباره خودش به انرژی تاریک و ماده تاریک دسته‌بندی می‌شود، چه باید بشود؟ باید چند نمونه مدل‌های فراتر از مدل استاندارد، معرفی شود. بنابراین به این خاطر است که در مدلی که امروزه فراگیر است، این ذرات را به عنوان ذرات اساسی در نظر می‌گیرند ولی هنگام تعریف آنها بیان می‌کنند که زیرساختار آنها، ناشناخته است.

دکتر خسروپناه: سؤال بنده باز هم جواب

داده نشد. یک وقت است که می‌گوییم ذرات بنیادین را تجزیه‌ناپذیر فرض می‌کنند چون می‌خواهند به یک نتایج کاربردی برسند و با این فرض بهتر می‌رسند. یک وقت هم هست که می‌گوییم که این ذرات اصلاً ناشناخته هستند و نمی‌دانیم که تجزیه‌پذیر یا تجزیه‌ناپذیر هستند! عرض من این است که وقتی فیزیک نظری می‌گوید که ذرات بنیادین دارای بعد هستند - حال فرقی نمی‌کند ۴ درصد یا هر مقدار دیگر از عالم را فرا بگیرند - چطور می‌گویند که نمی‌دانیم این ذرات تجزیه‌پذیر یا تجزیه‌ناپذیر هستند؟ از قضا باید بگویند که چون این ذرات بعد دارد، حتماً تجزیه‌پذیر است ولی اینکه برای رسیدن به مقاصد کاربردی آنها را تجزیه‌ناپذیر در نظر بگیرند، عیبی ندارد.
دکتر موحد: ما در فیزیک به هر حال با چیز بدون بعد کار نمی‌کنیم!

دکتر حمیدزاده: وقتی ذرات تقسیم می‌شود باز به بعد تقسیم می‌شود و به لای بعد تقسیم نمی‌شود.

دکتر یغمایی: بستگی به وجود تقارن دارد یعنی در آنجا بعد را کنار می‌گذارند. در واقع اگر بخواهیم ببینیم که یک ذره‌ای که در دست داریم تجزیه‌پذیر هست یا نه، باید ببینیم که تقارن‌های آن شکسته می‌شود یا نه؟ حال اگر برسیم به ذره‌ای که تقارن آن دیگر شکسته نمی‌شود، تجزیه‌ناپذیر محسوب می‌شود که البته این را ساختار نظریه علمی به ما می‌گوید.

دکتر حمیدزاده: اولاً خود مفهوم تقارن مفهومی است که بر مبنای بعد است و بدون بعد تصور نمی‌شود و سؤال ما درباره اصل بعد و قابلیت تقسیم آن است. ثانیاً متکلمین هم همین را می‌گفتند. آنها می‌گفتند ما به این دلیل به اجزای لایتجزا می‌رسیم که وقتی چیزی را می‌خواهیم تقسیم کنیم، از یک جای خاصی تقسیم می‌شود و نمی‌توانید از هر جایی تقسیم کنید.

دکتر خسروپناه: متکلمین عقلاً درست می‌گویند زیرا می‌گویند که چون لایتجزاست باید بی‌بعد باشد. ولی فیزیکدانان می‌گویند هم لایتجزاست و هم بعد دارد که پارادوکس است.

دکتر محسنی: چرا می‌گویید که بُعد داشتن، لازمه تجزیه است؟

دکتر حمیدزاده: نه! نمی‌گویند که بعد داشتن، لازمه تجزیه است. بلکه می‌گویند اگر بعد داشته باشد، قابل تقسیم است. بین این دو بیان تفاوت وجود دارد.

دکتر محسنی: اینکه ما جسم با بعدی داشته باشیم و لایتجزا باشد، چه تناقضی دارد؟

دکتر خسروپناه: پارادوکس است چون چنین جسمی عقلاً دارای اجزاء است.

دکتر حمیدزاده: شما یک اندازه و عددی را بگویید که نتوانیم عقلاً را تقسیم کنیم! هر عددی بگویید از لحاظ عقلانی می‌توانیم آن را تقسیم کنیم! نکته‌ای که دکتر یغمایی اشاره فرمودند این بود که یک وقتی ما می‌گوییم تقارن از بین می‌رود که می‌شود خط قرمز ما و به نظر بنده از جهت عملی این اشکالی ندارد. ولی تمایز فیلسوف این است که فرض عقلی، خط قرمز اوست آن هم فرض عقلی به طور مطلق. فیلسوف می‌گوید که اگر چیزی بعد دارد، قابل انقسام است یعنی قابلیت آن را دارد که تقسیم شود.

دکتر خسروپناه: و اصلاً تعریف بعد هم همین هست یعنی توتولوژی است و شما نباید از دلیل آن سؤال کنید.

دکتر حمیدزاده: معنی بعد این است که دو شیء فاصله دارند. هر جا که شما فاصله را مطرح کنید، امکان نصف شدن آن وجود دارد. فلاسفه می‌گویند که به طور مطلق نمی‌توان گفت که چیزی دارای بعد است ولی قابل انقسام نیست.

دکتر محسنی: نکته اساسی این است که اگر ما قول فلاسفه را بپذیریم، آن وقت باید مدلی را مبنی بر این قول انتخاب کنیم. یعنی مدلی که دیگر در آنها ذرات بنیادی به عنوان اجزاء لایتجزا مطرح نباشند.

دکتر فرهودی: فیزیک این را قبول نمی‌کند و می‌گوید جسم بدون بعد نداریم.

دکتر محسنی: خوب چون جسم بدون بعد نداریم، پس جزء لایتجزا نخواهیم داشت. پس می‌توانیم مدلی را بدون جزء لایتجزا تعریف کنیم. همان‌طور که دوستان هم فرمودند ما در مدل استاندارد، جزء لایتجزا را تعریف می‌کنیم. ولی اینکه من

عرض می‌کنم این است که اساساً مدل استاندارد، مدل قابل اتکایی نیست و اینکه هاوکینگ می‌گوید که نظریه‌ای برای همه چیز است، این‌طور نیست و اشتباهاتی در آن وجود دارد و تکنیکی‌هایی در آن وجود دارد. البته اینکه آرام آرام جواب تکنیکی‌ها را پیدا کنیم، بحث دیگری است.

دکتر فرهودی: البته منظور هاوکینگ نظریه ریسمان^۵ است، نه مدل استاندارد.

دکتر محسنی: بله! بحث این است که اگر ما این قول فلاسفه را بپذیریم، اساساً می‌توان مدل دیگری را بنا گذاشت. اینجاست که فلسفه می‌تواند به فیزیک کمک کند.

دکتر فرهودی: ولی مشکل این است که وقتی از هیچ جایی، شهودی برای آن نمی‌آید، آن را نمی‌پذیرند.

دکتر موحد: به نظر بنده سطح بحث باید تغییر کند. نگاهی که الآن در فیزیک وجود دارد این‌طور نیست که فکر کنند ذرات بنیادی یک گلوله‌های مجزا هستند. نگاه موجود به این ذرات یک نگاه موجی و تابع موجی است. وقتی یک الکترون آزاد می‌شود در تمام فضا گسترده می‌شود و شما به طور مشخص مکانی برای آن نمی‌توانید تعیین کنید. در فیزیک فقط می‌توانید با تابع احتمال بگویید که احتمال پیدا شدن الکترون در یک نقطه خاص، از احتمال پیدا شدن آن در نقطه دیگر بیشتر یا کمتر است.

بنابراین دیگر درگیر اینکه یک جسمی مانند مکعب در یک نقطه خاص داریم، نمی‌شویم. البته درست است که در سطوح دیگر، این ذرات رفتارهای ذره‌ای و موجی دارند ولی به هر حال نسخه‌ای که امروز مکانیک کوانتوم با تمام اشکالاتش دارد، مبتنی بر این است که نگاه موجی به سیستم داشته باشیم یعنی نگاهی که گسترده^۶ است.

دکتر محسنی: می‌دانید که به این موضوع که بخواهیم بحث لوکالیزه بودن ذرات بنیادی را به طور کلی کنار بگذاریم، اشکال فیزیکی وارد است. در فلسفه هم آقایان به همین تعریف حضرت‌تعالی، جسم بدون بعد می‌گویند.

نگاهی که الآن در فیزیک وجود دارد این‌طور نیست که فکر کنند ذرات بنیادی یک گلوله‌های مجزا هستند. نگاه موجود به این ذرات یک نگاه موجی و تابع موجی است. وقتی یک الکترون آزاد می‌شود در تمام فضا گسترده می‌شود.

به این موضوع که بخواهیم بحث لوکالیزه بودن ذرات بنیادی را به طور کلی کنار بگذاریم، اشکال فیزیکی وارد است.

بنابراین بعد را نمی‌توانیم برداریم. وقتی که لفظ بعد را نتوانیم برداریم آنگاه این ذرات را چه گسترده و چه لوکال فرض کنیم، بحث تجزیه را نمی‌توانیم کنار بگذاریم.

دکتر خسروپناه: اگر توضیحی که ایشان

دادند را در نظر بگیریم، در آن صورت اجزای بنیادین تبدیل به موج می‌شوند و موج هم که انرژی است، فکر می‌کنم که انرژی هم بعد ندارد. الان ادبیات فیزیک در این زمینه چیست؟

دکتر یغمایی: به انرژی هم فضا-زمان نسبت داده می‌شود.

دکتر خسروپناه: اینکه انرژی ظهورش در جسم و ماده است، حرف دیگری است. سؤال این است که انرژی بماهو انرژی، آیا بعد دارد یا خیر؟

دکتر یغمایی: بله. بعد دارد.

دکتر خسروپناه: اگر انرژی بعد نداشته باشد، مشکل حل می‌شود. یعنی در واقع شما وقتی ماده را تجزیه کردید به انرژی رسیده‌اید و انرژی هم بی‌بعد است و اشکالی بر این حرف نیست. ولی اگر انرژی بعد داشته باشد مشکل باقی است.

دکتر حمیدزاده: بعد به بی‌بعد نمی‌تواند تبدیل شود بنابراین انرژی حتماً باید بعد داشته باشد.

دکتر محسنی: در فیزیک به این نمی‌رسیم که انرژی بعد ندارد.

دکتر خسروپناه: سؤال فلسفی از فیزیک این است که این اجزای بنیادی، انرژی هستند یا ماده؟

دکتر فرهودی: ماده هستند.

دکتر خسروپناه: ولی دکتر موحد گفتند که موج و انرژی هستند.

دکتر موحد: اگر بخواهیم این‌طور سؤال کنیم که انرژی، ماده هست یا ماده نیست؟ و یا سؤال این باشد که انرژی ذره هست یا نیست؟ مشکل پیدا می‌کنیم. انرژی در فضا بدون ماده هم منتشر می‌شود به همین دلیل به آن اتر می‌گویند. یک وقتی فیزیکدانان نمی‌توانستند تصور کنند که یک چیزی مانند موج می‌تواند در جایی منتشر شود که بستر و حامی نداشته باشد و نام آن حامل را اتر گذاشتند. آزمایش‌های زیادی مانند آزمایش مایکلسون-مورلی انجام دادند ولی بعد گفتند اینکه نتیجه آزمایش، انکار وجود اتر است، به خاطر یک مؤلفه نامشخص در آزمایش است. بعد از چند بار انجام آزمایش نهایتاً پذیرفتند که امواج الکترومغناطیسی

که حامل انرژی هستند می‌توانند در خلأ مطلق - یعنی جایی که هیچ ماده‌ای وجود ندارد- حرکت کنند و نیاز به هیچ حامی نیست.

دکتر خسروپناه: یعنی انرژی بدون حامل

ماده وجود دارد؟

دکتر موحد: بله. همین نوری که به ما می‌رسد به همین صورت منتقل می‌شود.

دکتر حمیدزاده: خود نور را شما مادی می‌دانید؟

دکتر خسروپناه: نور، ماده فلسفی است.

دکتر محسنی: چه انرژی و چه جسم مادی، صور دو گانه یک نوع‌اند. اگر ما این ذرات را موج مطلق فرض کنیم، شما هیچ وقت پدیده فوتوالکتریک نخواهید داشت و باتری‌های خورشیدی هیچ وقت کار نمی‌کنند. اینستین هم به کمک همین موضوع اثبات کرد که اینها ذره هستند. بنابراین، این یکی از سوالات بزرگ ماست که از راه فلسفی باید به آن رسیدگی کرد و به نظر بنده پرداختن به موضوع موج-ذره از عهده فیزیک بر نمی‌آید. ذره در بعضی از آزمایش‌های ما مانند آزمایش دو شکاف یانگ نمود موجی دارد و در بعضی از آزمایش‌ها نمود ذره‌ای دارد و کاملاً به مثابه یک گلوله توپ عمل می‌کند، خواه نور یا الکترون یا پروتون و مانند آن. به نظر بنده مبتنی بر این فلسفه باید مدل دیگری را لحاظ کرد و به قول آقای دکتر یغمایی چه بسا باید انقلاب دیگری در فیزیک اتفاق بیفتد.

دکتر حمیدزاده: دیدگاه شما در باب آجرهای سازنده فیزیک یعنی ذرات بنیادین با انکار جزءلایتجزی منافاتی ندارد؛ اما فلسفه از موجود مقید بحث نمی‌کند؛ فیلسوف

در مورد موج به نحو فلسفی سؤال می‌کند، اگر ذره به معنای فلسفی نداشته باشیم، آنگاه اصلاً موج معنا دارد؟

دکتر فرهودی: دقیقاً عین نکته‌ای که در مورد ماده و صورت گفتید، در اینجا هم وجود دارد یعنی شما نمی‌توانید ماده را از انرژی جدا کنید.

دکتر حمیدزاده: برای روشن شدن موضوع، باید رابطه چهار اصطلاح در باب جسم مشخص شود: یک جسم صناعی، یک جسم مثالی، یک جسم تعلیمی و یک جسم طبیعی داریم. به دو تای اول کاری نداریم. نکته اینجاست که اندازه‌گیری در جسم تعلیمی رخ می‌دهد و جسم تعلیمی نمود جسم طبیعی است، جسم طبیعی قابل اندازه‌گیری نیست.

دکتر اصولی: چرا جسم طبیعی قابل اندازه‌گیری نیست؟

دکتر خسروپناه: چیزی که قابل اندازه‌گیری است، از مقوله کمیت است، یعنی عرض است ولی جسم طبیعی جوهر است.

دکتر حمیدزاده: جسم طبیعی مشاهده نمی‌شود و فقط اعراض آن را مشاهده می‌کنید.

دکتر محسنی: ماده را به کدام اطلاق می‌کنید؟

دکتر خسروپناه: بنده به این نتیجه رسیده‌ام که ماده و انرژی دو جوهر جدا هستند که فیزیک کشف کرده است. یعنی ماده و انرژی که در لسان فیزیک به کار برده می‌شود، هیچ‌کدام از پنج جوهر شناخته شده در فلسفه نیستند، یعنی نه صورت یا ماده یا جسم فلسفی و نه عقل یا نفس نیستند.

رفتار موج - ذره‌ای الکترون

دکتر موحد: به هر حال بنده باز هم تأکید می‌کنم که اجزای تشکیل دهنده جسم در فیزیک وقتی وارد ابعاد کوچک می‌شویم به صورت کوانتومی نگریسته می‌شود و عملاً وقتی که کسی بپرسد که حال که شما الکترون را به عنوان جزء تشکیل دهنده جسم در نظر می‌گیرید، چه اندازه‌ای دارد؟ در پاسخ برای آن شعاع تعریف می‌کنند ولی در هنگام تعریف می‌گویند این شعاع کلاسیکی است که برای الکترون تعریف می‌شود. این شعاع را بر اساس ویژگی‌های آن الکترون مانند انرژی، ثابت سرعت نور، ضریب گذردهی ذره و ... محاسبه

می‌شود. مثلاً اگر من یک الکترون را در روی میز داشته باشم بر اساس تعریف مرسوم در فیزیک، یک شعاع خاص به آن نسبت داده می‌شود و اگر داخل آب قرار داده شود، شعاع دیگری به آن نسبت داده می‌شود که گاهی در ادبیات نوشتاری به عنوان point particle از آن نام برده می‌شود. بنابراین در این نگاه، اگر شما بپرسید که آیا ذره بعد دارد یا نه؟ باید پاسخ منفی به این سؤال بدهیم. ولی می‌توانیم بر اساس سایر ویژگی‌های آن یک چیزهایی را به آن منتسب کنیم که واقعاً نسبی می‌شود و از یک محیط به محیط دیگر تغییر می‌کند.

دکتر حمیدزاده: اینکه بعد ذرات بنیادی تغییر می‌کند، اشکال ندارد ولی آیا می‌توانید بگویید که آنها اصلاً بعد ندارند؟

دکتر یغمایی: بُعد داشتن به این معناست که مثلاً شما فاصله بین دو سر جسم را محاسبه کنید تا مثلاً ۲۰ سانتیمتر شود ولی در فیزیک جدید اصلاً این کار بی‌معنی است و الکترون در کل عالم گسترده شده است.

دکتر محسنی: در یک نگاه، حرف شما درست است. در یک نگاه دیگر ما کاملاً دید ذره‌ای داریم که جایزه نوبل گرفته است.

دکتر یغمایی: این مسأله مربوط به قبل از اندازه‌گیری است.

دکتر محسنی: قبل از اندازه‌گیری که اصلاً چیزی را نمی‌فهمیم.

دکتر یغمایی: ولی تابع موج آن را می‌نویسند. دقیقاً بحث همین است.

دکتر محسنی: بله! تابع موج را نسبت می‌دهند ولی به هر دوی این نگاه‌ها، جایزه نوبل داده‌اند! یعنی هم کسی که موج بودن را کشف کرد و هم کسی که ذره بودن را ثابت کرد، جایزه نوبل گرفته‌اند. ذره هم همان تکینگی‌ها است و تکینگی‌ها از روزنه خاصی می‌تواند عبور کند و سطح مقطع به آن نسبت می‌دهیم.

دکتر موحد: این سطح مقطع به این معنا نیست که هرچیزی یک سطح مقطع دارد و آن را Thomson scattering تعریف

می‌کند.

دکتر محسنی: عیبی ندارد. موضوع این است که ما برخوردی را مشاهده می‌کنیم. حال مدل تامسون یا رادرفورد یا هر مدل دیگر باشد. موضوع این است که شما آثار برخوردی یا scattering دارید که بعد برای آن مدل می‌سازید.

دکتر موحد: این رفتار ذره‌ای است.

دکتر محسنی: عیبی ندارد. نکته این است که ما برخوردهای آنتی نوترینو را بالأخره با مدل پارتونی مدل می‌کنیم و مدل‌ها هم در آزمایش جواب می‌دهد. خلی واضح است که شما برخوردی دارید و آثارش را هم

اینکه بعد ذرات بنیادی تغییر می‌کند، اشکال ندارد ولی آیا می‌توانید بگویید که آنها اصلاً بعد ندارند؟

بُعد داشتن به این معناست که مثلاً شما فاصله بین دو سر جسم را محاسبه کنید تا مثلاً ۲۰ سانتیمتر شود ولی در فیزیک جدید اصلاً این کار بی‌معنی است و الکترون در کل عالم گسترده شده است.

در اندازه‌گیری می‌کنید. یعنی آشکارساز^۲ می‌گذاریم و برخورد آنتی‌نوترینو را با نوکلئون‌ها اندازه می‌گیریم.

دکتر یغمایی: این مربوط به بعد از اندازه‌گیری است.

دکتر حمیدزاده: اگر قابلیت اندازه‌گیری نداشته باشد، چگونه می‌توان بعداً اندازه‌گیری کرد؟ و آیا اصلاً اگر ذره‌ای نداشته باشیم، موج معنا دارد؟

دکتر یغمایی: بله! معنا دارد. ما به الکترون میدان نسبت می‌دهیم.

دکتر محسنی: بعد از اینکه الکترون در یک جایی از فضا قرار گرفت، شما میدان الکتریکی را به آن نسبت می‌دهید که این میدان الکتریکی در فضا گسترش پیدا می‌کند.

دکتر یغمایی: خیر! میدان مادی خود الکترون را در نظر می‌گیریم.

دکتر محسنی: عیبی ندارد میدان گرانشی را در نظر بگیرید.

دکتر موحد: نه اینطور نیست. ما تابع موج تعریف می‌کنیم که برهم‌نهی انبوهی از امواج است.

دکتر محسنی: تابع موج را تا اندازه‌گیری نکنید، بی‌فایده است.

دکتر موحد: چرا بی‌فایده است؟ شما یک تابعی دارید که به لحاظ ریاضی بسط داده‌اید و هرکدام از جواب‌های به دست آمده از محاسبات، احتمال وجود ذره را می‌رساند و وقتی اندازه‌گیری می‌کنیم، یکی از آنها را انتخاب می‌کنیم.

دکتر محسنی: وقتی که اندازه‌گیری می‌کنید، فروکاهش^۴ می‌کنید ولی قبل از آن نمی‌فهمید که چیست؟

دکتر موحد: ولی بالأخره وجود دارد.

دکتر یغمایی: دقیقاً. ما آن را با یک تابع موج توصیف می‌کنیم که به آن بعد نمی‌توانیم نسبت بدهیم و دارای محل خاصی^۵ نیست.

دکتر محسنی: فیزیک امروز هنوز هم که هنوز است روی داشتن محل خاص ذرات حرف اساسی دارد. چطور شما یک الکترونی را که در فضای بی‌نهایت گسترده است، به یک‌باره با یک اندازه‌گیری دارای محل خاص می‌کنید؟

دکتر یغمایی: قبول داریم. مشکل اندازه‌گیری است.

دکتر محسنی: خیلی خوب! ما سؤالات

اساسی در فیزیک داریم که از زیر بار آن فرار می‌کنیم.

دکتر فرهودی: نکته‌ای که وجود دارد این است که دوستان از کوانتوم حرف می‌زنند ولی در حال حاضر اساس نظریه کوانتوم

در ۲۰ سال اخیر زیر سؤال رفته است ولی در عین حال خودسازگاری ریاضیات آن واقعاً توصیف‌کننده بسیار خوبی برای تجربه است.

دکتر محسنی: خودسازگاری ریاضیاتی آن نیز زیر سؤال است. ما در فیزیک کلاسیک ۲ یا ۳ سؤال اصلی داشتیم و بنیاد آن را به هم ریختیم ولی از وقتی که نظریه کوانتوم زاییده شد، با سؤالات بسیاری گریبان‌گیر شدیم.

دکتر موحد: خیلی چیزها مانند تابش جسم سیاه را در فیزیک کلاسیک نمی‌توانستیم توضیح بدهیم!

دکتر محسنی: ما در فیزیک کلاسیک یک سری مباحث نسبیتی و تابش جسم سیاه را نمی‌توانستیم توجیه کنیم ولی از آغاز خلق تئوری مکانیک کوانتوم یعنی از حدود سال ۱۹۱۵ یا ۱۹۲۵ میلادی، سؤالات بسیاری به وجود آمده است و به طور کلی مبانی مکانیک کوانتوم زیر سؤال رفته است. مثلاً یکی از سؤالات حرکت الکترون بین مدارهای اتمی است که آن را طبق مباحث اخیر، با تئوری چند جهانی^۶ اورتون^۷ توجیه می‌کنیم.

دکتر فرهودی: موجی که بی‌نهایت است یک چشمه‌ای دارد. آیا چشمه موج این مسأله را حل نمی‌کند؟ چون اگر الکترون، موج باشد و ذره‌ای نباشد آنگاه این منبع یا چشمه نباید وجود داشته باشد!

دکتر یغمایی: منظور ما این نبود که الکترون اصلاً ذره‌ای رفتار نمی‌کند. در نظام کوانتومی شما دو تعبیر دارید. یک تعبیر، میدان‌ها را توصیف می‌کند و یک تعبیر هم ذره‌ها را توصیف می‌کند. دیدگاه غالبی که در بین فیزیکدان‌ها جا افتاده است این است که ما هم میدان و هم ذره داریم ولی چیزی که ذره را می‌سازد، میدان است. در واقع ذره، کوانتش یک میدان است. شما هیچ ذره‌ای ندارید که میدانی به آن نسبت ندهید. الکترون، کوانتش میدان است، فوتون کوانتش میدان الکترومغناطیسی است و ... یعنی اصل و اساس فیزیک، میدان است.

دکتر فرهودی: ولی ذرات به رسمیت شناخته شده‌اند.

دکتر یغمایی: حتماً این‌طور است و

همان‌طور که گفتند، بروز و ظهور آن را می‌بینیم.

تصور درست از میدان

دکتر حمیدزاده: اگر دوستان کمک

کنند تا ما هم تصور خود را از میدان اصلاح کنیم، ممنون می‌شویم. اگر بخواهم مثالی بزنم می‌توانم حالت انفرادی و اجتماعی انسان را ذکر کنم. یعنی یک موقع است که ما خود انسان را نگاه می‌کنیم و می‌بینیم که مثلاً دست او اندازه‌های دارد، پای او ویژگی خاصی دارد و ... یک موقع هم هست که انسان را در جامعه نگاه می‌کنیم یعنی وقتی که یک مجموعه‌ای از افراد دور هم جمع می‌شوند، جامعه‌ای به وجود می‌آید که جمع جبری افراد نیست و یک چیزهای دیگری هم در این وسط حاصل می‌شود. البته جامعه بدون افراد معنی ندارد ولی افراد هم خصوصیتی در جامعه پیدا می‌کنند که آن را در حالت انفرادی ندارند. من میدان را این‌طور تصور می‌کنم که وقتی ما ذرات را به صورت اجتماعی در نظر می‌گیریم، یک خواصی پیدا می‌کنند که موج و میدان می‌شود. اگر این‌طور نیست باید میدان و موج را توضیح دهید، تا بفهمیم.

دکتر محسنی: تصور شما درست

نیست. اگر شما یک ذره منفرد هم داشته باشید، به آن موج نسبت می‌دهند. اساساً میدان، ذره را در خود منحل می‌کند. یعنی شما نمی‌توانید، هم‌زمان ذره و میدانی داشته باشید که ذره را به میدان بچسبانید. ذره، خودش میدان است. مثلاً جمع جبری ذرات، یک مجموعه ذرات را درست نمی‌کند. مثلاً در هسته اگر جمع جبری جرم هستک‌ها را در نظر بگیرید، بیشتر از جرم هسته است. به‌طور مثال اگر بگوییم پروتون ۲ کیلو و نوترون ۱ کیلو است، وقتی کنار هم قرار می‌گیرند، هسته دارای وزن ۳ کیلو نیست و مثلاً ۲/۵ کیلو می‌شود. بنابراین، رفتار جمعی با رفتار فردی متفاوت است که همان فرمایش شماست ولی میدان این‌طور نیست.

دکتر حمیدزاده: یک وقت ذره را با ذرات دیگر در نظر می‌گیرید که یک چیز است و یک وقت خودش را به تنهایی در نظر می‌گیرید که باز چون خودش مجموعه‌ای از اجزای دیگر است، آن مجموعه اجزا می‌تواند آثار نفس‌الامری خاص خود را داشته باشد. منظور بنده از ذره، ذره به معنای فلسفی است. سؤال این است که آیا می‌توانیم هیچ ذره‌ای نداشته باشیم، ولی میدان و موج داشته باشیم؟

دکتر محسنی: اشکال تعیین‌کننده‌ای است!

دکتر یغمایی: قبل از مشاهده حتماً ذره نداریم. چون اگر ذره را فرض کنید باید تعداد آن را فرض کنید که در آن صورت نظریه با ناسازگاری مواجه می‌شود.

دکتر حمیدزاده: ما اصلاً با تعداد کار نداریم.

دکتر یغمایی: بحث دانستن نیست. بحث این است که به محض اینکه ذره را فرض کنید، باید یک تعدادی را به آن نسبت دهید که در آن صورت نظریه با ناسازگاری مواجه می‌شود. بنابراین قبل از مشاهده و قبل از بروز جهان و قبل از مواجهه من اندازه‌گیر با جهان، جهان در حالت میدانی و موجی است.

دکتر حمیدزاده: این را از کجا می‌گویید؟

دکتر یغمایی: از فرمولی که می‌نویسیم.

دکتر حمیدزاده: فرمول در اموری است که قابل اندازه‌گیری است و شما دارید آن را اندازه‌گیری می‌کنید!

دکتر یغمایی: فرمول قبل از اندازه‌گیری است و امکان اندازه‌گیری را برای ما فراهم می‌کند.

دکتر حمیدزاده: فرمول شما از بررسی رفتار و عملکرد پدیده‌ها و اموری که واقع می‌شود، به‌دست می‌آید. بنابراین فرمول همیشه متأخر است. البته بعد از اینکه طبق شرایطی با تکرار آزمایش، کلیت فرمول احراز شد؛ با اضافه کردن اصول دیگری از قبیل وحدت ماهوی امور و اینکه طبیعت یکسان عمل می‌کند، در پدیده‌های بعدی که از همین نوع هستند

اساساً میدان، ذره را در خود منحل می‌کند. یعنی شما نمی‌توانید، هم‌زمان ذره و میدانی داشته باشید که ذره را به میدان بچسبانید. ذره، خودش میدان است.

و هنوز واقع نشده‌اند، امکان و احتمال آن را بررسی و اندازه‌گیری می‌کنید که تمام این بخش‌ها مبتنی بر اصول فلسفی است نه فقط آزمایش تجربی.

مهندس سنتی: نظریه ریسمان تئوری

می‌گوید که ذرات، بعدهای نوسانی مختلف استرینگ هستند. یعنی یک بعدی در نظر می‌گیرد و بعدهای مختلف نوسان آن راه ذرات مختلف در نظر می‌گیرد. این با آن مسأله‌ای که گفتید که تجمع بدون بعدها، یک چیز بعد دار نمی‌شود، سازگار است.

دکتر فرهودی: ما دو نوع فیزیک داریم. یکی اینکه نقطه مادی را نقطه در نظر می‌گیرد که همان فیزیک معمول است ولی در نظریه ابر رسانی آن را دارای ابعادی می‌گیرد.

دکتر حمیدزاده: بالأخره ابعاد کوچک دارد!

مهندس سنتی: یک بعدی است.

دکتر حمیدزاده: عیبی ندارد، یک بعد هم بعد است و شما از لا بعد نمی‌توانید به بعد برسید.

دکتر خسروپناه: البته از یک بعد هم نمی‌توان به چند بعدی رسید و همان اشکال وجود دارد.

مهندس سنتی: بعدهای نوسان‌های مختلف آن، همان ذرات مختلف می‌شود و چیزی که ما می‌بینیم همان برهم‌کنش ذرات است.

دکتر خسروپناه: به نظر بنده، اگر اجازه بدهید کفایت مذاکرات بشود و دکتر حمیدزاده به بحث خود ادامه بدهند. فکر می‌کنم ۴ اصطلاح اصلی داریم، ماده، انرژی، موج و ذره که باید هستی‌شناسی آنها در جلسات بعدی بحث شود.

ادامه بحث؛ نظر حکما درباره جسم

دکتر حمیدزاده: اشاره شد که در تبیین موضوع قابل انقسام بودن اشیایی که با آنها مواجه هستیم، چه متکلمین، چه دموکریتوس و چه حکما همه متفق‌القول هستند. بحث این است که اولاً آیا این تقسیم در جایی متوقف می‌شود یا نه؟ ثانیاً در جایی که متوقف می‌شود، تعداد اجزایی که داریم، محدود است یا نامحدود؟ در اینجا بین صاحبان نظر یعنی چه متکلمین و چه فلاسفه اختلاف نظر است. در قسمتی که نظر حکما بیان شد، عرض کردیم که حکما اشاره می‌کنند که جسم یک واحد پیوسته است و در اینجا شهرستانی هم با حکما

هم‌نظر است با این تفاوت که حکما اشاره می‌کنند که این واحد پیوسته‌ای که ما با آن مواجه هستیم قابلیت انقسام آن متوقف نمی‌شود و تا بی‌نهایت ادامه دارد.

دکتر خسروپناه: منظور از واحد پیوسته، میز یا میکروفون است یا منظور جسم طبیعی است؟ منظور همین جسم طبیعی است که صورت نوعیه روی آن نیامده است؟

دکتر حمیدزاده: بله! همین جسم طبیعی است.

از حضار: بخشید اجسام اطراف ما بالأخره جسم طبیعی هستند یا صناعی؟

دکتر حمیدزاده: درخت طبیعی است ولی میز، صناعی است. من و شما طبیعی هستیم و این میز و میکروفون، صناعی هستند. البته هر چیز صناعی از نهایتاً اجسام طبیعی ساخته می‌شود.

شهرستانی با وجود اینکه جسم را یک واحد پیوسته می‌داند ولی برخلاف حکما می‌گوید که تقسیم تا بی‌نهایت ادامه ندارد و بالأخره در یک جایی متوقف می‌شود.

دکتر اصولی: منظور تقسیم عقلی است؟

دکتر حمیدزاده: بله! همه صحبت در تقسیم عقلی است و الا در تقسیم خارجی و تجربه، همین الآن هم با این همه پیشرفت‌های علمی نمی‌توانیم تا بی‌نهایت تقسیم کنیم.

ادله ارسطو در اثبات وجود هیولی و صورت

دکتر حمیدزاده: من می‌خواهم بیشتر روی ادله حکما تمرکز کنم که در آنجا دو قول بیشتر نداریم: یکی قول ارسطو و دیگری هم ادله شیخ اشراق است. شروع کار با جناب ارسطو است. ارسطو اشاره می‌کند که جسم پیوسته‌ای که ما با آن روبرو هستیم، از دو حیثیت تشکیل شده است که هر دو حیث هم جوهر است. ابن‌سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی هم همین نظر را قبول دارند. ملاصدرا در اینجا حرف تازه‌ای ندارد. البته او یک بحث حرکت جوهری دارد که در جاهای دیگری نتایج تازه‌ای پیدا می‌کند ولی در اینجا در بحث ما هیچ تأثیری ندارد. یک گروه دیگری به زعامت شیخ اشراق داریم که می‌گوید که جسم پیوسته یک حیث بیشتر ندارد

که به آن صورت جسمیه می‌گویند. اما ارسطو می‌گوید که ما یک ماده و یک صورت داریم یا به بیان دیگر یک هیولی و یک صورت جسمیه داریم. البته در این قسمت عده‌ای مانند جناب حاجی

سبزواری، نظری به افلاطون نسبت می‌دهند که از نظر تاریخی مستند نیست. ایشان می‌خواهد بگوید که افلاطون هم مانند شیخ اشراق قائل به یک حیث بیشتر نیست. این در حالی است که از این نظر افلاطون با ارسطو هیچ تفاوتی ندارد. افلاطون هم، جسم را هیولی و صورت می‌داند و اختلاف آنها در تبیین صورت است. ارسطو صورت را یک حیث مستقل می‌داند ولی افلاطون، صورت را پرتو یک عالم دیگر یعنی عالم مُثل می‌داند نه اینکه بگوید جسم، یک چیز بیشتر نیست. اما شیخ اشراق می‌گوید که اصلاً جسم یک چیز بیشتر نیست.

دکتر خسروپناه: گزارش‌های تاریخی حاجی سبزواری بیشتر شهودی است! **دکتر حمیدزاده:** عمده مطلب، پاسخ به این سؤال است که دلیل ارسطو برای دو حیث جسم چیست؟ نکته مهمی که هست این است که ارسطو این بحث را در سایه بحث حرکت و صیوروت، قابل طرح می‌داند و عقیده دارد که اگر ما بحث حرکت را نداشته باشیم، این

حرف‌ها قابل بیان نیست. او می‌گوید ما اولاً با اشیای طبیعی مانند درخت، میز و ... و ثانیاً با یک چیزی هم که نیست ولی می‌تواند آن بشود، مواجه هستیم. این عبارت دوم است که بر مبنای حرکت است. تا ما حرکت و صیوروت نداشته باشیم، این حرف قابل بیان نیست. ارسطو این را به نحو متأخر، می‌گوید. یعنی گربه، انسان و ... را دیده است و بعد می‌گوید که این نطفه بوده است که به اینها تبدیل شده است. پس ما دو دسته خاصیت از یک شیء می‌بینیم. یک اثری که الآن هست و بالفعل نامیده می‌شود و یک اثر هم که می‌تواند باشد و بالقوه نامیده می‌شود. اصل دیگر این است که هر اثری مبدأ خودش را می‌خواهد. امری که بالفعل است، مبدأ خودش و امری که بالقوه است هم، مبدأ

خودش را می‌خواهد. ممکن است یک نفر سؤال کند که چه ایرادی دارد که هر دو یک مبدأ داشته باشند؟ پاسخ این است که اگر مبدأ هر دو یکی باشد، آنگاه وقتی مبدأ هست، باید هر دو هم باشند ولی سؤال این است که چرا یکی الآن هست و دیگری ۵ سال دیگر می‌آید؟

دکتر اصولی: چرا این‌طور نتیجه می‌گیرید؟ می‌تواند مبدأ آنها یکی باشد ولی به لحاظ زمانی، تقدم و تأخر داشته باشند!

