



تنزه حکمت

شماره دوم ۱۳۹۱

دستاوردهای علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در سال ۱۳۹۱

صاحب امتیاز:

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

مدیر مسئول:

حجت الاسلام عبدالحسین خسروپناه

(رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

قائم مقام مدیر مسئول:

مجید حمیدزاده

(معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی)

سر دبیر:

ابوالفضل عنابستانی

همکاران این شماره:

احمد صادقی، علی شفابخش، سید میلاد اوصیا، مهدی بهرامی، نجمه رمضانی، لیلا بختیاری،

زینب محمدنژاد، فاطمه شمسی کوشکی، دکتر سیدمرتضی حسینی، فائزه حسینی معصوم،

مهدی صادقی، زهرا موحدنژاد، عطیه کشتکاران، فاطمه خلف رضایی، حسین غفاری،

آمنه باوند، هانیه غلامعلی همدانی، مریم سادات جوادپور اصفهانی

ویراستاران:

مهدی عاشوری، نجمه غفاری

گرافیک و هنر:

محمد فاطمی

پایگاه خبری مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

www.irip.ir

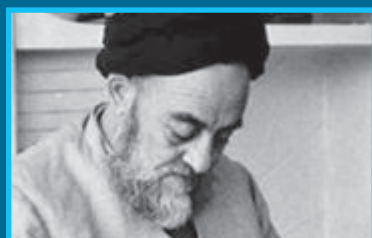
آدرس:

تهران، خ نوفل لوشاتو، خ شهید آراکلیان، شماره ۴ مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



← نمایی از موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

فهرست



۷ بررسی وضعیت فلسفه در ایران معاصر

۹	نیاز به بازخوانی سنت فکری اسلامی به زبان جدید
۱۰	جامعه قائم به فلسفه است
۱۴	فلسفه در ایران با علوم معاصر ارتباطی ندارد
۱۹	وضعیت آموزش و پژوهش عرفان در ایران
۲۲	آسیب شناسی پژوهش فلسفی در کشور
۲۶	بررسی انتقادی وضعیت تاریخ فلسفه اسلامی در ایران
۳۰	بررسی وضعیت آموزش حکمت عملی در ایران
۳۵	بررسی وضعیت آموزش و پژوهش منطق در ایران
۳۸	فلسفه تعیین درد می‌کند
۴۲	بررسی وضعیت آموزش و پژوهش فلسفه اخلاق در ایران
۴۷	بررسی وضعیت فلسفه پزشکی در ایران
۵۰	بررسی وضعیت فلسفه علم در ایران
۵۸	معنا و گستره‌ی فلسفه‌ی کاربردی بررسی آموزش فلسفه برای کودکان
۶۳	فلسفه زندگی و زندگی فلسفی (نگاهی منتقدانه به زندگی هر روزی)

۶۹ بزرگداشت علامه طباطبایی

۷۰	روش فهم حقیقت چیست؟
----	---------------------

۷۷ بزرگداشت علامه جعفری

۷۸	نقد علامه جعفری بر برهان وجودی کانت
۸۲	انسان در منظومه فکری علامه جعفری

۸۷ بزرگداشت خواجه نصیرالدین طوسی

۸۹	اخلاق از دیدگاه خواجه نصیر الدین طوسی
۹۳	حسن و قبح از دیدگاه خواجه نصیر الدین طوسی
۹۸	عدد بی نهایت از نگاه خواجه نصیرالدین طوسی
۱۰۲	علم حضوری و علم حصولی از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی
۱۰۸	خواجه نصیر و تحول گفتمان فلسفی



۱۱۳ اندیشه‌های فلسفی و عرفانی امام خمینی (ره)

۱۱۴	فلسفه اسلامی در منظومه فکری امام خمینی (ره)
۱۱۸	اسرار نماز در کلام امام خمینی (ره)
۱۲۱	فلسفه از نگاه امام خمینی (ره)
۱۲۵	فلسفه احکام از نگاه امام خمینی (ره)

۱۲۹ نشست های گروه کلام

۱۳۰	نهادهای کلامی مورد سوء استفاده در فاجعه عاشورا
-----	--

۱۳۷ همایش «ذهن، منطق و محاسبه»

۱۴۵ فلسفه علم، تاریخ علم

۱۵۹ با دانشمندان ایران: شرح حال، آراء و اندیشه‌ها

۱۶۰	ناصر خسرو؛ متکلم جهانگرد
۱۶۲	افکار، اندیشه ها و آثار مولانا
۱۶۸	شرح حال ابوجعفر محمد بن جریر طبری

اولین هم اندیشی مدیر گروه های فلسفه دانشگاه های تهران

۱۷۷ نشست گفت‌وگوی ادیان و بحران‌های بشر معاصر

۱۷۸	نقش گفتگوی ادیان در «رفع بحران از خود بیگانگی»
۱۷۹	«حقیقت» جعبه بسته‌بندی شده نیست!!!

۱۸۱ تازه‌های نشر

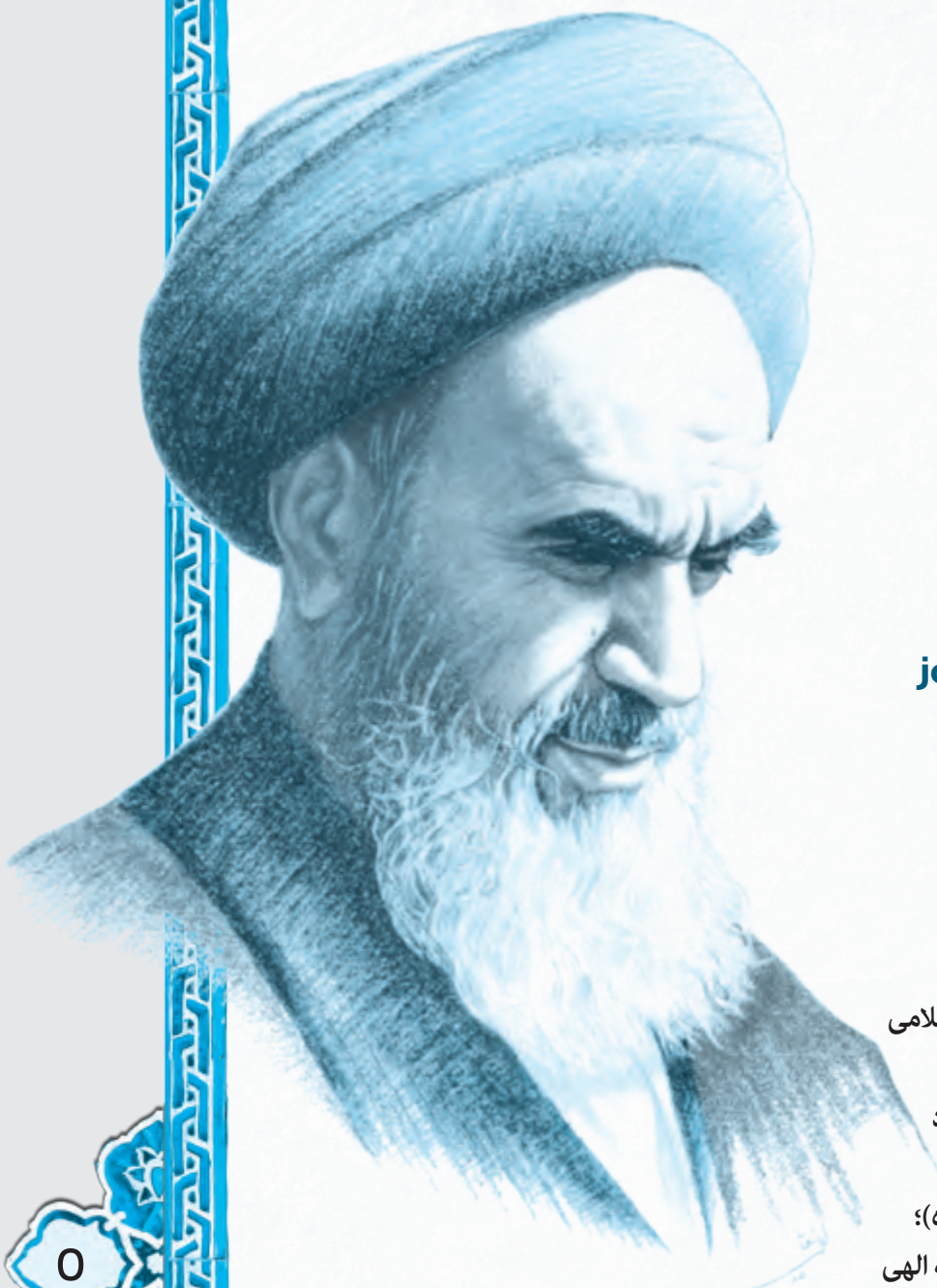
۲۰۵ نگاهی به طرح‌های پژوهشی اعضای هیئت علمی

۲۳۱ تفاهم‌نامه ها

۲۳۵ پایان‌نامه‌های دکتری دفاع شده

۲۳۷ سلسله نشستهای هم اندیشی فلسفه و علوم زیستی

۲۳۸	مقدمه
۲۴۱	جلسه اول؛ بررسی نتایج و تبعات فلسفی «طرح ژنوم انسانی»
۲۵۰	جلسه دوم؛ ۱. مفاهیم ژنتیک ۲. مطالعه نوروبیولوژیک رفتارها
۲۵۹	جلسه سوم، درآمدی بر نظریه‌های تکامل
۲۷۱	جلسه چهارم، پرسش و پاسخ در باب ژنتیک و اپی ژنتیک



انتساب فلسفه امروز به حکمت یونان!