دکتر حمیدزاده: در آن صورت حیثیت آنها مختلف می‌شود. مثلاً یک مبدأ خاص با یک حیثیت خاص در ساعت ۲ اثری را دارد و همان با حیثیت دیگر در ساعت ۴ اثر دیگری دارد که دو حیثیت می‌شود. بنابراین فرقی نمی‌کند و حیثیت را به مبدأ تبدیل می‌کنیم.

نام مبدأ جهت بالفعل را صورت می‌گذارند و مبدأ جهت بالقوه را ماده می‌گویند. حال یک پله عقب‌تر می‌رویم. خود بذر که به درخت تبدیل می‌شود باز دوباره ممکن است یک حیث بالفعل و یک حیث بالقوه داشته باشد یعنی یک ماده و یک صورت داشته باشد. خود همان هم ممکن است که به عقب‌تر برود. جناب ارسطو می‌گوید که باید به نقطه‌ای برسیم که آن چیز، استعداد و قوه مطلق باشد و قوه چیز معینی نباشد. در واقع او مدعی است که این رشته تا بی‌نهایت نمی‌تواند ادامه پیدا کند. از او سؤال می‌شود که این استعداد محض چیست؟ می‌گوید همان استعداد محض است و این‌طور نیست که استعداد یک چیزی باشد. تعبیر آقایان این است: «فعلیه انه لا فعلیه له». اگر یک فعلیت معین داشته باشد، پرسیده خواهد شد که قبل از آن چه بوده است؟ بنابراین سؤال ادامه پیدا می‌کند و تسلسل پیش می‌آید و جسم موجود هم از دست می‌رود. این استدلال جناب ارسطو است و ابن‌سینا هم همین استدلال را دارد.

دکتر خسروپناه: ماده و صورت همیشه با هم هستند یعنی در خارج نمی‌توانید ماده محض یا صورت محض نشان دهید

ارسطو می‌گوید که باید به نقطه‌ای برسیم که آن چیز، استعداد و قوه مطلق باشد و قوه چیز معینی نباشد. در واقع او مدعی است که این رشته تا بی‌نهایت نمی‌تواند ادامه پیدا کند.

ولی به لحاظ منطقی باید برسید به ماده اولی یا همان هیولی یا استعداد محض. در غیر این صورت تسلسل پیش می‌آید و چون این تسلسل محال است، باید جسمی هم نداشته باشیم. بنابراین هیولی یا استعداد محض حتماً وجود خارجی دارد.

دکتر اصولی: استعداد محض همان انرژی در فیزیکی است!

دکتر حمیدزاده: خیر! ما این را نگفتیم.

آقای عاشوری: انرژی، فعلیت دارد و نمی‌تواند مصداق هیولی باشد.

دکتر خسروپناه: اگر بخواهید انرژی و ماده در فیزیک یا همچنین موج و ذره را به زبان فلسفی ترجمه کنید باید بگویید از سنخ جسمی هستند که خودشان ماده و صورت دارند چون هر انرژی یا ماده‌ای استعداد خاص دارد در حالی که هیولی استعداد محض است و استعداد «هر چیزی شدن» است. وقتی شما از انرژی صحبت می‌کنید، این انرژی استعداد هر چیزی شدن را ندارد و استعداد معین و متعینی دارد. هیولی استعداد محض است و فعلیت آن در استعداد است و سپس یک صورتی روی آن می‌آید که آنچه که در خارج تحقق پیدا می‌کند، ماده و صورت با هم است. این صورت جدید را که روی هیولی می‌آید، صورت جسمیه می‌نامیم. در واقع صورت جسمیه طول و عرض و عمق دارد. البته هم هیولی و هم صورت جسمیه جوهر هستند. در اینجا یک جسم تعلیمی داریم که عبارت از حجم است ولی قبل از آمدن جسم تعلیمی، ما یک صورتی به نام صورت نوعیه داریم. صورت جسمیه هم در همه اجسام مشترک است ولی صورت نوعیه متغیر است. مثلاً صورت نوعیه انسان، گوسفند، آب و ... داریم. روی صورت نوعیه است که جسم تعلیمی یعنی حجم قرار می‌گیرد که عرض است. در مجموع، سه جوهر داریم که عبارت هستند از هیولی، صورت جسمیه و صورت نوعیه. مجموعه هیولی و صورت جسمیه را جسم طبیعی می‌گوییم. در واقع جسم طبیعی، ماده ثانیه برای صورت نوعیه می‌شود و این ماده ثانیه با صورت نوعیه، فعلیت پیدا می‌کند و می‌شود انسان یا گوسفند و ...

دکتر اصولی: جسم طبیعی مشاهده می‌شود؟

دکتر خسروپناه: مشاهده وقتی است که جسم تعلیمی و اعراض دیگر هم بیاید. ما عرض را می‌بینیم و حتی صورت نوعیه را هم نمی‌بینیم.

دکتر اصولی: آیت‌الله مصباح یزدی

برهان مختصری دارند که ادعا می‌کنند که در فرض وجود هیولی، یک تناقضی هست. در نظر ایشان قوه محض، یعنی اینکه یک چیزی، هم هست و هم نیست.

دکتر حمیدزاده: بنیانگذار این مطلب شیخ اشراق است و خواجه‌نصیر هم از او گرفته است.

دکتر خسروپناه: البته ادعا نشده است که هیولی خودش به تنهایی تحقق دارد بلکه می‌گویند که هیولی با صورت تحقق دارد. نظر آیت‌الله مصباح یزدی این است که هیولی، معقول ثانی فلسفی است یعنی مابه‌ازاء خارجی ندارد ولی منشأ انتزاع خارجی دارد.

دکتر حمیدزاده: اساساً این بحث، کاملاً بحث عقلی است و اینکه بتوانیم در خارج مانند میز و درخت، هیولی و صورت را نشان بدهیم، چنین چیزی نیست. ترکیب آنها یک ترکیب انضمامی نیست و یک ترکیب اتحادی است.

دکتر اصولی: ترکیب انضمامی چیست؟

خسروپناه: ترکیب انضمامی این است که مثلاً در یک لیوان آب، مایع دیگری بریزید تا آن دو مایع منضم بشوند. ولی اتحاد، متفاوت است. در اتحاد، یک حقیقت در خارج هست که می‌توان با تحلیل عقلانی ثابت کرد که دو چیز هستند که تبدیل به یک چیز شده‌اند.

دکتر اصولی: چه لزومی دارد که بین هیولی و صورت جسمیه که جسم طبیعی را می‌سازند، تمیز قائل می‌شوند؟

دکتر حمیدزاده: به خاطر اینکه ما در اجسام طبیعی دو گونه خاصیت داریم که از مسأله حرکت به آن رسیدیم. یعنی یک چیزی الآن هست و یک چیزی در آینده می‌شود. این حیثی که الآن هست یک مبدأ می‌خواهد و حیثی هم که می‌تواند بشود، یک مبدأ دیگر می‌خواهد. مبدأ آن حیثی که هست، صورت است و مبدأ حیث دیگر که می‌تواند بشود، ماده است. اگر به سمت عقب برویم باید به ماده اولی (یعنی هیولی) و صورت اولی (یعنی صورت

جسمیه) برسیم.

دکتر اصولی: قبول است. منظور بنده این است که صورت نوعیه، یک راست به هیولی برود و دسته‌بندی صورت جسمیه برای چیست؟

دکتر حمیدزاده: در ادامه به این بحث می‌پردازم. ترکیب اتحادی و انضمامی را عرض می‌کردم. در مورد تعریف انسان که حیوان ناطق است سؤال این هست که آیا اینگونه است که دو حیثیت حیوان و ناطق، با هم ترکیب شده‌اند و به انسان تبدیل شده‌اند و ترکیب انضمامی است؟ پاسخ این است که انسان یک حقیقت است و ما آن را به دو امر واقعی تحلیل می‌کنیم. ما می‌بینیم که انسان مانند گاو و گوسفند ویژگی‌هایی مانند خوردن و آشامیدن دارد و می‌فهمیم که انسان یک حیوانیت دارد و همچنین می‌بینیم که انسان یک چیزهایی دارد که حیوان ندارد و برعکس. لذا به انسان، حیوان ناطق گفته می‌شود و به الاغ، حیوان ناهق و به اسب، حیوان صاهل گفته می‌شود. از نظر منطقی به قسمت مشترک، جنس گفته می‌شود و به قسمت غیر مشترک مانند ناطق، فصل گفته می‌شود. ترکیب جنس و فصل، یک ترکیب اتحادی است و این‌طور نیست که جنس و فصل جداگانه در بیرون وجود داشته باشند و بعد با هم مانند ماست و خیار، ترکیب شوند. حال می‌رویم سراغ حیوان و می‌بینیم که حیوان هم با گیاهان یک اشتراکات و اختلافاتی دارند. در اینجا هم دوباره یک جنس و فصل تعریف می‌شود و می‌گویند که نبات، نامی (یعنی درای رشد و نمو) است ولی حیوان علاوه بر نامی بودن، متحرک بالا راده هم هست که می‌شود فصل. بعد سراغ نبات می‌آیند و می‌بینند که نبات با جمادات هم اشتراکات و اختلافاتی دارد. مثلاً سنگ هم جسم است و طول و عرض و ارتفاع دارد و گیاه هم همین ویژگی‌ها را دارد اما گیاه نمو می‌کند ولی سنگ نمی‌کند. پس نامی بودن، فصل نبات می‌شود. این مسیر به جسم می‌رسد. به انتهای این مسیر در عالم جسم یا به تعبیر فیزیک‌دانان عالم ماده- که جامد، مایع یا گاز است- جوهر جسمانی گفته می‌شود و همه این ترکیب‌ها، ترکیبات اتحادی است.

در بحث ارسطو گفته می‌شود که همین

جسمی را که می‌بینیم، دو حیثیت دارد. یک حیثیت این است که احوال را می‌پذیرد که ماده نامیده می‌شود و حیثیت دیگر این است که الآن هست. در جسم می‌گویند که حداقل چیزی که می‌توان گفت و با آن جسمیت حاصل می‌شود، قابلیت ابعاد سه گانه است. پس اولین پایه که پیدا می‌شود صورت جسمیه است و پایه بعدی صورت نوعیه است.

دکتر خسروپناه: این را هم اشاره کنید که نظر ملاصدرا در این بحث چیست؟

دکتر حمیدزاده: در این قسمت ملاصدرا نظر دیگری ندارد. در باب رابطه انرژی با ماده اولی و صورت نیز به این امر توجه کنید که جسم طبیعی دو حیثیت دارد: یکی هیولی و دیگری صورت جسمیه و صورت نوعیه. ما با صورت جسمیه و نوعیه مواجه هستیم.

دکتر خسروپناه: خیر! ما با صورت جسمیه هم مواجه نیستیم بلکه جسم تعلیمی را می‌بینیم.

دکتر حمیدزاده: بله! منتهی جسم تعلیمی نمود جسم طبیعی است. یعنی باید یک چیزی باشد تا حجم داشته باشد و در واقع جسم تعلیمی، عرض است. آقایان می‌گویند که شما هیچ‌گاه نمی‌توانید که صورت جسمیه و هیولی را ببینید بلکه جسم تعلیمی را می‌بینید.

از حضار: آیا هیولی را به خدا ارتباط می‌دهند؟

دکتر خسروپناه: خیر! هیولی علت مادی شیء و صورت جسمیه علت صوری شیء است. بعد می‌گویند که یک علت فاعلی هست که خداوند یا مجردات است که اینها را به وجود آورده است و همچنین یک علت غایی دارند. یعنی جسم، دو علت بیرونی فاعلی و غایی هم دارد و دو علت اول هم علت داخلی هستند که جسم را به وجود می‌آورند.

دکتر حمیدزاده: تا اینجا که به جسم طبیعی می‌رسیم، شیخ اشراق هم قبول دارد. اما این ادعا را که جسم طبیعی مرکب از دو حیث واقعی باشد که هر دو جوهر هم باشند و در ضمن یکی صورت جسمیه و یکی هم هیولی باشد، جناب شیخ اشراق قبول ندارد و می‌گوید احتیاج به هیولی نیست. چون ایشان می‌گوید اینکه ما یک چیزی را بپذیریم که هیچ فعلیتی نداشته باشد، تناقض است.

نقد نظر شیخ اشراق در انکار وجود

هیولی

دکتر حمیدزاده: نظری را که می‌خواهم

از آن دفاع می‌کنم فلاسفه مشاء، ملاصدرا و علامه طباطبایی هم قبول دارند و البته عده‌ای هم مانند خواجه‌نصیر و در عصر حاضر حضرت آیت‌الله مصباح یزدی هستند که نظر شیخ اشراق را قبول دارند.

باید عرض کنم که تقابلی که بین هیولی و صورت هست، تقابل عدم و ملکه است نه تقابل سلب و ایجاب. ما دو گونه تقابل داریم. هر فعلیتی در مقابل فعلیت دیگر سلب مطلق است. یعنی صورت گریه‌ای، فقط صورت گریه‌ای است و هیچ چیز دیگری نیست. اما سلبی که در هیولی داریم و می‌گوییم هیولی «غیر فعلیت است و فعلیت آن، همان فعلیت نداشتن است» سلب

مطلق نیست و سلب مقید است. من برای بیان این موضوع چون می‌دانم که ممکن است حاج آقا خسروپناه اشکال کنند و بحث خیلی تخصصی شود، یک روش دیگری را استفاده می‌کنم تا اگر ایشان خواستند اشکال کنند به این بیان دوم اشکال کنند.

این بیان این است که تقسیماتی که در فلسفه داریم این‌گونه است که مثلاً می‌گوییم وجود به وجود خارجی و وجود ذهنی تقسیم می‌شود. یا وجود به واحد و کثیر تقسیم می‌شود و یا می‌گوییم وجود به بالفعل و بالقوه تقسیم می‌شود. می‌گوییم در جایی که وجود را به ذهنی و خارجی تقسیم می‌کنید، چیزی که خارجی است ذهنی

نیست و چیزی که ذهنی است دیگر خارجی نیست. ولی یک تقسیم دیگری داریم که خارج

به معنای خارجیت مطلق است که این خارجیت مطلق، مقابل ندارد و از این نظر خود وجود ذهنی هم در خارج است. سؤال این است که آیا ذهن واقعیت و اثر ندارد؟ معلوم است که واقعیت و اثر دارد. اثر آن این است که من و شما عالم می‌شویم. این خارجیت مطلق، مقابل ندارد. از این نظر وجود ذهنی هم خارجی است و وجود خارجی هم خارجی است.

دکتر خسروپناه: یک مفهوم آبجکتیو در مقابل سابجکتیو داریم و یک آبجکتیو عام داریم که سابجکتیو هم جزء آن است.

دکتر حمیدزاده: بله! این ماجرا در وحدت

و کثرت هم هست. می‌گوییم وجود یا واحد است یا کثیر. چیزی که واحد است کثیر نیست و چیزی که کثیر است، واحد نیست. اما ما یک وحدت مطلقه داریم که مساوق با وجود است. یعنی معنای آن با وجود تفاوت دارد اما از نظر مصداقی، هر جا واحد

است، وجود است و هر جا وجود است، واحد است ولی فقط مفهوم آن متفاوت است. وحدت مطلقه، دیگر مقابل ندارد و از این نظر کثیر هم واحد است. لذا شما به کسی می‌گویید مثلاً یک بسته ۵۰ تایی مداد در جیب خود دارم. در حالی که در تقسیم اول، ۵۰ تا یکی نیست و یکی، ۵۰ تا نیست. طبق معنی دوم، وحدت مقابل ندارد. عین همین

ماجرا در بالقوه و بالفعل هم رخ می‌دهد. ما یک فعلیت مُقیده داریم که نقطه مقابل بالقوه هست و یک فعلیت مطلق داریم که مساوق با وجود است.

از این نظر، قوه و استعداد، فعلیت دارند. مانند جایی که می‌گفتیم وجود ذهنی، خارجیت دارد. در جایی که جناب ارسطو می‌گوید: «فعلیت‌انه لا فعلیه له». فعلیت اول، فعلیت مطلقه و عامه است و فعلیت دوم، فعلیتی است که نقطه مقابل قوه است. بنابراین از این جهت اشکالی به بیان ارسطو و ابن‌سینا نیست و اشکال شیخ اشراق وارد نیست.

دکتر خسروپناه: هیولی، معقول ثانی فلسفی است.

یعنی منشأ انتزاع خارجی دارد ولی ما به ازاء خارجی دارد. نظر آیت‌الله مصباح یزدی هم

همین است که البته فرصت برای بحث نیست. این‌شاء الله جلسه آینده در باب دیدگاه دکتر محسنی در باب چیستی حقیقت انرژی بحث بیشتری صورت گیرد.

پی‌نوشت‌ها:

1. observable
2. open problem
3. fundamentalparticle
4. substructure is unknown
5. string theory
6. extended
7. detector
8. reduction
9. localize
10. many worlds Interpretation theory
11. Everett, Hugh

یک فعلیت مُقیده داریم که نقطه مقابل بالقوه هست و یک فعلیت مطلق داریم که مساوق با وجود است. از این نظر، قوه و استعداد، فعلیت دارند.

هیولی، معقول ثانی فلسفی است. یعنی منشأ انتزاع خارجی دارد ولی ما به ازاء خارجی دارد. نظر آیت‌الله مصباح یزدی هم همین است.

پیدایش و تحول کیهان

دکتر نعمت الله ریاضی

عضو هیأت علمی گروه فیزیک دانشگاه شهید بهشتی



مروری بر مباحث جلسات سال گذشته^۱

دکتر نعمت الله ریاضی: بحث ما در سال گذشته در مورد منشأ ماده به معنای فیزیکی و اطلاعات علمی و فیزیکی بشر در این خصوص بود که ما را به بیگ‌بنگ و نظریه مهبانگ رساند و اظهار شد که مقبول‌ترین نظریه در حال حاضر این است که جهان در یک دوران آغاز پیدایش که مفهوم فضا و زمان در آن با مفهومی که امروزه ما می‌شناسیم، مقداری متفاوت است، آغاز شده است. نظر بر این است که در یک دوره خیلی کوتاه به نام دوره کوانتومی، فضا و زمان به صورت یک محیط کف‌مانندی بوده است که اصطلاحاً به آن کف کوانتومی یا Quantum foam می‌گویند و در بخش بسیار کوچکی از این کف کوانتومی یک اتفاق بسیار کوچک می‌افتد که اسم آن را بیگ‌بنگ می‌گذارند. آن اتفاق این بوده است که فضا با یک انرژی

بسیار متراکم مواجه ب‌آورده است و در یک میدانی که آن را با نام inflaton field یا

میدان تورمی می‌شناسند، این انرژی بسیار متراکم باعث شده است که این بخش بسیار بسیار کوچک، در ظرف مدت بسیار کوتاهی منبسط بشود و ابعاد آن تقریباً به اندازه e^{60} برابر که عدد بسیار بسیار بزرگی است، گسترش

پیدا کند. بعد از این اتفاق، آن انرژی که در میدان تورمی متمرکز بوده است، آزاد می‌شود و این آزاد شدن انرژی باعث خلق ذرات مختلف می‌شود. بر اساس معتبرترین نظریات فیزیک که می‌شود به آن اعتماد کرد، ذرات به فرمیون‌ها، بوزون‌ها، لپتون‌ها و کوآرک‌ها و ذراتی که نیروها را بین آنها حمل می‌کنند، تقسیم می‌شوند. از بین این ذرات تعداد زیادی در همان لحظات اولیه از بین رفتند ولی چیزی که مهم است و برای ما باقی مانده است الکترون‌ها، پروتون‌ها و نوترون‌هایی هستند که اتم‌هایی را که ما در جهان می‌بینیم، به وجود آورده‌اند. البته بخش غالب ماده هم به شکلی هست که امروزه با عنوان ماده تاریک در اخترفیزیک و کیهان‌شناسی معروف است که ماهیت آن هنوز معلوم نیست ولی بخش قابل توجهی از عالم را پوشانده است و بخش کمتر همین ماده‌ای است که می‌شناسیم و از الکترون‌ها و هسته‌ها درست شده است. بعد از بیگ‌بنگ هم عمدتاً هیدروژن باقی مانده است یعنی حدود ۷۵ درصد هیدروژن و حدود ۲۵ درصد هلیوم بوده است و سایر عناصر بعد از مدت‌ها در ستارگان به وجود آمده‌اند. تقریباً با اطمینان می‌توان گفت که هیدروژن‌های موجود در آب یا H_2O که هر روز می‌نوشیم، از همان بیگ‌بنگ و لحظات آغازین

مقبول‌ترین نظریه در حال حاضر این است که جهان در یک دوران آغاز پیدایش که مفهوم فضا و زمان در آن با مفهومی که امروزه ما می‌شناسیم، مقداری متفاوت است، آغاز شده است.

باقی مانده‌اند. یعنی الکترون و پروتون‌هایی که از آن زمان باقی مانده‌اند هیدروژن را در آب به وجود می‌آورند. البته اکسیژن موجود در آب در بیگ‌بنگ به وجود نیامده است بلکه در فرآیند تحولی ایجاد ستارگان تشکیل شده است.

۱. پیدایش ابرگازی

عرض شد که پیدایش کیهان در حدود $13/7$ میلیارد سال قبل اتفاق افتاد و تا حدود $500-400$ میلیون سال هنوز هیچ ستاره‌ای تشکیل نشده بود که این دوران به نام دوران تاریک یا Dark ages در کیهان‌شناسی مشهور است. بعد از آن اولین ستارگان و کهکشان‌ها شروع به تشکیل کردند.

دکتر محسنی: کیهان به چه معناست؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: تمام کلیت جهان مادی که توسط تلسکوپ‌ها قابل رصد می‌باشد را کیهان می‌گویند. البته از لحاظ عقلی اصلاً دور از تصور نیست که عالم فراتر

از چیزی که ما نام آن را کیهان می‌گذاریم، ادامه

داشته باشد که در جلسات قبلی هم

عرض شد که دو احتمال وجود دارد. اول اینکه عالم تا بی‌نهایت گسترش پیدا

کرده است و دوم اینکه جهان به یک نحوی روی خود بسته بشود یعنی مدل

بسته داشته باشد که حجم کل عالم را محدود اعلام می‌کند. البته باید عرض

کنم که شواهد به نفع احتمال اول است. سالیان سال است که بشر متوجه شده

است که روی کره زمین زندگی می‌کند و زمین در منظومه شمسی است. همواره این

سؤال مطرح بوده است که منظومه شمسی چگونه به وجود آمده است؟

دکتر محسنی: برد تلسکوپ معیار خوبی برای تعریف است؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: در واقع می‌توان گفت که از روی ناچاری است چرا که فیزیکدانان و کیهان‌شناسان متکی به

رصد و مشاهده هستند و مشاهدات یک محدودیت اصولی را برای ما ایجاد می‌کنند.

دکتر محسنی: عرض بنده این است که ما فرض جایجایی را برای تلسکوپ‌ها مانند تلسکوپ هابل داریم و

قابلیت کم و زیاد شدن برد قابل تصور هست.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: تأثیر زیادی ندارد. البته برد تلسکوپ ملاک بنیادین نیست و محدودیت ناشی از رصد

هست. غیر از برد تلسکوپ محدودیت مهم‌تری به نام محدودیت سرعت نور داریم. همین محدودیت سرعت نور

باعث می‌شود موقع نگاه کردن کهکشان‌های دور، گذشته آنها را رصد کنیم. همچنین وقتی که کهکشان بسیار دور است به مرحله‌ای می‌رسیم که کهکشان را در آغاز پیدایش خود مشاهده می‌کنیم و دورتر از آن به لایه‌ای می‌رسیم که به آن CMB یا زمینه ریزموج کیهانی گفته می‌شود که همان زمان قبل از پیدایش کهکشان‌ها است و جهان به صورت پلازما یا گاز بسیار گرم بوده است. بنابراین محدودیت تلسکوپ‌ها فقط به خاطر محدودیت برد آنها نیست بلکه به دلیل موضوع نسبیّت است که حد سرعت را سرعت نور قرار می‌دهد و بنابراین وقتی با تلسکوپ به فواصل خیلی دور نگاه می‌کنید، به مرزی می‌رسید که آنقدر به گذشته برمی‌گردیم که در واقع به آغاز پیدایش عالم می‌رسیم. این مسأله، هم خوبی دارد و هم بدی دارد. خوبی آن به این است که ما با نگاه کردن به عمق کیهان، گذشته و تاریخچه کیهان را هم می‌توانیم با چشم خود رصد کنیم و ببینیم. بدی آن هم این است که ما از حدود $12-10$ میلیارد سال نوری به آن طرف را نمی‌توانیم رصد کنیم.

از حضار: اگر نظریه بیگ‌بنگ را قبول کنیم، ابعاد عالم ممکن است بی‌نهایت باشد ولی بی‌نهایت قابل شمارش است نه بی‌نهایت ناشمارا. نکته دیگر این است که دکتر ریاضی در صحبت ابتدایی خود نظریه غالب را مطرح فرمودند که نظریه‌های دیگری هم وجود دارد که در آنها نیازی به ماده تاریک نیست.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: بله! در واقع مدل‌های مختلف یک مرز ظاهری از خود نشان می‌دهند

که همان افق هست. همانطور که ما در داخل یک سیاهچاله را به دلیل وجود افق نمی‌توانیم ببینیم، فراتر از یک مرزی از جهان را هم به دلیل افقی که وجود دارد، نمی‌توانیم

ببینیم. البته در جلسات قبل هم عرض کردم که مباحث بنده جزء مقبول‌ترین و کم مناقشه‌ترین نظریاتی است که

در کیهان‌شناسی مطرح است و گرنه نظریه‌های بدیل و جایگزین دیگری هم وجود دارد که به عنوان مثال برخی

منکر وجود بیگ‌بنگ می‌شوند و برخی حدس می‌زنند که قبل از بیگ‌بنگ جهان‌های دیگری وجود داشته باشد

ولی در آنچه بنده ارائه می‌دهم سعی می‌شود مقبول‌ترین نظریه ذکر شود که اصطلاحاً به آن مدل استاندارد فیزیک

و مدل استاندارد کیهان‌شناسی گفته می‌شود. برای سالیان سال فلاسفه، زمین‌شناسان و دانشمندان، کنجکاو بودند

که بدانند منظومه شمسی چه زمان و چگونه به وجود

وقتی با تلسکوپ به فواصل خیلی دور نگاه می‌کنید، به مرزی می‌رسید که آنقدر به گذشته بر می‌گردیم که در واقع به آغاز پیدایش عالم می‌رسیم.

آمده است؟ از جمله شخصیت‌های فلسفی که در این مورد نظر داده است، ایمانوئل کانت است که اتفاقاً نظر وی بسیار به نظریه فعلی و رایج در باب منشأ منظومه شمسی نزدیک است و براساس نظر کانت منظومه شمسی بر اثر تراکم یک محیط گازی شکل گرفته است که این محیط گازی و یا ابرگازی بسیار بزرگ، متراکم شده و قرصی را به وجود آورده است و از این قرص، منظومه شمسی شکل پیدا کرده است. در زمان کانت مشاهدات، رصدها و اطلاعات فیزیکی خیلی محدود بوده است ولی همین که کانت توانسته است توسط ملاحظات علمی و فلسفی به این نتایج دست یابد، بسیار جالب است.

براساس نظر کانت منظومه شمسی بر اثر تراکم یک محیط گازی شکل گرفته است که این محیط گازی و یا ابرگازی بسیار بزرگ، متراکم شده و قرصی را به وجود آورده است و از این قرص، منظومه شمسی شکل پیدا کرده است.

۵۰۰ میلیون سال بعد از بیگ‌بنگ شروع شده است و ماده تاریک که قسمت عمده ماده موجود در جهان هست، در ایجاد و شکل‌گیری کهکشان‌ها نقش بسیار کلیدی را ایفا کرده است. ممکن است پرسیده شود که این همه ماده تاریک که آنها را حس نمی‌کنیم اصولاً برای چه خلق شده‌اند و فلسفه وجودشان چیست؟ در کیهان‌شناسی نشان داده می‌شود که اگر ماده تاریک وجود نمی‌داشت، کهکشان‌ها حتی تا الآن هم شکل نمی‌گرفتند بنابراین در واقع ماده تاریک نوعی مرکز تجمع را ایجاد کرده است که این مرکز تجمع منجر به کشش مواد معمول به طرف خود شده است و در مراحل بعدی از تراکم این مواد، کهکشان‌ها و ستارگان به وجود آمده است.

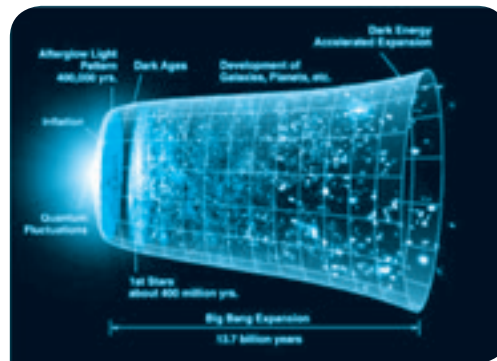
دکتر فرهودی: نحوه تعیین و اندازه‌گیری این ۴/۶ میلیارد سال را توضیح دهید.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: مقبول‌ترین روش‌ها، روش رادیواکتیو است. در این روش براساس نسبت ایزوتوپ‌های مختلف عناصری مثل توریم و اورانیم، این زمان به دقت تعیین می‌شود. این بازه زمانی به طور دقیق‌تر - الآن مقدار آن را دقیق به یاد ندارم - در حدود ۴/۵۶ میلیارد سال تعیین می‌شود. در این روش به یک نمونه اکتفا نمی‌شود و نمونه سنگ‌های بسیار قدیمی و شهاب‌سنگ‌هایی که از فضا بر روی زمین سقوط می‌کنند را از طریق Mass spectroscopy یا طیف‌سنجی جرمی آنالیز می‌کنند. از این طریق نسبت ایزوتوپ‌ها را اندازه‌گیری می‌کنند و همان‌گونه که با دقت بسیار بالایی توسط زمان‌سنجی کربن تعیین می‌کنند که جسد فرعون مربوط به چند سال قبل است، به همین شیوه قدیمی‌ترین سنگ‌های منظومه شمسی را تعیین سن می‌کنند.

حاضرین: از آن جا که نوری که از اجرام دوردست به ما می‌رسند دارای محدودیت سرعت هستند و سرعت‌شان بیش از سرعت نور نیست، رسیدن به این نورها ممکن نیست و گذشته در دست نخواهد بود.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: دقیقاً به خاطر نسبت است که این اتفاق می‌افتد. همین الآن تصویری که از شما در ذهن

ماده تاریک که قسمت عمده ماده موجود در جهان هست، در ایجاد و شکل‌گیری کهکشان‌ها نقش بسیار کلیدی را ایفا کرده است.



نمودار گسترش کیهان - تصویر ۱

۲. پیدایش ستارگان

اطلاعات مربوط به زمین‌شناسی و نیز شهاب‌سنگ‌ها نشان می‌دهد که منظومه شمسی در حدود ۴/۶ میلیارد سال قبل به وجود آمده است که این مدت بسیار کمتر از مدت ۱۳/۷ یا ۱۳/۸ میلیارد سال قبل است که بیگ‌بنگ اتفاق افتاده است. بنابراین از ۱۳/۷ میلیارد سال قبل تا ۴/۶ میلیارد سال قبل، دوره طولانی وجود دارد که منظومه شمسی، خورشید و کره زمین وجود نداشته است. این زمان طولانی، مرحله‌ای است که رفته‌رفته ستارگان و کهکشان‌ها شکل پیدا کرده‌اند. گفته شد که شکل گرفتن اولین ستارگان و کهکشان‌ها در حدود ۴۰۰ تا

من وجود دارد، تصویر آبی این لحظه نیست چرا که برای رسیدن تصویر شما به چشم من نیاز به گذر کسری از زمان است. اگر فاصله را طولانی کنیم، مثلاً اگر به خورشید نگاه کنیم ما حدود ۸ دقیقه قبل از آن را می‌بینیم.

حاضرین: ما به پرتو نور نمی‌رسیم و بنابراین تمام گذشته را نمی‌توانیم ببینیم چرا که عبور می‌کند.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: بنده هم عرض نکردم که ما گذشته خودمان را می‌بینیم بلکه گفتم هر شیء را که ببینیم گذشته کیهان را به ما نشان می‌دهد. چیزی که شما ذکر کردید، هیچ مشکل فیزیکی ندارد. مثلاً شما وقتی فیلم‌برداری می‌کنید و وقایع ۱۰ سال پیش خود را دوباره می‌بینید، در واقع تصاویر برای مدت‌ها بر روی یک فیلم ضبط شده است و شما اطلاعات آن را بازیابی می‌کنید. بنابراین هیچ بعید نیست که بتوانید اطلاعات باقی‌مانده

از آغاز خلقت را بازیابی کنید و حتی بتوانید تصاویری از سرگذشت پیشینیان را ببینید، این موضوع از نظر علم فیزیک هیچ تناقضی را در پی ندارد.

در کیهان‌شناسی اصلی داریم که می‌گوید که نواحی مختلف کیهان شبیه به یکدیگرند. اینگونه نیست که کهکشانی که در فاصله ۲ میلیارد سال نوری با ما فاصله دارد و وضعیت آن مربوط به ۲ میلیارد سال قبل باشد، تفاوتی اساسی با کهکشان ما داشته باشد. بنابراین وحدت و یگانگی‌ای که در اثر این اصل کیهان‌شناسی

در سرتاسر کیهان حاکم است به شما این اجازه را می‌دهد که مثلاً اگر خواستید بدانید که کیهان در ۵ میلیارد سال قبل چگونه بوده است، یک تلسکوپ را بردارید و فاصله ۵ میلیارد سال نوری را رصد کنید.

دکتر حمیدزاده: در واقع این یک اصل فلسفی است که می‌گوید طبیعت به نحو یکسان عمل می‌کند و بر این اساس علم فیزیک این استفاده را از آن اصل می‌کند.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: اصل وحدت که در مکانیزم‌های طبیعی وجود دارد و قبلاً هم به آن اشاره شد، اصل بسیار مهمی در فیزیک است. به نظر من اگر این اصل وجود نداشت، دانشمندان انگیزه‌ای نداشتند تا به دنبال قوانین بنیادین در طبیعت بگردند. همین قوانین، زمانی که آنها را به فواصل خیلی دور و زمان‌های خیلی گذشته تعمیم دهیم، خیلی خوب کار می‌کنند. البته به جز خود بیگ‌بنگ

که نمی‌دانیم چه هست و یا سیاهچاله‌ها که مقداری عجیب هستند، در مابقی موارد قوانینی که روی زمین کشف شده‌اند خیلی خوب و طبیعی می‌توانند پدیده‌های فضایی را تبیین کنند.

خوشبختانه امروزه در مورد پیدایش ستارگان و منظومه‌ها رصدهای خیلی خوبی وجود دارد و ما تقریباً می‌توانیم این فرآیندهای تشکیل ستارگان را در جلوی چشم خود مشاهده کنیم. به عنوان مثال، در عکس‌هایی که مربوط به فرآیند تشکیل ستارگان است، یک ناحیه خیلی تاریک و سیاه مشاهده می‌شود و در اطراف آن تعداد زیادی ستاره قرار دارد. ممکن است بعضی افراد گمان کنند که در این ناحیه سیاه هیچ ستاره‌ای وجود ندارد، در حالی که اینگونه نیست و این ناحیه در واقع یک توده از گازهای میان‌ستاره‌ای است که مانع از نور ستارگان پشت سر خود شده است.

به اینها dark nebula یا سحابی‌های تاریک گفته می‌شود. در واقع اینها جنین‌های تشکیل

ستارگان هستند یا به عبارت دیگر رجم‌هایی هستند که در آنها ستارگان به وجود می‌آیند. بدان علت که نمی‌توانیم درون این نواحی مملو از گازهای غلیظ را توسط پرتوهای مرئی ببینیم، منجمان از سایر طول موج‌ها استفاده می‌کنند و چون نور مرئی قدرت نفوذ ندارد این منجمان به سراغ نورهای با طول موج بلند می‌روند. در مرحله اول پرتو مادون قرمز و در ادامه پرتو رادیویی و یا در مواردی پرتوهای ایکس که قدرت

نفوذ بیشتری دارند ولی پرتوهایی با طول موج بسیار کوتاه‌تر هستند را به کار می‌گیرند. به کمک پرتوهای مادون قرمز می‌توانیم به درون این رجم‌ها نفوذ کنیم و ببینیم درون آنها چه اتفاقاتی رخ می‌دهد. خوشبختانه تجهیزات نجومی و تلسکوپ‌های دوران ما، چه تلسکوپ‌های واقع بر روی زمین و چه تلسکوپ‌هایی که در مدار زمین قرار دارند که جو زمین مزاحم کارشان نیست، کاملاً این اجازه را به ما می‌دهند و می‌توانند رصدهای خوبی را در مدار زمین انجام دهند. به عنوان مثال تصویر ۲ یکی از تصاویر مشهور گرفته شده توسط تلسکوپ فضایی هابل است که آن را column of creation یا ستون‌های آفرینش نامیده‌اند. این ستون‌ها در واقع توده‌های گاز هستند و ستون‌هایی از گاز تاریک هستند. در نقاطی از این سحابی و یا ابرها، ستارگان در حال تشکیل هستند. در قسمت‌هایی که تراکم به میزان کافی می‌رسد، این مواد

هیچ بعید نیست که بتوانید اطلاعات باقی‌مانده از آغاز خلقت را بازیابی کنید و حتی بتوانید سرگذشت پیشینیان را ببینید، این موضوع از نظر علم فیزیک هیچ تناقضی را در پی ندارد.



سحابی جبار - تصویر ۳

ستارگان توده‌های بسیار بزرگی از گاز متراکم هستند، به عنوان مثال جرم خورشید 10^3 کیلوگرم است که جرم بسیار عظیمی است و از نظر حجم هم تقریباً یک میلیون برابر کره زمین است. اگر با دقت به عکس‌های فوق توجه شود، تشکیل ستاره‌های جوان در درون توده‌های ابری به خوبی قابل تشخیص است. جالب اینجاست که زمانی که ستارگان به وجود می‌آیند هیچ‌گاه به تنهایی به وجود نمی‌آیند و در بسیاری از رصدهایی که انجام شده است، مشخص شده است که در اطراف این ستارگان، ما قرصهایی از آن سحابی اولیه را مشاهده می‌کنیم. در اغلب عکسهای مربوط به تشکیل این ستارگان، یک قرص تیره دیده می‌شود که در واقع همان مواد، غبار و گازهایی است که مانع از رسیدن نور ستارگانی می‌شود که در پشت آن قرار دارد. بنابراین همراه با تشکیل ستارگان، قرصی از گازها و مواد در اطراف آنها به وجود می‌آید. امروزه تلسکوپ‌ها به اندازه کافی قوی هستند تا مستقیماً وجود این ابرها را به ما نشان دهند البته در مواردی علاوه بر ابرها، دو فواره مواد نیز در قطبین این قرص و ستاره مشاهده می‌شود. علت این امر ناشی از فعالیت ستاره و فشار اضافی در امتداد قطبین است که منجر می‌شود تا مواد را با سرعت بسیار زیاد به بیرون بفرستند. البته این پدیده همیشه دیده نمی‌شود و فقط در برخی موارد قابل رؤیت هستند. در مرکز بعضی از تصاویر که تلسکوپها از فرایند تشکیل ستارگان می‌گیرند، لکه تیره‌ای دیده می‌شود که در واقع همان قرص مقابل ستاره است و در سمت بالای آن و اندکی کمتر در بخش فوقانی آن، نوری دیده می‌شود که در واقع از انعکاس نور ستاره وسط به ما می‌رسد. نور ستاره به طور مستقیم دیده نمی‌شود چرا که قرص گازی مانع از رؤیت مستقیم نور آن

متراکم می‌شوند و ستارگان جوان را به وجود می‌آورند. یکی از این سحابی یا ابرها، سحابی است که Orion Nebula یا سحابی جبار یا شکارچی نامیده می‌شود. خیلی از افراد صورت فلکی جبار را در آسمان شب دیده‌اند. اگر در مکانی باشید که غبار و نورها مزاحم نباشند این صورت فلکی را در شب می‌توان با چشم هم دید که به صورت یک لکه نورانی بسیار کوچک در ناحیه کمر بند صورت فلکی جبار قابل مشاهده است، هرچند که اگر با یک دوربین دوچشمی نگاه شود، بسیار بهتر دیده می‌شود. این سحابی جبار که قسمتی از آن را در تصویر ۳ می‌بینید، کانونی برای تشکیل ستارگان جدید است. این نقاط نورانی که در این جا دیده می‌شوند در واقع ستارگان جدیدی هستند که در همین چند میلیون سال اخیر به وجود آمده‌اند. البته چند میلیون سال، زمانی طولانی است ولی در مقابل مقیاس‌های کیهان‌شناسی مثلاً عمر منظومه شمسی که در حدود $4/6$ میلیارد سال است، زمان بسیار کوتاهی محسوب می‌شود. بنابراین در زمان گذشته نسبتاً نزدیک، هزاران ستاره در منطقه سحابی جبار، شکل گرفته‌اند که بعضی از آنها هنوز در مرحله شکل‌گیری هستند. نقاط روشنی که در تصویر ۳ دیده می‌شود، ستارگانی هستند که فرایند تشکیل آنها تمام شده است ولی در بعضی از قسمت‌ها ستارگانی دیده می‌شوند که هنوز در حال شکل‌گیری هستند و به وضعیت ثبات خود نرسیده‌اند. همان طور که قبلاً عرض کردم یکی از ابزارهای خوب برای رصد ستارگان در حال تشکیل، استفاده از تلسکوپ‌های مادون قرمز است که رصدخانه فضایی اشپیتزبرگف یکی از رصدخانه‌هایی است که این کار را می‌کند.



ستون‌های آفرینش - تصویر ۲

ستاره می‌شود.

بعضی از اسامی غربی ستارگان از اسامی اسلامی گرفته شده‌اند ولی Orion که همان سحابی جبار است، این گونه نیست. می‌دانید که در دوران قرون وسطا نجوم به همراه سایر علوم ترجمه شد و متون خواجه نصیرالدین طوسی و ابوریحان بیرونی به غربی ترجمه شدند و بسیاری از اسامی ما در آثار غربی وجود دارد مثلاً اسطرلاب به astrolabe ترجمه شد.

حاضرین: بعضی واژه‌ها را نیز خودشان داشتند همچون ژوپیترا، زئوس و....

دکتر نعمت‌الله ریاضی: بله. البته باید توجه شود که برخی از این اسامی را نیز منجمان اسلامی از منجمین یونانی اخذ کرده بودند. به عنوان مثال بطلمیوس صورت‌های فلکی را در کتاب خودش درج کرده بوده است و توسط منجمان مسلمان تکمیل شد و دوباره به غربی ترجمه شد. در نتیجه در ادبیات غربی برخی از اسامی نجومی شمایل عربی و برخی شمایل یونانی دارند.

حجت‌الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه: آیا بروج ۱۲ گانه را نیز قبول دارند؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: بله، به آن «زودیاک» می‌گویند که شامل جوزا، اسد، سور، سنبله، میزان، عقرب و... هست که در کل ۱۲ تا هستند.

۳. پیدایش سیارات

۳-۱. پدیده دوپلر

بنابراین ما می‌توانیم حلقه‌هایی از مواد که عمدتاً گاز و غبارند را در مجاورت تعداد زیادی از ستارگان در حال تولید مشاهده و رصد کنیم. یکی از اکتشافات بسیار جالب از سال ۱۹۹۵ به بعد، کشف سیارات در کنار سایر ستارگان بوده است. مدت‌ها برای بشر این سؤال وجود داشت که آیا تنها در مجاورت خورشید سیاراتی همچون عطارد، زهره، زمین و... وجود دارد یا این که این احتمال وجود دارد که در مجاورت سایر ستاره‌ها نیز سیاراتی وجود داشته باشند؟ تنها از سال ۱۹۹۵ به بعد بود که بشر توانست با روش‌های خاصی که به لحاظ تکنیکی بودن، به آنها نمی‌پردازیم، پی ببرد که در کنار تعداد بسیار قابل توجهی از ستاره‌ها سیاراتی وجود دارند. دو روش برای کشف آنها وجود دارد یکی روش پدیده دوپلر که در این روش به کمک جابجایی خطوط طیفی و نیز به کمک میل کردن رنگ ستاره‌ها به قرمز یا آبی می‌توان به وجود سیاره در اطراف ستاره‌ها پی برد.

دکتر حمیدزاده: سیاره چیست؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: سیارات اجرامی بسیار کوچک‌تر

از ستارگان هستند که در اطراف ستاره‌ها گردش می‌کنند.

دکتر احمد غفاری: خود ستاره‌ها گردش ندارند؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: اگر دو ستاره باشند در اطراف هم گردش می‌کنند و تعداد زیادی از این نمونه‌ها نیز داریم. توجه شود که همه ستارگان در اطراف مرکز جرم کهکشانشان، یک حرکت جمعی آسیاب مانند دارند که با این حرکت نامبرده متفاوت است.

دکتر حمیدزاده: ولی سیاره دوقلو نداریم؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: خیر!

دکتر حمیدزاده: ستاره‌ها تولید نور ندارند!

دکتر نعمت‌الله ریاضی: این حرف خیلی دقیق نیست چرا که به عنوان مثال مشتری مقداری تابش دارد و بنابراین اگر مشتری کمی بزرگ‌تر بود تبدیل به یک ستاره می‌شد. مشتری مقداری تابش رادیویی از خودش ساطع می‌کند ولی همانطور که فرمودید، عمدتاً نور ستاره‌ها هست که توسط سیاره‌ها منعکس می‌شود. به عنوان مثال سیاره مریخ به این دلیل سرخ‌رنگ دیده می‌شود که سطح آن پوشیده از اکسید آهن است و هنگامی که نور خورشید به آن می‌تابد این سرخی نمایان می‌شود. در گذشته این سرخی را نشانه جنگ و خونریزی می‌دانستند در حالی که ناشی از بازتاب نور خورشید است.

حاضرین: آیا ستاره‌های دوقلو هم اندازه‌اند؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: خیر!

دکتر محسنی: به دور مرکز جرم خود می‌گردند و مرکز جرم در حالتی که جرم ستاره‌ها یکسان نباشد به ستاره با جرم بیشتر نزدیک‌تر است.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: ممکن است دو ستاره با هم کاملاً متفاوت باشند یا ممکن است جرم یکسانی داشته باشند ولی ماهیتشان متفاوت باشد، به عنوان مثال ممکن است یکی ستاره نوترونی یا کوتوله سفید و بسیار چگالیده باشد و ستاره همدم آن یک ستاره معمولی مانند خورشید باشد.

دکتر خسروپناه: پس همه ستاره‌ها نور از خودشان دارند. آیا مشخص است که چه تعداد ستاره داریم؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: بله! در یک کهکشان معمولی مثل کهکشان راه شیری، چیزی در حدود ۱۰۰ میلیارد یا ۱۰^{۱۱} ستاره داریم. در کل جهان قابل رؤیت نیز تقریباً به همین تعداد کهکشان وجود دارد، بنابراین از ضرب این دو در هم تعداد کل ستاره‌ها ۱۰^{۲۲} ستاره است که رقمی بسیار بزرگ و غیر قابل تصویری است.

دکتر خسروپناه: این تعداد را با محاسبه به دست آورده‌اند؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: بله! آماری است.

حاضرین: شما می‌فرمایید که شواهد و قرائن نشان می‌دهد که جهان لایتنهای است در حالی که به نظر می‌آید این ادعا نیازمند قرائن و شواهد نیست و بحث عمیق‌تری باشد چرا که به نظر می‌آید هر چه قدر شواهد و قرائن بیابیم که جهان متناهی است، دلیل عقلی محکم‌تری وجود دارد که جهان نامتناهی است.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: قبلاً این بحث شده است که انتها نداشتن ضرورتاً به معنای نامحدود بودن نیست. اگر بر روی سطح یک کره جهت را بگیرید و دنبال کنید هرگز به جایی نمی‌رسید که بگویید کره تمام شد. در نهایت ممکن است باز گردید. این مثال نمونه‌ای است از فضایی که مرز ندارد ولی در جمع محدود است و ریاضی‌دانان به آن «Manifold» می‌گویند. فضای سه بعدی ما نیز می‌تواند چنین وضعیتی داشته باشد یعنی اگر یک مسیر را بگیرید و دنبال کنید، ممکن است به جایی نرسیم که بگوییم این جا دیگر کیهان تموم شد بلکه هنوز می‌توانید ادامه دهید. حال یا ادامه می‌دهیم به سمت بی‌نهایت می‌رویم یا دور می‌زنیم و بر می‌گردیم.

حاضرین: اگر به جای اول باز گردیم چه نتیجه‌ای می‌گیریم؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: اگر دور بزنید و برگردید به این نتیجه می‌رسیم که فضای سه بعدی شما یک فضای بسته یا compact است.

حاضرین: ولی تصوّر این فضای بسته درون یک فضای باز است.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: ضرورتی ندارد که این فضای بسته را در فضایی که ابعاد بیشتری دارد تصور کنیم البته نظریاتی وجود دارد که جهان بسته را در جهانی با ابعاد بیشتر قرار می‌دهند.

به این ترتیب از سال ۱۹۹۵ تعداد بسیار زیادی از این سیارات توسط همین دو روش کشف شدند. این سیارات را سیارات برون منظومه‌ای یا «exoplanet» می‌نامند.

دکتر خسروپناه: ممکن است ستاره یا سیاره جدیدی تولید شود و نه اینکه لزوماً کشف شود؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: بله! بنده سحابی جبار را نشان دادم و گفتم در طی چند میلیون سال گذشته هزاران ستاره ایجاد شده‌اند و هنوز در حال ایجادند. بنابراین داستان خلقت، یک فرآیند باز است و تمام نشده است.

۳-۲. تغییرات نوری ستارگان

روش دیگر استفاده از تغییرات نوری ستارگان است. زمانی

که یک سیاره از مقابل یک ستاره عبور می‌کند، از آن جهت که سیاره از خودش نوری ندارد و نور ستاره را منعکس می‌کند، ما با کاهش نور ستاره مواجه می‌شویم.

دکتر خسروپناه: سایه می‌اندازد؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: بله. همین پدیده را در منظومه خودمان داریم. هر چند سال زهره یا عطارد از جلوی خورشید رد می‌شوند و به وسیله تلسکوپ می‌توان گذر آنها را به راحتی مشاهده کرد. با این حال برای ستاره‌های دوردست امکان این مشاهده وجود ندارد. ما با رصد افت نوری به این نتیجه می‌رسیم که چنین سیاره‌ای از جلوی چنین ستاره‌ای رد شده است.

تا چند دهه قبل هیچ تلسکوپی قادر نبود تصویری از یک سیاره برون منظومه‌ای بگیرد چرا که نور سیاره در برابر نور ستاره بسیار ضعیف است.

دکتر محسنی: فاصله اینگونه سیارات با زمین

چقدر است؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: حداکثر چند

صد سال نوری است.

حاضرین: پس چند صد سال پیش آن

را می‌بینیم.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: بله! دیگر

مجبور نیستیم تا مانند کانت توسط

استدلال‌های عقلی یا ملاحظات

فلسفی و یا استنباطات راجع به پیدایش

منظومه شمسی اظهار نظر کنیم چرا که

خوشبختانه شواهد تجربی و نجومی

وجود دارد که می‌توان توسط آنها در

مورد نظریات پیدایش منظومه شمسی اظهار نظر

کنیم. همانطور که گفته شد در این نظریات که

بسیار به نظر کانت و لاپلاس نزدیک است، ما با توده‌ای از

گازهای بسیار بزرگ مواجهیم. در گازها ۲ نیرو با یکدیگر

جدال می‌کنند. یکی نیروی گرانش است که تلاش می‌کند

تا توده را متراکم کند چرا که نیرو به صورت جاذبه است.

نیروی دیگر نیروی ناشی از فشار است که مقاومت می‌کند

و اگر گاز بخواهد بیش از حد فشرده شود، این نیرو اجازه

این کار را نمی‌دهد. در رقابت بین این ۲ نیرو اگر نیروی

گرانش پیروز شود، این توده متراکم می‌شود و نکته جالب

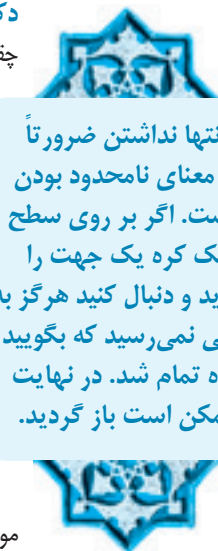
این است که با متراکم شدن این توده براساس یک اصل

فیزیکی که پایستگی تکانه زاویه‌ای است، سرعت گردش

توده زیادتر می‌شود. به این صورت در اطراف مرکز ستاره،

یک قرص یا دیسک به وجود می‌آید. این دیسک محلی

است که سیارات بعدی به وجود می‌آیند.



دکتر محسنی: آیا در این مرحله برای نیروی الکترومغناطیسی جایگاهی قائل‌اند؟
دکتر نعمت‌الله ریاضی: اتفاقاً بله! در داخل دیسک فرآیندهایی که موجب تشکیل پیش سیارات «protoplanet» و خردسیارات می‌شوند، به شدت متأثر از نیروهای بین اتمی و بین مولکولی هستند؛ به همین دلیل نیروهای الکترومغناطیس و مکانیک کوانتومی در آنها نقش دارند. مکانیک کوانتومی باعث ایجاد ترازهای انرژی و مکانیزم‌های گسیل و جذب می‌شود که این مکانیزم‌ها روی چگونگی پیدایش این سیارات می‌توانند تأثیر داشته باشند.

۳-۳. نحوه تشکیل سیارات

یکی دیگر از ابزارهایی که برای رسیدن به یک نظریه جامع مورد استفاده اخترشناسان قرار می‌گیرد، شبیه‌سازی‌های کامپیوتری است. شبیه‌سازی‌های کامپیوتری محیطی را مشابه محیط کیهانی درست می‌کنند ولی به جای این که آزمایش و تجربه کنند، توسط قوانین فیزیکی به محاسبه می‌پردازند که چه اتفاقی خواهد افتاد. زمانی که یک سیاره در کنار یک ستاره تشکیل می‌شود، مدار خود را جارو و تمیز می‌کند. به این دلیل که سیاره مانند کره زمین دارای جاذبه است، هر جرمی که به آن نزدیک شود را جذب می‌کند. ستاره‌های دنباله‌دار و شهاب‌سنگ‌هایی که به عنوان مثال به مشتری یا زمین نزدیک می‌شوند جذب این سیارات می‌شوند و بر جرم سیارات اضافه می‌کنند. بنابراین علاوه بر این که سیاره به دور ستاره می‌چرخد، مواد موجود در مسیر خود را جمع می‌کند. البته در برخی موارد برخوردها، چنان شدید است که ممکن است سیاره را متلاشی کند.

تحلیل چگونگی چسبیدن این ذرات کیهانی و تشکیل سیارات، یکی از دشوارترین کارها در نجوم و اخترشناسی است. حدس زده می‌شود که پرتوهای ایکسی که در ابتدای پیدایش ستاره تابیده می‌شود، در شکل‌گیری برخی از ذرات نقش داشته باشد. علاوه بر این که منجمین کلیات این مطلب را می‌دانند، از جزئیاتی همچون این که ریزگردها با چه آهنگی تشکیل می‌شوند و در ادامه به چیزی به اندازه دانه‌های شن تبدیل می‌شوند و چگونه این دانه‌های شن به اجسامی که پیش‌سیاره یا «protoplanet» نامیده می‌شوند تبدیل می‌شوند و از تجمع این پیش‌سیارات، سیارات به وجود می‌آیند، اطلاعات کاملی در دست ندارند و موضوع پژوهش و تحقیق است. در این میان نمونه‌برداری از ذرات محیط کیهانی به ما خیلی کمک می‌کند. مثلاً یک غبار کیهانی از نقاط فوقانی جو نمونه‌برداری می‌شود که یک ذره آن، ۱۰ درصد موی انسان ضخامت دارد. این موضوع نشان

می‌دهد که ذره غبار کیهانی از به هم چسبیدن قسمت‌های ریز درست شده است. حالت اسفنجی آنها کمک می‌کند تا در حین برخورد در هم فرو روند و جذب یکدیگر شده و توده‌های بزرگتر را به وجود آورند. این چسبیده شدن امری ضروری در ایجاد سیارات است چرا که اگر توده گازی که در داخل آن قرص هست، پله‌پله تجمع پیدا نکند و تبدیل به اجسام بزرگ نشود، هیچ وقت سیارات به وجود نمی‌آیند. از ریزگردهایی که ضخامت آنها از کسری از قطر موی انسان شروع می‌شود تا اینکه به توده‌های بزرگتر و بزرگتر همچون نمونه‌های شهاب‌سنگ برسد، در حال حاضر تصاویر زیادی موجود است.

دکتر محسنی: ذراتی که این ریزگردها را تشکیل داده‌اند جزء ذرات زیراتمی هستند؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: بله. همانطور که می‌فرمایید ابعاد آنها حتی از 10^{-11} هم کوچکتر است. جنس ذرات غبار عمدتاً از سیلیکات است و در سطح مولکولی هستند. یعنی خود ذرات غبار ذرات زیراتمی نیستند و با یکدیگر ترکیب شده و ذرات بزرگتر و بزرگتر را می‌سازند. نمونه‌ای از این ذرات بزرگتر شهاب‌سنگ‌هایی است که تعداد زیادی از آنها جمع‌آوری شده است.

دکتر محسنی: اگر فرض بگیریم که ابعاد این ذره غبار در حد ۱۰ میکرون باشد، چه تعدادی ذرات زیر اتمی در آن وجود دارد؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: البته ابعاد ذرات زیر اتمی می‌تواند خیلی کوچک باشد ولی اگر آن را در حد آنگستروم فرض کنیم ۱۰ هزار ذره زیراتمی در این غبار وجود دارد.

دکتر محسنی: ابعاد می‌تواند از این ریزتر هم باشد و حدود یک میلیارد اتم در اینجا داشته باشیم.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: بله! این ذرات بسیار کوچک در محیط‌های میان ستاره‌ای شناسایی شده‌اند و جالب این است که در بین آنها مولکول‌های بسیار پیچیده‌ای هم مشاهده شده است. متان که خیلی زیاد دیده شده است و همچنین مولکول‌های بسیار پیچیده‌تری همچون استیلن هم یافت شده است.

حاضرین: ولی استیلن مولکول خیلی پیچیده‌ای نیست. اگر آمینواسیدی در بین آنها باشد آن وقت خیلی پیچیده‌اند.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: نه، مولکول‌های بسیار پیچیده‌تری یافت شده‌اند که الان حضور ذهن ندارم.

دکتر غلامحسین ریاضی: آمینواسیدها واقعا پیچیده‌اند و اگر پیدا شده باشند می‌توان ادعا کرد که شاید حیات از این ناحیه به وجود آمده است.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: به نظر می‌رسد که انواع ساده‌ای

از آمینواسیدها نیز مشاهده شده باشد.

دکتر غلامحسین ریاضی: مسلماً شما آمینوها و نیز اکسیدها را در آن خواهید دید ولی اگر مشخصاً آمینواسیدها دیده شوند بحث جدی‌تر می‌شود.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: بررسی می‌کنم.

بنابراین نظریه جدید در حوزه کیهان‌شناسی، نظریه کانت را به خوبی مورد حمایت قرار می‌دهد و هم‌اکنون می‌توانیم کلیات تشکیل سیارات را در قرصی که مجاور ستاره‌هاست به لحاظ فیزیکی درک کنیم.

۴. پیدایش ماه و شهاب‌سنگ‌ها

ممکن است یک کنجکاو در مورد منشأ کره ماه و اقیانوس وجود داشته باشد. این کره ماه برای کره زمین بسیار مهم بوده و هست و اگر زمانی فرصت بود در مورد این اهمیت صحبت می‌کنیم. الان مقبول‌ترین نظریه‌ای که

در مورد پیدایش کره ماه وجود دارد این است که سیاره‌ای در حدود جرم مریخ در همان اوایل پیدایش زمین با کره زمین برخورد کرده است. در اثر این برخورد سهمگین، موادی از کره زمین سابق و آن سیاره جدا شدند، از سوی دیگر به دلیل وجود نیروی جاذبه زمین، این مواد در اطراف زمین، شروع به حرکت در مدارهای خود کردند و به دلیل وجود نیروی جاذبه که بین این ذرات وجود داشت، این ذرات تراکم یافتند و کره ماه را به وجود آوردند. باز با توجه به جاروب کیهانی، کره ماه یا کره زمین سایر ذرات به جای مانده از برخورد

را در حین گردش خود، جذب کرده‌اند. آن ذراتی که توسط کره زمین جذب شدند، حفره‌هایی را بر روی کره زمین به وجود آوردند که اکثراً با گذشت زمان از بین رفته‌اند؛ آنهایی که با سطح ماه برخورد کرده‌اند به دلیل این که سطح ماه جو، بارش، باد و فرسایش ندارد، از همان زمان بر روی کره ماه باقی مانده‌اند. اگر به کره ماه نگاه کنید، تعداد بسیار زیادی از حفره‌ها و گودال‌ها را مشاهده خواهید کرد. این‌ها ناشی از ذرات و اجسام اولیه منظومه شمسی هستند.

در سطح زمین هم آثار برخی از این برخوردها کماکان باقی مانده است. برخی از آنها همین الان وجود دارد، مانند گودال بسیار بزرگی که در آریزونا وجود دارد. البته برخورد ذرات کیهانی به زمین هنوز ادامه دارد ولی تعداد آنها خیلی کمتر شده است. اگر این برخوردها به میزان اولیه بود، کره زمین مکان امنی برای زندگی نبود و چیزی باقی نمی‌ماند.

دکتر خسروپناه: چرا این برخوردها کم می‌شود؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: این ذرات توسط اجسام کیهانی و سیارات دیگر مصرف و جارو می‌شوند و با گذر زمان محیط منظومه شمسی تمیزتر می‌شود. البته هر از چند گاهی، چنین اتفاقی رخ می‌دهد. چند سال پیش در روسیه این اتفاق افتاد و انفجار بسیار شدیدی را نیز در پی داشت یا قبل از آن در سیبری یک ستاره دنباله‌دار سقوط کرده بود و یک جنگل را نابود کرده بود.

حاضرین: گفته می‌شود دایناسورها در اثر یک چنین برخوردی که جو زمین را تغییر داد، نابود شدند. البته این ریز ذرات هنوز هم به سمت زمین حرکت می‌کنند ولی اغلب در جو زمین می‌سوزند و به زمین نمی‌رسند.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: چند وقت پیش در شیراز در روستایی چنین برخوردی اتفاق افتاده بود. سقف یکی از خانه‌ها به اندازه یک توپ تنیس سوراخ شده بود ولی متأسفانه بقایای آن جسم را پیدا نکردیم.

برخی معتقدند که حجرالاسود یکی از این شهاب‌سنگ‌هاست و سنگی آسمانی است.

حاضرین: آیا شهاب‌سنگ‌هایی از ایران هم در دست هست؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: بله! در تهران در مؤسسه ژئوفیزیک از برخی از این سنگ‌ها نگهداری می‌شود.

حاضرین: تفاوت بین سنگ‌های آتشفشانی و سنگ‌های کوره‌ای با شهاب‌سنگ‌ها چیست؟ راه تشخیصی بین آنها وجود دارد؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: بله! دو روش دارد. یکی تشخیص ظاهری و دیگری تشخیص توسط آنالیز است. در روش ظاهری برخی از ویژگی‌های ظاهری شهاب‌سنگ‌ها لحاظ می‌شوند. به عنوان مثال متخلخل نیستند یعنی حفره-حفره ندارند در حالی که سنگواره‌ها در اثر گازهایی که از آنها متصاعد می‌شود حفره-حفره هستند البته برخی نیز حالت اسفنجی دارند. مشخصه دیگر این است که سطح‌شان مانند خمیری که سطح آن دارای تعداد زیادی ضرب‌انگشت باشد، هستند. آنها بر اساس چگالی در دو دسته سنگی‌ها و آهنی‌ها قرار می‌گیرند.

در روش دوم، بخشی از سنگ را برش می‌دهیم و آن بخش را صیقل داده و اسید ملایمی را روی آن اعمال می‌کنیم، نقش‌های خیلی زیبایی را از خود نشان می‌دهند، نقش‌هایی که ناشی از کریستال‌های فلزی درون شهاب‌سنگ‌هاست.

مقبول‌ترین نظریه‌ای که در مورد پیدایش کره ماه وجود دارد این است که سیاره‌ای در حدود جرم مریخ در همان اوایل پیدایش زمین با کره زمین برخورد کرده است.

به این صورت به طور قطعی شهاب سنگ را تشخیص می‌دهند و سپس تعیین می‌کنند جزء کدام دسته از شهاب سنگهاست. برخی از شهاب سنگها بسیار کمیاب هستند و برخی نیز متداولتر هستند. برخی از شهابسنگها بسیار پراهمیت هستند، اینها شهابسنگهایی هستند که در اثر برخورد از سطح مریخ جدا شده‌اند؛ این شهابسنگها برای مدت طولانی در فضا سرگردان بوده‌اند تا بالآخره به سطح زمین سقوط کرده‌اند. اگر به خاطر داشته باشید یک نمونه از شهابسنگ مربوط به مریخ یافت شد و براساس آن گفته شد که ممکن است در سالیان قبل بر روی سطح مریخ حیات جریان داشته باشد.

دکتر خسروپناه: از کجا فهمیدند که این شهاب سنگ متعلق به مریخ است؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: با آنالیز. به کمک آنالیز عناصر آن را تعیین می‌کنند. در این صورت هر نمونه مثل یک ضرب انگشت می‌ماند و یک مشخصه دارد که به شما می‌گوید چند درصد سیلیکون دارد، چند درصد کربن و الی آخر. اینها بسیار با هم منطبق هستند. نتیجه‌ای که گرفته می‌شود این است که از سال ۱۹۹۵ به این طرف، به کمک شیوه‌های تجربی که ابداع شده است، بسیاری از سیارات خارج از منظومه شمسی شناسایی شده‌اند و قبل از آن تعداد بسیار زیادی از ستاره‌هایی که خیلی جوان هستند یا در حال تشکیل‌اند، تشخیص داده شده بودند. همه این امور

شواهدی هستند برای باور تردیدناپذیر به این که فرایند تشکیل ستاره‌ها و منظومه‌ها فرآیندی است که از حدود ۱۳ میلیارد سال قبل شروع شده است و کماکان ادامه دارد. ستارگان و سیارات جدید در حال شکل‌گیری هستند و احتمالاً در ادامه نیز همین‌طور خواهد بود. نکته دیگر این است که به نظر می‌آید نمونه‌های مشابه منظومه شمسی در آسمان کم نباشد. البته چون ما هنوز در آغاز این کار هستیم باید کشف کنیم که جنس این سیاره‌ها از چه چیز است و آیا شرایط این سیاره‌ها برای زیست مناسب است؟ در کشورهای دنیا روی این کار سرمایه‌گذاری‌های هنگفتی صورت گرفته است و این فعالیت‌ها در حال انجام است.

۴. اقسام تهدید کیهانی و مفهوم حیات

دکتر خسروپناه: آیا حیات کره زمین در منظومه شمسی

تثبیت شده است یا تهدیدی خارج از منظومه شمسی برای حیات آن وجود دارد و ممکن است در عرض چندین میلیون سال آینده از بین برود؟ علم برای آینده کره زمین امید به حیات دارد یا خیر؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: در واقع جدال بین بودن و نبودن است. خورشید یک ستاره بسیار مناسب برای حمایت از حیات زمینی است. بین تمام ستاره‌هایی که می‌شناسیم، خورشید یک ستاره میان‌حال، باثبات و معتدل است. موقعیت قرارگیری کره زمین در منظومه شمسی یک موقعیت معتدل و خوب است که خودش به حفظ حیات کمک می‌کند. جو زمین و وجود لایه اوزون به نحوی است که از حیات حمایت می‌کند. بنابراین در مجموع می‌توانیم بگوییم که شرایط کره زمین شرایط بسیار مساعدی بوده است که توانسته است حیات را برای میلیاردها سال حفظ کند.

دکتر خسروپناه: حیات زمین میلیاردها سال سابقه دارد؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: بله!

دکتر غلامحسین ریاضی: مشکل این است که شما حیات روی زمین را به عنوان یک استاندارد حیات گرفته‌اید و با آن قضاوت می‌کنید. این شرایط این نوع حیات را به وجود آورده است؛ شرایط دیگر می‌تواند نوعی دیگر از حیات را به وجود بیاورد. لزومی ندارد همه حیات‌ها همین چیزی باشد که اینجاست.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: بله! حیاتی

که ما می‌شناسیم را حیات متکی بر کربن Carbon based می‌نامند. البته احتمال می‌دهم حیات متکی بر سیلیکن یا سیلیسیم هم باشد ولی قدر مسلم این است که حیات متکی بر کربن براساس ملاحظات فیزیکی، شیمیایی و احتمالاً بیوشیمی طبیعی‌ترین نوع سیستم پیچیده‌ای است که می‌تواند از مواد و عناصر به وجود آید. تصور این که جهانی تنها از هیدروژن به وجود بیاید از نظر فیزیکی بسیار بعید است.

دکتر غلامحسین ریاضی: ولی حیاتی هم که بر روی زمین است تنها متکی بر کربن نیست. اگر قرار بود تنها متکی بر کربن باشد چیزی جز یک پلیمر کربنی نبود. اگر به سیلیسیم هم اینگونه نگاه شود، نمی‌تواند منجر به حیات شود و درباره هیدروژن تنها هم همین‌طور است. حیات از انواع مختلف اتم‌ها به وجود آمده است و در این بین، پلیمرهای کربن نقش اساسی داشتند. شما می‌گویید حیات

شما حیات روی زمین را به عنوان یک استاندارد حیات گرفته‌اید و با آن قضاوت می‌کنید. این شرایط این نوع حیات را به وجود آورده است؛ شرایط دیگر می‌تواند نوعی دیگر از حیات را به وجود بیاورد.

طبیعی، من با کلمه طبیعی در این عبارت مشکل دارم. آن طرف هم با شرایط خودش باز طبیعی است، فرقی نمی‌کند.

دکتر خسروپناه: حیات را چه چیز معنا می‌کنید؟

دکتر غلامحسین ریاضی: ۴ خصیصه برای موجود دارای حیات وجود دارد که مورد پذیرش همه است البته ممکن است شما آن را کم کنید.

۱. قابلیت تکثیر داشته باشد.

۲. قابلیت استفاده از مواد محیطی را داشته باشد.

۳. قابلیت دفع به محیط را داشته باشد.

۴. قابلیت جابجایی در محیط را داشته باشد.

چیزی که این ۴ قابلیت را داشته باشد را موجود زنده می‌دانیم.

دکتر خسروپناه: یعنی حرکت، جذب، دفع و تولید مثل. حیات غیرکربنی هم باید هر ۴ تای این ویژگی‌ها را داشته باشد؟

دکتر غلامحسین ریاضی: می‌تواند داشته باشد و هیچ مشکلی وجود ندارد. فقط توجه شود که حیات کربنی یک پلیمر کربنی است که با نیتروژن، هیدروژن و اکسیژن که عوامل اصلی هستند جمع شده‌اند و توانسته‌اند ساختارهایی را به وجود بیاورند که این ساختارها باعث تکثیر و حرکت و... می‌شوند. با سیلیکن هم می‌توان پلیمری ساخت که اکسیژن و نیتروژن به آن وصل باشد و در شرایط دیگری بتواند بفهمد.

دکتر خسروپناه: یعنی به لحاظ بیوشیمی ممکن است حیاتی وجود داشته باشد که مبتنی بر کربن نباشد.

دکتر غلامحسین ریاضی: بله، فقط باید شرایط خودش را داشته باشد. ممکن است در حیات سیلیکونی درجه حرارت استاندارد ۱۴۰۰ درجه باشد، در حالی که روی زمین حدود ۲۵ درجه استاندارد لحاظ می‌شود. اگر شرایط لحاظ شود ممکن است حیات تغییر کند. اگر این موجودات این ۴ خصوصیت را داشته باشند ما آنها را موجود زنده می‌دانیم ولی اینکه اگر موجودات دیگری هم باشند آنگاه به چه خصوصیت‌هایی ممکن است حیات گفته شود، بحث دیگری است.

حاضرین: در واقع در تعریف شما هم پارادایم جریان دارد و چون شما خصوصیت دیگری را برای حیات ندیده‌اید، تنها این موارد ۴ گانه را معرف حیات می‌دانید. غیر از این است؟

دکتر غلامحسین ریاضی: درست است. ممکن است تعریف حیات در آن استانداردها فرق کند.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: البته کسی حیات بر پایه سیلیکن را ندیده است.

حاضرین: یک سؤال دیگر! تمام شدن سوخت خورشید

زمان زیادی نیاز دارد؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: بله. در حدود ۱۰ میلیارد سال.

حاضرین: پس این خودش یک تهدید برای حیات است. یک تهدید حیات همین شهاب‌سنگ‌ها ست. تهدید دیگر هم فکر کنم این باشد که فاصله زمین از ماه در حال کم شدن است.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: خیر. در حال افزایش است.

حاضرین: فرقی نمی‌کند. هر ۲ به ضرر حیات است.

دکتر خسروپناه: ولی به نظر من تأثیر بشر در صدمه به حیات بیشتر است.

حاضرین: نگران نباشید! هیچ شهاب‌سنگی در راه نیست که به ما برخورد کند چرا که ما گذشته آنها را می‌بینیم و اگر راه افتاده باشند که به ما برسند ما می‌بینیم!

حاضرین: ما آن قدر داده نداریم که بتوانیم به طور دقیق مسیر حرکت این اجرام را در ماریپچ‌هایی که تمام ستاره‌ها و سیارات می‌چرخند تعیین کنیم، در حالی که ممکن است در اثر حرکت ستاره‌ها و سیارات مسیرش تغییر کند و زاویه بگیرد و به سمت ما بیاید. با این حال با توجه به عمر طولانی زمین، احتمال برخورد شهاب‌سنگ‌های بزرگ با زمین بسیار بسیار اندک است. بزرگترین اتفاق آن مربوط به از بین رفتن دایناسورها بوده است.