فلسفه امروز حکمای اسلام را
و معارف و سیره اهل معرفت را
به حکمت یونان نسب دادن
از بی اطلاعی از کتب قوم است،
مثل کتب فیلسوف عظیم الشأن اسلامی
صدر المتألهین (قدس سره)
و استاد عظیم الشان محقق داماد
(قدس سره)
و تلمیذ او فیض کاشانی (قدس سره)؛
و نیز بی اطلاعی به معارف صحیفه الهی
و احادیث معصومین (علیهم السلام) است.

آداب الصلاة، ص ۳





امتداد سیاسی-اجتماعی فلسفه

یکی مسأله‌ی امتداد سیاسی- اجتماعی فلسفه است ... می‌توان در مبانی موجود فلسفی ما نقاط مهمی را پیدا کرد که اگر گسترش داده شود و تعمیق گردد، جریانهای بسیار فیاضی را در خارج از محیط ذهنیت به وجود می‌آورد و تکلیف جامعه و حکومت و اقتصاد را معین می‌کند. دنبال این‌ها بگردید، این نقاط را مشخص و رویشان کار کنید؛ آن‌گاه يك دستگاه فلسفی درست کنید. از وحدت وجود، از «بسيط الحقيقة كل الاشياء»، از مبانی ملا صدرا- اگر نگوئیم از همه‌ی این‌ها، از بسیاری از این‌ها- می‌شود يك دستگاه فلسفی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی درست کرد؛ فضلاً از آن فلسفه‌های مضاف که آقایان فرمودند: فلسفه‌ی اخلاق، فلسفه‌ی اقتصاد و این، یکی از کارهای اساسی است. این کار را هم هیچ‌کس غیر از شما نمی‌تواند بکند؛ شما باید این کار را انجام دهید.



بررسی وضعیت فلسفه در ایران معاصر

دکتر رضا اکبری دبیر علمی همایش: نیاز به بازخوانی سنت فکری اسلامی به زبان جدید

دکتر داوری اردکانی: جامعه قائم به فلسفه است

حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه: فلسفه در ایران با علوم معاصر ارتباطی ندارد

حجت الاسلام دکتر احمد عابدی: وضعیت آموزش و پژوهش عرفان در ایران

دکتر محمد سعیدی مهر: آسیب شناسی پژوهش فلسفی در کشور

دکتر قاسم پورحسن: بررسی انتقادی وضعیت تاریخ فلسفه اسلامی در ایران

دکتر شهین اعوانی: بررسی وضعیت آموزش حکمت عملی در ایران

دکتر ضیاء موحد: بررسی وضعیت آموزش و پژوهش منطق در ایران

دکتر کریم مجتهدی: فلسفه تعیین درد می کند

دکتر محسن جوادی: بررسی وضعیت آموزش و پژوهش فلسفه اخلاق در ایران

دکتر احمد رضا همتی مقدم: بررسی وضعیت فلسفه پزشکی در ایران

دکتر امیر احسان کرباسی زاده: بررسی وضعیت فلسفه علم در ایران

دکتر محمدصادق زاهدی: معنا و گستره ی فلسفه ی کاربردی

دکتر سعید ناجی: بررسی آموزش فلسفه برای کودکان

دکتر امیر عباس علی زمانی: فلسفه زندگی و زندگی فلسفی



روز جهانی فلسفه
THE WORLD PHILOSOPHY DAY
وضعیت فلسفه در ایران معاصر

۱۳ و ۱۴ آبان ۱۳۹۱ 13 & 14 November 2012



نیاز به بازخوانی سنت فکری اسلامی

به زبان جدید

سخنان دکتر رضا اکبری؛

دبیر علمی همایش در کنفرانس خبری همایش



روز جهانی فلسفه به دو اعتبار اهمیت دارد: نخست به جهت جهانی بودن آن است که یونسکو مقرر کرده هر سال در یک کشور برگزار شود و دیگری به جهت بحث از خود فلسفه و مباحث آن است؛ فلسفه نحله‌های مختلفی را شامل می‌شود و در ساحت‌های مختلف دانش بشری اثرگذار است و ما نباید تلقی از آن را انحصاری و مضیق بکنیم.

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران به اعتبار ملی بودن و کارکرد ملی آن، درباره بحث فلسفه نیز با یک نگاه ملی قدم به این عرصه گذاشته تا همایش روز جهانی فلسفه امسال را با مشارکت حداکثری دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه برگزار کند و برای برگزاری هرچه مفیدتر این همایش نیز چندین جلسه در این مؤسسه و نیز در دانشگاه تهران برگزار شده است.

نگاه استراتژیک به وضعیت فلسفه در ایران

این که این همایش در صدد است تا با یک نگاه استراتژیک به بررسی وضعیت فلسفه در ایران و پر کردن شکاف بین وضع موجود و وضع مطلوب بپردازد، در سند علمی کشور بخشی به فلسفه و منطق اختصاص یافته و موضوعات مطرح شده در این همایش در راستای برنامه‌های کلان نظام در افق ۱۴۰۴ است. مشارکت حداکثری اساتید و دانشجویان مقاطع تحصیلات تکمیلی در این حوزه، ایجاد فضای عاطفی توسط اساتید با نحله‌های مختلف فلسفی و نفی هرگونه برداشت انحصاری و مضیق فلسفه، از جمله اهداف برگزاری این همایش است. برخی از مباحثی که امروز در کشور ما در نقد فلسفه صورت می‌گیرد، نگاه انحصاری به فلسفه است و ما باید افق نگاه خود را بالاتر ببریم.

همچنین در این همایش بر اهمیت فلسفه به عنوان یک دانش مادر و اثرگذاری آن در رشته‌های مختلف علمی، به‌ویژه رشته‌های علوم انسانی تأکید می‌شود و تأثیر مبانی فلسفی بر حوزه‌های دیگر علمی مورد توجه قرار می‌گیرد. تلاش ما این است که به دور از هرگونه نمایش و با کمترین هزینه در راستای مدیریت منابع پژوهشی این کار را انجام دهیم.

در این همایش ابتدا دو گزارش از گزارش‌های یونسکو در زمینه وضعیت فلسفه در آمریکای شمالی و اروپا و وضعیت فلسفه در آسیای شرقی را ترجمه کرده‌ایم تا علاقه‌مندان بیش از پیش در جریان اخبار این حوزه در نقاط دیگر جهان قرار بگیرند.

مقالات و مصاحبه‌های سفارشی

مصاحبه با اساتید مبرز و سفارش مقالات به اساتید برجسته از

جمله اقدامات انجام شده برای این همایش است و این مصاحبه‌ها و مقالات باید تحلیل شوند تا راهکارها و ایده‌های اساتید صاحب‌نظر در اختیار مراکز علمی قرار بگیرد. مقالات اساتید به این همایش، جزء پژوهشی‌ترین مقالات محسوب می‌شوند؛ چراکه تجربیات چند ده‌ساله اساتید برجسته در قالب مقاله تدوین شده است.

در راستای همین نگاه، در عرصه ارائه مقاله با طیف گسترده‌ای از اساتید حوزه و دانشگاه از مراکز و دانشگاه‌هایی چون تهران، امام صادق(ع)، علامه طباطبایی، الزهرا(س)، امام خمینی(ره)، پیام نور، تبریز، زنجان، سیستان و بلوچستان، پژوهشکده فلسفه تحلیلی، فردوسی مشهد، شهید رجایی و ... ارتباط برقرار کرده‌ایم.

در مصاحبه‌ها طیف بحث ما بسیار وسیع‌تر بوده و از اساتید شاخص دانشگاه و حوزه استفاده کرده‌ایم و از جمله این مراکز می‌توان به مجمع عالی حکمت اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، حوزه علمیه قم، حوزه علمیه مشهد و دانشگاه‌های قم، فردوسی مشهد، تربیت مدرس، اصفهان، باقرالعلوم(ع) و ... اشاره کرد.

در این مقالات معیارهایی چون برخورداری از نگاه مدیریت استراتژیک و رصد وضع موجود و مطلوب مد نظر بوده و مواردی چون آموزش، پژوهش و ترجمه و نشر آثار فلسفی، مجلات علمی و پژوهشی، انجمن‌های علمی، رشته‌های دانشگاهی، پایان‌نامه و رساله‌های دانشجویی و نحوه پذیرش دانشجویان حوزه فلسفه در دانشگاه‌ها، مورد بررسی و آسیب‌شناسی قرار گرفته است.

مجموعه آثار همایش در چهار جلد منتشر خواهد شد. برگزاری این همایش گام مبارکی در عرصه تعاملات حوزوی و دانشگاهی با یکدیگر خواهد بود و مجموعه آثار این همایش در چهار مجلد منتشر خواهد شد.

ما نیازمند بازخوانی سنت فکری اسلامی به زبان جدید و همچنین مفهوم‌سازی‌های فلسفی هستیم و برای اصلاح در وضعیت موجود کشور باید تعامل گروه‌های فلسفه در داخل کشور بیشتر شود و با مراکز فلسفی خارجی نیز بتوانیم ارتباط برقرار کنیم.