حاضرین: البته این خود یک فرضیه است.

حاضرین: بله! ولی فرضیه‌ای که خیلی خوب جا افتاده است و اثراش را به خوبی توجیه می‌کنند.

دکتر غلامحسین ریاضی: ۲ فرضیه دیگر هم وجود دارد که خیلی قابل قبول هستند. آیا در حد فاصل این ستاره‌ها و سیاره‌ها، محیط «homogene» یعنی همگن است یا ناهمگن یعنی «heterogen» است.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: قبلاً بحث شده بود که فضای بین ستاره‌ها خلأ خیلی خوبی است. مثلاً در هر سانتیمتر مکعب یک اتم یا مولکول داریم. بنابراین فضای بین ستارگان خیلی خالی است. فضای بین کهکشانی حتی از این هم خالی‌تر است. اما به این جهت که وسعت فضا بسیار زیاد است، مقدار ماده چیز قابل ملاحظه‌ای است ولی از نظر غلظت پایین است.

دکتر غلامحسین ریاضی: منظور بنده غلظت نبود. ناهمگنی محیط را می‌گوییم. آیا همه این ذرات در فواصل یکسان پخش شده‌اند یا در مکان‌های مختلف؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: به صورت پراکنده پخش شده‌اند و ناهمگن‌اند و این ناهمگنی هم از لحاظ چگالی است و هم از لحاظ ترکیب است. به عنوان مثال در مجاورت بعضی ستارگان ممکن است آثاری از عناصری همچون

۵. مشاهده گذشته

دکتر غلامحسین ریاضی: یک نکته که قبلاً گفته شد و جای سؤال دارد این است که گفته شد از نظر فیزیکی هیچ ممانعتی وجود ندارد که گذشته را ببینیم. البته در فرمول می‌توانیم زمان منفی را با زمان مثبت جایگزین کنیم که منظور من این نیست. مکانیسم این قضیه چیست؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: دیدن درواقع نوعی کسب اطلاعات است. همین الان مکانیسم رؤیت ما چیست؟ ما که خود واقعیت اشیاء را درک نمی‌کنیم. این که گفته می‌شود یک قندان آن جا هست و این که من قضاوت یا حس می‌کنم که یک قندان در آن جا هست، به خاطر این است که نوری از آن به چشم من می‌تابد و توسط عدسی چشم من روی شبکیه چشم تصویر می‌شود و این تصویر به سلول‌های مغزی من می‌رسد و مغز من درک می‌کند که یک چنین جسمی آنجا هست.

حاضرین: نکته دیگر این است که ۴۰۰ میلی ثانیه طول می‌کشد تا شما آن را ببینید و در واقع ۴۰۰ میلی ثانیه گذشته آن را می‌بینید. این گذشته طولانی‌ای نیست و به آن گذشته حسی گفته می‌شود. ولی آیا از نظر فیزیکی امکان دارد که گذشته‌های خیلی دورتر را ببینیم؟

دکتر نعمت‌الله ریاضی: بله. به طور مداوم توسط اشیاء، اطلاعاتی به محیط پیرامون پراکنده می‌شود که این اطلاعات یا توسط امواج صوتی و یا امواج الکترومغناطیس در فضا پخش می‌شوند. این امواج، فضای بین کهکشانی را طی می‌کنند. بنابراین به همین ترتیب ما تصویر یک کهشکان مربوط به یک میلیارد سال قبل را می‌توانیم می‌بینیم و همچنین این امکان به لحاظ فیزیکی وجود دارد که موجوداتی که الآن روی آن کهکشان هستند، تصویر ۱ میلیارد سال پیش کهکشان ما را ببینند، فیلم برداری کنند و بعد برای ما مخابره کنند تا ما گذشته خود را ببینیم یا این که در آن جا مکانیسم آینه‌ای وجود داشته باشد که این‌ها را منعکس کند و به ما برساند. در کیهان‌شناسی و فیزیک گرانش، کرم‌چاله‌ها مطرح هستند که اگر آن‌ها را بپذیریم آنها کانال‌های برای انتقال اطلاعات هستند که می‌تواند اطلاعات وارد آنها شود و از بخش دیگری از جهان خارج شود و از این طریق هم می‌توانیم گذشته خود را ببینیم. البته الآن این نظر، تخیل به نظر می‌رسد ولی به هر حال از منظر فیزیک هیچ ممانعتی وجود ندارد که زمانی بتوانید امواج الکترومغناطیس پخش شده در عالم را مثلاً با مکانیزم آینه‌ای باز پس بگیریم، بازبایی کنیم، آن را تحلیل کنیم و بتوانیم تصویری از ۱۴۰۰ سال قبل کره زمین داشته باشیم.

آهن، کبالت یا حتی عناصر سنگین‌تر دیده شود مثلاً کنار ابرنواخترها و در مجاورت برخی از توده‌های هیدروژنی ممکن است هیچ اثری از این عناصر سنگین نبینیم.

حاضرین: بنابراین نمی‌شود این پیشنهاد را داد که در لحظه بیگ‌بنگ یا چند ثانیه بعد از آن یک ناهمسان‌گردی در نیروها وجود داشته باشد.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: عرض شد که هر چه به زمان بیگ‌بنگ نزدیک می‌شویم، محیط به همگنی بیشتر نزدیک می‌شود.

دکتر غلامحسین ریاضی: به نظر می‌آید آن نیروی ناهمگن در ابتدا از آنجا شروع کرده است. اگر این ساختار قرار بود در یک محیط هوموژن به وجود آمده باشد، باید کاملاً کروی باشد. اما ساختاری که دیده می‌شود کروی نیست و این به معنای آن است که سیستم یک سیستم کاملاً ناهمگن است. اگر این موضوع را به ابتدای بیگ‌بنگ بسط دهیم باید بگوییم که نیروها ناهمسان بوده‌اند و نیروها به طور یکسان و همگون پخش نشده‌اند.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: در بخش مربوط به تورم عرض کردیم که در دوران تورمی به دلیل ناهمگنی کوانتومی و شکست تقارن که در میدان تورمی ایجاد شده است، نطفه‌های ایجاد این ناهمگنی‌ها و ساختارها پدید آمده‌اند و این جریان رشد پیدا کرده است یعنی از یک ناهمگنی‌های بسیار خفیف شروع شده است و این ناهمگنی‌ها با گذشت زمان رشد کرده است.

حاضرین: می‌شود پرسید که این ناهمگنی‌ها به چه علت به وجود آمده است؟ چرا که به یاد دارم قبلاً فرمودید که یک نقطه است و نقطه بعد ندارد.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: بحث ما در پس از این نقطه تکینگی اول است، ابتدا دوران کوانتومی را داشتیم که گفته شد فضا-زمان به صورت کف بوده است و بعد گفته شد که بعد از آن در بخش بسیار کوچکی از این کف تورم اتفاق افتاده است و تبدیل به کل جهان ما و حتی فراتر از آن شده است.

حاضرین: دلیل این تورم را باید پیدا کرد.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: بله. دلایل وجود دارد ولی بسیار فنی است. برای این کار باید CMB یا همان ریزموج‌های کیهانی را تحلیل آماری کنیم و ببینیم ناهمگنی‌های CMB به چه دلیلی ممکن است تولید شوند. بهترین نظریه برای توجیه وجود اختلالات بر روی CMB به اختلالات کوانتومی در دوران تورمی بازمی‌گردد. این کار نیاز به محاسبات فنی دارد و اتفاقاً خیلی خوب با اختلالات روی CMB هم‌خوانی دارد.

از یک نظر کره زمین همچون یک گهواره، مکان مناسبی برای زندگی است و از طرف دیگر هم در معرض خطرات و تهدیداتی هم هست. هر چند میلیون سالی یک شیء آسمانی بزرگ به زمین برخورد می‌کند. تا آن جایی که من خوانده‌ام دایناسورها و گونه‌های بسیار زیادی از جانوران از بین رفته‌اند و بهترین نظریه برای توجیه آن سقوط شهاب‌سنگ یا ستاره‌دنباله دار است و محل سقوط آن در سواحل مکزیک تعیین شده است. این موضوع را علت از بین رفتن بخش گسترده‌ای از موجودات روی زمین می‌دانند. البته کسانی که داستان تحول انسان را دنبال می‌کنند، این رخداد را یک موهبت قلمداد می‌کنند چرا که در آن زمان کره زمین توسط دایناسورها تسخیر شده بود و ما از نسل پستانداران هستیم. به این ترتیب و با از بین رفتن دایناسورها شرایط برای حیات پستانداران فراهم شد.

۶. سؤالات فلسفی در کیهان‌شناسی

دکتر خسروپناه: آیا از این بحث، سؤالات فلسفی بیرون می‌آید یا خیر؟ یعنی سؤالاتی که علم به خودی خود نمی‌تواند به آنها پاسخ دهد و نیاز به فلسفه علم یا فلسفه هستی برای پاسخ به آنها باشد.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: بله. برای خود من سؤالاتی از این دست مطرح می‌شود. مثلاً یکی از این سؤالات در کیهان‌شناسی به اصل آنتروپیک باز می‌گردد که البته این با آنتروپیی یا بی‌نظمی ترمودینامیک آماری متفاوت است. تعدادی از کیهان‌شناسان معاصر به آن پرداخته‌اند و البته این اصل گونه‌های متفاوتی دارد مثلاً اصل ضعیف یا قوی آنتروپیک. به طور اجمالی این اصل می‌گوید که فرآیندهای فیزیکی در عالم طبیعی مسیری را طی می‌کنند که در نهایت منجر به پیدایش حیات و انسان بشوند. البته این اصل منتقدان جدی را در بین فیزیکدانان و کیهان‌شناسان دارد و اکثر دانشمندان به آن استناد نمی‌کنند. طرفداران این اصل مدعی هستند که این اصل حتی در مورد نظریات و ثوابت فیزیکی مقداری توان پیش‌بینی به ما می‌دهد. در مقابل، مخالفان

دایناسورها و گونه‌های بسیار زیادی از جانوران از بین رفته‌اند و بهترین نظریه برای توجیه آن سقوط شهاب‌سنگ یا ستاره‌دنباله دار است و محل سقوط آن در سواحل مکزیک تعیین شده است.

می‌گویند که این اصل، معتبر نیست و ماهیت علمی ندارد بلکه فرآیندهای طبیعی یک روال تصادفی و «random» را دنبال می‌کنند. این روال تصادفی تنها در برخی از مناطق کیهان، شرایطی را به وجود می‌آورد که زمینه‌ساز ایجاد حیات است و در خیلی از مناطق کیهان چنین شرایطی را ایجاد نمی‌کند. این عده می‌گویند کیهان می‌تواند بخشی از کیهان‌های بسیار متعددی باشد که در آن جا شرایط و قوانین کاملاً متفاوت باشد به نحوی که در خیلی از این کیهانها شرایط مساعد برای پیدایش حیات وجود نداشته باشد. کسانی که از اصل انسان‌محوری حمایت می‌کنند، معتقدند که احتمال تصادفی بودن فرآیندهای تشکیل کیهان خیلی کمتر از آن است که بتوان آنها را جدی گرفت. مثلاً در مورد پیدایش حیات، تعدادی از زیست‌شناسان و کسانی که به دنبال منشأ حیات هستند، معتقدند که با ترکیب تصادفی عناصر شیمیایی اولین نطفه‌های حیات بر روی زمین به وجود آمده است. مخالفان می‌گویند این ادعا به شدت نامحتمل است که عناصر شیمیایی با نسبت‌های خاصی با هم ترکیب شوند و موجود زنده را ایجاد کنند. این افراد مثالی می‌آورند و می‌گویند که احتمال این چنین تصادفی حتی از این هم کمتر است که درون بیابان مقداری پیچ و مهره و شیشه ریخته باشد و سپس طوفانی بوزد و این قطعات در اثر طوفان بهم متصل شوند و یک جت را خلق کنند.

دکتر خسروپناه: من معمولاً این مثال را می‌زنم که یک میمون از سیرک فرار کرده است و وارد چاپخانه‌ای شده است و دنبالش دویدند و این ور و آن ور فرار کرده و در اثر برخورد دست و پای میمون به دستگاه تایپ، یک کتاب بوستان یا گلستان سعدی ایجاد شده است!

حاضرین: ولی به هر حال احتمال آن صفر نیست. به هر حال این حالت می‌تواند یک حالت تثبیت شده باشد و بقیه اصلاً رخ نداده باشند. یعنی منطقاً محتمل است.

دکتر خسروپناه: بله از نظر منطقی احتمال آن صفر نیست. با این حال آنقدر این احتمال کوچک است که علاوه بر آن این که منطقاً ممکن است، عقلاً به آن

کسانی که از اصل انسان‌محوری حمایت می‌کنند، معتقدند که احتمال تصادفی بودن فرآیندهای تشکیل کیهان خیلی کمتر از آن است که بتوان آنها را جدی گرفت.

اعتناء نمی‌کنند.

دکتر غلامحسین ریاضی: شما از درون یک چیز می‌خواهید همان را مشاهده کنید. در نتیجه هر چه هم بگویید عقلایی هست یا نیست، هیچ استاندارد وجود ندارد که بتوانیم این تمایز را قائل شد.

دکتر خسروپناه: معیار من متعلق به کجاست؟

دکتر محسنی: متعلق به همین کره است. ما در حال بررسی مصنوع خودمان هستیم.

دکتر خسروپناه: آگاهی ما نسبت به ادراکات خودمان بحث فلسفی دیگری است.

دکتر غلامحسین ریاضی: من اصلاً این را نمی‌گویم. من می‌گویم استاندارد و معیار شما برای این گفتمان چیست؟ باید معیاری داشت که گفت حیاتی که در کل کیهان وجود دارد به این معناست و حیاتی که در زمین وجود دارد، این معنا و مصادیق را دارد، از این

به بعد امکان مقایسه وجود خواهد داشت ولی به صرف داشتن یک معیار نمی‌توان دست به مقایسه زد.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: البته احتمالات را می‌توان محاسبه کرد. مثلاً در مورد مثال شما، تعداد حروف مشخص است، ۳۲ حرف داریم. بنابراین شروع به محاسبه احتمال می‌کنیم. اگر جمله‌ای را بخواهیم بسازیم که مثلاً از ۱۰ حرف تشکیل شده باشد و جمله هم معنادار باشد، احتمال آن چقدر است؟ احتمال حرف

$\frac{1}{32}$ است، حروف بعد نیز به همین منوال. بنابراین برای نوشتن چنین عبارتی احتمال $\frac{1}{32}$

به توان ۱۰ خواهد بود. عددی که به دست می‌آید از عده‌های نجومی هم به مراتب بزرگتر است و کل کسر را خیلی کوچک می‌کند. افزون بر این که کتابی که مثال زدید، تعداد جملاتش بسیار بیشتر است و کتاب حیات و زندگی اصلاً قابل مقایسه با این کتاب نیست. **دکتر غلامحسین ریاضی:** شما که سخن از این احتمالات به میان آوردید، حیات را در جهان جبری می‌دانید یا اتفاقی؟

دکتر خسروپناه: من دوست داشتم شما جبری و اتفاقی را تعریف می‌کردید.

دکتر غلامحسین ریاضی: این گونه که جناب دکتر بحث می‌کردند، فرض کنید که ۵ تیله شیشه‌ای به رنگ‌های مختلف داریم. همان گونه که می‌فرمایند

وقتی این گلوله‌ها را می‌اندازیم، ممکن است ارتباط هر یک از این تیله‌ها برای یک شکل خاص بسیار کم باشد. این موضوع قابل قبول است. اما زمانی که اتم‌ها و مواد شیمیایی به یکدیگر برخورد می‌کنند ما دیگر این داستانها را نداریم. شما در اینجا یک بار مثبت و یک بار منفی دارید. جدا شدن بارهای منفی به شما یک یون مثبت می‌دهد و تمام ارتباطات یعنی بندهای کووالانسی، الکترواستاتیک، پل نمکی و... همگی به اجبار وضعیت اتمی خود باید تشکیل شوند.

دکتر خسروپناه: اجبار یعنی چه؟

دکتر غلامحسین ریاضی: اجبار یعنی این که زمانی که در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، بر طبق قانون طبیعت، پیوند ۱۰۰ درصد انجام می‌شود. سؤال من این است که شما دترمینیسم یا تعیین‌گرایی را قبول دارید یا تصادفات و اتفاقات را می‌پذیرید؟

دکتر خسروپناه: دترمینیسم فلسفی‌ای را می‌پذیریم که یکی از اجزاء آن اراده حق تعالی است.

دکتر غلامحسین ریاضی: به این معنا، از ابتدایی که بیگ‌بنگ اتفاق افتاد، حیات در جایی رخ می‌داد.

دکتر خسروپناه: به لحاظ هستی‌شناختی با دترمینیسم مواجهیم ولی به لحاظ معرفت‌شناسی ممکن است با احتمال مواجه باشیم. ذاتاً تصادفی در کار نیست و صرفاً در حوزه معرفت‌شناسی با احتمال مواجهیم.

حاضرین: زمان اصلاً امر مهمی نیست چرا که زمانی که از ابتدا مشخص است که چه اتفاقی قرار است بیفتد، این تنها جهل ماست و به قول جناب دکتر خسروپناه، موضوع احتمالات، بحثی معرفت‌شناختی است و برای عالم کل هیچ تصادفی وجود ندارد.

دکتر نعمت‌الله ریاضی: اتفاقاً برخی از کسانی که اصل آنروپیک را معرفی می‌کنند، به همین شکل نگاه می‌کنند. این گونه نیست که فکر کنند که یک قدرت مافوقی وجود دارد که این‌ها را مثل خیمه‌شب‌بازی کنترل می‌کند تا آنها را به سمت خاصی ببرد. بلکه این افراد مدعی هستند که فرایندهای طبیعی، طبیعتشان جووری است و به گونه‌ای طراحی شده‌اند که تحولات را به آن سمت پیش می‌برند. یعنی جرم پروتون، قانون الکتروسیسته و قانون گرانش و... ماهیتشان

به لحاظ هستی‌شناختی

با دترمینیسم مواجهیم ولی

به لحاظ معرفت‌شناسی

ممکن است با احتمال مواجه

باشیم. ذاتاً تصادفی در

کار نیست و صرفاً در حوزه

معرفت‌شناسی با احتمال

مواجهیم.

که انسانی در انتهای تکاملش نیست، سرطان می‌گیرد.
دکتر خسروپناه: از کجا می‌دانید که کوسه در انتهای تکامل خود است؟

حاضرین: دانشمندان براساس حرکت دینامیکی، نحوه تغذیه کوسه و... این قضاوت را می‌کنند. اما چون من در این امر تخصص ندارم، نمی‌توانم قضاوتی کنم. این سخن در مقالات علمی ارائه شده است. ما هنوز در حال تکامل هستیم و به انتهای تکاملمان نرسیده‌ایم که بتوانیم انتهای داستان خورشید و زمین را پیش‌بینی کنیم.

دکتر محسنی: سؤالی که بنده دارم این است که آیا عالم مرز ندارد؟ سؤال فلسفی در این رابطه وجود ندارد؟ اگر مرزی هست، چگونه است؟

دکتر ریاضی: بنده نمی‌دانم که این سؤال‌ها چقدر ارزش فلسفی دارند ولی در چهارچوب فیزیکی قابل طرح است. مثلاً «مرز داشتن» جهان تا چه حد با فیزیک سازگار است یا اصلاً سازگار نیست.

ولی یکی از جالب‌ترین سؤالاتی که برای من مطرح است و جلسه قبل نیز اشاره شد، ماهیت ماده است. آیا ما می‌توانیم قبول کنیم که چیزی به نام فضا وجود دارد و چیزی هم جدا از آن به نام ماده دارد؟ و چون اینها در آن واحد در یک نقطه وجود دارند، باید از یک جنس باشند؟ به نظر می‌رسد فیلسوف می‌تواند به فیزیکدان در تدوین نظریه کمک کند.

دکتر محسنی: به نظر بنده، فضا، زمان، ماده و حرکت از جمله موضوعاتی هستند که در نهایت فلسفه باید تکلیف آن‌ها را مشخص کند.

فضا، زمان، ماده و حرکت از جمله موضوعاتی هستند که در نهایت فلسفه باید تکلیف آن‌ها را مشخص کند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. این جلسه در ادامه مجموعه جلسات سال گذشته است که با همین عنوان در سال گذشته با حضور دکتر نعمت‌الله ریاضی برگزار شده بود. جلسات فوق‌الذکر در شماره سال گذشته سالنامه ترنم حکمت به چاپ رسیده است.

۲. سوره طه / آیه ۵۰

به شکلی است که در زمانی خاص، این مواد تحول طبیعی پیدا می‌کنند یعنی به تعیین‌گرایی که جناب دکتر ریاضی فرمودند نزدیک می‌شود. این سخنان با نظر جناب دکتر ریاضی تعارض ندارد و با توجه به مطالعات کم‌من، با برداشت‌های الهی هم تعارض ندارد. یعنی آن امر هدایت‌کننده که در قرآن گفته شده است «الذی أعطی کل شیء خلقه ثم هدی»^۲ وجود دارد که هدایت‌کننده‌ای است که فرآیند را به سمت مورد نظر می‌کشاند. همه اینها براساس اراده الهی صورت گرفته است و اینگونه نیست که خداوند ابتدا چیز ناقصی را خلق کند و برای آن که آن را جبران کند، مرحله به مرحله آن را جبران کند. بنابراین به نظر می‌آید از همان آغاز خلقت، درون جهان قانونمندی‌هایی قرار داده شده است و این قانون‌ها منجر به ایجاد قالب‌هایی شده‌اند که موجودات فیزیکی پیدا کرده‌اند و این جریان از همان ذرات بنیادین که دسته‌بندی کردیم شروع می‌شود. این ذرات عبارتند از پروتون، نوترون، الکترون، نوترینو و حتی آن ذرات ماده تاریک که نمی‌توان آنها را رصد کرد. خصلت‌های این ذرات جوری از همان ابتدا به آنها القاء شده و جوری تدوین شده‌اند که سیر تحولشان اینگونه باشد.

دکتر غلامحسین ریاضی: در نتیجه می‌توانیم پیش‌بینی کنیم که انسان آینده یا موجود آینده چگونه خواهد بود؟ البته نمی‌گوییم الان می‌توانیم. به عنوان مثال همین الان خیلی از افراد سرطان را در همین زمینه می‌بینند. ادعا می‌کنند که سرطان وجود تکاملی بعدی ماست و ما بی‌معنی جلوی آن را می‌گیریم. این یک مرحله تکامل است که در حال طی کردن آن هستیم.

دکتر خسروپناه: ولی سرطان را خود بشر تولید کرده است؟

حاضرین: خیر. بسیاری معتقدند خود بشر آن را درست نکرده است. خیلی به دنبال آن بوده‌اند تا مواردی مانند آلودگی، ویروس، باکتری و... را منشأ آن بدانند ولی هیچ کدام تا الان جواب نداده است. یعنی سرطان جزء طبیعت است و ما را به سمت تکامل می‌برد و علتش هم این است که یکی از موجوداتی که به انتهای تکاملش رسیده است، کوسه است. کوسه سرطان نمی‌گیرد چرا که انتهای تکاملش است. ولی از آن جا

دیدارهای بین‌المللی

در این بخش، دیدارهایی که متفکران و صاحب‌نظران از مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران داشته‌اند و نیز دیدارهایی که اعضای هیأت علمی مؤسسه از مراکز علمی دنیا و گفتگوهایی که با صاحب‌نظران جهان داشته‌اند، گزارش شده است.

مفهوم صلح در اندیشه مسیحی توماس آکوئینی

دکتر گریگوری رایشبرگ

Gregory M. Reichberg

Peace in the Christian Thought of Thomas Aquinas

صلح و عدالت از یک منظر اسلامی

دکتر غلامرضا اعوانی

دیدار سر اسقف نارگ سراسقف کلیسای ارمنه قبرس با اعضای هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
حضور دکتر خسروپناه در دور ششم گفت‌وگوی دینی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی با کلیسای کاتولیک اتریش در وین

حضور دکتر خسروپناه در همایش بین‌المللی «رحمت در سنن دینی مسیحی و اسلامی» در رم

آیین بزرگداشت حافظ در پاریس با حضور دکتر ابراهیمی دینانی

حضور دکتر اسماعیلی در همایش بین‌المللی ابن سینا با عنوان

“A Crossroad between East and West:

The Latin Medieval Translations of the *Kitāb al-Šifā’* (Book of the Cure)

of Ibn Sinā (Avicenna)”





مفهوم صلح در اندیشه مسیحی توماس آکوئینی

سخنرانی: دکتر گریگوری رایشبرگ
از مؤسسه تحقیقات صلح اسلو (PIRO)



تذکر: متن سخنرانی ایشان را دکتر تراند باکوچ کشیش و عضو مؤسسه تحقیقات صلح اسلو، قرائت کردند.

خلاصه سخنرانی ایشان

سنت توماس آکوئیناس (۱۲۲۴ / ۵-۱۲۷۴) قطعاً یکی از بزرگ‌ترین متفکران مسیحی است. او از منابع فلسفی متعددی بهره جسته از جمله ارسطو که مهم‌ترین آنهاست، و نیز از متفکران مسلمان از جمله ابن‌سینا و ابن رشد، و همچنین متفکر یهودی ابن میمون استفاده کرده است. آکوئیناس یکی از اولین فعالان و پیشگامان آنچه که امروزه «گفت و گوی ابراهیمی» نامیده می‌شود، است. معروف‌ترین اثر او *the Summa theologiae* (به زبان انگلیسی آثار الهیات و یا به معنای واقعی کلمه «یک جمع‌بندی از الهیات») همچنان طیف گسترده‌ای از متافیزیک، اخلاق، قانون و نظریات سیاسی را دربر می‌گیرد. در فلسفه معاصر به تازگی بحث‌های زیادی در مورد ایده‌های آکوئیناس درباره قانون طبیعی، نظریه

فضیلت، و حتی جنگ عادلانه - عنوان کتابم که به خاطر آن خیلی تلاش کردم - صورت گرفته است. در نوشتن این کتاب (جنگ عادلانه در اخلاق توماس آکوئیناس، در سال ۲۰۱۶ توسط انتشارات دانشگاه کمبریج منتشر خواهد شد) متوجه شدم که ایده جنگ عادلانه وابسته به مفهوم اساسی صلح است. جنگ را نمی‌توان بدون اشاره به صلح تعریف کرد، در حالی که صلح را می‌توان بدون اشاره به جنگ قابل درک کرد. در واقع، در بخش ۲-۲، مسأله ۲۹) یک بخش کوتاه به مفهوم صلح - تعریف آن، صاحبان، انواع، مناطق، و منابع اختصاص داده است. در واقع درباره ملاحظات او درباره صلح بسیار کمتر از آنچه که شایسته است، نوشته شده است. من این مقاله را برای ارائه در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران آماده کرده‌ام. امید من این است که بتوان از آن به عنوان گام مهمی برای گفت و گو در مورد مفهوم صلح در اسلام و مسیحیت استفاده کرد.



Peace in the Christian Thought of Thomas Aquinas

Gregory M. Reichberg

Research Professor

Peace Research Institute Oslo (PRIO)



St. Thomas Aquinas, an Italian Dominican friar (monk), who lived from 1224–1274, and taught in various European cities including Paris and Rome, is widely considered to be one of the greatest of Christian thinkers. He drew on a variety of philosophical sources, Aristotle most notably, but also from the Muslim thinkers Avicenna and Averroes, as well as the Jewish thinker Maimonides. St. Thomas was one of the earliest practitioners of what today would be called “Abrahamic dialogue.” His most famous work, the *Summa of Theology* or literally “a summation of theology”, continues to be cited in wide variety of disciplines including metaphysics, ethics, law and political theory.

Within this work Aquinas devoted a short section (part 2-2, question 29) to the notion of peace – its definition, possessors, kinds, and zones. I think Aquinas rendered a valuable contribution in systematically laying out the broader parameters of the concept of peace. In this way he mapped out where the idea of peace can be situated within scripturally-based theology, metaphysics, ethics, and political philosophy.

Aquinas’s sources for his reflection on peace were basically fourfold: First of all, he sought to explain certain key passages from the Hebrew and Greek Scriptures, for instance

words of Jesus such as “my peace I give you” (John 14:27); second, the writings of the late Roman Christian thinker St. Augustine, who famously defined peace as the “tranquility of order,” and who was one of the first of the Latin theologians to discuss the nature and status of just war (“bellum iustum”); third, the Greek philosopher Aristotle, who, in bk. 9 of the *Nicomachean Ethics* had noted how concord (another name for peace) within states is premised on special kind of relation between citizens which he termed “political friendship”; finally, there was the neo-Platonic treatise *On the Divine Names*, that was written in the late 5th or early 6th century by a Christian author (the Pseudo-Dionysius, most likely a Syrian disciple of Proclus) who devoted chap. 11 of the work to the metaphysics of peace.

Defining peace

In his few attempts at identifying the essential characteristics of peace (*pax*), Aquinas emphasizes how this concept bears a close association with the related term “good” (*bonum*). As one of the most general and fundamental of all terms, “goodness” (like the related terms “unity” and “being”), strictly speaking cannot be defined.¹ Because “peace” it so closely associated with the good we should not be surprised at the difficulty we typically encounter when trying to explain exactly what peace is.

As the good designates that toward which all things tend, and because to tend is to desire, the term good denotes is that in which desire (also termed “appetite”) finds its completion or fulfillment. By extension, in desiring the good, a thing likewise desires peace.

On this very broad metaphysical understanding, peace has three essential characteristics. (1) it is a terminus of appetite or desire;² (2) an appetite which obtains its good without obstacle or hindrance, hence in tranquility (in other words “with security”), and (3) in such fashion that no contrariety (conflict or incompatibility) arises between multiple desires. Aquinas sums up this last point when he notes how “peace implies that ... our desires rest altogether in

one object.”³ Note how on this last point, peace implies a multiplicity that in some manner has been reduced to unity.⁴

The scope of peace

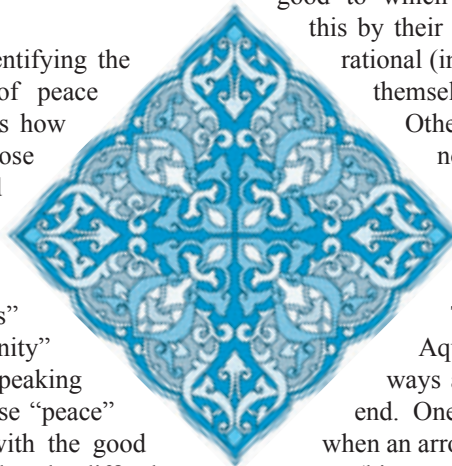
Having identified these three characteristics of peace, St. Thomas proceeds to consider its scope. To what sort of things does the term *peace* apply? To what can it be predicated? In response, and borrowing from St. Augustine and the Pseudo-Dionysius, he makes a surprising claim: “all things desire peace” (*omnia appetent pacem*).⁵ Every single thing that exists – whether mineral, vegetal, animal, or rational – has an innate tendency (a “natural inclination” or “natural appetite”) to its completion. Hence each thing has an inclination to obtain, without obstacle or hindrance, the good to which it tends. Some things do this by their own volition. These are the rational (intellective) beings that direct themselves to their respective ends.

Other beings, infra-rational (i.e., not possessed of rationality), have implanted in them an internal dynamism by which they are directed to their respective ends.

To reinforce this last point, Aquinas contrasts two different ways a thing can be moved to an end. One way is “by violence,” as when an arrow is aimed by an archer at a target (his example). A very different way of being moved arises when the mover implants in the thing moved a form – which I earlier referred to as an “internal dynamism” – by which the thing is inwardly inclined to the end toward which it is directed. “

I recognize that these metaphysical reflections are very abstract and I almost want to apologize for them. But not quite, since it is on this foundation that Aquinas draws out implications of ethical and even political significance. For instance, from the fact that peace denotes achieving, without obstruction, what a being inwardly desires, and by extension, a consensual concord of wills, it follows that a condition of authentic peace is incompatible with violence, threats and coercion.

Similarly, from the idea that peace is fundamentally about a concord of *desires*



(appetites or wills), Aquinas deduces that an authentic bond of peace is possible among human beings, say in civil society, even when they hold different opinions. Differences of opinion, he writes, are “not [necessarily] an obstacle to peace, because opinions involve cognition... [while it is by reason of] appetite [that people] are united through peace.”⁶ Thus, on his understanding, people can be genuinely united in peace even if they disagree about secondary or non-essential matters. By contrast, disagreements over matters essential to the common good would inevitably disrupt the unity of peace.

Possessors of peace

In his commentary on the pseudo-Dionysius’s treatise *On the Divine Names*, St. Thomas comments how although peace is of universal scope, nevertheless it is true that some things share in it in a special way. In this connection he mentions (1) the whole cosmos, by which he means something akin to what we today term the ecosystem, namely the well-ordered balance of nature; (2) angels; and (3) rational souls, namely human beings.⁷ I have already mentioned how infra-rational entities can be deemed participants in peace. However it is noteworthy how, on Aquinas’s account, this is true not so much when each thing is considered in and of itself (e.g., this stone, tree, or rabbit) but with respect to its membership in a larger whole, namely the ecosystem or more broadly the cosmos. Beings possessed of rationality (human beings and angels), by contrast, are wholes unto themselves; hence peace may be predicated of them both individually and collectively.

To wrap up this section on the possessors of peace, let us consider, for a moment, whether God may be counted among them. Can peace be said of God?

Is peace an attribute of God?

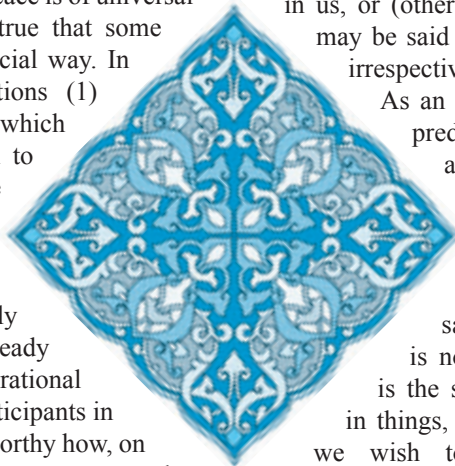
In his commentary on *The Divine Names* St. Thomas answers affirmatively that the peace which is predicated of human beings, angels,

and indeed the whole cosmos, has its source in the peace which is rightly said of God. Or, to use his terminology, these created actualizations of peace represent so many ways of participating in the divine peace, *divina pax*, the peace of God (*pax Dei*).⁸ Indeed, this text is mainly concerned with explaining how peace flows from God to creatures. Curiously, however, as far as I can see, St. Thomas never explicitly addressed the question, neither in this commentary, nor in the *Summa of Theology* (or elsewhere for that matter) in what way exactly peace should be predicated of God. While it is clear that this predication is more than merely metaphorical (as for instance when scripture refers to God’s anger), it remains unclear whether peace is said of God solely by relation to creatures, namely insofar as he is the causative source of the peace which is found in us, or (other alternative) whether peace may be said of God as he is in Himself irrespective of his relation to creatures.

As an example of the first sort of predication, Aquinas mentions attributes such as goodness and wisdom. In his terminology these are said “absolutely” and “affirmatively” of God. To say that God is “good” is not simply to affirm that he is the supreme cause of goodness in things, but moreover, by this term we wish to characterize something about God’s very substance.⁹ Other names are said of God affirmatively but relatively to creatures,¹⁰ either insofar as God acts on creatures (hence we speak of his “power” or “justice”), or because he is the source of some perfection which is found in creatures. In the latter case, the perfection is found *formally* in creatures but *eminently* in God.

Still, even if peace cannot be said formally of God, it remains that the idea of security, of inviolability, of flourishing without being subject to any threat or harm, does indeed characterize God’s being. And insofar as these notions are part and parcel of peace, there can be good reason to say that God is peace itself (just as it is said that God is goodness or truth itself).

As an aside, it would seem on this basis that



St. Thomas would be little concerned with the problem of blasphemy, for if God's peace is inviolable no acts can harm God. The contrary however appears to have been the case. Aquinas uttered strong words against blasphemy and thought that it could merit civil punishment. Taking the action of Jesus as an example, he noted how although Jesus patiently bore insults to his humanity (in other words he did not use force to defend himself, nor did he allow others to forcibly defend him), he did not countenance insults directed against his divinity.¹¹

As St. Thomas explained elsewhere,¹² "no one can harm God in God's very being." However, he immediately acknowledges that things pertaining to God can indeed be harmed, for instance, should someone seek to destroy human faith in God. In yet another passage,¹³ he examined whether blasphemy is worse than murder. His conclusion: "with respect to the harm done, murder is the graver sin, for it does more harm to the neighbor than blasphemy does to [things belonging to] God." But as regards the very object of the sin, blasphemy is worse, as it impugns God's honor, and for this reason blasphemy is a more grievous sin. He suggests however, that murder should be more severely punished in the civil sphere.