جامعه قائم به فلسفه است

دکتر رضا داوری اردکانی

کنیم. جامعه هم که به فلسفه نیاز ندارد- البته «جامعه» به معنا و مفهوم تازه‌ای که در قرن نوزدهم پیدا کرده (سوسیته) و نه به معنای جمع بشری، مدینه بشری و عالم بشری- حداکثر این که فلسفه را به فرد منسوب می‌کند. فرد هم سوژه است. حالا بعد می‌گوییم که این فلسفه سوژکتیو چه بلایی بر سر ما آورده است. اما مطلب این است که اگر این فلسفه نباشد، قوام جمع دستخوش سستی و تزلزل می‌شود.

نگویید اگر فیلسوفان نباشند، چون فیلسوفان قائم به فلسفه‌اند، نه این که فلسفه قائم به فیلسوفان باشد و ما تقصیر هر انحراف و غلطی و نیز حسن هر درستی و هدایتی را به فیلسوفان منسوب کنیم. این‌طور نیست. «فلسفه هست» و «فیلسوف سخنگوی فلسفه است». به هر حال، فلسفه امر ناپیدایی است که هر جا و هر وقت

بشود.

همین که این مجلس تشکیل شده، نشانه اعتنای به فلسفه است. سعی می‌کنم توضیح بدهم که من از چه فلسفه‌ای دفاع می‌کنم. نمی‌دانم که آیا می‌توانم مطلب را بیان کنم یا نمی‌توانم؟ بدون تواضع عرض می‌کنم که همه شما اهل فلسفه هستید و اگر سوءتفاهمی شود، قصور از من است.

جامعه قائم به فلسفه است

ببینید! ما دو فلسفه داریم؛ یعنی دو وجه فلسفه داریم. قبل از این که از این دو وجه فلسفه بگوییم، عرض می‌کنم که ما به فلسفه نیاز داریم و در عین حال ما به فلسفه نیاز نداریم. ما به عنوان مردمی که به نان و آب محتاجیم و به کسب نان و آب مشغولیم، نیازی به فلسفه نداریم و به فلسفه گوش نمی‌کنیم و نباید هم گوش

همیشه از فلسفه دفاع می‌کنم

متشکرم از اینکه بنده را به این مجلس دعوت کردید. من به دلایل زیادی نمی‌توانستم خلف وعده کرده و به این مجلس نیایم؛ از جمله این که من رسماً و عملاً و قلباً به این جا بستگی دارم. بنابراین نمی‌توانستم که این جا نیایم. دیگر آن که مجلس، مجلس فلسفه است و من اگر کار فلسفه نکنم، چه باید بکنم؟ و دیگر چه می‌توانم بکنم؟

این جا هم طبق رویه همیشگی‌ام از فلسفه دفاع می‌کنم، دفاعی که یک قدری مشکل است و گاهی اسباب سوءتفاهم می‌شود که این چه دفاعی است؟ ممکن است کسی بگوید که تو دانشجوی فلسفه هستی. به راست و دروغ چه کار داری؟ چرا راجع به راستگویی و دروغگویی کتاب می‌نویسی؟ بگذریم، بیان این مطلب و پاسخ به آن، باید به وقت دیگری موکول

نباشد، نبود آن احساس می‌شود. حالا نگوئید که مگر قبل از ۲۵۰۰ سال پیش، جامعه‌های بشری قوام نداشتند؟! آن‌ها همه دین و حکمت داشتند. همه معرفت و حکمت داشتند. شما در هیچ وقتی و در هیچ جایی، جامعه‌ای را نمی‌بینید که از دین و معرفت و حکمت محروم باشد. فلسفه هم یکی از انحراف تفکر است که به جامعه قوام می‌دهد و جامعه جدید خواه ناخواه قائم به فلسفه است. وقتی گفته می‌شود جامعه قائم به فلسفه است، ممکن است کسی تصور کند که من فلسفه را اصل می‌دانم و آن را علت وجود تجدید، وجود تکنولوژی و وجود علم می‌دانم! من هرگز این حرف‌ها را نمی‌زنم.

خیلی مشکل است که آدم علت را نفی کند اما می‌شود در آن چون و چرا کرد. حالا اگر درست باشد که من به علت قائل نیستم یا در آن چون و چرا می‌کنم، ممکن است کسی بگوید: تو که در علت چون و چرا می‌کنی، چگونه فلسفه را علت می‌دانی؟! من هرگز این حرف را نمی‌زنم.

من به دکارت خیلی احترام می‌گذارم. خیلی او را مهم می‌دانم اما آیا دکارت علت تجدید است؟ بانی تجدید است؟ شاید دکارت از جهت نظری، سخنگوی عالم جدید باشد اما آیا او عالم جدید را به وجود آورده است؟!

یک‌بار، آقای دکتر مهدوی جزوه‌ای برای درس عمومی فلسفه نوشته بودند که همه دانشجویان سال اول فلسفه دانشگاه، آن را می‌خواندند. من این جزوه را می‌نوشتیم و ایشان ادیت می‌کردند. دقیق یادم نیست که چه چیزی نوشته بودم که آقای دکتر مهدوی موقع ویرایش گفتند: من سزی را فهمیدم و مسأله‌ای بر من کشف

شد! گفتم: مسأله کشف شده چه بود؟ گفتند: فهمیدم که مسؤول همه آن‌چه در این چهارصد-پانصد سال در تاریخ جهان واقع شده، دکارت است!

وقتی آقای دکتر مهدوی از جمله من، این‌طور فهمیده بودند، من دیگر هیچ گله‌ای از هیچ‌کس نمی‌کنم اگر بگویند تو فلسفه را علت همه‌چیز می‌دانی و همه چیز را قائم به آن می‌بینی. البته نمی‌دانم چه گفته بودم. حتماً بیان من قاصر بوده‌است. هر چه به آن بزرگوار اصرار کردم مطلب را تغییر بدهید، آن را تغییر ندادند و گفتند همین‌طور که نوشتی باشد و من فقط ویرایش می‌کنم.



وقتی گفته می‌شود جامعه قائم به فلسفه است، ممکن است کسی تصور کند که من فلسفه را اصل می‌دانم و آن را علت وجود تجدید، وجود تکنولوژی و وجود علم می‌دانم! من هرگز این حرف‌ها را نمی‌زنم.



در زمان کنونی به همه صورت‌های فلسفه نیاز داریم

به هر حال، ما در زمان کنونی به فلسفه نیاز داریم. به همه صورت‌های فلسفه نیاز داریم. به فلسفه اسلامی احتیاج داریم برای این‌که نهال وجود ما، یک استحکامی پیدا کند و تکلیف فهم ما معلوم شود. اگرچه فهم فلسفه اسلامی با فهم فلسفه جدید متفاوت است، لکن با فهم فلسفه اسلامی برای فهم فلسفه

جدید مهیا و آماده می‌شویم و بعد می‌توانیم با درک و هضم فلسفه جدید، فلسفه اسلامی و عالم خودمان را بهتر بشناسیم؛ یعنی بتوانیم تفاوت‌ها را بهتر درک کنیم. مطلب دیگر که مشکل زمان ماست، این است که نگاه اپیستمولوژیک و سوپژکتیو بر فلسفه غالب شده است. من می‌خواهم یک صورت ساده از این قضیه را بگویم. بحث رد و قبول اپیستمولوژی و سوپژکتیویته نیست. مگر می‌شود اپیستمولوژی را انکار کرد؟! من که نمی‌توانم هیوم و کانت و فلسفه بعد از هیوم و کانت را در نظر بگیرم؟! اصلاً اگر اپیستمولوژی را ناچیز بیانگاریم، در واقع یک حوزه عمده فلسفه و کل فلسفه آنالیتیک را نادیده و ناچیز گرفته‌ایم. من قصد چنین کاری ندارم. من از کلیت و تمامیت فلسفه دفاع می‌کنم. اما به نظرم، نگاه سوپژکتیو و نگاه اپیستمولوژیک به این معنایی که عرض می‌کنم، درست نیست و سودمند هم نیست. حتی ما را از فلسفه دور می‌کند.

فلسفه دو وجه دارد: قابل تعلیم و غیر قابل تعلیم

اول سختم شروع به گفتن این مطلب کردم که ما دو گونه و دو صورت فلسفه داریم. ما دو فلسفه داریم. همه شما نامه هفتم افلاطون را خوانده‌اید. آن‌جا افلاطون به دیان می‌گوید که من هیچ وقت به شما درس فلسفه ندادم. شما هم فلسفه نمی‌فهمید و بعد این‌که، اصلاً فلسفه قابل تعلیم نیست.

همه شما می‌دانید که این پرسش از زمان افلاطون تاکنون مطرح است. گرچه بعضی این پرسش را طردا للباب بیان کردند و بعضی مثل کانت به صراحت آن را مطرح کردند. فلسفه قابل

تعلیم است یا فلسفه قابل تعلیم نیست؟ ممکن است ایراد کنید و بگویید اگر فلسفه قابل تعلیم نیست، ما که دانشجوی فلسفه هستیم و فلسفه می‌خوانیم، داریم چه کار می‌کنیم؟ یعنی داریم کار محال می‌کنیم و کارمان بی‌نتیجه است؟ مثل سیزیف افسانه یونانی عمل می‌کنیم که سنگی بالای کوه می‌برد و سنگ بر می‌گشت پایین؟

فلسفه‌ای داریم که قابل تعلیم است. فلسفه افلاطون قابل تعلیم است. همه می‌توانند فلسفه افلاطون را بخوانند. غیر اهل فلسفه هم باید فلسفه افلاطون را بخوانند. من خیال می‌کنم که همه مردم با سواد، حتی اگر اهل فلسفه هم نباشند، از فلسفه افلاطون لذت می‌برند و از خواندن آن پشیمان نمی‌شوند.

من نمی‌دانم آیا کسی هست که یکی از نوشته‌های افلاطون را با تحمل بخواند و بعد از این‌که چنین کاری کرده، پشیمان شود و بر اثر فلسفه خواندن، وقتش را تلف شده بداند؟! به هر روی، فلسفه‌ای هست که قابل تعلیم است. یعنی فلسفه یک صورت علمی دارد که این صورت علمی، قابل تعلیم است و فلسفه یک درکی دارد که قابل تعلیم نیست. خود افلاطون این را به نحوی بیان کرده است. او عقل را به دو عقل بسیط و عقل تفصیلی تقسیم کرد و عقل بسیط را مقدم بر عقل تفصیلی دانست. این عقل بسیط را نمی‌شود به کسی داد. وقتی حاصل عقل بسیط، تفصیل پیدا می‌کند، به صورت آثار افلاطون، آثار ابن سینا و ملاصدرا و دکارت و کانت و هر کس دیگری

درمی‌آید و آن وقت است که قابل تعلیم می‌شود.

آن‌چه «استاد الفلاسفه» به مخاطب خودش در نامه هفتم گفت که «فلسفه قابل تعلیم نیست»، منظورش همان عقل بسیط بود. عقل بسیط را نمی‌شود تعلیم داد. یافت فلسفه قابل تعلیم نیست. حرف عجیبی نمی‌زنم. شما کانت را می‌خوانید. کانت یکی از منطقی‌ترین فیلسوفان تاریخ است اما این منطق و استدلال‌ها، همه براساس آن یافته‌های اول اوست. یعنی شما در فلسفه کانت خیلی از مطالب استدلال نشده می‌بینید



آن‌چه «استاد الفلاسفه» به مخاطب خودش در نامه هفتم گفت که «فلسفه قابل تعلیم نیست»، منظورش همان عقل بسیط بود. عقل بسیط را نمی‌شود تعلیم داد.



که می‌توانید آن‌ها را قبول نکنید. اگر قبول نکنید، استدلال‌ها هم قبول نمی‌شود. کانت در واقع، «یافت» کانت است؛ نه تفصیل کتاب نقد عقل نظری. نقد عقل عملی که اصلاً جای خودش را دارد و جای بحث دارد که در این کتاب چه کرده و چگونه خواسته فلسفه را به آسمان پس بدهد. من یک‌بار نوشتم «ملاصدرا فلسفه‌ای را که سقراط از آسمان به زمین آورده بود به آسمان پس داد». کانت هم گویی می‌خواهد فلسفه را به آسمان پس بدهد. کانت هم یک بنای اخلاقی می‌گذارد که

ما نمی‌توانیم به آن عمل بکنیم. احکام تنجیزی کانت، ایده‌آلی است که به ما جرأت می‌دهد، به ما بیدار باش و تذکر می‌دهد. اما ما از خود کانت که می‌گویید «مطلقاً دروغ نگو»، می‌پرسیم: شما خودت هیچ‌وقت دروغ نگفتی؟ اگر واقعاً چنین چیزی هست و هرگز دروغ نگفته، از این مقامی که دارد، خیلی بالاتر است. اگر کانت همیشه بر وفق احکام تنجیزی کار کرده، موجود غریبی است. ولی ما می‌بینیم که در نزاع دانشگاه‌ها، در صلح پایدار و در این‌جا و آن‌جا عدول می‌کند. وقتی از ملکه فلسفه حرف می‌زند که ملکه فلسفه چه باید بکند، «ارسطو» می‌شود! نمی‌گوییم حرف‌های ارسطو را تکرار می‌کند اما نظیر حرف‌هایی را می‌زند که افلاطون در نوامیس و ارسطو در سیاست گفته‌اند و می‌شود یک آدم واقع بین! ببینید یک چیزهایی کانت را فیلسوف کرده که با خواندن کتاب عقل نظری و عقل عملی و نقد حکم، نمی‌شود «کانت» شد. هر کس کانت یا ملاصدرا را یاد بگیرد، «کانت» یا «ملاصدرا» نمی‌شود.

وقتی نظر سوپرتیوی را می‌گوییم، ذهن شما به سمت سوپرتیویته دکارت، سوپرتیویته کانت و مانند آن نرود. یا وقتی از اپیستمولوژی می‌گوییم، باز ذهن‌تان به سمت اپیستمولوژی هیوم و لاک و کانت و این‌ها نرود.

جامعه فلسفی، فلسفه را تشخیص می‌دهد

ما گاهی فکر می‌کنیم که فلسفه را فیلسوفان ساختند. اگر فلان فیلسوف آمده تخم لق پست مدرن را شکسته است و حالا باید مواخذه بشود، خب، او را مواخذه کنید. اگر یک آدم می‌تواند تخم لق پست

مدرن را بشکند، خب شما هم بیایید این کار را بکنید! این فیلسوف نیست که حرفی را جعل می‌کند و از آستینش در می‌آورد و دنیاگیر می‌شود. اصلاً چرا دنیا را گرفته؟ یعنی مردم عالم، فکر عالم، دانشگاه عالم، اهل علم بازپچه‌اند که هر کس هوس کرد، حرفی زد، یاوه‌ای گفت، درستی گفت و غلطی گفت، بلافاصله قبول بکنند؟! نه! چیزهایی هست که قبول می‌شود و چیزهایی هست که قبول نمی‌شود.

فیلسوف سخن‌گوست، هر چه گوش شنوای داشته‌باشد، سخنش مستمعان بیشتر، مخاطبان بیشتر و قبول‌کنندگان بیشتری دارد. اصلاً جامعه فلسفی، فلسفه را تشخیص می‌دهد. شما می‌توانید با دکارت مخالف باشید، با کانت و هگل و هوسرل مخالف باشید، اما این‌ها وجود دارند. من می‌توانم هیچ سر و کاری با فلسفه تحلیلی نداشته باشم. اگر من سر و کار نداشته باشم، فلسفه تحلیلی از این بابت زبانی نمی‌کند. یعنی فلسفه تحلیلی وجودش منوط به قبول من و امثال من نیست. خودش یک چیزی هست. چیزی هست که از خودش دفاع می‌کند. اثر اصیل و سخن اصیل از خودش دفاع می‌کند و من از او دفاع نمی‌کنم. اوست که از من دفاع می‌کند که من مدافعش هستم. قبول این مطلب مشکل است؟ آسان‌تر این که بگویم من اختیار دارم، من قدرت دارم، من فهم دارم، عاقلم و با عقل خودم تشخیص می‌دهم و حکم می‌کنم و رد و اثبات می‌کنم اما رد و اثبات کار فلسفه است، همه ما رد و اثبات کنیم اما اگر فلسفه رد و اثبات نکند ما اهل فلسفه نیستیم! اما ببینید این حکم‌ها غلط نیست که مثلاً «فلان فیلسوف، اخلاق را خراب کرده‌است» و «فلان فیلسوف به فلسفه لطمه زده‌است».

ممکن است فیلسوفی بنای اخلاق

را سست کرده‌باشد. فیلسوفی هست که فلسفه را پایان راه نمی‌داند. نیچه با فلسفه چه کار کرده؟ نمی‌دانم؛ بازخواستش کنید، محاکمه‌اش کنید ولی نمی‌توانید او را نفی کنید. اگر می‌توانید نفی کنید. دو هزار و پانصد سال است که در و دیوار با فلسفه مخالف است. از مواضع مختلف با فلسفه مخالفت شده ولی فلسفه وجود دارد. کیست که از افلاطون دفاع می‌کند؟ کیست که از ابن سینا و ملاصدرا دفاع می‌کند؟ فلسفه افلاطون، فلسفه ارسطو و فلسفه ملاصدرا است که از آن‌ها دفاع می‌کند و من اگر دفاع

جاهایی می‌توانیم، در رشته‌ای که شما تحصیل کردید می‌توانیم و در جاهای دیگری نمی‌توانیم و گرنه شعر وجود نمی‌داشت. سعدی‌ای که شما دوست دارید، حافظی که شما دوست دارید، نمی‌توانست وجود داشته باشد. آن زبان، چیزی نیست که ما با آن تفنن کنیم. آن زبان، اوج زبان و کمال زبان ماست، زبان ما در سعدی و حافظ کمال پیدا می‌کند.

اگر من هم در فلسفه گاهی چیزی بگویم که شعری و شاعرانه است، ممکن است بخواهم مطلبی را که نفهمیدم، به یک زبانی بگویم که عذر خودم را بخواهم و نفهمیدن



می‌کنم، من شاگرد آن مدرس و آن درس هستم. من هم سخنگوی ناچیزی هستم. فیلسوفان سخنگوی وجودند. می‌گویید لفظ است، خب باشد.