Kinds of peace

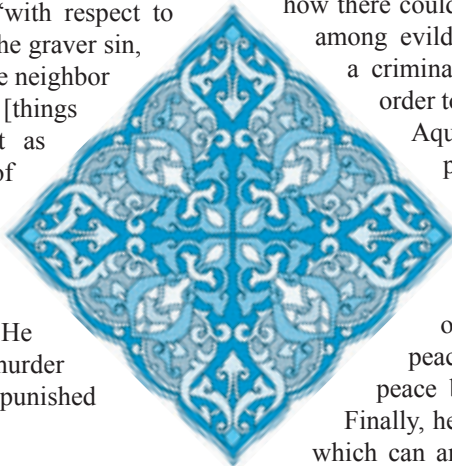
Leaving off this digression on blasphemy, let us now return to the main thread of Aquinas's treatment of the broad theme of peace. Above I summed up his teaching about the possessors of peace, which he identifies as human beings, angels, the cosmos, and God. Aquinas, in addition, also took care to delineate different modalities or kinds of peace. These represent the various ways that authors in the Christian tradition may be found applying the term *pax*. Very common among these authors was to contrast the "perfect peace" of the Heavenly Jerusalem,¹⁴ from the "true" but "imperfect peace" of our present condition.¹⁵ Aquinas endorses this terminology and he explains how the first characterizes the peace of the blessed in heaven.¹⁶ Having crossed the

threshold of death, their communion in the vision of God renders them participants in the attribute of divine immutability. Peace at this level cannot be assailed by violence or in any way harmed by dissension,¹⁷ and for this reason it is called "perfect" or "complete" (the Latin word *perfectus* conveys both meanings). By contrast, the "imperfect peace of the wayfarer"¹⁸ is the condition of peace as it is found among the virtuous of "this world." This peace is vulnerable to attack, because the shared truth which lies at its foundation – and the communion of charity that flows from it – rests on belief, not intellectual vision; hence the threat of grave dissension remains a constant danger. But alongside the perfect and imperfect peace, both of which he considered peace in the proper sense of the term (hence he refers to them as "true" peace), he also recognized how there could be an appearance of peace

among evildoers, as when members of a criminal organization cooperate in order to carry out their crimes. This Aquinas termed this a "false" peace. By contrast, he affirms that true peace necessarily presupposes virtue: "true peace is only in good men who are intent on doing good things. The peace of the wicked is not a true peace but a semblance thereof."¹⁹

Finally, he spoke of the "illicit peace" which can arise when the good, for the sake of concord, wrongly cooperate with the wicked. Commenting on the Apostle Paul's statement (Romans 12:18) "if it be possible... have peace with all men", St. Thomas explains how "sometimes other people's malice stands in the way of our having peace with them, inasmuch as no peace is possible unless we consent to their malice." "Such peace, he adds, is obviously illicit."²⁰

Much could be said about these distinctions. On the one hand, by acknowledging that the peace of this world is an imperfect one, he is in effect lowering our expectations about what can be achieved in our communal living, certainly within the civic order. We should beware of utopian attempts at replicating the perfect peace of the heavenly Jerusalem here below. Some of the worst forms of tyranny in contemporary society – I am thinking of, for



instance, Cambodia under the Khmer Rouge – have resulted an attempt to make society “pure,” to purge it of all elements that do not fit “the ideal plan.” Another pitfall would consist in placing an excessive expectation on our governments to make us perfectly secure. An expectation such as this can lead governments to adopt questionable measures, for instance a strategy of preventive attack, a strategy that the Protestant thinker Hugo Grotius (in line with the teaching of Aquinas) criticized as “abhorrent to every principle of equity.”

Zones of peace

Continuing his explanation of the words of Jesus, “my peace I give to you,” Aquinas reverts to the famous Augustinian formula that peace consists in the “tranquility of order.” Peace,” he writes, arises when order remains undisturbed.²¹ Applying this formula specifically to human beings, Aquinas adds that just as there are three sorts of order, so too, for us, are there fundamentally three zones of peace: namely when proper order is maintained (i) within an individual person, (ii) between a person and God, and (iii) between a person and his neighbor.

Here again there could be much to say about each of these zones of peace. Thus, for instance, Aquinas maintains that of the three, the relation of human beings to God is the most fundamental, because it is only when we are rightly ordered to God that we are able to achieve order within ourselves (serenity or “inner peace”) and between ourselves (interpersonal harmony). He frames this in relation to the fundamental Christian virtue, charity. By this virtue we are joined to God in friendship. This in turn is the basis for proper self-love, and by extension it renders us capable of loving each other effectively and appropriately.

Instead of elaborating more fully on charity as the foundation for peace in human affairs – certainly a worthy topic but one that would nonetheless require another paper – I would like to outline in this final section of my talk how Aquinas conceived of peace within the social

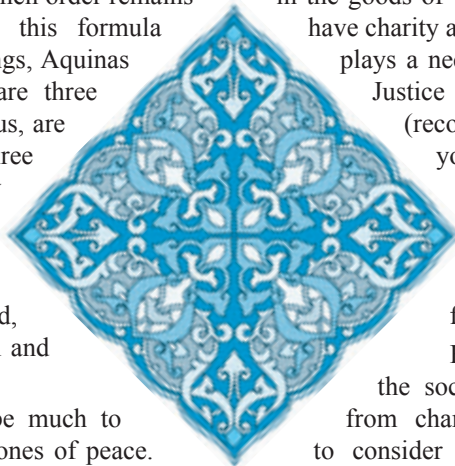
or political sphere. He approaches this question in a somewhat roundabout way, namely by his discussion of sins opposed to peace.

Sins opposed to peace

As I noted earlier, Saint Thomas maintains that there can be no true peace without charity (love of God and neighbor), and accordingly no peace without virtue (since love of God is the source of all other virtues). His way of putting this point is to say that peace is a “fruit” of charity.²² He does recognize that justice has an important role to play vis-à-vis peace. But he claims that justice (for instance observing the rule of law) “removes obstacles to peace”²³ but does not bring about peace directly. Insofar as societal peace involves people having a shared attachment to the common good, a communion in the goods of virtue, then this peace must have charity as its proximate root. Justice plays a necessary, but secondary role.

Justice is premised on otherness (recognizing what is indeed yours is yours and what is indeed mine is mine) and as such does not unify me to you. Love, by contrast, is a “unitive force.”²⁴

Having explained how the social bond of peace derives from charity, St. Thomas proceeds to consider the opposing sins (under the supposition that every virtue, charity included, has a set of contrary vices). Among these he names: (i) schism, (ii) war, (iii) sedition. Each of these vices is defined by reference to the specific type social peace (concord) that it undermines. This leads St. Thomas to elucidate in greater detail the different zones of societal peace. Schism stands opposed to the fellowship of believers; it disrupts the unity of the church. For St. Thomas this is the worst of all sins against societal peace. War disrupts the bond that unites one people to another; it violates the peace that is characteristic of the community of nations; sedition, finally, divides the unity of a single people or nation, leading it down the path of civil war. Whereas St. Thomas is very clear that the peace of the church flows immediately from the bond of charity and is constituted by it, he is considerably more



circumspect when it comes to peace in the civic and international spheres. With respect to the latter two, he seems to be hinting that peace is achieved by analogy with charity (namely as a form of communion) rather than being itself a direct instantiation of this religious virtue.

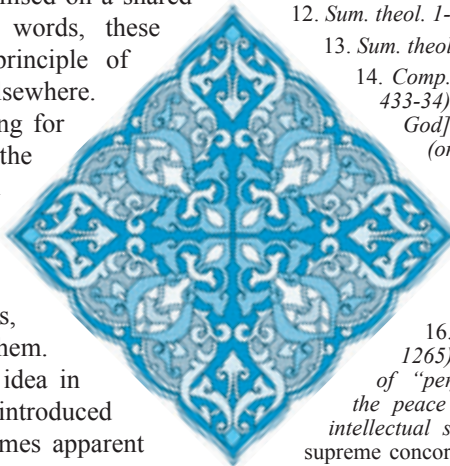
Conclusion

A lot obviously could be said about these three zones of social peace (and how they can be disrupted). I would like to comment – by way of conclusion – on one interesting feature of this typology. By so clearly marking the community of believers – the church – as a distinctive zone of peace, St. Thomas is discretely telling us that the two other zones of societal peace, within an individual polity (nation or people) on the one hand, and between nations on the other, are not directly premised on a shared faith in God. In other words, these communities find their principle of unity, hence their peace, elsewhere. He is leaving a big opening for what today we would term the “secular” state, namely a state and by extension a community of states that are not organized along confessional lines, either within or between them. This was a revolutionary idea in his time. This new idea is introduced very quietly; it only becomes apparent “between the lines” as it were.

Nearly all other authors of St. Thomas’s period spoke uniquely in terms of the “Christian commonwealth,” and the community of Christian nations (the so called “Holy Roman Empire”). And under such a conception, non-Christians (or Christians of the wrong sort) would not be full citizens of the realm. Non-Christian states could not be accepted into the circle of international friendship, or even worse would be considered perpetual enemies. St. Thomas did not entirely purge himself of this older conception, and traces of the confessional state idea may be found in his writings (his teaching on blasphemy may count as one such instance). But at the same time he had a glimmer of something new and different.

(Endnotes)

1. See Aquinas, *De veritate* 1.1.
2. These two terms Aquinas uses interchangeably.
3. *Summa theologiae*, 1-2.70.3. See also Aquinas’s commentary on the *De divinis nominibus*, chap. 11, § 885: “[A]d rationem pacis, duo concurrunt: primo quidem, quod aliqua sint unita; secundo, quod concordant ad unum.”
4. In *De divinis nominibus*, chap. 11, § 885: “... ad rationem pacis, duo concurrunt: primo quidem, quod aliqua sint unita; secundo, quod concordant ad unum...”; see also § 896: “Unitio... ad rationem pacis pertinent,” hence (§901) “haec unitio [of peace] distinctiones rerum non tollit....”
5. *Sum. theol.* 2-2.29.2.
6. *Sum. theol.* 2-2.29.3.2.
7. In *De div. nom.*, chap. 11, § 904.
8. In *De div. nom.*, chap. 11, §§ 901ff.
9. *Sum. theol.* 1.13.2 and 6.
10. See especially *Sum. theol.* 1.13.7.
11. *Quodlibet* Question 12 (p. 393, lines 46-64), citing the story of Jesus and Beezebul in Matt. 12: 22-32.
12. *Sum. theol.* 1-2.73.8.2.
13. *Sum. theol.* 2-2.13.3.1.
14. *Comp. theol.*, II, chap. 9 (p. 204, lines 433-34): “... in the future [kingdom of God] there will be complete peace” (*omnimoda pax*).
15. *Sum. theol.* 2-2.29.2.4: “... true peace (*pax vera*) is twofold. One is perfect (*perfecta*)... The other is imperfect (*imperfecta*), and it is had in this world.”
16. In *In. Job* 25: 2 (written ca. 1265) Thomas adds additional levels of “perfect peace”: “First, there is the peace that characterizes the “higher intellectual substances [angels] who live in supreme concord” (in *summa concordia vivunt*). Wholly without the indigence (*absque miseria*) of lower creatures, and participating to a greater degree in the unity of the divine power; “they are preserved in a condition of supreme peace” (in *summa pace eas conservans*). Second, there is the concord of the heavenly bodies, which undergo no contrariety, neither of generation or corruption, as is found in lower bodies, nor discord of wills, as among human beings (pp. 142-143, lines 20-40).
17. See *Comp. theol.*, II, chap. 9 (p. 205, lines 476-77): “... that state [heaven] will not be subject to the attack of any enemy” (*per alicuius hostes impugnationem*).
18. *Sum. theol.* 2-2.29, a. 3, ad 2.
19. *Sum. theol.* 2-2.29.2.3.
20. In *Rom.*, 12:18 (§ 1010).
21. In *Joh.*, 14: 27 (§1962).
22. *Sum. theol.* 2-2.29.3-4.
23. *Sum. Theol.* 2-2.29.3.3.
24. *Ibid.*



صلح و عدالت از یک منظر اسلامی

دکتر غلامرضا اعوانی

رئیس پژوهشکده حکمت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

که در جهان مدرن کمتر به چشم می‌خورد. در حکمت عملی هم، به قول افلاطون جامعه هنگامی سعادت‌مند می‌شود که یا حکیمان زمام امور را در دست گیرند و یا زمامداران بهره‌ای از حکمت الهی داشته باشند. به علاوه صلح یک خصلت و فضیلت الهی در وجود انسان و جامعه است. بنابراین صلح وقتی محقق می‌شود که فضایل دیگر در وجود شخص و در جامعه متحقق شده باشد. از دیدگاه حکمای اسلام فقط در یک مدینه فاضله است که صلح و عدالت امکان‌پذیر است و در یک مدینه غیرفاضله امکان ندارد.

قدیس توماس آکوئینی هم تأکید کرده‌است که در یک مدینه غیرفاضله رذیله، صلح و آرامش امکان ندارد. به تعبیر او «فسق و رذیلت» هرگز نمی‌تواند موجب وحدت و آرامش جامعه شود.

به علاوه در ادیان، فضایل دیگری مطرح می‌شود که اصل و اساس صلح و آرامش است. یکی فضیلت ایمان است. در ادیان خاصه اسلام خدا اول، آخر، ظاهر و باطن همه چیز است و انسان برای خداوند، یعنی آن وجود نامتناهی خلق شده است. انسانی که وجود خداوند را نفی می‌کند، در انانیت خود محبوس و با خود در ستیز است. در ادیان، لازمه صلح، آشتی با خود و با خداوند است. به علاوه در ادیان بر محبت هم‌نوع در سایه محبت حق و بر فضیلت ایثار و از خودگذشتگی و بر فضیلت کرامت الهی تأکید شده است. مؤمنان به تعبیر حضرت رسول آینه یکدیگرند. همه خود را در یکدیگر و در مرآت حق مشاهده می‌کنند. آیا بشر امروز صفت آیینگی خود را از دست نداده است؟

در آغاز این سؤال مطرح می‌شود که چرا در عصر ما تا این حد مسأله صلح مطرح است؟ آیا به جهت این است که بشر امروز بیش از گذشتگان طالب صلح است یا این که صلح در جهان ما مورد مخاطره قرار گرفته است؟ و آنگهی مسأله صلح را از دیدگاه‌های مختلف می‌توان مورد بحث قرار داد؛ از منظر سیاسی، جامعه‌شناختی و روانشناختی و غیره.

به نظر من بحث درباره صلح از دیدگاه حکمی، فلسفی و الهی هم بسیار اهمیت دارد. صلح به نظرم یک معنای وجودی دارد و به همین جهت در همه ادیان الهی بخصوص اسلام بسیار مورد تأکید قرار گرفته‌است. اگر چه لفظ دین مشترک لفظی نیست بلکه یک مشترک معنوی است.

از دیدگاه اسلامی، اصل و مبدأ همه صفات و کمالات وجودی خداوند است. بنابراین حقیقت صلح را هم باید در ذات الهی جست‌وجو کرد. از اسماء الهی در قرآن «السلام» است که در همه وجود ظهور و سریان دارد. خود لفظ اسلام هم از این ریشه مشتق شده‌است.

کلمه درود و تهنیت در اسلام «سلام» است و بهشت «دارالسلام» نام دارد. از دیدگاه قرآن خداوند رحمان و رحیم است و رحمت او همه چیز را در بر گرفته است. در قرآن به جای لفظ وجود «رحمت او» به کار رفته‌است. به علاوه، از دیدگاه حکما، صلح بدون عدالت و با وجود ظلم و ستم ممکن نیست و عدالت هم بدون حکمت خاصه الهی، که در همه ادیان مورد تأکید است، امکان ندارد و این هنگامی میسر است که همه علوم با علم اعلا که همان حکمت الهی است پیوند داشته باشند، امری

صلح یک خصلت و فضیلت الهی در وجود انسان و جامعه است.

لازمه صلح، آشتی با خود و با خداوند است.



دیدار سر اسقف نارگ سراسقف کلیسای آرامنه قبرس با اعضای هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



سراسقف نارگ: در ابتدا خرسندی خود را بیان می‌کنم از حضور در مؤسسه. از شما قدردانی می‌کنم که با وجود تعطیلات تابستانی تشریف آوردید. ما از کشور قبرس هستیم و از کلیسای آرامنه کشور لبنان و از کشیش آرام تبعیت می‌کنیم. ایشان نه تنها رهبر کلیساست بلکه متخصص در فلسفه هم هست. ایشان علاوه بر این که ۲۰ سال است رهبر معنوی کلیسای آرامنه است؛ ۱۵ سال است در شورای جهانی کلیساها فعالیت دارند. ایشان چندین بار به ایران سفر کرده و گفتگوهایی با مسئولان ایرانی داشته‌است.

شما فرمودید مؤسسه شما در خیابان آراکلیان است. آراکل در ارمنی به معنای مأموریت است. این نشان می‌دهد که مؤسسه شما رسالت یا مأموریت دارد و این رسالت محدود به تهران و ایران نیست، بلکه رسالت شما جهانی است. چرا که کسی نمی‌تواند برای ذهن انسان و فلسفه محدودیتی قایل شود.

سراسقف نارگ معاون سراسقف ارمنیان قبرس که به دعوت سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی به ایران آمدند، در تاریخ ۹۴/۵/۲۵ با حضور در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با اعضای هیأت علمی مؤسسه دیدار کردند.

این دیدار به گفتگو و پرسش و پاسخ درباره موضوعات مهمی سپری شد. در این دیدار ابتدا دکتر غلامرضا اعوانی درباره پیشینه مؤسسه نکات مهمی را فرمودند و سپس جلسه به گفتگو و پرسش و پاسخ با اساتید فلسفه درباره موضوعات مهم معنوی و فلسفی سپری شد.

استاد دکتر دینانی این پرسش را مطرح کردند که: جنابعالی به عنوان یک رهبر معنوی در دنیای امروز، پیش‌بینی‌تان برای معنویت؛ برای پیام آسمانی انبیاء در مقابل پیشرفت سریع مدرنیسم چیست؟ آیا معنویت در برابر این سیل بنیان‌کن مدرنیته اولاً منافاتی می‌بیند یا نه؟ و اگر می‌بیند چه راهکاری دارد؟

شما فرمودید مؤسسه شما در خیابان آراکلیان است. آراکل در ارمنی به معنای مأموریت است. این نشان می‌دهد که مؤسسه شما رسالت یا مأموریت دارد و این رسالت محدود به تهران و ایران نیست، بلکه رسالت شما جهانی است.

شما احتمالاً از این اصل اطلاع دارید که می‌گوید فلسفه در خدمت الهیات است. در مسیحیت و همین‌طور در اسلام، فلسفه و الهیات در کنار هم هستند، چون مفهوم و قلب اینها متمرکز به ذهن انسان است. ارامنه در قرن اول مسیحی شدند. در قرن پنجم ما شاهد یک نقطه عطف تاریخی بودیم، زمانی که کتاب مقدس به ارمنی ترجمه شد؛ و نیز مقارن بود با زمانی که فرهنگ فلسفی ارامنه ظهور کرد. مورخی ارمنی در قرن پنجم گفت که خداوند شروع کرده است که

به زبان ارمنی با ارامنه گفتگو کند. به این شکل این نسخه مذهبی پیشینه‌ای شدند که به ارامنه کمک کردند. بر اساس این اصل، ارامنه در قرن پنجم از این اصل پیروی کردند که کتاب مقدس پدر ما و کلیسا مادر ماست. یکی از فلاسفه ما گفت که ذهن چیزی است که روح و بدن ما را کنترل می‌کند. بنابراین اتحاد ذهن و جسم خیلی اهمیت دارد. با این مقدمه به سؤال جنابعالی پاسخ می‌دهم. در خصوص دو وجه مدرنیته و معنویت؛ در حال حاضر، در قرن بیست و یکم، اگر نگاهی به جوامع غربی بیندازیم، می‌بینیم تمایز مشخصی بین معنویت و گرایش به مذهب وجود دارد. در دنیای مدرن و پست‌مدرن بسیاری از افراد خصوصاً نسل جوان بیشتر به معنویت گرایش دارند تا به مذهب. در واقع هیچ بشری بدون گرایش معنوی نمی‌تواند زندگی کند. ما به عنوان رهبران دینی وظیفه داریم که مردم را از بعد معنوی تغذیه و سیراب کنیم.

روز گذشته به دیدار بیت امام رفته‌م. در دیداری که از آنجا داشتیم آنچه بیشتر جلب توجه می‌کرد ساده‌زیستی ایشان بود تا الگویی برای همه باشد. آنچه توجه را جلب می‌کرد زندگی تجملاتی نبود؛ بلکه ساده‌زیستی و معنویت بود که همچنان به بیرون انعکاس دارد.

آنچه ما می‌توانیم به مردم بگوییم این است که این زندگی هر چقدر هم که طولانی باشد، ولی بالاخره موقت و محدود است. بنابراین با توجه به این عناصر موقتی، اگر خودمان را محدود کنیم و به فکر تجمل و مصرف‌گرایی باشیم، این زندگی به جای آنکه مایه برکت باشد مایه ندمت و لعنت خواهد شد.

در دنیای مدرن و پست‌مدرن بسیاری از افراد خصوصاً نسل جوان بیشتر به معنویت گرایش دارند تا به مذهب.

مسیح در کتاب مقدس می‌گوید انسان فقط با نان زنده نیست بلکه با کلام خدا زنده است. بنابراین مدرنیته اگر در مسیر درست قرار گیرد حایز اهمیت است؛ زیرا زندگی انسان همواره در مسیر تکامل است. این تغییر در زندگی انسان یک هدیه الهی است؛ همان‌طور که به دنیا می‌آییم و جوان می‌شویم و پیر می‌شویم و در آخر می‌میریم. چیزی که مهم است میراثی است که از خود باقی می‌گذاریم. اینجا نقطه کانونی معنویت است. معنویت به جای آنکه انسان محور باشد،

باید خدامحور باشد.

ما به خدا تعلق داریم و به او باز می‌گردیم. زمانی که ما این پیام را درست انعکاس دهیم و ترویج کنیم، مردم می‌فهمند که زندگی بهتری هم وجود دارد. مردم خسته شده‌اند از این تعارض فلسفی و معنوی و به دنبال یک نمونه عملی هستند که بتوانند در زندگی خود الگو قرار دهند.

من با توجه مسئولیتی که در حوزه گفتگوهای بین‌المللی دارم با رهبران مختلفی در تماس هستم. یکی از آنها پاپ فرانسیس رئیس کلیسای کاتولیک جهان است. من به ایشان گفتم شما به خاطر شیوه زندگی‌تان پاپ کل جهان هستید. چرا که اعمال این فرد گویاتر از سخن اوست. شاید شنیده باشید زمانی که ایشان انتخاب شدند، ایشان را برای اقامت به قصری بردند. ایشان از آن قصر بازدید کردند و گفتند صد نفر می‌توانند اینجا زندگی کنند و ترجیح دادند در ساختمانی کوچک زندگی کنند. ایشان چون اسقف بوینوس آیرس هم بودند عده‌ای خواسته بودند بروند دیدن شان. ایشان گفتند آن پول بلیط هواپیما و هزینه سفر را بدهید به فقرا. اینها نمونه‌هایی است در شیوه زندگی ایشان. به این خاطر من ایشان را پاپ کاتولیک نمی‌دانم و رهبر کل جهان می‌دانم. این معنویت زندگی است.

در حقیقت ما باید توازنی ایجاد کنیم بین معنویت و مدرنیته و گرایش به مذهب و فلسفه. امیدوارم طولانی صحبت نکرده باشم.

استاد دکتر ابراهیمی دینانی: اینکه معنای اسم آراکلیان را فرمودند، من هم بگویم او شهید است. شهید آراکلیان. محله‌ای در اصفهان است جلفا،

روز گذشته به دیدار بیت امام رفته‌م. در دیداری که از آنجا داشتیم آنچه بیشتر جلب توجه می‌کرد ساده‌زیستی ایشان بود تا الگویی برای همه باشد.

یهودنشین. مردمش نجیب، باهوش صنعتکار و خوب. ایشان بیشتر روی معنویت و روحانیت از حیث عمل تأکید کردند. من یک جمله از پاپ شنیدم و ارادت پیدا کردم. پاپ فعلی فرمودند چه بسا ممکن است من استعفا کنم. چرا؟ من میل دارم یک ساندویچ بردارم و در خیابان‌های بوینوس آیرس قدم بزنم و آن را بخورم. من خودم از ایشان شنیدم. اینها مقدمات اصلی حرف من است.

ایشان فرمایشات بسیار خوبی داشتند. اما ایشان لوگوس را به ذهن ترجمه کردند که این درست نیست. لوگوس عقل خالص است. دنیای امروز دنیای فیزیک کوانتوم ما را به جایی نمی‌برد. من دینی، من مسلمان، شمای یهودی باید با اسلحه لوگوس به میدان برویم. همه ادیان الهی یهود و مسیحیت و اسلام همه در اعتقاد به خداوند یکتا یکسان‌اند. اما اعتقاد به خداوند به چند جور قابل تفسیر است. من سه واژه می‌گویم؛ اول تعلق؛ همه عالم وابسته محض به خداوند است. دوم تحقق؛ یعنی حقیقت الهی را بفهمیم. سوم تخلق به اخلاق خدا؛ یعنی خلق الهی پیدا کنیم. اگر این سه مرحله درست شود و همه ادیان همکاری کنند، شاید بتوان در مقابل مدرنیته که منجر به شکاکیت می‌شود کاری کرد.

سؤال آخر من از ایشان این است وقتی می‌گوییم معنویت، معلوم است کمی از روحانیت بالاتر است. چه واژه‌ای برای معنویت دارید که بتوانید به جای معنویت قرار دهید؟ یک جمله دیگر اضافه کنم. خود روحانیت معنی دارد یا معنی روحانیت است؟

سر اسقف نارگ: من تشکر می‌کنم از باب روشنگری در باب نام خیابان شهید آراکلیان. شهادت فقط به معنای ریخته شدن خون نیست. قرار است فردا پس از قم به اصفهان بروم. با توجه به اینکه تخصص من الهیات شبانی است با توجه به تغییراتی که در زندگی مردم و ادیان وجود دارد. متأسفانه جوانان ما به ستاره‌های سینمایی بیشتر توجه دارند. هویت موضوعی مهم در جوامع است. من مثالی شخصی بیان کنم. من یک ارمنی هستم اما در ارمنستان متولد نشدم. من در لبنان متولد شدم. من

چیزی که مهم است
میراثی است که از خود باقی
می‌گذاریم.

از خودم می‌پرسم چرا در لبنان متولد شدم؟ دلیلش این است که در ۱۹۱۵ کشتار ارامنه صورت گرفت و بازماندگان در جهان پراکنده شدند. ارامنه در ایران تنها جامعه ای است که به خاطر اینکه در ایران بودند جان سالم به در بردند. من هم از شما قدردانی می‌کنم. به خاطر استقلال حضور ارامنه در قرن‌های متمادی. پدر بزرگ و مادر بزرگ من جان سالم به در بردند و به بیروت سفر کردند و صدها نفر به سوریه و لبنان رفتند. بنابر این من هویت ارمنی و لبنانی پیدا کردم. بعد به کانادا فرستاده شدم که درس بخوانم و به کلیسا خدمت کنم؛ بعد به نیوجرسی آمریکا رفتم و بعد به لبنان رفتم. بعد برای شرکت در کنفرانس‌های جهان به تمام دنیا سفر کردم. از سپتامبر ۲۰۱۴ در قبرس مستقر شدم. من می‌پرسم هویت من چیست؟ من هویت ارمنی لبنانی کانادایی ندارم. در واقع هویت ایرانی هم دارم. به خاطر ادبیاتی که در حوزه‌های علمیه آموختیم.

دکتر دینانی: چند فرهنگی فقط عوارض است. ذات یکی است. آنچه که می‌خواهم تصویر کنم این است که این هویت چندگانه می‌تواند مایه خیر باشد یا شر و ایشان یک هویت بیشتر ندارد. هویت که چندگانه شد توحید خراب می‌شود.

سر اسقف نارگ: بله همین چیزی است که من می‌خواهم بگویم. هویت ارمنی خودم را از دست ندادم. این هویت ارمنی ریشه من است. در واقع مهم این است که هویت منشأیی بشود برای غنی شدن ما نه تخصص. به همین خاطر ارامنه کسانی هستند که تحمل‌شان بالاست. ما اینگونه، افراد را در خانواده آموزش و پرورش دادیم. به خاطر اینکه ما در جمع بسته زندگی نمی‌کنیم. این مرتبط با قسمت دوم یا روحانیت است. اگر در واقع روحانیت در لغت مشکل دارد مهم نیست؛ محتوا مهم است. باید در نظر بگیریم انسان یک واقعیت فیزیکی و معنوی است. لغت تعلق بسیار مهم است. ما هم‌زمان، هم به خدا تعلق داریم و هم به یکدیگر.

معنویت به جای آنکه
انسان محور باشد، باید
خدای محور باشد.

حضور دکتر خسرو پناه در دور ششم گفت‌وگوی دینی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی با کلیسای کاتولیک اتریش در وین

دانشگاه معتبر در کشورهای یاد شده برگزار شده است. در ابتدا، خانم مولی، رییس دانشکده الهیات دانشگاه وین ضمن خوش‌آمدگویی به هیئت ایرانی و میهمانان کنفرانس، از علاقه جامعه علمی اتریش برای گفت‌وگو میان ادیان به ویژه با اندیشمندان شیعه از ایران، ابراز و اظهار امیدواری کرد که با هم‌اندیشی و همکاری‌های علمی میان نخبگان و اندیشمندان دو کشور جایگاه دین و ارزش‌های الهی برای ارتقای اخلاق، عدالت و معنویت بیش از پیش شناخته و شناسانده شود.

در این نشست که با ارائه مقاله و سخنرانی حجت‌الاسلام دکتر عبدالحسین خسرو پناه رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران همراه بود، علی‌محمد حلمی رئیس مرکز گفتگوی ادیان و تمدن‌های سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، حجت‌الاسلام مرتضی واعظ جوادی آملی رئیس پژوهشکده علوم و حیاتی معارج، کارن خانلری نماینده آرامنه شمال کشور در مجلس شورای اسلامی و حسین میرمحمد صادقی رئیس کرسی حقوق بشر دانشگاه شهید بهشتی حضور داشتند. این دور از گفت‌وگوها با همکاری دانشکده الهیات دانشگاه وین در روزهای ۱۳ تا ۱۵ مهرماه برگزار گردید.

در پایان این مراسم، خانم گابریل، با اشاره به موضوع «ریشه‌های آزادی و آزاد اندیشی در متون مقدس مسیحیت»، گفت: با ملاقات و گفت‌وگوهایی که با برخی اندیشمندان دینی شیعه از ایران داشته‌ام، متوجه شدم که ما نکات مشترک فکری متعددی داریم چه در موضوعات فلسفی که هر دو علاقه‌مند به فلسفه یونانی هستیم و چه در حوزه برخی تعاریف اجتماعی و انسان‌شناختی از نگاه دینی.



ششمین دور گفت‌وگوی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی و اندیشمندان مسلمان و مسیحی با عنوان «همکاری اسلام و مسیحیت برای ارتقاء جایگاه ارزش‌های انسانی، آزادی و عدالت» در محل دانشکده الهیات دانشگاه وین پایتخت اتریش برگزار شد. این نشست از جمله نشست‌های گفتگوی دینی بین اندیشمندان مسلمان و مسیحی است که طی امسال و سال گذشته در قم، فیلیپین، اتریش و سوئیس با همکاری سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی و چند

چالش‌های فراروی جهان‌شمولی آزادی انسان سخنرانی استاد عبدالحسین خسروپناه در ششمین نشست گفتگوی ایران و اتریش

ابتدای سخن از مسئولان مرکز گفتگوی ادیان اتریش و ایران، به ویژه مهمان‌نوازی آقای پروفیسور هامر و خانم ورگتر تشکر می‌کنم.

موضوع بحث بنده، چالش‌های جهانی آزادی است که در مقاله بیان کرده‌ام؛ لکن بنده قصد دارم بر اساس ابعاد مختلف آزادی به طور مختصر، چالش‌های آزادی را بیان کنم و در نهایت، تئوری راه حلی برای چالش‌ها، ذکر کنم. آزادی از ساحت‌ها و ابعاد مختلفی از جمله: آزادی فلسفی و آزادی اخلاقی و آزادی اجتماعی برخوردار است و هر کدام آنها در روزگار ما، گرفتار چالش‌هایی هستند.

یک بُعد آزادی، آزادی فلسفی است که به معنای اختیار و اراده انسان به کار می‌رود؛ یعنی انسان نسبت به افعالش، مجبور نیست و دارای قدرت انتخاب‌گری و اراده است. چالش جهانی در برابر آزادی اراده،

از دیدگاه‌های در علوم الهیاتی و اجتماعی و زیست‌شناختی است که انسان را به لحاظ

ژنتیک یا تاریخ یا جامعه و یا اراده خداوند، مجبور می‌داند و قدرت انتخاب‌گری را از انسان، سلب می‌کند. بُعد دیگر آزادی، آزادی معنوی و اخلاقی است که به معنای رهایی از وسوسه‌های شیطنی و دوری از ردایل اخلاقی است. مهم‌ترین چالش معنوی و اخلاقی، غیرواقعی دانستن ارزش‌های اخلاقی است. برای مثال، برخی بر این باورند که عدالت، امری غیرواقعی و غیرحقیقی است یعنی گاهی عدالت، نیکو و گاهی زشت شمرده می‌شود و خوبی و بدی عدالت، امری قراردادی است. این چالش را نسبی‌گرایی اخلاقی، مطرح ساخته و پست‌مدرن‌ها بدان گرایش دارند. نقاشی و تابلویی که در روبرو مشاهده می‌کنید؛ مصداقی از پست‌مدرن در هنر است. به نظر بنده، پست‌مدرن و کاتولیک یا پست‌مدرن و اسلام، مانند مثلث هشت ضلعی می‌ماند که معقول نیست.

سومین بُعد آزادی، آزادی اجتماعی در عرصه‌های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی است. این نوع از آزادی به معنای رفع موانع از فعالیت‌های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی است.

قبل از بیان چالش‌های آزادی اجتماعی، یک نکته را باید

عرض کنم: بدون شک، آزادی از موانع، به حدود و قوانینی نیازمند است. تعیین قانون برای حدود آزادی، مبتنی بر تعریف ما از انسان است. اینکه آیا انسان، تنها یک موجود مادی است یا دارای ساحت معنوی نیز هست؟ آیا انسان برای سعادتش به عقل انسانی و وحی الهی نیازمند است؟ پاسخ به این پرسش‌ها در تعیین حدود آزادی، مؤثر است. اگر انسان را موجود مادی و معنوی و محتاج به عقلانیت و وحی الهی بدانیم؛ آزادی اجتماعی در چارچوب نیازهای مادی و معنوی و با بهره‌گیری از عقل و وحی، معنا می‌یابد. اینک به بیان دو چالش دینی و ایدئولوژیک درباره آزادی اجتماعی اشاره می‌کنم:

یکم: چالش دینی برای آزادی اجتماعی، دین‌شناسی ضد عقلانی جریان سلفی و تکفیری است که امروزه در جهان اسلام، مشاهده می‌شود و در گذشته نیز مسیحیت از این گونه تفکر ضد عقلانی، رنج می‌برده است. تفکر تکفیری و سلفی که باعث جنایات فراوان در کشورهای افغانستان، عراق، سوریه، یمن و غیره شده، تهدید جدی برای آزادی اجتماعی است.

دوم: دومین چالش، چالش ایدئولوژیک است که از ناحیه ایدئولوژی نئولیبرالیسم مشاهده می‌شود. تفکر لیبرالیسم از آزادی فردی دفاع کرده و با استبداد دینی کلیسا و استبداد سلطنتی مبارزه می‌کند؛ ولی امروزه در نئولیبرالیسم، شاهد دفاع از کاپیتالیسم و نظام سرمایه‌داری هستیم و همه می‌دانند که سرمایه‌داران در هر جامعه‌ای، اقلیتی هستند که از طریق قدرت اقتصادی و رسانه‌ای به قدرت سیاسی دست می‌یابند و بر اکثریت مردم، حکومت می‌کنند و آزادی اکثریت را به صورت استبداد پنهان، مخدوش می‌سازند. نئولیبرالیسم، دفاع از آزادی اقلیت و تهدیدی برای آزادی اکثریت به شمار می‌آید.

گسترش عقلانیت دینی و دین عقلانی می‌تواند با چالش‌های مطرح شده در سه نوع آزادی فلسفی و آزادی اخلاقی و آزادی اجتماعی، مبارزه کند. پروتستان‌تیزم تلاش کرد تا دین را با سوپرتیویسم، عقلانی کند؛ ولی به سراغ عقلانیت دینی نرفت. کاتولیک هم تلاش کرد تا بین عقلانیت و دینداری جمع کند ولی به مدلی از عقلانیت دینی نرسید. شیعه اثنی‌عشری با سابقه اجتهاد می‌تواند مدل عقلانیت دینی را ارایه کند.

از حسن توجه شما متشکرم والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته

تعیین قانون برای حدود
آزادی، مبتنی بر تعریف ما از
انسان است.