زبان شاعرانه اوج زبان و کمال زبان ماست

دوست و همکار عزیزم آقای دکتر موحد می‌گویند که این‌ها تعابیر شاعرانه است. آقای دکتر شما که شاعرید، می‌دانید که ما همه جا نمی‌توانیم با زبان دقیق منطق - که شما دوست دارید - حرف بزنیم. در

خودم را بیوشانم. این چنین چیزی ممکن است، اما همه آن‌چه در فلسفه به زبان شاعرانه گفته می‌شود و هر چه در فلسفه به زبان شعری گفته می‌شود، البته نشانه ناتوانی از گفتن به زبان منطقی است. در این هیچ تردیدی نیست ولی آن را حمل بر ناچیزی و فقر و ضعف شخص فیلسوف و متفکر نگیرید؛ گرچه به فقر و ضعف آدمی بر می‌گردد. بخشید مثل همیشه پریشان و زیاد بگویم. یکبار دیگر تشکر می‌کنم از بانیان این همایش و از کسانی که من را دعوت کردند. ●

فلسفه در ایران با علوم معاصر ارتباطی ندارد



حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه

مثل اگزیستانسیالیسم، به تعداد فیلسوفانش، اگزیستانسیالیسم شکل می‌گیرد. یعنی در طرح پرسش‌ها، بیشتر مشترکند تا در طرح پاسخ‌ها. عرض کردم که این، اقتضای ذاتی فلسفه است.

باید به امتیازات و آسیب‌های فلسفه در ایران توجه کرد

ما در اینجا جمع شدیم که وضعیت فلسفه در ایران را بررسی کنیم و ببینیم آن‌چه به نام فلسفه در ایران شناخته می‌شود، چه امتیازات و چه آسیب‌هایی دارد؟ باید هر دو را هم دید؛ فقط به آسیب‌ها نباید توجه کرد. امتیازات را هم باید دید. من می‌خواهم به یک امتیاز کمی و کیفی از وضعیت فلسفه در ایران اشاره کنم و بعد سه آسیب را که به نظر بنده رسیده با استادان عزیز در میان بگذارم. البته خیلی جا دارد که واقعاً بنشینیم در این زمینه بحث و گفتگو کنیم و ببینیم اصلاً این آسیب‌ها، آسیب هستند یا نیستند و اگر هستند چه‌طور باید برطرف شوند. هم

همیشه همراه با نقد است. نباید فیلسوفان از نقد آزاده شوند و بگویند چرا یک مکتبی و یک گرایش فلسفی نقد شد. چون هر کس، فکری را عرضه می‌کند، طبیعتاً منتقدان آن فکر می‌آیند و نقد می‌کنند.

عرضه نقد همراه با منطق و اخلاق علمی باشد

حالا این بحث دیگری است که به هر حال بهتر است همان‌طور که عرضه فکر باید همراه با منطق باشد، عرضه نقد هم همراه با منطق و اخلاق علمی باشد، حتی خود فیلسوفان هم یکدیگر را نقد کرده‌اند. مانند نقدهایی که سهروردی بر مشاء دارد، نقدهایی که ملاصدرا بر سهروردی دارد و نقدهایی که ملارجعی تبریزی بر ملاصدرا دارد. چون عرض کردم ذات تفکر فلسفی، همراه با نقد است. این قصه فقط در فلسفه اسلامی هم نبوده، در فلسفه‌های غرب هم این چالش و نزاع موافقان و مخالفان وجود داشته و وجود خواهد داشت. گاهی اوقات می‌بینیم برای فلسفه‌ای

نقد فلسفه هم، نوعی تلاش فلسفی است

فلسفه در طول تاریخ و در طول حیاتش، توسط بزرگان فلسفه بالتدگی و رشد پیدا کرده و با گرایش‌های مختلف، خودش را به جامعه بشریت عرضه کرده و همیشه در طول تاریخ هم گرفتار منتقدان و بی‌مهری‌های مخالفان خود بوده‌است و شاید هم نباید انتظار داشت که فلسفه‌ای باشد ولی منتقدش نباشد. ظاهراً این مطلب، امکان‌پذیر نیست.

بنابراین در ازای هر فکر فلسفی که ارائه می‌شود، باید انتظار داشت منتقدانی آن را نقد کنند. به فلسفه اسلامی هم نقدهای متعدد وارد کرده‌اند. کاری که غزالی در کتاب تهافت‌الفلاسفه کرد، نه اولین کار بود و نه آخرین کار. بعد از غزالی هم خیلی‌ها با همین عنوان تهافت‌الفلاسفه، کتاب نوشتند یا افرادی مثل شهرستانی مصارع‌الفلاسفه نوشتند. البته خود کار آن‌ها هم یک کار فلسفی بود. یعنی نقد فلسفه هم، نوعی تلاش فلسفی است. پس نکته اول این که فلسفه



کhatami

کشور داریم و من این ظرفیت را در هیچ یک از کشورهای اسلامی سراغ ندارم. در برخی از کشورهای اسلامی تازه شروع کردند فلسفه اسلامی را می‌خوانند و به زبان های خودشان ترجمه می‌کنند. حالا نمی‌خواهم اسم ببرم. بعضی از کشورها که شاید چند سال آینده تازه متوجه بشوند که نیاز به فلسفه دارند. حتی نسبت به بعضی کشورهای غیراسلامی نیز ایران از یک بالندگی و رشد خوبی در حوزه فلسفه برخوردار است. پس این امتیاز که یک امتیاز نسبی است و با این توضیحی که دادم، باید این را بپذیریم و انکار نکنیم که چنین وضعیت مطلوبی در فلسفه ایران وجود دارد.

شیوه آموزش فلسفه در ایران اسفبار است

اما سه آسیب هم به نظر بنده می‌رسد. حالا من واقعا مایلیم در محضر عزیزان که این جسارت را عرض می‌کنم و هم از امتیاز فلسفه و هم از آسیب‌های فلسفه سخن می‌گویم، نظر بدهند و اشکالات بنده را بگیرند.

یونان باستان یا قرون وسطی و یا گرایش‌هایی که در فلسفه اسلامی هست مانند حکمت مشاء، حکمت اشراق سهروردی و همچنین حکمت یمانیه میرداماد و حکمت ملاصدرا و بعضی انشعابات دیگر مثل اخوان الصفا و مانند این‌ها. ما در این بررسی می‌بینیم در بسیاری از این گرایش‌ها، دانشمندان فاضل و صاحب‌نظر و محقق داریم. الان در ایران افرادی هستند که به جرأت می‌توان گفت کانت‌شناس‌اند یا به جرأت می‌توان گفت ملاصدراشناس هستند.

نمی‌خواهم بگویم تعداد این‌ها زیاد است، افرادی در ایران داریم که سال‌هاست در زمینه افلاطون، ارسطو یا فیلسوفان اسلامی مانند سهروردی کار کرده‌اند و درس داده‌اند. هم در دانشگاه‌های ایران هم در حوزه‌های علمیه، استادانی هستند که سال‌ها درباره ابن‌عربی، درباره قونوی، جندی و فرغانی کارهای عمیقی انجام داده‌اند و آثارشان هم بعضا منتشر شده‌است. یک ظرفیت بسیار ارزشمندی است که ما الان در

امتیازی که عرض می‌کنم و هم سه آسیبی که عرض خواهم کرد، براساس شناختی است که از وضعیت فلسفه و گروه‌های فلسفه در ایران دارم. فلسفه هم که می‌گویم، فقط فلسفه نیست. منظورم به تعبیری علوم عقلی است. حتی مثلا کلام، عرفان و ادیان را هم به یک معنا داخل بحث خودم قرار می‌دهم. من با توجه به اطلاعاتی که از وزارت علوم گرفتم، ارتباطی که با استادان عزیز داشتیم و شناخت اجمالی که از وضعیت فلسفه در کشورهای اسلامی و برخی از کشورهای غیراسلامی داشتیم، یک مروری بر رشته‌های علوم فلسفی در ایران کرده‌ام و این دیدگاه را عرض می‌کنم.

ظرفیت وجود گرایش‌های مختلف فلسفه در ایران

به نظر بنده یکی از امتیازاتی که فلسفه در ایران دارد، وجود دانشمندان متعدد فلسفه با گرایش‌های مختلف فلسفه است؛ چه فلسفه‌های جدید و فلسفه‌های معاصر یا فلسفه‌های

به نظر من، سه آسیب مهم الان در فلسفه ما، یعنی وضعیت آموزش و پژوهش فلسفه در ایران وجود دارد. اولین آسیب به شیوه آموزشی فلسفه در ایران برمی‌گردد. حالا این بحث دیگری است که آیا این سبک آموزش و گذراندن چند واحد و چند صفحه از این کتاب، «فیلسوف» تربیت می‌کند یا نه؟! ما حتی در بعضی گروه‌های فلسفه، وضعیت بیست سال گذشته آن را با وضعیت الان که می‌سنجیم، یک مقدار اسفبار است. الان نمی‌خواهم وارد این مطلب شوم.

فرض کنید یک دانشجوی علاقه‌مند به فلسفه از استادان فلسفه بهره گرفته و دارد پیش می‌رود. این شیوه آموزشی فلسفه در ایران، بیشتر عالم فلسفه و شارح فلسفه تربیت می‌کند تا فیلسوف. مثلاً فرض کنید، در حوزه‌های علمیه یک عده‌ای فقه بخوانند و شارح کتاب‌های شیخ انصاری، کتاب‌های آخوند خراسانی شوند و این کتاب‌ها را خوب درس بدهند اما اگر یک فرع فقهی جدید به آن‌ها بدهید نتوانند حل کنند.

فیلسوف به کسی نمی‌گویند که فقط بتواند اسفار ملاصدرا را درس بدهد یا کانت را خوب بفهمد و بر آن شرح بنویسد. تعریف دقیق فیلسوف، بر کسی صدق می‌کند که اگر با یک پرسش جدید فلسفی رو به رو شد، بتواند آن مسأله را روش‌مندانه حل کند. آیا پرسش‌های فلسفی ثابت‌اند؟ یعنی اگر مثلاً در زمان میرداماد سؤال اصالت وجود یا اصالت ماهیت مطرح بود و در گذشته این سؤال مطرح نبود، در آینده هم فیلسوفان با سؤالی غیر از این سؤال مواجه نمی‌شوند؟ قطعاً

مواجه می‌شوند. ما امروزه با یک‌سری پرسش‌های فلسفی رو به رو هستیم که در زمان ملاصدرا این سؤال‌ها مطرح نبوده است. سؤال‌هایی که مربوط به فلسفه تکنولوژی، فلسفه صنعت و فلسفه علوم انسانی است. این پرسش‌ها حتی بعد از ملاصدرا در زمان حاجی سبزواری هم نبوده است. بعضی از این پرسش‌ها شاید حتی در زمان علامه طباطبایی هم مطرح نبوده و الان تازه ما با این پرسش‌ها مواجه می‌شویم. شیوه آموزشی فلسفه در حوزه‌ها و دانشگاه‌ها چقدر فیلسوف و نه تعلیقه‌نویس و شاعر و عالم و مدرس کتب فلسفی تربیت



فلسفه، ارتباطی با علوم پایه، با علوم انسانی، با هنر، با علوم مهندسی، با صنعت، با فرهنگ ندارد و طبعاً ارتباطی هم با تمدن ندارد! مگر می‌شود کسی بگوید بین علم و فلسفه ارتباط نیست؟ هم منطقاً ارتباط هست، هم در مقام تحقق ارتباط هست.



معتقدند که تازه ما هنوز زود است فلسفه‌ها را بفهمیم! بیشتر باید کتاب‌های فلسفی را تصحیح و تحقیق کنیم. حالا فعلاً باید آثار ابن‌سینا یا آثار فارابی را تصحیح و تحقیق و چاپ کنیم! هنوز زمان شرح این‌ها نرسیده است! من نمی‌دانم زمان شرح یا زمان تولید اندیشه چه زمان فرا می‌رسد؟! استادان فلسفه دور هم جمع بشوند و ببینند چرا این شیوه آموزش فلسفه در دانشگاه‌ها و حوزه‌ها فیلسوف‌پرور نیست؟ من دارم آسیب را ذکر می‌کنم. حالا راجع به راه‌حل و درمان آن در فرصت دیگری باید از محضر عزیزان استفاده کنیم.



ضعف نظری در تأسیس رشته‌ها و گرایش‌های فلسفه

آسیب دوم باز به نظام آموزشی کشور و تأسیس رشته‌ها و گرایش‌های فلسفه در کشور برمی‌گردد. دانشگاه‌های مختلف در کشور، دوره‌های فلسفه راه‌اندازی می‌کنند اما هیچ عقلانیت نظام‌مندی در عقبه تأسیس این رشته‌ها وجود ندارد یا من اطلاع ندارم. براساس ذوق

می‌کند؟ البته اگر کسی به این مراحل هم برسد، درجه کمی نیست. این به نظرم یک آسیب است. بنده پاسخیم پاسخ منفی است. یعنی معتقدم وضعیت آموزش فلسفه در ایران فیلسوف‌پرور نیست. این شیوه آموزشی، اگر خیلی موفق باشد، عالم به فلسفه پرورش می‌دهد. کسانی را پرورش می‌دهد که بتوانند تعلیقه‌هایی بر آثار فلاسفه بنویسند. حالا بعضی از استادان

فلسفه در ایران با علوم معاصر ارتباطی ندارد

آسیب سومی که به نظر حقیر می‌رسد و درس آن را خدمت استادان، پس می‌دهم و منتظرم که این شاء الله از نظراتشان استفاده کنم، قطع فلسفه با زندگی بشر است. درست است که فلسفه یک دانش انتزاعی است. اگر کسی بگوید که فلسفه نباید این قدر به انتزاعیات پردازد، حرف بی‌خودی گفته است. اصلاً فلسفه، به تعبیر برخی فلاسفه معاصر با معقولات ثانی فلسفی سر و کار دارد، با وحدت و کثرت، با ثبات و تغییر، با وجوب و امکان، با احکام کلی وجود و با همه بحث‌هایی که در فلسفه اسلامی هست و مباحث دیگر که در فلسفه‌های دیگر هست. حتی اگزیستانسیالیست‌ها که می‌خواهند به وجود انضمامی انسان پردازند، باز خیلی از مباحث‌شان انتزاعی است. مگر فیلسوف می‌تواند با انتزاعیات کار نداشته باشد؟ من این را نمی‌خواهم بگویم که فلسفه با انتزاعیات کار نداشته باشد. فلسفه، زاده عقل بشر است. لااقل ادعا این است. آیا انسان ساحت عقلانیت‌اش از ساحت حس و تجربه‌اش، از ساحت کشف و شهودش و از سایر ساحت‌های ادراکی‌اش جداست؟ آیا این ساحت‌ها می‌توانند از هم جدا بشوند؟ این ساحت‌های ادراکی انسان و مدارک انسان با هم یک نوع ارتباط و تعاملی دارند. حالا اگر کسی هم خواست یک مقدار این بحث را فلسفی کند، می‌تواند از این مبنای ملاصدرا استفاده کند و بگوید: «النفس فی وحدتها کل القوا». اگر هم نخواهد، استفاده نکند. آیا می‌شود دستاوردهای این

در آن راه‌اندازی شده، استاد لازم را در اختیار دارند؟ اصلاً ما در کشور چند استاد داریم که ادیان شرقی یا ادیان ابراهیمی تدریس کنند؟ این‌ها آفت‌های جدی است. شاید همین آسیب را ما در فلسفه و در رشته‌های دیگر هم داشته باشیم. یکی از کارهایی که انجمن‌های علمی می‌توانند انجام بدهند، بررسی همین وضعیت است. ما نباید اجازه بدهیم هر دانشگاهی که تمایل داشت، بیاید رشته راه‌اندازی کند. معنای این حرف این نیست که مثلاً

و سلیقه رؤسای دانشگاه‌ها و هیأت امنای می‌آیند و می‌گویند یک رشته‌ای در این دانشگاه تاسیس شود. به من اجازه بدهید یک نمونه برای شما عرض کنم. تا آن جا که بنده اطلاع دارم، در دانشگاه‌های دولتی و پیام نور ۶۷ گروه رشته ادیان و عرفان در مقطع کارشناسی وجود دارد. دانشگاه آزاد را عرض نمی‌کنم. ۷ گروه در دانشگاه‌های دولتی و ۶۰ گروه در دانشگاه پیام‌نوری تأسیس شده است. در اکثر دانشگاه‌های پیام نور و آزاد، از یک طرف، رشته‌های



علوم پایه و علوم مهندسی، آزمایشگاه‌های پژوهشی‌ای نیاز دارند و از سوی دیگر، به دنبال تامین هزینه دانشگاه هستند، خیلی زود به سراغ رشته‌های علوم انسانی می‌آیند و رشته فلسفه و ادیان و مانند آن را راه‌اندازی می‌کنند. ما در کشورمان واقعاً چه تعداد لیسانس و فوق لیسانس و دکتر ادیان و عرفان نیاز داریم؟! اصلاً این واحدهای دانشگاه پیام نور که ۶۰ گروه ادیان

یک مدیریت تحکم‌آمیز وجود داشته باشد که بگوید شما این رشته را راه نیندازید و آن رشته را راه بیندازید! نه، اصلاً بعضی دانشگاه‌ها واقعاً نمی‌توانند. آیا یک مدیریت مبتنی بر عقلانیت در رشته‌های علوم عقلی نباید وجود داشته باشد؟! ممکن است بعضی‌ها بگویند این آسیب در رشته‌های دیگر هم وجود دارد. ما الان داریم وضعیت فلسفه و علوم عقلی را در ایران بررسی می‌کنیم.