حضور دکتر خسرو پناه در همایش بین‌المللی «رحمت در سنن دینی مسیحی و اسلامی» در رم



فرازهایی از باب چهارم انجیل لوقا، رحمت در متون مقدس مسیحیت را شرح دادند. حجت‌الاسلام دکتر ابولفضل ساجدی استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی به بررسی رحمت در فقه و حقوق اسلامی و پروفیسور «مادوئل اروبا» به تبیین رحمت در حقوق مسیحیت و غرب پرداختند. حجت‌الاسلام دکتر عبدالحسین خسرو پناه رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران به شرح و بسط رحمت در حکمت اسلامی و «جولیو دونوفریو» استاد دانشگاه لاترانزه نیز به تبیین رحمت در فلسفه مسیحی پرداختند. در انتها «پینو فیزیکالا» مدیر این همایش نیز به جمع بندی مباحث پرداختند. گفتنی است این اجلاس مورد استقبال گسترده اساتید، محققین و دانشجویان دانشگاه، خبرنگاران و روزنامه نگاران مواجه شد و بیش از دویست نفر در آن شرکت کردند.

همایش بین‌المللی «رحمت در سنن دینی مسیحی و اسلامی» با حضور اندیشمندان ایتالیایی و چهره‌هایی همچون حجت‌الاسلام خسرو پناه، ساجدی و شمالی از کشورمان، در رم برگزار شد. همایش «رحمت در سنت‌های مسیحی و اسلام» در دانشگاه پاپی «لاترانزه» واتیکان، به سفارش پاپ فرانسیس به مناسبت سال جوبیلی با حضور اساتید و دانشجویان دانشگاه‌های واتیکان و استادان حوزه علمیه قم برگزار شد. اسقف «انریکو دال کوولو» رئیس دانشگاه لاترانزه، پس از خیر مقدم به معرفی همایش پرداخت و سپس حجت‌الاسلام دکتر محمد علی شمالی مدیر مرکز اسلامی جمهوری اسلامی ایران در لندن، رحمت در قرآن کریم را تبیین کردند. «اتونوبو پیتا» استاد دانشگاه پاپی لاترانزه نیز با قرائت

دانشگاه لاترانزه

دانشگاه پاپی لاترانزه، توسط پاپ کلمنته چهاردهم در سال ۱۷۷۳ برای تربیت جامعه روحانیت رم به صورت دانشکده الهیات و فلسفه ساخته شد و در سال ۱۸۲۴ به درخواست پاپ لئون دوازدهم، ادامه فعالیت این کالج به عمارت سنت آپولیناره منتقل یافت. پاپ پیوس نهم در سال ۱۸۵۳ دو دانشکده حقوق کلیسایی و حقوق مدنی بدان افزود و در سال ۱۹۳۷ پاپ پیوس یازدهم این مجموعه را به دانشگاه لاترانزه تبدیل و به مکان فعلی منتقل کرد. سال ۱۹۵۷، طبقه‌ها و طبقه‌خانه‌ها و دانشگاه‌های دینی به همراه خلیفه‌گری رم شکل گرفت و در اسل ۱۹۵۹ توسط پاپ ژان بیست و سوم در این دانشگاه به عنوان مؤسسه پاپی ارشادی تأسیس شد و سپس مجمع تربیت کاتولیکی (وزارت آموزش) سه مرکز تخصصی یعنی مؤسسه الهیات اخلاقی (۱۹۶۰) و مؤسسه آباءشناسی (۱۹۶۹) و مؤسسه الهیات زندگی دینی (۱۹۷۲) را در دانشکده الهیات ایجاد کرد. مجمع تربیتی کاتولیکی در سال ۱۹۹۶ دوره تخصصی دکترین اجتماعی کلیسا در مقطع لیسانس و دکتری و در سال ۱۹۹۷ در مقطع فوق لیسانس را ایجاد کرد. این دانشگاه در سال ۱۹۸۲ در دو مقطع لیسانس و دکتری الهیات مقدس و لیسانس و فوق لیسانس علوم ازدواج و خانواده راه اندازی کرد.

اینک دانشگاه لاترانزه دارای چهار دانشکده حقوق مدنی، حقوق کلیسایی، فلسفه و الهیات و دارای دو مؤسسه آموزشی مطالعات حقوق رم باستان به عنوان پایه حقوق کلیسائی و نظام های حقوقی دنیوی و مؤسسه ارشادی ناجی انسان و یک مرکز عالی مطالعاتی است و مدارک این دانشگاه در سطح بین‌المللی معتبر است.

دانشجویان این دانشگاه هم روحانی و هم غیر روحانی هستند و پذیرش از طریق مصاحبه سخت انجام می‌گیرد. این دانشگاه دارای ۴۳ شعبه در کشورهای آرژانتین، بلژیک، برزیل، فرانسه، اسرائیل، ایتالیا، لبنان، لیتوانی، هلند، رومان، روسیه، اسپانیا، آمریکا، سرزمین‌های فلسطینی، اکراین و مجارستان است.

این دانشگاه با سازمان‌های بین‌المللی مانند: فدراسیون بین‌المللی دانشگاه‌های کاتولیک و فدراسیون دانشگاه‌های کاتولیک اروپا و انجمن دانشگاه‌های اروپا عضویت دارد. حوزه مطالعاتی این دانشگاه عبارت‌اند از: الهیات پایه در

راستای تقریب مذاهب مسیحی، پایه‌های علوم، فلسفه معاصر، بازگشت متافیزیک، احسان با حقیقت و کرسی‌های تحقیقی این دانشگاه عبارت‌اند از: کرسی ثنای صلیب، کرسی قدیس آکویناس، کرسی حقوق بازار مالی، کرسی کاردینال روبرتی، کرسی الهیات برای امت خدا، کرسی بین‌المللی پاپ اینوسنت سوم.

کتابخانه دارای ۵۰۰ هزار سند چاپی و ۶۶۰ مجله و بیش از ۳۰ هزار انتشار قدیمی و ۶۰ هزار جلد کتاب است که در هفت بخش عمومی فلسفه تاریخ دین حقوق کلیسایی و حقوق مدنی و علوم اجتماعی طبقه بندی شده است. آنچه در ادامه می‌خوانید متن سخنرانی دکتر عبدالحسین خسروپناه در این همایش است.

متن سخنرانی استاد عبدالحسین خسروپناه

بسم الله الرحمن الرحيم

ابتدای سخن، عرض سلام و ادب دارم محضر عالمان و دانشمندان حاضر در جلسه به ویژه برادران و خواهران مسیحی و از مهمان‌نوازی رئیس دانشگاه آقایی کاردینال اینریکو دال کوولو تشکر می‌کنم.

موضوع مقاله بنده «رحمت و محبت در حکمت اسلامی» است. مقصود از حکمت اسلامی، فلسفه و عرفان و کلام اسلامی است. ملاصدرا در دوره معاصر اسلامی تلاش کرد بین این علوم

سه‌گانه، پیوند وثیقی برقرار کند.

واژه «رحمت» در کتاب‌های لغت به معنای «مهربانی و دلسوزی کردن همراه با تواضع و دلجویی فراوان و بدون توقع» به کار رفته است. به همین جهت، محل رشد و تولد نوزاد در زن، رحم نامیده شده، چون رحم زن، جایی است که، فرزند در آن مورد مرحمت و مهربانی قرار گرفته و برای او دلسوزی می‌شود. فلاسفه بزرگ جهان اسلام در سه مکتب مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، رحمت الهی را یکی از صفات خداوند متعال معرفی کرده‌اند.

بوعلی سینا فیلسوف مسلمان قرن ۱۱ میلادی و شاگردش بهمینار می‌گوید: رحمت و شفقت، صفتی است که به‌صورت انفعال درونی بر شخص رحمت‌کننده، عارض می‌شود و این معنای از رحمت بر خداوند نمی‌تواند صادق باشد؛ چون رحمت به این معنا، صفت انفعال و همراه با نیازمندی است. شیخ اشراق یکی دیگر از فیلسوفان بزرگ اسلامی نیز

در عرفان اسلامی بر این مطلب تأکید می‌شود که همه مخلوقات، تجلیات و ظهور اسمای الهی هستند و انسان‌ها باید تلاش کنند تا مظهر رحمت الهی قرار گیرند.



یکی از سه راه تقرب به خدا دانسته است و بر این اساس، انسانی که به خدای متعال، تقرب عاشقانه پیدا کند؛ محبت به مخلوقات را می‌یابد و رسیدگی به فقیران و یتیم‌نوازی و حمایت از آسیب دیدگان و نیازمندان را زمینه تهذیب و تقرب بیشتر به خدا قرار می‌دهد. خدای سبحان در آیه ۱۰۳ سوره توبه نیز می‌فرماید: «خَذَّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» یعنی: از اموالشان زکاتی دریافت کن که به سبب آن [نفوس و اموالشان را] پاک می‌کنی، و آنان را رشد و تکامل دهی. اینگونه نگرستن حکیمانه به رحمت بشری که نتیجه محبت به خداوند متعال است؛ نه تنها برای انسان‌ها مفید است؛ بلکه برای سلامت محیط زیست هم فایده دارد و بشریت را از بحران‌های متعدد جهان معاصر یعنی بحران هویت، بحران خانواده و بحران محیط زیست نجات می‌دهد. خلاصه سخن اینکه: رحمت در حکمت اسلامی، به معنای صدور کارهای خیر به بندگان که باعث تقرب به خداوند متعال و یافتن تجلی اسم رحمت الهی از طریق محبت کردن و اعطای خیر و هدایت دلسوزانه و بدون توقع به مخلوقات می‌شود. این ویژگی بدون محبت به مخلوقات تحقق نمی‌یابد و محبت به مخلوقات نیز ناشی از محبت به خالق الهی است. پس محبت به خدا، باعث محبت به خلق خدا می‌شود و محبت به خلق، باعث تبدیل انسان به مظهر اسم رحمت خدا می‌گردد و تقرب انسان را فراهم می‌سازد. سخنم را با بیٹی از ملای رومی در مثنوی معنوی به پایان می‌برم که فرمودند:

هست جنت را ز رحمت هشت در
یک در توبه ست ز آن هشت ای پسر
والسلام علیکم ورحمه الله و بترکاته

فساوت را ضد رحمت دانسته و دلسوزی را علت رحمت معرفی می‌کند.

صدرالمتألهین شیرازی، مهم‌ترین فیلسوف اسلامی و مؤسس حکمت متعالیه برای اینکه بتواند صفت رحمت را به خداوند متعال نسبت دهد و از مشکل انفعال درونی حق تعالی، رهایی یابد؛ صدور خیر و رحمت و هدایت از خالق متعال به مخلوقات را معنای رحمت دانسته است. این رحمت بر حق تعالی ضروری شمرده شده و همه مخلوقات را شامل می‌شود. خدای سبحان در سوره انعام آیه ۱۲ نیز می‌فرماید «كَتَبَ عَلَي نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» یعنی خداوند متعال، رحمت به مخلوقات را بر خودش، واجب کرده است.

سخن بنده تا اینجا به تبیین اجمالی رحمت الهی در فلسفه اسلامی نظر داشت و اما در عرفان اسلامی بر این مطلب تأکید می‌شود که همه مخلوقات، تجلیات و ظهور اسمای الهی هستند و انسان‌ها باید تلاش کنند تا مظهر رحمت الهی قرار گیرند؛ یعنی همان‌گونه که رحمت الهی، نزول خیر و هدایت به مخلوقات است؛ انسان هم باید منشأ صدور خیر و هدایت برای مخلوقات الهی باشد. به همین دلیل، خداوند متعال در سوره انبیاء آیه ۱۰۷ پیامبر اسلام را رحمت برای جهانیان معرفی می‌کند: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» یعنی فلسفه رسالت پیامبر اسلام، رحمت برای جهانیان است.

مادر در متون عرفانی یکی از مظاهر رحمت الهی است و پیشوایان اسلامی در روایات برای مادر، جایگاه ویژه‌ای در نظر گرفته است. عرفان اسلامی، راه رحمت انسانی به مخلوقات را عشق و محبت به خدا معرفی می‌کند. نجم‌الدین کبری یکی از عارفان مسلمان، راه محبت را

محبت به خدا، باعث محبت به خلق خدا می‌شود و
محبت به خلق، باعث تبدیل انسان به مظهر اسم رحمت خدا می‌گردد و تقرب انسان را فراهم می‌سازد.

آیین بزرگداشت حافظ در پاریس با حضور دکتر ابراهیمی دینانی

دوشنبه ۲۰ مهر ۱۳۹۴



معنایی می‌باشد. صحبت از اندیشه‌ای است که انسان را پیش از سیر و دیدن بیرون، به غور و نگریستن درون خود فرامی‌خواند. رابطه میان درون و برون انسان رابطه‌ای دیالکتیکی است و این تفکر در غزلیات حافظ پنهان است و در حقیقت این حافظ است که پیش از هگل آلمانی از دیالکتیک صحبت به میان آورده است، در واقع حافظ دیالکتیسینی توحیدی است. حافظ نه تنها چهره برجسته ادب پارسی است، بلکه آشنا با علوم گوناگون روزگار خود است، اما همواره از اظهار فضل دوری جسته است. ایشان سخنان خود را با جمله‌ای از نیچه، فیلسوف بزرگ آلمانی در باره حافظ تمام کرد. نیچه خطاب به حافظ می‌گوید: «حافظ تو خودت این همه در غزلیاتت از «می» گفته‌ای. اما از «می» چه می‌خواهی، تو خودت آن «می» هستی که عالم را مست کرده‌ای».

**دکتر ابراهیمی دینانی در
آیین بزرگداشت حافظ در
پاریس: تأویل و تفسیر
اشعار حافظ بی‌پایان است/
حافظ؛ چهره برجسته ادب
پارسی است.**

دکتر ابراهیمی دینانی در آیین بزرگداشت حافظ در پاریس: تأویل و تفسیر اشعار حافظ بی‌پایان است/ حافظ؛ چهره برجسته ادب پارسی است. دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، چهره ماندگار فلسفه و حکمت در سالن الیزه بیاریتس پاریس، حافظ را چهره برجسته ادب پارسی معرفی کرد و گفت: تأویل و تفسیر اشعار حافظ بی‌پایان است. ایشان به معرفی شخصیت حافظ و مکتب فکری وی که در پس غزلیات روان و «آبگونه» او پنهان است، پرداخت و اشاره کرد: علیرغم سادگی و روانی اشعار حافظ، این ابیات، حامل معانی عمیقی هستند که تأویل و تفاسیر آنها بی‌پایان است. حافظ شاعری است که سراسر تاریخ ایران قبل از اسلام و چهارده قرن اسلامی را در ابیاتش جای داده است. اشعار حافظ دارای یک نظام معنایی منسجمی است و تمامی غزلیاتش با یکدیگر دارای هماهنگی و ارتباط



همایش بین‌المللی ابن سینا با عنوان
“A Crossroad between East and West:
The Latin Medieval Translations of the *Kitāb al-Šifā’* (Book of the Cure)
of Ibn Sīnā (Avicenna)”

با حضور دکتر محمد جواد اسماعیلی
عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



دکتر محمد جواد اسماعیلی،
استادیار گروه فلسفه اسلامی
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه
ایران به دعوت آقای دکتر آموس
برتولاچی در این همایش شرکت کردند.
گزارش به قلم ایشان: در ابتدا لازم است
که اشاره کنم که پیزا، شهری در مرکز ایتالیا
و در ناحیه توسکانی است. قدمت مدرسه عالی

این همایش به مدت
سه روز در Scuola Normale
Superiore di Pisa در روزهای
آغازین ماه جولای ۲۰۱۵ برگزار شد.
مجموعه مقالات این همایش در اثری
مستقل در ایتالیا به چاپ خواهد رسید که
می‌تواند برای پژوهشگران ابن سینا مفید
باشد.

پیزا به سال ۱۸۱۰ میلادی باز می‌گردد که با حکم ناپلئون، قرین با مدرسه عالی پاریس تأسیس

شد. همان‌طور که در عنوان همایش نیز آمده است «ترجمه‌های لاتینی کتاب الشفاء ابن سینا در قرون وسطی کانون پیوند میان شرق و غرب» موضوع بحث در این همایش بود. آقای دکتر آموس برتولاچی، برگزارکننده این همایش و میزبان اینجانب بود که با دعوت از متخصصان ابن سینا از کشورهای گوناگون پیوند میان متن عربی کتاب الشفاء و ترجمه‌های لاتینی این اثر را مورد توجه قرار داده بود. اینجانب در طول جلسات این همایش ضمن بهره‌گیری از دانش ارزشمند ابن سینا پژوهان لاتینی، در مباحث متعدد، نکات مقایسه‌ای و ایضاحی در زمینه فلسفه و طبیعت‌شناسی ابن سینا در سنت تفسیری فیلسوفان مسلمان بر پایه آنچه در آثار ابن سینا به زبان عربی مطرح شده است ارائه کردم که برای حاضران در جلسه جالب توجه بود. افزون بر این، ریاست یکی از جلسات را نیز عهده‌دار بودم.

چهار بخش یا به تعبیر ابن سینا چهار جمله کتاب الشفاء به ترتیب مشتمل است بر منطق، طبیعیات، ریاضیات و الهیات. نیز هر جمله به فن و هر فن به مقاله و هر مقاله نیز به فصل بخش‌بندی شده است. در باب ترجمه‌های لاتینی این اثر به جز بخش ریاضیات که ظاهراً ترجمه‌ای کامل از آن به لاتینی در دست نیست یا احتمالاً چندان مورد توجه مترجمان برای ترجمه به لاتینی قرار نگرفته است، دیگر بخش‌های این کتاب شامل منطق (مدخل، برهان، خطابه)، طبیعیات (سماع طبیعی، کون و فساد، در آسمان، آثار علوی)، و الهیات به لاتینی ترجمه شده‌اند که سخنرانان همایش هر یک از منظر تاریخی یعنی توجه به زمینه بحث در سنت تفسیری ارسطویی و یا از منظر تأثیر مفهومی بر اندیشمندان بعدی بخش‌های گوناگون این کتاب را مورد توجه قرار دادند.

از پژوهشگران پیشگام اروپایی در دوره معاصر در ابن سینا پژوهی در سده‌های میانه اروپایی دو نفر یادشدنی است:

یکی Simone van Riet (1919-1993) و دیگری Marie-Thérèse d'Alverny (1903-1991) که به آثار لاتینی ابن سینا توجه ویژه نشان دادند و با نگارش مقاله در باب اهمیت و کیفیت این ترجمه‌ها و یا با احیاء و تصحیح انتقادی ترجمه‌ها، به پیشبرد پژوهش‌های ابن سینا شناسی در سنت لاتینی کمک شایسته‌ای کردند. در ضمن سخنان حاضران در همایش یادای از ایشان به میان آمد و کارشان ستوده شد.

- همایش با خیر مقدم کوتاه آقای پرفسور فابیو بلترام، رئیس Scuola Normale Superiore di Pisa آغاز شد. وی از اینکه طرح تصحیح الهیات الشفاء به کوشش آقای دکتر برتولاچی، زمینه همکاری جدی ابن سینا پژوهان بین‌المللی را با مدرسه عالی پیزا فراهم ساخته ابراز خرسندی کرد. سپس آقای قربان‌علی پورمرجان، رایزن فرهنگی کشورمان در ایتالیا در باره اهمیت افکار ابن سینا و نیز اعلام آمادگی بنیاد بوعلی برای برگزاری همایش ابن سینا سخن گفت.

- پس از پایان این بخش، آقای دکتر برتولاچی به اهمیت تاریخی و مفهومی ترجمه‌های آثار ابن سینا پرداخت که انگیزه‌ای مهم برای برگزاری همایش ابن سینا نیز شده و اینکه در طرح پژوهشی در دست انجام خود «تصحیح، ترجمه و تفسیر کتاب الهیات الشفاء» تا چه میزان می‌توان از ترجمه‌های لاتینی نیز بهره برد. همچنین ایشان متذکر شد که آقای دکتر دیمیتری گوتاس و آقای دکتر یان مک‌گینیس هر کدام به دلایلی عذر خواستند که حضور در این همایش برایشان میسر نشده است.

- دکتر ژول یانسن از بلژیک سخنرانی نخست خود را به سرگذشت احیاء ترجمه‌های لاتینی ابن سینا در دوره معاصر و نیز سرآغاز همکاری خود با سیمون وان

ریت در تصحیح ترجمه لاتینی آثار ابن سینا اختصاص داد و اینکه پس از درگذشت این پژوهشگر برجسته، از وی دعوت شد تا ادامه این کار مهم را بر عهده گیرد. اهمیت کار آقای دکتر یانسن در این است که ایشان ترجمه‌ها را با متن عربی نیز سنجیده و در پانوشت اصطلاحات عربی را قرار داده است.

- دکتر فرانسوا هودری از فرانسه در باب نخستین مترجم آثار ابن سینا Avendauth سخن گفت. در این سخنرانی با بررسی ترجمه لاتینی Avendauth از کتاب مدخل الشفاء که خود در اصل ناظر به ایساغوجی فرفورئوس نگاشته شده است نقش وی را در معرفی منطق ابن سینا به اندیشمندان قرون وسطی مهم ارزیابی کرد. این مترجم در زمره مترجمان آثار ابن سینا در شهر طلیطله (تولد) اسپانیا بود که با دومینگو گوندیسالوی، مترجم و معاون اسقف کوئلار (Archdeacon of Cuéllar) همکاری داشته است. وی با اشاره به سخن ماری-ترز دالورنی به بررسی این مسأله پرداخت که آیا این شخص همان ابراهیم بن داود (۱۱۱۰-۱۱۸۰)، فیلسوف، منجم و مورخ یهودی است. - دکتر سیلویا دی وینچنزو از ایتالیا به بخش نخست کتاب منطق الشفاء، المدخل، پرداخت. وی با بررسی چهل و دو نسخه عربی و دوازده نسخه ترجمه لاتینی از ترجمه‌های این کتاب، دریافته بود که در هشت نسخه عربی و نیز در نسخه‌های ترجمه لاتینی برخی از عبارات تلخیص شده است. وی دلیل این تفاوت را در ارائه دو روایت از اصل عربی دانست که بعداً روایت شده در دسترس مترجمان لاتینی قرار داشته است و مترجمان خود این اثر را تلخیص نکرده‌اند.

- دکتر فردریک ورتز از فرانسه به شیوه‌های ترجمه‌های عربی- لاتینی در ترجمه Hermannus Alemannus (در اوایل قرن سیزدهم میلادی) از کتاب خطابه ارسطو با بهره‌گیری از نقل قول‌های

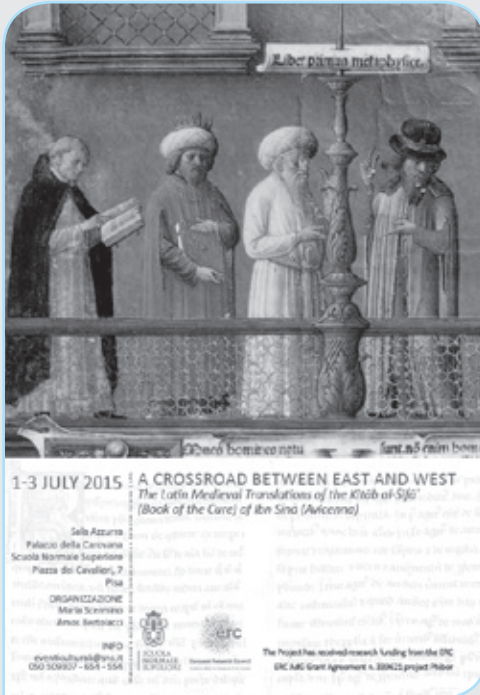
گوناگون از شرح فارابی و ابن رشد بر خطابه ارسطو پرداخت. از ترجمه هرمانوس دو نسخه کامل یکی در پاریس (۱۶۶۷۳) و دیگری در تولدو (۴۷۰۱۵) و نسخه‌ای ناقص در فلورانس (۹۰) که عبارت‌هایی از ابن رشد در آن است امروزه به دست ما رسیده است. در این بررسی روشن شده است که در ترجمه هرمان از نسخه‌ای از خطابه ارسطو به عربی استفاده شده که در آن از تفسیر فارابی، ابن سینا و ابن رشد نقل قول شده است.

- دکتر گایا چلی از ایتالیا به خطابه الشفاء و نیز نقل قول‌های برجای مانده از ترجمه لاتینی این اثر در ترجمه Hermannus Alemannus از کتاب خطابه ارسطو پرداخت. وی اشاره کرد که هرمان خطابه را برای پادشاه کاستیل پیش از ۱۲۵۶ میلادی ترجمه کرد. هرمانوس همچنین دو گزیده کوتاه از مقاله دوم و چهارم خطابه الشفاء را به لاتینی ترجمه کرد. بر اساس منابع موجود هفتاد و هفت نسخه از خطابه الشفاء موجود است که سخنران به بیست نسخه دسترسی داشته و در پژوهش خود از آنها بهره برده است تا پیوند میان ترجمه لاتینی با اصل عربی و شیوه ترجمه هرمانوس روشن شود. به باور این پژوهشگر ترجمه هرمانوس با نسخه استانبول (نورعثمانیه ۲۷۰۹) قرابت دارد که به نظر می‌رسد تاریخ کتابت آن در میان سالهای ۱۴۸۱ و ۱۴۹۱ میلادی در شهر شیراز باشد.

- دکتر ریکاردو استروبینو از آمریکا به کتاب برهان الشفاء مقاله دوم و فصل هفتم آن و ترجمه گوندیسالینوس از آن پرداخت. در این مبحث از کتاب برهان به طبقه‌بندی علوم و ارتباط آنها با یکدیگر اشاره شده است. وی با ارائه نمونه‌های گوناگون از ترجمه متن، به میزان فهم مترجم از بافت فکری و فرهنگی متن، شیوه ترجمه، اصلاح متن و نحوه انتقال متن اشاره کرد.

- دکتر چارلز برنت از انگلستان به محفل مترجمانی که گوندیسالینوس

باب المعادن الشفاء و نیز ترجمه و حواشی لاتینی بر آن سخن گفت. وی به Alfred of Sharshill نخستین مترجم این اثر ابن سینا است که در کتابی با عنوان Liber Metheorum کتاب ابن سینا را در کنار ترجمه آثار علوی ارسطو برای خوانندگان لاتینی زبان ارائه داده است. این نکات را سخنران در پرتو تصحیح انتقادی ترجمه کتاب آثار علوی ارسطو از یونانی به لاتینی به قلم هنریکوس آریستپوس و ارزیابی کتاب De mineralibus و حواشی آن



دریافته است. دکتر داگ نیکلاس هاسه از آلمان در باب کتاب النفس الشفاء و منشأ و اثرپذیری خوانش‌های متفاوت در ترجمه عربی-لاتینی آن سخن گفت. وی یادآور شد که کوشش سیمون وان ریت در تصحیح این اثر ابن سینا که نسخه‌های ترجمه لاتینی را در دو مجموعه جدا از هم یکی با نوزده نسخه و دومی با سی و یک نسخه قرار داده است، کاری دقیق و ارزشمند بوده است. وی در

کانون اصلی آن را تشکیل می‌داد پرداخت. گوندیسالینوس مترجم آثار ابن سینا، غزالی و ابن جیبرول بود و نیز آثار فلسفی و عقیدتی هم تألیف کرده است. دکتر ژول یانسن، دومین سخنرانی خود را در باب شیوه‌های ترجمه فن اول طبیعیات ارسطو اختصاص داد و برخی از معادلهای به کار رفته در ترجمه‌ها را بر اساس نسخه کتابخانه دوبرونیک بررسی کرد.

دکتر مروان راشد از فرانسه به بررسی مفهوم latitudo formarum در قرون وسطی و پیشینه تاریخی آن تا ابن سینا به ویژه آنچه در کتاب کون و فساد الشفاء در باب آن مطرح شده پرداخت. وی همچنین به چگونگی بهره‌گیری ابن سینا از سنت تفسیری یونانی با توجه به شرح اسکندر افرودیسی (که اکنون مفقود است)، جوامع جالینوس، شرح فیلوپونوس از کتاب کون و فساد ارسطو و نیز تلخیص تازه به دست آمده از کون و فساد به قلم ابوالحسن ابن موسی النویختی پرداخت. این تلخیص با مقدمه و شرح به کوشش مروان راشد در آلمان منتشر شد و در سال ۱۳۹۴ خورشیدی برنده کتاب سال جهانی جمهوری اسلامی ایران شد.

دکتر کریستینا چرامی از فرانسه به نکات تاریخی و مفهومی در باب کتاب السماء والعالم الشفاء و ترجمه‌های لاتینی آن پرداخت.

دکتر سیلویا دو دوناتو از فرانسه در باب ترجمه‌های لاتینی الآثار العلویة الشفاء سخن گفت و اینکه چه نکاتی بایسته است برای تصحیح انتقادی این اثر ملاحظه گردد.

دکتر ژان مارک مندویزو از فرانسه در باب ترجمه‌های لاتینی الآثار العلویة الشفاء و تأثیر آنها از منظر تاریخ زمین‌شناسی سخن گفت. وی سپس به ارزیابی Georgius Agricola (1494-1555) که پدر دانش زمین‌شناسی مدرن شمرده شده است از آراء ابن سینا در طبقه‌بندی سنگها اشاره کرد.

دکتر الیسا روبینو از ایتالیا در

سخنرانی خود ویژگی‌های هر دو مجموعه را از نظر قرابت با متن اصلی بررسی کرد و تقدم را به مجموعه نخست در ارائه ترجمه دقیق از متن اصلی داد.

- دکتر تومازو آلپینو از ایتالیا در باب *الأدویة القلیبیه* و درج این اثر به دست جوزجانی در ضمن کتاب *النفس الشفاء* سخن گفت و اینکه در ترجمه لاتینی این اثر چگونه نقش جوزجانی برجسته شده است.

لاتینی کتاب *الهیات الشفاء* پرداخت. وی نمونه‌های متعددی از خوانش‌های گوناگون را با توجه به نسخه‌های عربی و ترجمه‌های لاتینی ارائه داد.

- آقای آلفونسو کوارتوچی از ایتالیا در باب شیوه ترجمه و مقتضیات آموزه‌ای در کتاب *الهیات الشفاء* با تأکید بر فصل دوم و پنجم از مقاله اول سخن گفت. وی نمونه‌های گوناگونی از متن عربی را با ترجمه‌های لاتینی سنجید.



- دکتر آفکه اوپنرای از هلند ویژگی‌های ترجمه کتاب *الحيوان الشفاء* به دست مایکل اسکات (۱۱۷۵-۱۲۳۲) که از مترجمان آثار ارسطو و ابن سینا است اشاره کرد و به تفاوت شیوه این مترجم در ترجمه آثار ارسطو و ترجمه آثار ابن سینا پرداخت. وی ترجمه‌های اولیه اسکات را خوب و ترجمه‌های متأخر وی را بد توصیف کرد. به باور سخنران شاید ترجمه همزمان چند اثر باعث ارائه ترجمه‌های بد در دوره متأخر وی شده باشد.

- دکتر رودیگر آرنز از آلمان به ترجمه‌های دوگانه در تحریر

- دکتر آموس برتولاچی از ایتالیا به بحث کلیات در آغاز *منطق الشفاء* و نیز همین بحث در کتاب *الهیات الشفاء* پرداخت و اینکه در ترجمه‌های لاتینی چگونه کوشش شده است تا نکات مهم در این دو مبحث در ترجمه‌های لاتینی این دو کتاب مورد توجه قرار گیرد. وی شواهدی را ارائه کرد که در ترجمه لاتینی شواهدی یافت می‌شود که بر اساس آن، ترجمه لاتینی قرابت بیشتری با نسخه مربوط به روزگار ابن سینا داراست تا چاپ کنونی *الهیات الشفاء* در قاهره.

شب علوم انسانی

شب علوم انسانی، در تجلیل از تلاش مجدّانه حجت الاسلام دکتر خسروپناه رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و پروفیسور یحیی کریستین بونو برگزار شد. این نشست به همت مجله عصر اندیشه و با همکاری مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا و فرهنگ‌سرای اندیشه برگزار شد. گزارش این نشست از این جهت سودمند است که شامل مباحث فلسفی است.

سخنرانان:

دکتر ژولین پلیسیه

آیت‌الله دکتر سید محمد قائم مقامی

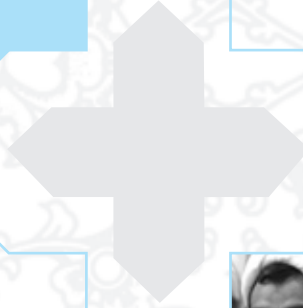
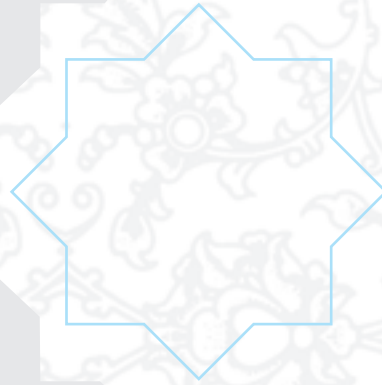
آیت‌الله دکتر سید حسن سعادت مصطفوی

میزگرد دفاع از فلسفه با حضور:

حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه

پروفیسور یحیی کریستین بونو

دکتر ژولین پلیسیه





به حق و حقیقت راجع یک مسأله است که می‌تواند ذهنی و یا تجربی باشد. اگر این تعریف ناواضح را قبول کنیم، می‌بایست تفکیکی بین «فلسفه» و «فیلسوف» کنیم. فیلسوف شخصی است که هم به مباحث فلسفی احاطه دارد و هم می‌تواند در سطوح مختلف زندگی اش متخلق به فلسفه باشد، یعنی به حقیقت جویی و حکمت در قضاوت پایبند باشد.

حدیث «الْكَمَالُ كُلُّ الْكَمَالِ التَّفَقُّهُ فِي الدِّينِ وَ الصَّبْرُ عَلَى النَّائِبَةِ وَ التَّقْدِيرِ الْمَعِيشَةَ» که به این معناست که کمال، تفقه در دین، صبر به هنگام مصیبت و تقدیر در معیشت است، ممکن است شامل یکی از جواب‌های مدنظر ما باشد که فلسفه در واقع در شخص فیلسوف نمود پیدا می‌کند. برای یک جوان امروزی، فلسفه مفید به نظر نمی‌رسد و

دکتر ژولین پیلیسیه:^۱ موضوعی که انتخاب کردم این است که آیا دفاع کردن از فلسفه به معنای کاربردی کردن آن است؟ یعنی اگر ما بخواهیم از فلسفه دفاع کنیم آیا الزاماً به معنی این است که فلسفه باید کاربردی باشد؟ یعنی آن را به عنوان یک علم مفید و آلی ببینیم؟ البته مشروعیت بنده برای این سخنرانی کم است ولی چه کنیم که قرعه فال به نام من دیوانه زند!

به عنوان یک غیر فیلسوف به این مسأله می‌پردازم و در واقع از خود می‌پرسم. حال ابتدا باید به تعریف فلسفه پردازیم. فلسفه از یونان می‌آید و به معنای دوست داشتن سوفیا یعنی حکمت می‌باشد. واژه حکمت در واقع یعنی «ملکه داشتن در حکم کردن، و قضاوت کردن یا تکذیب کردن یک قضیه». یعنی در واقع نوعی روش برای رسیدن

بیشتر به عنوان یک واحد درسی به آن نگاه می‌کند، حال آنکه فلسفه رأس علوم است و یا به تعبیر یکی از فیلسوفان یونان ملکه علوم است.

اگر فلسفه از جایگاه خود که «ملکه علوم» است، پایین بیاید و تبدیل به «خادم دنیا» شود آنگاه از مفید بودن خارج می‌شود و به جای اصلاح، افساد ایجاد می‌کند و در خدمت قدرت درمی‌آید. در واقع فیلسوف هم جایگاه بالایی دارد و هم باید در خدمت مردم باشد. اگر فیلسوف خدمت نکند، اسفل است یعنی پایین‌تر است.

معمولاً گله ما این است که فلسفه امروز در دانشگاه‌ها و در نهادهای مختلف منزوی است و کسی به آن توجهی نمی‌کند، فیلسوفان در سیاست نیستند و در امور دخالت ندارند. فلسفه‌ای که در غرب است، عمدتاً فلسفه علم و یا فلسفه مضاف است. در فرانسه کسی را داریم که نام فیلسوف را یدک می‌کشد ولی به نام فلسفه فتوای جنگ می‌دهد. البته بسیاری از افراد او را به عنوان فیلسوف قبول ندارند ولی رسانه‌ها او را فیلسوف نامیده‌اند. در

ایران که کشور اسلامی است، فلسفه الهی است و بدون خدا، بی‌معناست و این نوع فلسفه در غرب، غریب است.