ادراکات انسانی را جدای از هم فرض کرد؟ نمی‌شود. عقل، فلسفه تولید می‌کند. قلب، عرفان تولید می‌کند. حس و شهود، علم به معنای علوم تجربی تولید می‌کنند. نیازهای انسان، به ضمیمه ساخت‌های ادراکی انسان، تکنولوژی، صنعت و علوم مهندسی تولید می‌کنند. ساخت دیگر انسان، هنر تولید می‌کند. ساخت‌های مختلف انسان با هم در تعامل‌اند و حتی تاثیر و تاثر دارند؛ تأثیری که حس بر خیال می‌گذارد، تأثیری که خیال بر عقل می‌گذارد، تأثیری که عقل بر شهود می‌گذارد. چگونه می‌شود این ارتباطات میان دستاوردهای بشری را نپذیریم؟ آن آسیبی که من این‌جا می‌خواهم عرض کنم این است که در وضعیت فلسفه در ایران مشاهده می‌شود که این فلسفه، ارتباطی با علوم پایه، با علوم انسانی، با هنر، با علوم مهندسی، با صنعت، با فرهنگ ندارد و طبعاً ارتباطی هم با تمدن ندارد. آیا ارتباط نباید باشد؟ مگر می‌شود کسی بگوید بین علم و فلسفه ارتباط نیست؟ هم منطقاً ارتباط هست، هم در مقام تحقق ارتباط هست. اگر کسی به تاریخ علم توجه کند، رابطه علم و فلسفه را می‌یابد. به تاریخ علوم انسانی توجه کند، رابطه علوم انسانی و فلسفه را می‌یابد. به تکنولوژی توجه کند، رابطه علوم مهندسی و صنعت با فلسفه را می‌یابد، منطقاً هم این ارتباط هست. نمی‌خواهم بگویم فقط ارتباط در مقام تحقق هست اما در مقام منطق و بایسته، این ارتباط نیست. سؤال این است که با وجود

ارتباط منطقی و حقیقی علم و فلسفه، فلسفه ما در ایران چه ارتباطی با علوم می‌کند؟ چه تدریس می‌شود، دارد؟ چه ارتباطی با صنعت ایران دارد؟ من مقصودم این نیست که مثلاً فیلسوفان بیانند نظر بدهند که پیچ و مهره‌ها را چه‌طور ببندند! من می‌خواهم این را عرض کنم که صنعت که با تکنولوژی و علوم مهندسی در ارتباط است، با نیازهای انسان ارتباط دارد. اگر این ارتباط وجود دارد، پس با فلسفه انسان ارتباط دارد و فلسفه انسان هم با فلسفه معرفت و فلسفه اصلی ارتباط دارد. دوستانی که سال گذشته این‌جا تشریف داشتند، یادشان هست که پرسش‌های متعددی از فیزیک کوانتوم مطرح شد. یا پرسش‌های فلسفی که زیست‌شناسی دارد. آیا نظریه تکامل که امروزه در زیست‌شناسی پذیرفته شده‌است، با فلسفه انسان ارتباطی ندارد؟ آیا این‌جا مبانی فلسفه نباید جواب بدهد؟ البته من نمی‌خواهم گناه این آسیب سوم را فقط بر گردن فلاسفه بیندازم. هم فیلسوفان نسبت به علوم یک احساس بی‌نیازی می‌کنند و هم دانشمندان ما نسبت به فلسفه احساس بی‌نیازی دارند. تا عالمان و فیلسوفان به ضرورت ارتباط این دو دسته دانش‌ها توجه نکنند، فلسفه و علم با هم ارتباط پیدا نمی‌کنند. استاد داوری مطلب مهمی فرمودند. فرمودند «فلسفه خودش از خودش دفاع می‌کند». به یک معنا حرف درستی است. حالا هر کس می‌خواهد نقد کند. اگر فلسفه

توانمندی تحفظ دارد، خوب، خودش از خودش دفاع می‌کند ولی حالا من از یک زاویه دیگری می‌خواهم نکته‌ای را عرض کنم. به نظر بنده فلسفه از فیلسوفان جدا نیست، اتحاد علم و عالم و معلوم یا عقل و عاقل و معقول، اتحاد فیلسوف و فلسفه را اقتضا می‌کند. از قضا حفظ و رشد فلسفه، مرهون تلاش فیلسوفان است. یعنی اگر فیلسوفان که متولیان فلسفه هستند، به این نیازهای جدید و مدرن پاسخ ندهند، این فلسفه است که آسیب می‌بیند. این نیازی هم که بنده عرض می‌کنم، ربطی به بحث‌های سیاسی و حکومتی ندارد که بعضی دوستان می‌گویند ما علاقه نداریم در بحث‌های سیاسی و حکومتی دخالت کنیم. اصلاً این ربطی به این ندارد. می‌گویند چون حکومت دارد از تحول علوم انسانی و بحث‌های فلسفی می‌گوید، پس یک عده‌ای هم می‌آیند این را مطرح می‌کنند. نه، اصلاً حکومت می‌خواهد بگوید یا می‌خواهد نگوید! چه رهبران سیاسی به این دغدغه بپردازند و چه نپردازند، آیا منطقاً و به لحاظ فلسفی این سؤال معنادار هست که رابطه فلسفه با علوم دیگر چیست؟ این سؤال جدیدی هم نیست. از قدیم بوده است. اما الان می‌خواهیم رابطه فلسفه معاصر با علوم معاصر را بحث کنیم. به نظرم این آسیبی جدی است که باید پیرامون آن قدری بیشتر گفتگو کنیم. عذر می‌خواهم از تصدیعی که شد. ●

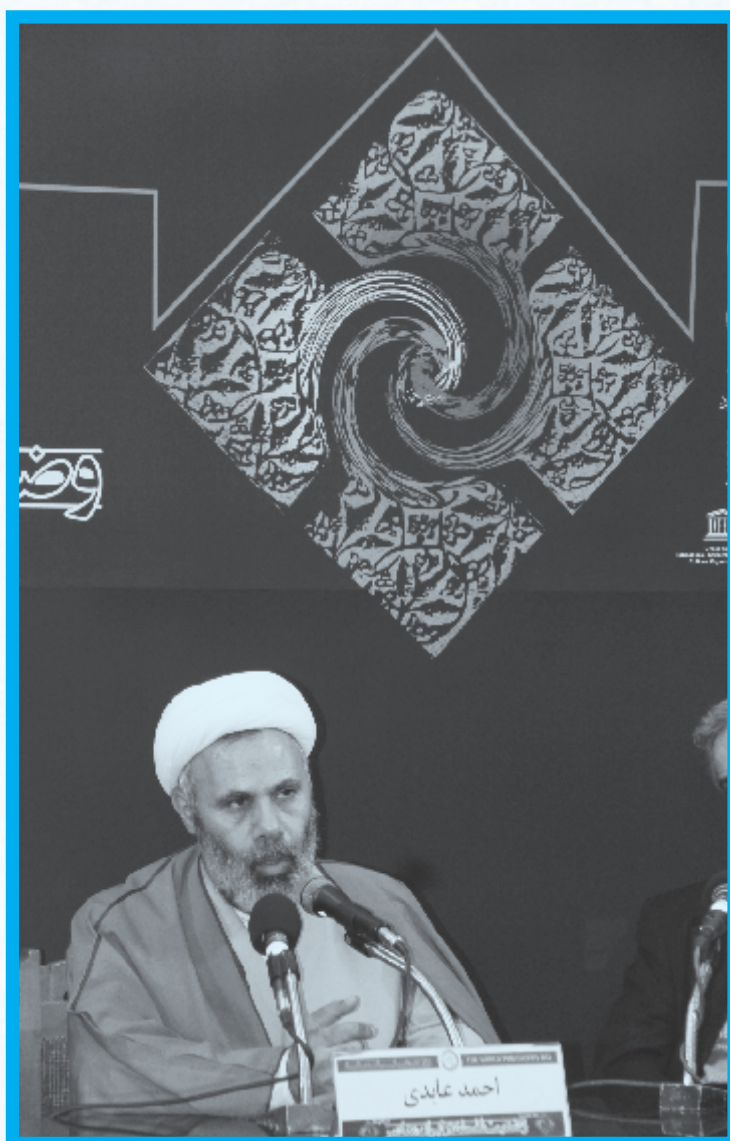
وضعیت آموزش و پژوهش عرفان در ایران

حجت الاسلام دکتر احمد عابدی



دقیق خواندن و فهمیدن فلسفه بسیار کم است

از قدیم گفته‌اند که کلمات فیلسوفان همراه با رمز است. این مسأله در کتاب‌ها، به ویژه در خصوص کلمات قدما، فراوان مطرح شده‌است؛ برای مثال وقتی فیلسوفی می‌گوید «همه چیز از آب آفریده شده‌است» و دیگری می‌گوید «همه چیز از آتش آفریده شده‌است»، پیداست که دارد به رمز سخن می‌گوید و تردیدی در رمزآلود بودن این‌ها نیست. فیلسوفانی که داستان‌های فلسفی مانند «سلامان و ابدال»، «حی بن یقظان» و «آواز پر جبرئیل» را مطرح می‌کنند، همگی داستان‌های رمزی و تمثیلی می‌گویند. ادبیات عرفانی نیز به همین شکل است. اما الان در ایران، از کتاب‌های فلسفی چه قدر رمزگشایی می‌شود؟ در سطح کتاب‌ها و مقالات و پایان‌نامه‌ها که در نظر بگیریم، خوب است و نمی‌توان ارزش دیگران را زیر سؤال برد ولی احساس می‌کنم در کارهایی که انجام می‌شود، «دقیق خواندن و فهمیدن فلسفه» بسیار کم است. حاجی سبزواری در اول «اسرار الحکم» می‌فرماید که «هنر،



فهمیدن حرف دیگران است، نه نقد کلام دیگران؛ یعنی اگر کسی بخواهد فلسفه را نقد کند، اشکالی ندارد و به هر حال فلسفه نیز وحی منزل نیست. اما خوب است زمانی فلسفه را نقد کنیم که ابتدا آن را فهمیده باشیم و به مغز و عمق کلامی که گفته‌اند رسیده باشیم. در همین اواخر مرحوم آقای رفیعی قزوینی استاد اسفار بودند و مرحوم آقای آشتیانی استاد فلسفه بودند. آیا الان چنین اساتیدی در میان کسانی که تدریس می‌کنند، داریم؟ من شاهد بوده‌ام که در جایی استادی در مقطع دکتری تدریس می‌کرد و عبارتی را از متن «تجريد» یا «شرح تجريد» می‌خواند. علامه حلی در شرح تجريد می‌فرماید که «فلما أراد النابغة الاسلام»، این بزرگوار این عبارت را این‌گونه می‌خواند: «فلما أراد النابغة الاسلام» بعد هم سر کلاس گفته بود که من نمی‌دانم نابغه اسلام کیست و باید دانشجویان تحقیق کنند ببینند کیست؟! عبارت علامه حلی این است که «آقای نابغه تصمیم گرفت مسلمان بشود» اما او ترجمه می‌کند: «نابغة اسلام تصمیم گرفت». این نمونه کسی است که عبارت را اشتباه می‌خواند، اشتباه معنی می‌کند و تازه می‌خواهد فلسفه هم تدریس کند یا کتاب فلسفه می‌نویسد و جالب‌تر این که گاهی کتابش جایزه هم می‌گیرد. درست خواندن این کتاب‌ها مهم است.