در گذشته فلسفه اسکولاستیک بود. حدود ۵۰۰ تا ۶۰۰ سال پیش، فلسفه در دانشگاه پاریس و در دانشگاه سوربن فرانسه، اسکولاستیک بود. این نوع فلسفه خود به خود مرتبط به الهیات

می‌شد و تفکیک نشده بود؛ اما امروزه این نوع از فلسفه خوانده نمی‌شود، منطقی خوانده نمی‌شود و

علمی که مقدمه فلسفه دینی است، اصلاً مطالعه نمی‌شود. پس فلسفه از فضای ذهنی افراد و از فضای عملیاتی روزمره مهجور شده است. یک دلیل مهجوریت فلسفه این است که فیلسوف‌ها در صحنه‌های مختلف اصولاً حضور کم‌رنگی دارند. این مسأله بیشتر در اروپا رخ داده است. ایران چون ولایت فقیه دارد و حکومت آن دینی است، علیرغم اینکه بسیاری از سکانداران، روحانی هستند ولی فلسفه ارسطو و منطقی توسط آنها خوانده می‌شود. اما در دنیا فلسفه خیلی مهجور است. به نظر من یکی از راه‌هایی که باعث می‌شود تا فلسفه در سرزمین‌های مختلف جایگاه گذشته خود را به دست آورد این است که فیلسوفان از مهجوریت خارج شوند و در حوزه‌های مختلف مثل سیاست حضور داشته باشند.

می‌دانیم که زمانی «اسکندر کبیر» که مظهر قدرت بود، نزد «گریگاس» که یک فیلسوف بی‌خانمان بود می‌رود. حال

چرا برعکس این نباشد، یعنی فیلسوف در عین استقلال، بتواند به جامعه بشریت از طریق سیاست که بهترین ابزار برای خدمت کردن به جامعه است، خدمت کند. سیاست یعنی قدرت، یعنی قدرت داشتن برای تغییر اوضاع از «بالقوه» به «بالفعل».

پس مهجور شدن فلسفه دلیل دوطرفه دارد. یعنی خود فیلسوف‌ها هم مقداری از جامعه دوری می‌جویند. البته باید توجه داشت که شرایط امروز اندکی اجازه این کار را نمی‌دهد چرا که سرعت تحولات بسیار زیاد است و مسایل بسیار پیچیده‌اند و لذا فیلسوف زمان زیادی برای تحلیل مسایل و شناخت مسایل نیاز دارد و جهان امروز به دنبال «جواب آماده» است و به اصطلاح «جواب فست فودی» می‌خواهد.

مسأله دیگر اینکه علوم امروز، علوم تفکیک شده است و فیلسوفان از این مسأله رنج می‌برند و امکان پاسخگویی در مورد مسایل را برای آنان دشوار کرده است. راهبردی که به ذهن من می‌رسد، این است که علی‌رغم

اینکه فلسفه در جهان مهجور است در عین حال، همه با فلسفه مرتبط‌اند. حتی یک تاکسی هم در دنیای ما فلسفه دارد که در کتاب «دنیای صوفی» این مسأله نشان داده شده است. یعنی در عین حال که فلسفه مهجور است و نیاز به دفاع دارد ما همه در حال فلسفیدن هستیم و البته این فلسفه باید در خدمت قرآن و الهیات باشد.

علی‌رغم اینکه فلسفه در جهان مهجور است در عین حال، همه با فلسفه مرتبط‌اند.

آیت‌الله دکتر سیدمحمد قائم مقامی: دفاع از فلسفه امکان پذیر نیست، مگر اینکه قبل از آن یک تعریض یا اشکال مطرح شود. فلسفه به معنای تأمل در حقیقت و تلاش برای درک حقیقت است. انسان متفکر و طالب حقیقت احساس می‌کند که حقیقت برای او، نسبت به زندگی مرجح است. این یکی از تعاریفی است که بنده به آن گرایش دارم. یعنی ما فیلسوف را کسی می‌دانیم که بگوید من باید بفهمم تا زندگی بکنم، نه اینکه فعلاً به هر قیمتی و در حالی که نمی‌فهمم و نمی‌دانم که حقیقت چیست، زندگی بکنم.

معتمد در صورتی حقیقت با درجات مختلف آن بر انسان تجلی می‌کند که انسان آن را بر زندگی کردن ترجیح دهد. این حالتی است که ما معمولاً در بین فلاسفه می‌بینیم چه در فلاسفه غربی و چه شرقی و چه قدیم و یا جدید. آنها اندیشه را که راه رسیدن به حقیقت است و خود حقیقت

است، اصل قرار می‌دهند و زندگی خود را در این راستا قرار می‌دهند. البته این امر میسر نیست مگر اینکه مطالبه حقیقت همراه باشد با مطالبه چیز دیگری که لازمه حقیقت است که آن فضیلت است. یعنی بدون مطالبه فضیلت‌ها مانند خوبی‌ها و زیبایی‌ها و ارزش‌ها، نمی‌شود درک کرد و فهمید. یعنی فهم، مستقل از فضیلت نیست. یکی از فاجعه‌های فکری دنیای مدرن در واقع همین است که فکر کردیم می‌توان حقیقت را از فضیلت، از خوبی و از اخلاق جدا کرد. در حالی که در فلسفه قدیم

غرب این‌طور نبود که ما می‌بینیم که «سقراط» حقیقت را دور و جدا از فضیلت نمی‌داند، یعنی در صورتی که انسان اخلاقی باشد و دنبال خوبی باشد، می‌تواند درک کند که حقیقت چیست؟ اما می‌بینیم که در یک سیر نزولی که اوج آن نیز در قرن کنونی می‌باشد، کار به جایی می‌رسد که این دو از هم جدا می‌شود و بشر امروز می‌پندارد که حقیقت و فضیلت دو مقوله از هم جدا هستند.

یکی از نقاط مبارک عصر ما این است که در انقلاب اسلامی ایران می‌بینیم که این دو حوزه به یکدیگر می‌پیوندند؛ از مبانی اصلی انقلاب اسلامی ما این است که انسان نمی‌تواند حقیقت را بفهمد مگر اینکه خوب و با فضیلت باشد و اخلاق داشته باشد. این مسأله در حال بازگشت به جهان است و فلاسفه در طول تاریخ کماکان این‌گونه بوده‌اند و هستند و به همین علت بنده معتقدم که فلاسفه جای ستایش دارند و باید به آنان تبریک گفت که حقیقت را به زندگی کردن معمولی ترجیح می‌دهند.

اما یک تعریض و تعجبی هم برای خود بنده وجود دارد. من شخصاً قبل از این تحصیلات حوزوی در سن ۱۴ تا ۱۶ سالگی علاقه زیادی به درک حقیقت داشتم و در خودم این احساس را می‌کردم که حاضر نیستم بدون فهمیدن حقیقت زندگی بکنم. حال سؤال این است که آن تعریض در مورد فلاسفه چیست؟ فلاسفه در عین اینکه شایسته تعریف و تمجید هستند، می‌بایست مورد نکوهش هم قرار گیرند و آن نکوهش هم این است که چرا فیلسوف حاضر نیست تا آخر خط مطالبه حقیقت و فضیلت جلو برود؟ چرا این‌طور است؟ این سخن من، حمله به فلاسفه نیست. مثالی می‌زنم!

**بدون مطالبه فضیلت‌ها
مانند خوبی‌ها و زیبایی‌ها و
ارزش‌ها، نمی‌شود درک کرد
و فهمید. یعنی فهم، مستقل
از فضیلت نیست.**

بزرگ‌ترین فلاسفه غرب مثل سقراط، افلاطون، ارسطو واقعاً دنبال حقیقت هستند. در مورد کسی مثل سقراط، تردیدی نیست در مورد اینکه تمام وجودش حقیقت را مطالبه می‌کند و برای درک حقیقت و فضیلت جانش را می‌دهد. به او گفتند تو را از زندان نجات می‌دهیم، گفت: من فرار نمی‌کنم چون ضد فضیلت و ضد ارزش است. شما مرا بی‌جهت به زندان انداخته‌اید و باید اعلام کنید که من بی‌گناهم، چرا من فرار کنم؟ و جانم را می‌دهد.

اینجا یک تعجبی هم وجود دارد که چرا سقراط حاضر نیست این حقیقت خواهی و این فضیلت خواهی را تا به آنجا برسد که برسد به پیامبر و برسد به عالم قدس، برسد به وحی و برسد به نبوتی مثل نبوت انبیا!

این سؤال من است که چطور یک انسان، یک چیزی را بخواهد ولی حاضر نشود تا آخرش وقت بگذارد و پیش برود و در مقابل، برای خود مرزکشی کند و حد تعیین کند و بگوید که من همیشه می‌خواهم فیلسوف باشم. چرا فلاسفه بیم داشتند از اینکه وارد عرصه حکمت که همان مدینه نبوت و ولایت هست، بشوند؟ من نمی‌دانم چرا این‌طور بوده است که یک کسی که می‌گوید دوست دارد، فقط دوست دار می‌ماند و در پی آنچه دوست دارد، نمی‌رود؟ اگر دوست دارد باید تا آخرش برود که در آن صورت قطعاً به پیامبر خواهد رسید.

پیام صوتی آیت‌الله سیدحسین سعادت مصطفوی^۲:
اینکه فلسفه از یونان آمده است، غلط است. اصل و ریشه فلسفه در خود شرق و در خود ایران بوده است. مرحوم شیخ‌الرئیس کتابی به نام انصاف نوشته است که در آن کتاب بین حکمت مشرقیه و حکمت غیر مشرقیه قضاوت کرده است. منتهی این کتاب متأسفانه در حمله سلطان محمود غزنوی به اصفهان از بین رفت و خود شیخ نیز فرصت نکرد آن را دوباره بنویسد. به هر حال این علوم انسانی ما، مخصوصاً فلسفه ما، یک چیز گران‌بهایی است و جوانان باید آن را حفظ کنند. من نگران روزی هستیم که حرف دکتر فروزانفر که رییس دانشکده الهیات در زمان شاه بود، محقق شود که گفت: می‌ترسم روزی فلسفه از میان ما برود و ما ناچار شویم برای خواندن شفا و اشارات

**من نگران روزی هستم
که حرف دکتر فروزانفر که
رییس دانشکده الهیات در
زمان شاه بود، محقق شود
که گفت: می‌ترسم روزی
فلسفه از میان ما برود.**

به مستشرقین رجوع کنیم. خدا آن روز را نیاورد. همه ما وظیفه داریم این علم را حفظ کنیم. متأسفانه در حال حاضر واحدهای دروس فلسفی را در نظام آموزشی کم کرده‌اند! همچنین دقت کنید که مطالعه این مباحث بدون استاد ما را به جایی نمی‌رساند. فلسفه اسلامی را می‌بایست به همراه اساتید فن آموخت و لذا سفارش می‌کنم که سعی کنید فلسفه اسلامی را حفظ کنید.

میزگرد دفاع از فلسفه

حجت الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین

خسروپناه: بحث دفاع از فلسفه و همچنین بحث کاربردی کردن فلسفه به نظر من دو ضرورتی است که نیاز به تبیین و اثبات ندارد. دفاع از فلسفه اصولاً وقتی مطرح می‌شود که هجمه‌ای شده باشد. حال سؤال این است که آیا به طور کلی حمله به فلسفه چیز خوبی است و حمله‌کنندگان کار خوبی می‌کنند؟

مهاجمین به فلسفه؛ خادمین آن

به نظر من، تمام کسانی که در حال حمله به فلسفه هستند، در واقع در حال خدمت به آن هستند. یعنی تمام جریان‌هایی که امروزه در کشور ما به عنوان اخباری‌گری نوین، مکتب تفکیک یا هر جریان دیگری که یا فلسفه‌ستیز هستند یا فلسفه‌گریزند و یا به فلسفه نقدهایی دارند، در حال خدمت به فلسفه هستند و دفاع فیلسوفان هم اگر دفاع معقولانه‌ای باشد، طبیعتاً در بالندگی فلسفه مؤثر

است. اجازه دهید من از تاریخ کمک بگیرم. در تاریخ اسلام هنگامی که بین فیلسوفان و متکلمان نزاع علمی است، هم فلسفه رشد می‌کند و هم کلام. اما در مقطعی که قدرت دست متکلمان است، کلام رکود دارد و وقتی هم که قدرت در دست فیلسوفان است، فلسفه رکود دارد. در تاریخ فقه هم همین بوده است. وقتی شخصیت‌های علمی و فقیه پیدا نمی‌شوند که به نقد فقه شیخ طوسی بپردازند آنچه اتفاق می‌افتد این است که سال‌ها می‌گذرد و همه مقلد شیخ طوسی‌اند. شخصی به نام ابن ادریس پیدا می‌شود و نقد می‌کند و تحولی در فقه ایجاد می‌شود. همه کسانی که منشأ تحول در دانش هستند، کسانی هستند که در یک بستر انتقادی قرار گرفتند لذا من به همه حمله‌کنندگان

به فلسفه و منتقدان آن ارجح می‌نهم و معتقدم که اینها به فلسفه خدمت می‌کنند و فیلسوفان را توصیه می‌کنم که از سعه صدر و حلم برخوردار باشند و وقتی به نقدی برخورد کردند، عصبی نشوند! حتی اگر منتقدان، غیر منطقی باشند، فیلسوفان باید با حکمت و منطق و با فضیلت و حکمت به دفاع بپردازند. دو نوع دفاع از فلسفه داریم؛ اول دفاع منفعلانه است. یعنی اینکه منتظر باشیم ببینیم چه نقدهایی به حکمت اسلامی و یا سایر فلسفه‌ها می‌شود و سپس به دفاع بپردازیم. دوم دفاع فعالانه است که همین نکته‌ای است که دوستان دغدغه آن را دارند و آن بحث کاربردی کردن فلسفه برای ایران امروز است.

بنده با هر دو «سبک آموزشی» و «نهاد آموزشی» حوزه و دانشگاه آشنایی و ارتباط دارم و در هر دو جا تدریس می‌کنم. سؤال این است که آیا حوزه‌ها و دانشگاه‌ها با این فلسفه‌ای که امروز در آنها تدریس می‌شود می‌توانند فلسفه را برای ایران امروز کاربردی کنند؟ اصلاً کاربردی کردن فلسفه معنا دارد یا یک معنای پارادوکسیکال است؟ آیا فلسفه مثل مهندسی است که کاربردی شود؟ آیا مثل رشته مهندسی مکانیک، مهندسی شیمی و یا کامپیوتر است که کاربردی شود؟ فلسفه یک علم انتزاعی است و به قول فلاسفه اسلامی، با معقولات ثابته سر و کار دارد. آیا می‌توان انتظار داشت که این مباحث انتزاعی وارد بحث‌های عینی و کاربردی شوند؟ یا اصلاً این انتظار، انتظار غلطی است.

من معتقدم که این فلسفه می‌بایست کاربردی شود و کاربردی کردن فلسفه هم معقول است و هم معنادار و هم در مورد وضعیت آموزشی و پژوهشی کنونی ما در مراکز آموزشی و پژوهشی چه در حوزه و چه در دانشگاه باید گفت که فلسفه در آنها کاربردی نیست. اینکه نقص کار کجاست و چگونه باید نظام آموزشی را متحول کرد، در ادامه در مورد آن صحبت می‌کنیم.

سجاد نوروزی:^۳ صحبت شما مرا به یاد حرفی از رورتی اندخت. او می‌گوید که غرب از نردبان فلسفه بالا رفت و سپس آن را به کناری انداخت. در دوران جدید فلسفه موضوعیتی در غرب ندارد. سؤال بنده این است که چگونه به گفته دکتر خسروپناه غرب توانست فلسفه را به صورت کاربردی در بیاورد و در شئون اجتماعی و فرهنگی و ... از آن بهره ببرد؟

در تاریخ اسلام هنگامی که بین فیلسوفان و متکلمان نزاع علمی است، هم فلسفه رشد می‌کند و هم کلام. اما در مقطعی که قدرت دست متکلمان است، کلام رکود دارد و وقتی هم که قدرت در دست فیلسوفان است، فلسفه رکود دارد.

پروفیسور یحیی کریستین بونو:^۴ به نظر من کاربرد فلسفه قبلاً بیشتر بوده است. در واقع فلسفه فقط نظری نبوده و عملی هم بوده و همراه با یک سیروسلوکی بوده است. همان طور که جناب قائم مقامی اشاره کردند در یونان هیچ گاه حقیقت جدا از فضیلت نبوده است. بحث نظری، هیچ گاه محدود به دانستن نبوده است بلکه هدف تربیت و انسان سازی و رسیدن به سعادت را در خود داشته است. در حالی که در فلسفه مدرن تقریباً فقط بررسی و بحث نظری است و برای کاربردی کردن نیاز به تحول دارد. ما نیاز به تحول داریم و این سؤال من است که جایگاه فلسفه اسلامی امروز در کاربرد کجاست و چه جایگاهی می تواند داشته باشد؟ بنده معنی فلسفه را همان معنی قدیمی آن در نظر گرفته‌ام. یعنی اینکه فلسفه، با هدف تربیت و انسان سازی دارد و سیر و سلوکی که فقط اخلاقی و فقط یک پژوهش علمی محض نباشد را پی می گیرد.

انسان سازی هم در اینجا، هم شامل خودسازی و

هم جامعه سازی که همان مدینه فاضله است، می باشد. البته امروز هم باید جهانی سازی را اضافه کنیم یعنی مدینه شامل دنیا و بشریت بشود.

منظور ما از فلسفه اسلامی این نیست که کسی که اسلام را پذیرفته است، حتماً می بایست فلسفه اسلامی را نیز بپذیرد. منظور از فلسفه اسلامی، نوعی از فلسفه است که از زمان فارابی شروع شد و تا ملاصدرا و حکمت متعالیه ادامه

پیدا کرد. البته این هم به معنای بسته بودن باب جدید و نقدناپذیری فلسفه نیست. اینکه

چالش های امروز فلسفه چیست و موانع کاربردی شدن آن کدام هستند، مسأله ای است که به نظر من جواب های زیادی دارد، اما من به سه جواب برجسته آن می پردازم:

تواضع دانشمندان قرن بیست؛ ززمه بازگشت به ارسطو در غرب

اول مسأله علم مدرن است که به نظر من بزرگ ترین ضربه را به دین و به فلسفه قدیم وارد کرده است. این پدیده که علم نامیده شده است، جایگاه دین و فلسفه را گرفته است. یعنی در قرن ۱۷ ام، در ابتدا دین کاتولیک و بعدها کل دین و فلسفه ارسطویی که فلسفه کلیسا بود، رانده شدند و به جای آن دین جدیدی به نام علم آمد. چیزی که قرار بود از این پس، جواب همه چیز را بدهد. از این پس دیگر دین و فلسفه جوابگوی هیچ مسأله ای نیستند، اما علم جوابگوی

همه مسائل شد.

همچنین چون گاهی اوقات، بین «ظاهر یا فهمی از دین» با «ظاهر یا فهمی از علوم» تعارض دیده شده است به این دلیل علم کم کم جایگاه دین و فلسفه را گرفته است و دین و فلسفه ارسطویی به کنار رفته اند. الآن شرایط عوض شده است. بشر دو جنگ جهانی را پشت سر گذاشته است و تاریخ هیبتلر و بمب اتمی را تجربه کرده است و لذا علم، قداست خود را تا حدی از دست داده است و مشخص شده است که جامعه های غیردینی، بدتر از جامعه های دینی عمل کرده اند و شاهد یک «بازگشت به ارسطو» هستیم که البته نه به شخص ارسطو، بلکه به اندیشه ارسطو هستیم. در قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰، علم بسیار مغرور بود و علما می پنداشتند که با تدقیق محاسبات خود، می توانند تمام اسرار عالم را کشف کنند. در صورتی که این طور نبود و تازه شروع کار بود. به عنوان مثال علما خیال می کردند که

توانسته اند اسرار ماده را کشف کنند اما همین

طور که گذشت فهمیدند که ۹۵ درصد

جهان را ماده تاریک تشکیل می دهد که

ما چیزی از آن نمی دانیم. لذا این مسأله

باعث شد تا علما و دانشمندان متواضع تر

شوند و دیدند که تمام علوم امروز یا

سرمنشاء آن در اندیشه ارسطو بوده و

یا مآلش به ارسطو می رسد. سرمنشاء

مثل انواع طبیعی. انواع طبیعی چیزی

است که ارسطو مطرح کرد، این مسأله

نه در فرهنگ چین و نه در فرهنگ هند

مطرح بود. ارسطو یونانی بود، یونانیان و

حتی خود فارابی از مصری ها گرفتند، مصری ها

هم از قبلی ها گرفتند. مآل هم مثل مسأله ماده

و صورت. بشر از قرن ۱۸م شروع به تلاش برای کشف

اسرار ماده کرد. در صورتی که در فلسفه ارسطویی، ماده

چیزی نیست که بتوان آن را درک کرد چرا که ماده قوه

محض است و ماده بدون صورت وجود ندارد. با این حال،

بشر تلاش کرد تا آن را بیابد و حتی از ژنتیک نیز به آن

پرداخت. هر سلول یک DNA دارد. چطور است که این

سلول که در ادامه به رشد و تکثیر می پردازد بعد از مدتی،

تعدادی از آنها سلول استخوانی می شود، تعدادی سلول

عضلانی، بخشی سلول خونی و همین طور انواع متفاوت

می شوند؟ در صورتی که چون منشاء همه آنها DNA سلول

اولیه بوده است، می بایست همه شان یکسان می شدند؟ لذا

مسأله صورت دوباره مورد توجه قرار گرفت و این سؤال که

پیدایش صورت از کجاست، مطرح شد و بشر فهمید که

علما خیال می کردند که
توانسته اند اسرار ماده را
کشف کنند اما همین طور
گذشت فهمیدند که ۹۵
درصد جهان را ماده تاریک
تشکیل می دهد که ما چیزی
از آن نمی دانیم.

ماده دیگر نمی‌تواند مقوله جداگانه‌ای در نظر گرفته شود. می‌بینیم که در یک سال گذشته، دو دوره آثار ارسطو تنها در فرانسه به چاپ رسید. کرسی فلسفه در فرانسه که ۸ سال است دایر شده است و نام آن «کرسی متافیزیک و فلسفه شناخت» است، اولین درس آن متافیزیک است. این در حالی است که بیش از ۱۰۰ سال باور بر این بود که متافیزیک مرده است، حال شاید بعضی از افراد بپرسند که چطور ممکن است که دوباره متافیزیک مطرح شود؟ جواب این است که اساساً خود انسان موجودی متافیزیکی است. مثل این است که هر انسانی با گرامر صحبت می‌کند، هر چند که درس گرامر زبان خود را نخوانده باشد. همچنین ضروری است که به چالش‌های بزرگ مثل شکاکیت، نسبی‌گرایی و ایدئالیزم جواب دهیم چرا که اگر جواب ندهیم، تمام علوم امروز جهل خواهد بود. چرا که شکاکیت به معنی ندانستن است و نسبی‌گرایی یعنی یک نظریه با نظریه دیگر فرقی نمی‌کند و ایدئالیزم هم به این معناست که شناختی از جهان خارج از ذهن نداریم. نتیجه این می‌شود که ما وقتی کلید برق را می‌زنیم و روشن می‌شود، بر مبنای این علوم این اتفاق یک معجزه بیش نیست چون بدون هیچ علم و هیچ دانشی به این نتیجه می‌رسیم. تنها راهی که می‌توان به این مسایل جواب داد، ایجاد یک ساختار متافیزیکی است که هم عقل‌گرا باشد، هم رئالیست باشد و هم مطابق با علوم روز باشد.

ضرورت همگامی فیلسوفان با علم

فیلسوفان هرگاه از علوم روز جدا شدند خودشان لطمه دیدند. ارسطو، ارسطو شد چرا که در آن دوران، الفبا تازه در فینیکیه اختراع شده بود و ریاضیات پیشرفت کرده بود و به روشن شدن مسأله «وجود شناسی» نیاز بود. به عنوان مثال، سؤال این بود که وجود «نقطه» چطور امکان‌پذیر است؟ چیزی که اندازه ندارد، نمی‌تواند وجود داشته باشد؟ لذا نیاز به تبیین مسأله وجودشناسی در علم احساس شده بود. مسأله دیگر ایجاد یک سیستم «اکسیوماتیک» و یک روش استنباط قوانین فرعی از قوانین اصلی بود. این دو اصل وجود شناسی و اکسیوماتیک کردن، می‌بایست مطابق با علوم روز می‌شد. بنابراین ما باید کار ارسطو را بسط و توسعه دهیم و در آن متوقف نمانیم. مثلاً در کارهای گالیله و دیگران باید تحقیق کرد و نیازهای فلسفی

آن را پاسخ داد. امروز وقت مناسبی است که به این مسأله بپردازیم.

سجاد نوروزی: نظریه شناخت در فلسفه اسلامی و اندیشه اسلامی چگونه می‌تواند مسائلی که پروفسور بونو مطرح کردند را به یک متدولوژی، یک روش فهم و یک روش تحقیق تبدیل کند؟ به‌طور مثال من در دوران تحصیل خود در کارشناسی رشته جامعه‌شناسی، به یاد می‌آورم که در درس روش تحقیق، که روش تحقیق در آن پوزیتیویستی بود، می‌بایست داده‌ها را در یک نرم افزار می‌ریختیم و واریانس می‌گرفتیم و بعد همبستگی ایجاد می‌کردیم. در همان زمان، کسانی مخالف این کار بودند و می‌گفتند: ما نمی‌خواهیم این کار را کنیم و می‌خواهیم به صورت «تفهیمی» نگاه بکنیم، «وبری» نگاه کنیم و یا با روش تحقیق کیفی به مسأله بپردازیم. مسأله اینجا بود که در آن زمان، روش‌های رسمی موجود در حوزه متدولوژی و روش‌شناسی علم و تحقیق، این مسأله را بر نمی‌تافت. به نظر شما با فلسفه اسلامی چگونه می‌توان این روزنه‌های جدید را باز کرد؟

ارسطو، ارسطو شد چرا که در آن دوران، الفبا تازه در فینیکیه اختراع شده بود و ریاضیات پیشرفت کرده بود و به روشن شدن مسأله «وجود شناسی» نیاز بود.

دکتر پیلسیه:

فرض بفرمایید وقتی که می‌خواهیم راجع به اقتصاد صحبت کنیم، مثل هر عملی که حوزه و دامنه‌اش در حال تغییر و تحول است و موضوع آن در حال تغییر است، محقق می‌بایست موضوع بحث خود را مشخص کند.

در واقع پژوهشگر اقتصاد در عین حال که وارد

اقتصاد می‌شود، موضوع آن را تعیین می‌کند

و بر اساس موضوع، مبانی و روش‌شناسی خود به پیش می‌رود. منظورم این است که اولاً در روش‌شناسی بین فلسفه - چه اسلامی باشد یا غیر اسلامی - با علم اقتصاد تفاوت وجود دارد. فلسفه تقریباً موضوع مشخصی دارد که همان آنتولوژی و اپیستمولوژی و... است، البته اقتصاد هم مشخص هست اما پژوهشگر نیز به این موضوع اضافاتی را وارد می‌کند که می‌تواند خطرناک باشد. چرا که وقتی فرد موضوع را تعریف می‌کند و یک مبانی و یک اصول و یک روش شناسی انتخاب می‌کند باید یک خط مشی وجود داشته باشد. علوم اقتصادی می‌تواند از تمام علوم دیگر مثل فلسفه، سیاست، علوم طبیعی و تجربی، جامعه‌شناسی، تاریخ و ... استفاده کند. پس وقتی بخواهیم وارد بحث اقتصاد اسلامی شویم، می‌بایست نقشه مشخصی از سایر علوم داشته باشیم که بتوانیم این علم را موقعیت‌شناسی

کنیم و بتوانیم به صورت علمی از نتایج سایر علوم استفاده کنیم. به عنوان مثال اگر بخواهم از علوم طبیعی استفاده کنم، سعی می‌کنم از آخرین نتایج کیهان‌شناسی استفاده کنم.

بحث بعدی این است که معنی‌دار کردن پژوهش اهمیت دارد. اقتصاد، اهداف نهایی را نمی‌تواند مشخص کند، اما می‌توان از فلسفه اسلامی الهام گرفت و گفت تشکیل یک جامعه بشری واقعی طبق فطرت الله چگونه است؟ همچنین تعریف انسان را از حکمت متعالیه و تعاریف عرفا گرفت. اینها تعریف دقیقی از انسان داده‌اند که می‌توان به عنوان یک اقتصاددان از آن بهره برد. در روش شناسی هم همین‌طور است و همان‌طور که می‌دانیم ارسطو اولین تنظیم‌کننده جهان‌شمول منطق است و می‌بایست از آن استفاده کرد.

سجاد نوروزی: در رابطه با این مباحثی که عرض شد شما نظراتان را بفرمایید. سؤال دیگر اینکه در باب اخباری‌گری آیا لزوماً هر نوع و هر سنخ از اخباری‌گری با فلسفه مخالفت می‌کند یا برخی از نحله‌های آن این‌طور است؟
دکتر خسروپناه: ابتدا می‌خواهم در رابطه با کاربردی کردن فلسفه صحبت بکنم. اجمالاً عرض کنم که همه گرایش‌های اخباری‌گری با فلسفه مخالف است. یعنی چه اخباری‌گری‌های افراطی، چه معتدل و چه اخباری‌گری‌های نوین.

ظهور فلسفه‌های متنوع در غرب

در مورد بحث عزیزان باید عرض کنم که من با این بحث که غرب دیگر فلسفه را کنار گذاشت، موافق نیستم. البته درست است که هگل آخرین فیلسوف جامع است. وی آخرین کسی است که نظام فلسفی جامع داشت. بعد از هگل، ما با فیلسوفان نظام‌مند مواجه نیستیم و هگل آخرین فیلسوفی است که نظام فلسفی داشت. عمدتاً در گرایش‌های خاصی، فیلسوفان اظهارنظر داشتند. اما در دوران هگل و قبل از او، چه فیلسوفان تجربه‌گرای انگلیسی و چه فیلسوفان عقل‌گرای فرانسوی و چه فیلسوفان استعلایی مثل کانت تا اینکه به هگل برسیم، این افراد سعی می‌کردند یک نظام فلسفی ارائه دهند. در واقع همان کاری است که ملاصدرا، افلاطون و ارسطو هم انجام می‌دادند. اما بعد از آن، هنگامی که دو فلسفه معاصر یعنی گرایش‌های پوزیتیویستی و اگزیستانسیالیستی حاکم می‌شود، پوزیتیویست‌ها بیشتر به فلسفه تحلیلی و فلسفه علم گرایش پیدا می‌کنند و اگزیستانسیالیست‌ها هم به فلسفه انسان، مخصوصاً با روش پدیدارشناسی و

هرمنوتیکی گرایش پیدا می‌کنند. الان ما در غرب بیشتر شاهد فلسفه‌های متنوع و متعدد هستیم. مثلاً یک سری افراد هستند تخصص‌شان فلسفه معرفت یا معرفت‌شناسی است، بعضی تخصص فلسفه رسانه دارند و بعضی نیز تخصص فلسفه تکنولوژی دارند و ...

من فیلسوفی را سراغ ندارم که بشود او را فیلسوف جامع نامید. حتی شخصیتی مثل ریکو را که الان در فرانسه بنیادی و مؤسسه‌ای به نام ریکو برای او راه اندازی شده است و یا هایدگر را که بیش از صد جلد از آثارش را جمع‌آوری کرده‌اند، نمی‌توان گفت که اینها یک نظام فلسفی به معنایی که کانت، هگل، افلاطون و ارسطو داشتند، دارند و معنایش این نیست که غرب از نردبان فلسفه بالا رفت و آن نردبان را کنار گذاشت. هنوز هم غرب روی نردبان فلسفه است. هنوز علم به شدت مبتنی بر فلسفه است. هنوز تکنولوژی به شدت مبتنی بر فلسفه هست.



موج علمی - فلسفی در غرب

غرب مدرن به نظر من پنج موج و پنج انقلاب را پشت سر گذاشت. اولین موج قرن ۱۷ و دومین موج قرن ۱۸ و سومین موج قرن ۱۹ و چهارمین موج اوایل قرن ۲۰ و از اواخر قرن ۲۰ تا الان، موج پنجم هست. موج اول انقلاب فلسفی و انقلاب علمی است که در قرن ۱۷ رخ داد. موج دوم در قرن ۱۸ است که انقلاب صنعتی نام دارد. ولی همین انقلاب صنعتی هم سوار بر فلسفه است، یعنی موجی نیست که موج قبلی را کنار بزند، یک موجی است که بر موج قبلی سوار شده است. انقلاب صنعتی مبتنی بر انقلاب فلسفه و انقلاب علمی است. موج سوم موج ایدئولوژی‌هاست که در قرن ۱۹ شکل گرفت مثل لیبرالیسم و سوسیالیسم. البته می‌توان گفت که افرادی مثل جان لاک مؤسس لیبرالیسم کلاسیک هستند ولی

تبدیل آن به یک موج مربوط به قرن ۱۹ هست. جنگ و انقلاب ایدئولوژی‌ها هم متعلق به قرن ۱۹ هست. باز هم این موج سوار بر موج قبلی است. اوایل قرن ۲۰ ما با موج انقلاب استعمارگری نوین مواجهیم مخصوصاً وقتی که دولت عثمانی فرو پاشید و خاورمیانه در اختیار غرب مدرن بود. اواخر قرن ۲۰ با یک موج دیگری به نام علوم بنیادین مواجهیم. علوم نوین مثل IT، علوم شناختی، علوم نانو و ... همه اینها منتهی بر فلسفه است. آیا شما امروزه می‌توانید مکانیک کوانتوم

را از فلسفه مدرن جدا کنید؟ کاملاً به هم وصل هستند! کاری که اینها کردند این است که آمدند

برای علوم مختلف فلسفه درست کردند! لذا من معتقدم که غرب فلسفه را کنار نگذاشته است. بلکه ممکن است مثلاً انجمن فلسفه ناپل در ایتالیا خیلی فعال نباشد، اما تفکر فلسفی کاملاً وجود دارد، در علم وجود دارد، در تکنولوژی وجود دارد و حتی اصلاً اگر هیتلر از فلسفه استفاده نمی‌کرد، مگر جنگ جهانی دوم می‌توانست اتفاق بیفتد؟ همین الان حضور آمریکایی‌ها در خاورمیانه مبتنی بر یک فلسفه است. این را باید توجه داشت که در غرب فلسفه را نمی‌شود از سیاست، از علم، از اقتصاد و ... جدا کرد. در هم تنیدگی آنقدر وسیع است که ممکن است بپنداریم علم منهای فلسفه است.

کاستی فلسفه اسلامی؛ فقدان فلسفه امور و فلسفه علوم

آنچه که امروزه به عنوان فلسفه اسلامی مطرح است، از دو کاستی رنج می‌برد و این دو کاستی را اگر برطرف کنیم، این فلسفه می‌تواند کار آمدی خود را پیدا کند. کاستی اول این است که فلسفه اسلامی هنوز بر فلسفه هستی، فلسفه نفس، فلسفه معرفت و فلسفه خدا مبتنی است. ما اگر بخواهیم این فلسفه اسلامی را با دنیای امروز و نیاز امروز پیوند بزنیم، این فلسفه باید فلسفه مضاف باشد چرا که به امور دیگر هم نیاز دارد، یعنی تنها فلسفه هستی کافی نیست.

البته فلسفه غرب، توجه خود را به فلسفه هستی کم کرده است و این بحث‌های

هستی‌شناسی و فلسفه علیت کم شده است که مقداری متأثر از بعضی تحولات علمی مخصوصاً در فیزیک کوانتوم و مکانیک کوانتوم است. اما علاوه بر فلسفه هستی و فلسفه نفس و فلسفه خدا، باید با کمک این پایه که بسیار بسیار مهم و کلیدی است، وارد فلسفه مضاف به امور دیگر بشویم؛ مثل فلسفه فرهنگ، فلسفه تمدن، فلسفه رسانه، فلسفه تکنولوژی، فلسفه معنویت، فلسفه انسان و ... حال مثلاً اگر خواستیم از فلسفه انسان صحبت کنیم باید بگوییم انسان

اقتصادی در context فلسفه اسلامی کیست؟ انسان اقتصادی را عالم اقتصادی پاسخ نمی‌دهد،

عالم اقتصادی به این انسان اقتصادی محتاج است. انسان اقتصادی مبتنی بر مباحث دیگر فلسفی است مثل انسان‌شناسی عام، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی. یعنی فلسفه اسلامی به انسان‌شناسی عام پرداخته است مثل بحث جبر و اختیار، روح و بدن و ... اما انسان اقتصادی را در حکمت صدرایی، سینوی و حکمت اشراقی نمی‌بینید! چپستی انسان سیاسی، انسان تربیتی، انسان اداری و ... پرسش‌های فلسفی است و فلسفه باید به این بحث‌ها بپردازد و اگر این بحث‌ها روشن شود بعداً در شناخت انسان محقق کمک می‌کند. چون علوم تجربی انسانی یا همان social science که می‌خواهد با روش تجربی به مطالعه جامعه بپردازد، مطالعه‌اش یک مطالعه تجربی است و این مطالعه تجربی، یا مطالعه آمایشی، پیمایشی و آماری، سؤال از جامعه است. سؤال برگرفته از شناختی است که ما از انسان اقتصادی و انسان اجتماعی داریم. شما نمی‌توانید در context فلسفه پوزیتیویستی یا فلسفه اگزیستانسیالیستی، یک تصویر از انسان اجتماعی داشته باشید و با آن تصویر به مطالعه انسان محقق در جامعه‌ای که رفتارهای اسلامی دارد، بپردازید و بعد نام آن را جامعه‌شناسی با رویکرد اسلامی و بومی بگذارید. این پارادوکس است.

پس اولین کاستی این است که با کمک پایه فلسفی موجود در فلسفه اسلامی، باید به سمت فلسفه امور برویم و سپس به سمت فلسفه‌های علوم یعنی فلسفه اقتصاد، فلسفه جامعه‌شناسی و ... برویم.

پس اولین کاستی این است که با کمک پایه فلسفی موجود در فلسفه اسلامی، باید به سمت فلسفه امور برویم و سپس به سمت فلسفه‌های علوم یعنی فلسفه اقتصاد، فلسفه جامعه‌شناسی و ...

حتی اصلاً اگر هیتلر از فلسفه استفاده نمی‌کرد، مگر جنگ جهانی دوم می‌توانست اتفاق بیفتد؟ همین الان حضور آمریکایی‌ها در خاورمیانه مبتنی بر یک فلسفه است.

با کمک پایه فلسفی موجود در فلسفه اسلامی، باید به سمت فلسفه امور برویم و سپس به سمت فلسفه‌های علوم یعنی فلسفه اقتصاد، فلسفه جامعه‌شناسی و ... برویم.

برویم. کسی که در تفکر فلسفه تحلیلی است، علم را به معنای ساینس و به معنای دیسیپلین را یک طور تصویر می‌کند و کسی که در بستر فکری اگزیستانسیالیسم است، طور دیگری تصویر می‌کند و کسی که در بستر فکری فلسفه اسلامی است، تعبیر دیگری می‌کند. در بستر فکری اسلامی علم اصلاً با حکمت و حکمت با عقل پیوند دارد و این مفاهیم را اصلاً در فلسفه تحلیلی و علم پسامدرن نمی‌بینید. لذا اینکه بعضی‌ها می‌گویند که این اتفاق مبارکی بود که ملاصدرا فلسفه را کارآمد در عرصه علم نکرد، درست نیست. اتفاقاً، این مسأله مبارکی نیست. هرچند ملاصدرا در چهارصد سال پیش خدمات خودش را انجام داد و با بیشتر جریان‌های فکری عصر خودش درگیر شده بود اما با جریان علمی عصر خود و علم مدرن آشنایی نداشت ولی آن مقدار که می‌شناخت فلسفه اش را درگیر کرد. لذا اگر کسی می‌خواهد حکمت ملاصدرا

را بشناسد، بدون شناخت فلسفه مشاء و بدون شناخت فلسفه اشراق و بدون شناخت عرفان ابن عربی و بدون شناخت معتزله و بدون شناخت اشاعره، امکان ندارد حکمت متعالیه را بشناسد! بعضی از افراد فکر می‌کنند که اگر یک بدایه‌الحکمه و نه‌ایه‌الحکمه را بخوانند، دیگر حکمت متعالیه را فهمیده‌اند! قدم به قدم ملاصدرا نشان می‌دهد که از کدام زمینه فکری استفاده کرده و کدام حرفش ناظر بر کدام جریان فکری است؟ اما امروزه ما با جریان‌های فکری دیگری مواجهیم. الآن اگر ملاصدرا زنده بود قطعاً در فلسفه تحولی ایجاد می‌کرد. به هر حال باید

این اتفاق بیفتد و فلسفه را به شکلی کارآمد کنیم. البته معنایش این نیست که از فلسفه اسلامی مثلاً مهندسی، صنعت و ... بسازیم. معنایش این است که کاربرد آن فقط در موضوع علوم نباشد که همان‌طور که قدما می‌گفتند بگوییم فلسفه موضوع علم را اثبات می‌کند. فلسفه موضوع، مبانی، کارکرد، روش علمی و ... را باید انجام بدهد و علاوه بر آن فلسفه حتی باید وارد مهدکودک‌های ما بشود. نه فقط اینکه مریبان در مهدکودک‌ها یاد بدهند که کودکان چگونه تعقل کنند، بلکه متعلق تعقلات مثل اصل علیت، باید وارد مراکز پیش دبستانی‌های ما بشود. این کار روش دارد و امکان‌پذیر است و البته آثاری هم در این زمینه منتشر شده است.

مجری: لطفاً نظر خود را در مورد سخنان دکتر خسروپناه بفرمایید.

پروفسور یحیی بونو: چند نمونه از کاربردهای حکمت متعالیه یا متافیزیک و فلسفه فارابی را در حل چالش‌های علمی امروز بیان می‌کنم. با سخن دکتر خسروپناه در مورد اینکه آموزش فلسفه باید از مهدکودک‌ها شروع شود، موافق هستیم. ما الآن در عصر دیجیتال و اینترنت هستیم. در این عصر وظیفه یک استاد، صرفاً انتقال اطلاعات نیست. شاگردی در کلاس درس نشسته است که ممکن است اطلاعاتش از استاد نیز بیشتر باشد. اما این که دانش‌آموز چطور از اطلاعات استفاده کند و چطور اطلاعات صحیح و غلط را جدا کند و چطور فریب هر اطلاعاتی را نخورد، چیزی است که استاد باید به دانش‌آموز یاد بدهد. حجم اطلاعات منتشره در هر روز آنقدر زیاد است که به اندازه کل اطلاعات از اول جهان تا قرن بیستم در یک روز منتشر می‌شود. لذا نیاز است که دانش‌آموز قوانین اصلی مثل علیت را بفهمد و هر چند که اسم آن را هم نداند ولی بفهمد علت و معلول چگونه با یکدیگر مرتبط هستند.

فلسفه حتی باید وارد

مهدکودک‌های ما بشود.

نه فقط اینکه مریبان در

مهدکودک‌ها یاد بدهند که

کودکان چگونه تعقل کنند،

بلکه متعلق تعقلات مثل

اصل علیت، باید وارد مراکز

پیش دبستانی‌های ما بشود.

فارابی و تقسیم علوم به نظری و عملی

فارابی تعریفی ساده در مورد تقسیم امور دارد. او می‌گوید امور دو دسته‌اند: چیزهایی که بدون دخالت انسان موجود هستند؛ در مورد آنها تنها کاری که انسان می‌تواند بکند، شناخت آنهاست. دسته دوم هم چیزهایی هستند که نیستند و برای ما معلوم هستند و می‌خواهیم آنها را ایجاد کنیم. این دو دسته بعداً به علوم نظری و عملی منتهی می‌شوند. علوم نظری و عملی، انتظامی است که مبتنی بر واقعیت است.

در علوم نظری هیچ ایدئولوژی و هیچ پیش‌داوری و باید و نبایدی، نباید دخالت کند، چون موضوع آنها موجودی بدون اراده انسان است. مثل منظومه شمسی، مثل نباتات و حیوانات که ما فقط می‌توانیم آنها را بشناسیم.

برخی چیزها کاملاً برعکس است. یعنی بدون دخالت انسان موجود نیستند مثل مسایل فرهنگی، اقتصاد، اخلاق، سیاست، دستور پخت و پز و ... اینها را انسان ایجاد کرده است. پس در پرداختن به این مسایل، نوع نگاه انسان اثر دارد و اینکه ما چه هدفی را برای انسان قرار می‌دهیم، در آن اثر دارد.

مارکس اشتباه بزرگی کرده است. او پدیده‌های فرهنگی

و انسانی مثل تاریخ را مشابه پدیده‌های طبیعی پنداشته است و نتیجه گرفته است که همان‌طور که در طبیعت تکامل داریم، تاریخ هم تکامل دارد. در حالی که تاریخ یک پدیده طبیعی نیست که بدون اراده انسان به وجود بیاید. خداوند اقتصاد و سیاست را خلق نکرده است. در اینجا کاملاً نظر انسان دخالت دارد لذا آموزش این مسأله می‌بایست از کودکی آغاز شود.

ملاصدرا و حل مشکل دوئیت ذهن و بدن در فلسفه غرب

مسأله دیگر، بحث «اصالت وجود» است. کار عظیمی می‌طلبید. اول پنداشته می‌شد که واقعیت، وجود است. اما در عقل ما «وجود» نمی‌آید، یعنی انسان عقل وجودیاب ندارد همین‌طور که حس جوهریاب ندارد. حس انسان، فقط عوارض می‌گیرد و عقل انسان، مفاهیم را می‌گیرد. او یک جعبه ابزار مانند مفاهیم در دست دارد که می‌خواهد وجود را بفهمد. این وجود را می‌توان درک کرد ولی نیاز به علم حضوری و یک سیر و سلوک است و این چیزی است که در فلسفه غرب کنار گذاشته شده است. در حال حاضر فلسفه دیگر تغییری در فیلسوف ایجاد نمی‌کند مگر فیلسوفی که معارف بیشتری داشته باشد. چرا که غرب در یک دوئیت بین جسم و ذهن قرار گرفته است. به قول هانزی کربن که مسلط به فلسفه آلمانی، یونانی، لاتین و هندی بود، آنچه از فلسفه ملاصدرا می‌توان فهمید، حل مشکل بزرگ دوئیت ذهن و جسم بود. مشکلی که از زمان غلبه ابن رشدی‌ها روی سینوی‌ها در قرن ۱۲ میلادی تا به امروز گرفتارش هستیم.

اگر قائل به دوئیت باشیم، آنگاه سیر و سلوک و تغییر در شخص بی معنا می‌شود. یا تغییر در بدن او می‌شود که همان تربیت بدنی است و یا تغییر در ذهن است که بی معناست. ذهن که خود یک موجود مجرد است و نمی‌تواند تغییر کند. آنگاه چطور ممکن است از یک ماده مانند بدن شروع کرد و تعالی پیدا کرد و به مراتب مجرد رسید. اما اگر یک مرتبه متوسط مانند عالم خیال موجود باشد که یک تجرد غیر تام دارد و نفسی است که یک پای آن در ماده است و یک پای

مارکس اشتباه بزرگی کرده است. او پدیده‌های فرهنگی و انسانی مثل تاریخ را مشابه پدیده‌های طبیعی پنداشته است و نتیجه گرفته است که همان‌طور که در طبیعت تکامل داریم، تاریخ هم تکامل دارد. در حالی که تاریخ یک پدیده طبیعی نیست.

آن نیز در عالم مجرد باشد که مجرد مثالی نام دارد، در این حالت نفس سیر و سلوک خواهد داشت. کل پدیده دینی، فقط با این بعد سوم بین جسم مادی و عقل مجرد تام معنا پیدا می‌کند. مثلاً وقتی ما می‌گوییم حضرت موسی(ع) یک درخت آتش گرفته را دید و به سمت آن رفت و با خداوند صحبت کرد، آیا این پدیده جسمانی است؟ آیا اگر هرکس دیگری مثل یک شراب خوار کنار موسی بود، او هم کلام خدا را می‌شنید؟ حتی اگر هم می‌شنید، یا بوته‌پرست می‌شد و یا درخت‌پرست می‌شد! اگر هم بگوییم که یک چیز عقلی بوده است، می‌توانند بگویند که موسی سخنان عقلی خود را در قالب داستان رسیدن به نبوت برای مردم تعریف کرده است که ماجرا بدتر می‌شد! موسی دیده است و شنیده است و اگر من نوعی کنار او بودم، نمی‌دیدم و نمی‌شنیدم! این یک دید دیگر و یک گوش دیگر می‌طلبید. بنابراین باید در وسط روح و بدن چیزی باشد. **دکتر پیلپسیه:** از فیلسوف‌ها این درخواست را دارم که مثل پیامبر «طیب دوار بطبه» باشید چرا که اگر مسأله فلسفه حل شود، به سایر علوم و سطوح مختلف جامعه نیز سرایت می‌کند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. پژوهشگر دانشگاه تولوز فرانسه
۲. مدیر گروه فلسفه دانشگاه امام صادق(ع)
۳. مجری برنامه
۴. پروفیسور یحیی کریستین بونو در یک خانواده کاتولیک در فرانسه به دنیا آمدند. ایشان در ۲۰ سالگی مسلمان شدند و دو سال بعد هم به مذهب تشیع گرویدند. او هنگامی که روی رساله دکترای خود کار می‌کرد به صورت اتفاقی دو کتاب از حضرت امام خمینی(ره) را در لبنان دیدند و به ایشان علاقه‌مند شدند. ایشان ابتدا فکر می‌کردند که امام یک چهره سیاسی هست اما متوجه شدند که امام یک چهره علمی-فلسفی هم دارند. او پژوهش‌های مختلفی را درباره امام انجام داد و رساله ایشان به عنوان رساله برگزیده در فرانسه انتخاب شد.

آنچه از فلسفه ملاصدرا می‌توان فهمید، حل مشکل بزرگ دوئیت ذهن و جسم بود. مشکلی که از زمان غلبه ابن رشدی‌ها روی سینوی‌ها در قرن ۱۲ میلادی تا به امروز گرفتارش هستیم.

انتشارات مؤسسه در سال ۱۳۹۴

هر ساله مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران اقدام به تألیف، تصحیح، ترجمه و نشر آثار ارزشمند در حوزه فلسفه، کلام، عرفان، منطق و مطالعات علم می‌نماید و یا آثار ارزشمندی را که در حوزه‌های مذکور پدید آمده است، شناسایی نموده و نسبت به طبع و نشر آنها پس از طی مراحل اقدام می‌کند، آثاری که در این راستا منتشر می‌شوند، متناسب با اهداف و وظایف تخصصی مؤسسه و در جهت تعمیق آگاهی‌ها نسبت به حوزه‌های عمومی و اختصاصی فلسفه است؛ آثاری که گاه به دلیل درآمدزا نبودن، بخش خصوصی نسبت به نشر آنها، اقبال چندانی نشان نمی‌دهد.

سنجش و اکتشاف	آیت‌الله علی عابدی شاهرودی
روش‌شناسی علوم اجتماعی	حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه
رنالیسم معرفتی	حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه، مهدی عاشوری
از محسوس تا معقول	دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
حکمت سیاسی اسلامی (مفاهیم بنیادین)	دکتر علی اکبر علیخانی و همکاران
کاوش‌های عقل نظری	مهدی حائری یزدی
کاوش‌های عقل عملی	مهدی حائری یزدی
علم کلی	مهدی حائری یزدی
اسلام در سرزمین ایران	دکتر رضا کوهکن
من و جز من	دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه (فلسفه اخلاق)	دکتر محمدرضا حسینی بهشتی، دکتر بهمن پازوکی
هایدگر در ایران	دکتر بیژن عبدالکریمی
دگرگونی بنیادی فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی	عبدالجواد فلاطوری

شماره‌های بیست و هفتم و بیست و هشتم دو فصلنامه جاویدان خرد

سنجش و اکتشاف



کتاب سنجش و اکتشاف به سان نوشته‌ای برآمده از سنجش تدریجی عقل از طریق عقل، در چندین مبحث عمده و مترابط در دانش است که محتوای آن در طی سالیان متمادی بر پایه روش تدریجی یاد شده استخراج گشته و به نوشتارها و گفتارها تحویل برده شده است و اینک در پنج مبحث با عنوان‌های کلی متناسب و مرتبط و در دو بخش تدوین یافته است. این اثر در ۴۹۷ صفحه به قلم آیت‌الله علی عابدی شاهرودی روانه بازار نشر شده است.

روش‌شناسی علوم اجتماعی



اسلامی نیاز دارد، چون علوم انسانی متعارف نیز مبتنی بر فلسفه معینی هستند. این اثر در صدد است تا علاوه بر گزارش کوتاه توصیفی و انتقادی از روش‌های متعارف مدرن و پسامدرن در حوزه علوم انسانی، به تبیین روش‌شناسی حکمی-اجتهادی بپردازد. این اثر در ۱۰۰۰ نسخه و به قیمت ۱۶۰۰۰ تومان به بازار نشر عرضه شده است.

فلسفه ایران منتشر شد. کتاب روش‌شناسی علوم اجتماعی، تحریر و تنظیم برخی مباحث دکتر عبدالحسین خسروپناه در زمینه فلسفه علوم انسانی است که از دغدغه‌های اصلی مؤلف و از ضرورت‌های عصر حاضر جوامع اسلامی است. تحول علوم انسانی در سه عرصه بهینه‌سازی، بومی‌سازی و اسلامی‌سازی تحقق می‌یابد. این تحول در هر سه عرصه به فلسفه علوم انسانی مبتنی بر مبانی

کتاب «روش‌شناسی علوم اجتماعی» به قلم دکتر عبدالحسین خسروپناه و تحریر و تنظیم مهدی عاشوری و به همت موسسه پژوهشی حکمت و

رئالیسم معرفتی



این اثر پیرامون رهیافت کلی «رئالیسم» یا «واقع‌گرایی» در معرفت‌شناسی بحث می‌کند که به اعتقاد مؤلف پذیرش آن با وجود امکان خطا، از اصول تفکر است؛ زیرا با افتادن در ورطه انکار واقعیت

رئالیسم معرفتی عنوان دومین کتاب از سلسله مباحث درآمدی بر معرفت‌شناسی نوصدراپی از آثار حجت‌الاسلام دکتر خسروپناه است که به تنظیم مهدی عاشوری روانه بازار نشر شده است.

تفاوت این مبانی در روش‌شناسی علوم نمود می‌یابد. این اثر در ۱۰۰۰ نسخه و به قیمت ۲۳۰۰۰ تومان به بازار نشر عرضه شده است.

شکاکیت یا نسبی‌گرایی واقع شده و به نتایج معرفتی و غیرمعرفتی منجر شده است. علاوه بر این شبهات، در توضیح چگونگی واقع‌گرایی، رهیافت‌های مختلف ارائه شده که

و شناخت آن به‌طور مطلق، باب تفکر و تأمل نظری بسته می‌شود. اما این اصل که در مقام عمل و ارتکاز ذهنی، زندگی همه انسان‌ها را سامان داده، در مقام نظر مورد شبهات

از محسوس تا معقول

دیگر به نمایش درآمده است. عقل از دیدگاه استاد دینانی فصل مقوم انسان بوده و یک امر جوهری است. هرگونه بحث و بررسی که درباره عقل انجام می‌پذیرد درحقیقت بررسی انسان است و عقل را با چیزی جز خود عقل نمی‌توان شناخت. بنابراین مسأله نخست فلسفه جز «شناختن خویشتن خویش» چیز دیگری نیست.

معقول» نام گرفت تا اشارتی به این معنا باشد که برای رسیدن به حقیقت همواره باید از حس به عقل رسید و از محسوس به معقول راه یافت. با پیمودن این راه سخت است که انسان می‌تواند خویشتن خویش را بسازد. این راه موافقی مانند وهم و خیال دارد که نباید در آنها مسکن گزید. ماجرای عقل که از دغدغه‌های اصلی دکتر دینانی است، این بار در پرده‌ای



جدیدترین اثر استاد دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی «از محسوس تا

حکمت سیاسی اسلامی (مفاهیم بنیادین) جلد ۳



در علوم جهان اسلام، مباحث فلسفی و کلامی به هم آمیخته است و حتی گاهی سایر معارف دینی نیز در آنها وارد می‌شود. به همین دلیل ممکن است گاهی مباحثی که ماهیت فلسفی دارند در قالب مباحث کلامی، اصولی، عرفانی، تفسیری و ... مطرح شوند. ما باید شاخص‌ها و در نهایت تعریف خاص خودمان را از «فلسفه سیاسی» و مباحث آن ارائه دهیم. پسوند «سیاسی»

روشن می‌کند که در فلسفه سیاسی فقط به آن دسته از مسایل فوق، آن‌هم به روش استدلالی و عقلی توجه می‌کنیم که به نوعی «ابعاد سیاسی اجتماعی» داشته باشد، یا بتوان آن را با مباحث سیاسی اجتماعی ربط داد. بر این اساس، نوع مباحث فلسفه سیاسی از عمیق‌ترین و کلان‌ترین مباحث جهان هستی - قابل ارتباط با مباحث سیاسی اجتماعی - آغاز می‌شود و تا جزیی‌ترین موضوعات سیاسی اجتماعی که به روش فلسفی مورد بحث قرار گرفته باشند را شامل می‌شود.

این مجموعه تحت نظارت علمی دکتر عبدالحسین خسروپناه و به همت دکتر علی اکبر علیخانی و همکاران ایشان فراهم شده است و مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران آن را در ۷۰۰ نسخه به چاپ رسانده است.

کاوش‌های عقل نظری (چاپ پنجم)

به قلم سید مصطفی محقق داماد، پژوهشگر برجسته در حقوق و فلسفه اسلامی، که در آن کوشیده است تا جایگاه، شخصیت فلسفی و آثار نویسنده کتاب را به خوانندگان بشناساند. گفتنی است که کتاب مذکور دومین اثر از مجموعه آثار دکتر مهدی حائری است که با ویراستاری مسعود علیا منتشر شده است.

به زبان فارسی ارائه کند. ترتیب این مباحث به همان شیوه‌ای است که فراگیرندگان فلسفه اسلامی در آغاز با آنها روبرو می‌شوند. وی در مقدمه کتاب با عنوان نیمرخ از فلسفه اسلامی کنونی، به تفصیل ارزیابی نگرش‌های گوناگون درباره فلسفه اسلامی پرداخته است. پیش‌گفتار کتاب با عنوان گفتگوی فلسفی ایران و غرب، نوشته‌ای است



در کتاب حاضر، مهدی حائری یزدی، فیلسوف معاصر ایرانی، کوشیده است تا یک دوره مباحث فلسفه اسلامی را

کاوش‌های عقل عملی (چاپ سوم)

و بدی‌های اخلاقی و درستی‌ها و نادرستی‌ها و مسئولیت‌ها و بایستی‌هاست. ویراست قبلی این کتاب تحت عنوان «کاوش‌های عقل عملی: فلسفه اخلاق» توسط همین ناشر در سال ۱۳۶۱ منتشر شده است.

در این کتاب، نگارنده با روش فلسفه اخلاق به بحث و گفتگو پرداخته است اما سخنی از علم اخلاق نیاورده است. موضوع بحث‌هایی که مطرح و پی‌جویی شده، هستی‌های مقدر است که عوارض ذاتی آن خوبی‌ها



علم کلی

اصالت وجود، وجود ذهنی، اتحاد عاقل و معقول، بحث امکان و حدوث و وحدت و کثرت و .. است. این اثر با مقدمه ارزشمند آیت الله دکتر مصطفی محقق داماد در سال ۹۴ به چاپ مجدد رسید.

علم کلی یا فلسفه مابعد الطبیعه، نخستین تألیف استاد است که اولین بار در اردیبهشت ۱۳۳۵ منتشر گردید. این اثر در بردارنده بحث‌های استاد در مقولات مهم فلسفه کلاسیک اسلامی نظیر



اسلام در سرزمین ایران (جلد اول)



هانری کریبن (۱۹۰۳-۱۹۷۸)، فیلسوف، دین‌پژوه و حکمت‌پژوه فرانسوی، در دهه آخر حیات خویش، آنگاه که پس از یک عمر طلب و کاوش عاشقانه در عرفان و حکمت اسلامی بیش از پیش به پختگی رسیده بود، عصاره‌ای از مهم‌ترین پژوهش‌های خود را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques* منتشر کرد. گفتنی است ترجمه جلد دوم این مجموعه را «رضا کوهکن» عضو هیأت علمی گروه ادیان و عرفان مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران عهده‌دار بود که در سال ۱۳۹۱ به چاپ رسید. اکنون ترجمه مجلد اول نیز به دست این استاد ادیان و عرفان مؤسسه انجام شده و به طبع نشر رسیده است.

من و جز من

به بررسی این مسأله اختصاص پیدا می‌کند. امیدوارم حاصل این تلاش و کوشش چیزی باشد که در خرسند شدن خواننده نقش ایفا کند و موجب تزیین اوقات ارزشمند او نگردد (بخشی از مقدمه کتاب به قلم نویسنده). این اثر در ۱۰۰۰ نسخه و به قیمت ۱۸۰۰۰ تومان به بازار نشر عرضه شده است.

دارد. این مسأله به صورت‌های دیگر همواره در میان افراد بشر مطرح بوده است؛ با این همه به محتوای ژرف آن کمتر توجه شده است. سرنوشت شرک و توحید به بررسی درست این مسأله گره خورده است. به همین دلیل، می‌توان گفت: اندیشیدن در مورد این مسأله از اهمیت فوق‌العاده برخوردار است. آنچه در این اوراق آمده، نوعی تلاش و کوشش است که



مسأله «من» و «جز من» یکی از مسائل عمده و بنیادی است که انسان قبل از هر چیز دیگر با آن سروکار

۶۱۱

فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه (فلسفه اخلاق) (جلد سوم)



گروهی از مترجمان (سیدمحمدرضا حسینی بهشتی، پرستو خانبانی، زهرا بهفر، ماریا ناصر، الهام حسینی بهشتی و فریده فرنودفر) ترجمه و منتشر شد.

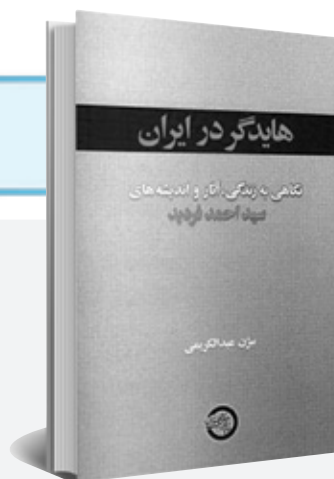
جلد سوم از کتاب فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه (فلسفه اخلاق)، به همت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و با همکاری مؤسسه فرهنگی - پژوهشی نوارغنون توسط

دکتر بهمن پازوکی؛ عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و دکتر محمدرضا

حسینی بهشتی ویراستاری این مجموعه را بر عهده داشته‌اند. این کتاب در ۴۸۲ صفحه و در ۱۰۰۰

نسخه و با قیمت ۴۰۰۰۰ تومان عرضه شده است.

هایدگر در ایران



«هایدگر در ایران» و بحث‌های گوناگونی که به اعتبار این پژوهش طرح می‌شود زمینه‌هایی فراهم می‌سازد تا به اقتضای مباحث، در

نسبت سنت نظری و فکری خود با سنت متافیزیک غربی تأمل کنیم، و نیز به مقایسه فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، کلام، تصوف و عرفان (حکمت انسی) خودمان با تفکر هایدگر بپردازیم.

در سنت نظری ما، پیچ و خم‌ها، پیچیدگی‌ها، ابهام‌ها و ناروشنی‌های بسیار وجود دارد. تفکر هایدگر، به منزله یک آینه و به عنوان یک طرف گفتگو - و صد البته نه در مقام تفکری

مطلق و مطلق تفکر - می‌تواند به ما در فهم بهتر خویشتن و بهتر دیدن خویشتن تاریخی خود کمک کند. کتاب حاضر با مقدمه‌ای درباره اهمیت و ضرورت موضوع طرح پژوهشی «هایدگر در ایران» در ۹ فصل دسته‌بندی شده است و با بهای ۱۲۰۰۰ تومان در ۱۰۰۰ نسخه به همت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران منتشر شده است.

دگرگونی بنیادی فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی

کتاب «دگرگونی بنیادی فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی» تألیف مرحوم دکتر عبدالجواد فلاطوری با ترجمه سید محمدباقر تلغری‌زاده و ویراستاری علمی دکتر بهمن پازوکی توسط انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران منتشر شد. این کتاب رساله استادی مرحوم استاد دکتر عبدالجواد فلاطوری است که در سال ۱۹۷۳ میلادی برای احراز مقام استادی تسلیم دانشکده فلسفه دانشگاه کلن

آلمان شده است. موضوع این رساله، بررسی و ریشه‌یابی علل دگرگونی فلسفه یونانی پس از ورود آن به عالم اسلامی است. در این رساله کوشش شده است تا با مبنا قرار دادن موارد عینی در فلسفه اسلامی که همگی از جمله مصادیق دگرگردانی فلسفه یونانی است، زمینه پیدایش آنها را ریشه‌یابی کرده و راه را برای توصیفی مبتنی بر تاریخ سیر تحول فلسفه اسلامی هموار کند. این کتاب با قیمت ۱۷۵۰۰ تومان



و در ۱۰۰۰ نسخه توسط مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و با همکاری انتشارات امیر کبیر به چاپ رسیده است.

شماره‌های بیست و هفتم و بیست و هشتم دو فصلنامه جاویدان خرد منتشر شد



جاویدان خرد نشریه‌ای تخصصی است و به بررسی مقاله‌هایی می‌پردازد که:

- مرتبط با حکمت دینی، اسلامی، ایرانی و مبادی هنر مقدّس باشد.
- تحقیقی و تحلیلی، و حاصل پژوهش و تفحص نویسنده و با موازین کامل پژوهشی و معیارهای مقالات علمی باشد.
- به یکی از زبان‌های فارسی، عربی، انگلیسی، فرانسه، یا آلمانی نوشته شده باشد.
- متن و ترجمه مقاله در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ نشده باشد.

برنامه دوره‌های آزاد آموزشی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
(نیمسال اول سال تحصیلی ۹۵ - ۱۳۹۴)

روز	نام استاد	عنوان درس	ساعت	تاریخ شروع	توضیحات
شنبه	دکتر بابک عالیخانی	آشنایی با حکمت اشراق	۱۳ - ۱۱:۳۰	۱۳۹۴/۰۷/۱۸	ادامه از ترم‌های قبل
	دکتر رضا کوهکن	تشیع، آیین محبت و ولایت	۱۵ - ۱۳:۳۰	۱۳۹۴/۰۷/۱۱	دوره جدید
	دکتر علی رافعی	شرح و تفسیر مشنوی	۱۶:۳۰ - ۱۵	۱۳۹۴/۰۷/۱۱	ادامه از ترم‌های قبل
	دکتر مجید حمیدزاده	متعلق (اساس الاقتباس)	۱۸ - ۱۶	۱۳۹۴/۰۷/۰۴	ادامه از ترم‌های قبل
	دکتر حسین شیخ‌رشایی دکتر امیر احسان کرباسی‌زاده	فلسفه تحلیلی: آشنایی با ویتگنشتاین	۱۷ - ۱۹	۱۳۹۴/۰۷/۱۱	دوره جدید
یکشنبه	دکتر شهین اعوانی	تأملات دکارت	۱۶ - ۱۴	۱۳۹۴/۰۷/۱۲	دوره جدید
	دکتر شهین اعوانی	نقد نحوه حکم کانت	۱۸ - ۱۶	۱۳۹۴/۰۷/۱۲	دوره جدید
	دکتر حسن بادنج	عرفان اسلامی و معنویت‌های نوظهور	۱۷ - ۱۵	۱۳۹۴/۰۷/۱۲	ادامه از ترم‌های قبل
	دکتر حمید رضا فرزین‌یار	شهر اسلامی، آداب مسلمانی: تأملی در باب هنر دینی	۱۸ - ۱۶:۳۰	۱۳۹۴/۰۷/۱۹	دوره جدید
دوشنبه	دکتر غلامحسین ابراهیمی‌دینانی	ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام	۱۴ - ۱۲	ادامه دارد	ادامه از ترم‌های قبل
	دکتر سید مصطفی محقق‌داماد	تفسیر قرآن در حکمت متعالیه	۱۶ - ۱۴	۱۳۹۴/۰۷/۱۳	ادامه از ترم‌های قبل
	دکتر علی افضلی	جهان‌شناسی تطبیقی	۱۷:۳۰ - ۱۵:۳۰	۱۳۹۴/۰۸/۱۱	ادامه از ترم قبل
	دکتر مجید حمیدزاده	شرح منظومه حکیم سبزواری	۱۸ - ۱۶	۱۳۹۴/۰۷/۰۶	ادامه از ترم‌های قبل
سه‌شنبه	دکتر محمد جواد اسماعیلی	تاریخ فلسفه (۲): افلاطون و ارسطو	۱۷ - ۱۵	۱۳۹۳/۰۷/۱۴	دوره جدید
	دکتر سید محمود یوسف‌تاتی	انسابات و تمییزات (طبیعیات، نمط سوم)	۱۸ - ۱۶	۱۳۹۴/۰۷/۱۴	ادامه از ترم‌های قبل
	استاد منوچهر صدوقی سها	پدیدارشناخت تاریخ استعلانی فلاسفه اسلامی	۱۸ - ۱۶	۱۳۹۴/۰۷/۱۴	ادامه از ترم‌های قبل

برنامه دوره‌های آزاد آموزشی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
(نیمسال دوم سال تحصیلی ۹۵ - ۱۳۹۴)

روز	نام استاد	عنوان درس	ساعت	تاریخ شروع	نوعیحات
شنبه	دکتر حمید رضا فرزنان بار	حکمت هنر اسلامی	۱۴ - ۱۶	۱۳۹۴/۱۱/۲۴	دوره جدید
	دکتر علی رافعی	شرح و تفسیر منتهی	۱۵ - ۱۶:۳۰	۱۳۹۴/۱۱/۲۴	ادامه از ترم‌های قبل
	دکتر مجید حمیدزاده	منطق (اساس/الکتباس)	۱۶ - ۱۸	ادامه دارد	ادامه از ترم‌های قبل
یکشنبه	دکتر شهین اعوانی	تأملات دکارت	۱۴ - ۱۶	ادامه دارد	ادامه از ترم قبل
	دکتر شهین اعوانی	نقد قوه حکم کانت	۱۶ - ۱۸	ادامه دارد	ادامه از ترم قبل
	دکتر حسن بادنج	عرفان اسلامی و معنویت‌های نوظهور	۱۵ - ۱۷	ادامه دارد	ادامه از ترم‌های قبل
دوشنبه	دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی	ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام	۱۲ - ۱۴	ادامه دارد	ادامه از ترم‌های قبل
	دکتر سید مصطفی محقق داماد	تفسیر قرآن در حکمت متعالیه	۱۴ - ۱۶	۱۳۹۴/۱۱/۰۵	ادامه از ترم‌های قبل
	دکتر علی افضلی	جهان‌شناسی تطبیقی	۱۵:۳۰ - ۱۷:۳۰	ادامه دارد	ادامه از ترم قبل
	دکتر سید مسعود زمانی	اثنایی با متون فلسفی به زبان آلمانی	۱۶ - ۱۸	۱۳۹۴/۱۱/۲۶	دوره جدید
	دکتر مجید حمیدزاده	شرح منظومه حکیم سبزواری	۱۶ - ۱۸	ادامه دارد	ادامه از ترم‌های قبل
سه‌شنبه	دکتر بابک عالیخانی	حکمت هنر در گلشن راز	۹ - ۱۲	۱۳۹۴/۱۱/۲۰	دوره جدید
	دکتر محمد جواد اسماعیلی	تاریخ فلسفه (۳): ارسطو	۱۵ - ۱۷	۱۳۹۴/۱۱/۲۰	دوره جدید
	دکتر سید محمود یوسف‌نانی	اشارات و تشبیهات (طبیعیات، نمط سوم)	۱۶ - ۱۸	ادامه دارد	ادامه از ترم‌های قبل
	استاد منوچهر صدوقی سها	پدیدارشناخت تاریخ استعلانی فلاسفه اسلامی	۱۶ - ۱۸	ادامه دارد	ادامه از ترم‌های قبل
	دکتر ایمان شفیعی‌بیک	آموزش زبان لاتین	۱۷ - ۱۹	۱۳۹۴/۱۱/۲۰	دوره جدید
چهارشنبه	دکتر بابک عالیخانی	رساله‌های سهروردی	۱۴ - ۱۶	۱۳۹۴/۱۱/۱۴	دوره جدید

برنامه دوره‌های آزاد آموزشی
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران - شعبه قم
(نیمسال اول سال تحصیلی ۹۵-۱۳۹۴)

روز	نام استاد	عنوان درس	ساعت	تاریخ شروع
شنبه	دکتر عبدالله محمدی	معرفت‌شناسی دینی	۱۶-۱۸	
	دکتر عبدالحسین خسروپناه	شرح فصوص الحکم	۱۰:۳۰-۱۲	
دوشنبه	دکتر اسماعیل علیخانی	علم و دین	۱۶-۱۸	
سه‌شنبه	دکتر مهدی عبدالهی	نمط ۴ اشارات	۱۶-۱۸	
	دکتر عبدالحسین خسروپناه	فلسفه فقه	۱۱:۳۰-۱۴	
چهارشنبه	دکتر سید احمد غفاری	تمهید القواعد	۱۸-۲۰	

برنامه دوره‌های آزاد آموزشی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران - شعبه قم
(نیمسال دوم سال تحصیلی ۹۵-۱۳۹۴)

روز	نام استاد	عنوان درس	ساعت	تاریخ شروع
شنبه	دکتر عبدالحسین خسروپناه	شرح فصوص الحکم	۱۰:۳۰-۱۲	
	دکتر عبدالله محمدی	معرفت‌شناسی دینی	۱۶-۱۷:۳۰	
یکشنبه	دکتر میثم توکلی بی‌نا	مبانی دین‌شناسی	۱۷-۱۸	
	دکتر اسماعیل علیخانی	علم و دین	۱۶-۱۷:۳۰	
سه‌شنبه	دکتر مهدی عبدالهی	مبانی فلسفی علوم انسانی	۱۶-۱۷:۳۰	
چهارشنبه	دکتر سید احمد غفاری	تمهید القواعد	۱۸-۱۹:۳۰	