به هر حال زمانی بود که در وقف‌نامه‌ها ذکر می‌کردند این موقوفه، وقف کسی باشد که استاد فلسفه باشد و ذکر کرده که استاد فلسفه کسی است که منظومه را حفظ باشد. الان گاهی کسی که استاد فلسفه است، نمی‌تواند منظومه را بخواند. استادی که بتواند شفا را تدریس کند، باید طبیعیات، فلکیات، بحث نفس و ریاضیات و منطق شفا را هم بداند. این که خیلی از افراد به راحتی می‌گویند «فلکیات که

باطل شده‌است»، «طبیعیات که بطلانش واضح است»، قابل قبول نیست و این‌گونه نمی‌توان فلسفه خواند. به هر حال کلمه «فلک» در قرآن که آمده‌است: «کل فی فلک یسبحون»، یا کتاب «علم الفلک» که آقای احمد آرام ترجمه کرده است.

عدم دقت یک فیلسوف در یک مسأله، بهانه‌ای به دست افراد مغرض می‌دهد

مرادم این است که کسی که استاد فلسفه است باید با طبیعیات، ریاضیات، نجوم و هیأت آشنا باشد. گاهی می‌بینیم کسی که استاد فلسفه است، فرق بین نجوم و طبیعیات را نمی‌داند؛ در حالی که این دو با هم تفاوت‌هایی دارند. اخیراً کسی مقاله‌ای نوشته که البته بنده آن را قبول ندارم و در شماره اخیر آینه پژوهش هم چاپ شده است؛ نوشته است «بنده آمدم به انجمن حکمت و فلسفه تهران و از کسی پرسیدم دلیل این که فیلسوفان می‌گویند ده تا عقل داریم یا عقول عشره چیست؟ و آن فرد شروع به جواب کرد. بعد من به ایشان گفتم این که اصلاً بحث فلسفی نبود. من که از شما سؤال کردم می‌خواستم ببینم شما فلسفه بلدید یا نه؟! این بحثی نجومی است. چون

منجمان می‌گفتند افلاک نه تا است، عقول ده تا شده‌است. اگر مثلاً منجمان می‌گفتند افلاک پانزده تا است، فیلسوفان می‌گفتند عقول شانزده تا است! این که دلیل فلسفی ندارد». به همین خاطر او مقاله خیلی داغی علیه فلسفه نوشته‌است. یعنی گاهی مواقع عدم دقت یک فیلسوف در یک مسأله، بهانه‌ای به دست افراد مغرض می‌دهد و آن‌ها شروع به نوشتن می‌کنند.

می‌دانید که اکنون در کشور مجلات، کتاب‌ها و سخنرانی‌های خاصی برای نقد فلسفه وجود دارد و بهانه آن‌ها هم در بسیاری از مواقع این است که کسی که مدعی فلسفه است، جمله‌ای فلسفی را نفهمیده است! مثلاً یک بزرگوار در مقدمه کتابش ۳۶ اشکال به فلسفه وارد کرده و در همان صفحه اول کتابش از عباراتی استفاده می‌کند که نشان می‌دهد فلسفه را نفهمیده و شروع به اشکال کرده‌است، اما حرف حاجی حرف بسیار خوبی است که «هنر، فهمیدن حرف دیگران است، نه نقد کلام دیگران».

شرط نقد فلسفی فهمیدن حرف دیگران است

اگرچه همان‌طور که عرض کردم، مخالف نقد فلسفه نیستم و به نظرم خیلی خوب است اما شرط آن این است که اول، حرف دیگری را خوب بفهمید، دقیق مطالعه کنید و زیاد تأمل کنید. اگر کسی فلسفه خواندن را به بدایه و نهایه بداند، می‌توان گفت در کشور فیلسوفان زیادی داریم. اما اگر فلسفه خواندن یعنی شرح منظومه یا شرح اشارات، به شکلی که همان اشارات را کسی درست بفهمد و این‌طور نباشد که مثلاً تنها نمط چهارم را بخواند و



در همان نمط هم فرق بین تعین و تشخیص و امتیاز را نداند که چیست! نداند که چرا ابن سینا گفت تعین واجب الوجود و نگفت امتیاز؟! چرا نگفت تشخیص؟ وقتی کسی فرق این‌ها را نداند که فلسفه نخونده‌است. اگر کسی قیسات میرداماد را بخواند و بفهمد، او فیلسوف و استاد فلسفه است. الان چه قدر در کشور ترجمه و شرح بدایه و نهاییه نوشته می‌شود؟ البته بخشی از آن، به این باز می‌گردد که بدایه و نهاییه، کتاب درسی در حوزه و دانشگاه است اما چرا کسی شرحی یا کتابی درباره قیسات یا مقاله‌ای از شفا، یا در مورد بسیط الحقیقه نمی‌نویسد اما مثلاً درباره اصالت وجود مطلب زیاد می‌نویسند؟ این نشان می‌دهد که فلسفه در کشور زیاد خوانده می‌شود اما دقیق و عمیق خواندن فلسفه بسیار کم است. استاد فلسفه‌ای را دیده‌ام که در مقطع دکتری سر کلاس گفته است: «وقتی بحث درباره فلسفه اشراق است، هر چه را ملاصدرا می‌گوید وجود، شما این‌جا بگویید نور و هر جا او گفته است عدم، این‌جا بگویید ظلمت!» همین! با جایگزینی نور و ظلمت به جای وجود و عدم، فلسفه درس داده‌است؛ آن هم در مقطع دکتری! بزرگواری در کتابش نوشته است: «سهروردی حرفی برای گفتن نداشت و تنها اصطلاحات را جابه‌جا کرده‌است».

این‌ها همه شاهد این است که فلسفه دقیق خوانده نمی‌شود. اگر کسی بخواهد فلسفه را خوب بخواند، اولین نکته این است که باید دقت فراوانی روی متن داشته‌باشد. فلسفه متن نیست اما ما می‌خواهیم اول این متن را به درستی بفهمیم و بعد تحلیلش کنیم. در حوزه درس خارج زمانی



**دقت در فلسفه متوقف است
در این که فرد به علوم
مختلف آشنا باشد، باید
متن خوانی در فلسفه زیاد
باشد. بعد از این که کسی
متن را خواند و آن را به خوبی
فهمید، می‌توان روی تحلیل و
بررسی و نقد فلسفه کار کرد.**



است که طلبه ابتدا ده سال متن می‌خواند و در متن‌خوانی قوی می‌شود. آقای بروجردی زمانی درس خارج می‌گفت که طلبه بتواند اشعار الفیه ابن مالک را از آخر به اول بخواند. آقای بروجردی فقیه بود و خود ایشان می‌گفت که اسفار درس داده نشود اما کتاب‌هایش نشان می‌دهد که چقدر در فلسفه قوی بوده‌است. مثلاً علامه طباطبایی چه قدر در فلسفه قوی بوده‌است و بیست جلد المیزان را نوشته که هیچ اشکال ادبی ندارد. شاید عرب‌ها بگویند این کتاب عربی نیست اما به خاطر کلمات و واژگان آن است و نه به خاطر ادبیات آن. به این معنی که الان در عربی واژگان دیگری را به کار می‌برند. یا مثلاً آثار امام؛ بزرگواری در کتابشان نوشته‌اند که «امام خمینی استاد عرفان بود اما آن را تدریس نمی‌کرد چون می‌دانست که به درد نمی‌خورد!» کس دیگری در پاسخ نوشته‌است که «امام خمینی درس می‌داد و ما هم می‌رفتیم، منتها گفته بود که به شما خبر داده نشود چون شما اهل این چیزها نیستید!».

آیت‌الله جوادی آملی قبل از انقلاب که فلسفه درس می‌داد، یک ساعت

و نیم قبل از اذان صبح شروع می‌کرد و بیست دقیقه به اذان صبح تمام می‌کرد. یعنی موقعی که درس تمام می‌شد بیست دقیقه به اذان صبح بود. همان موقع هم ایشان مکرر می‌فرمود «کسی می‌تواند اسفار را درس بدهد که مطلق در دستش باشد!» بدون مطلق کسی نمی‌تواند اسفار را بفهمد و با چند جمله تحت‌اللفظی هم کسی فلسفه یاد نمی‌گیرد. عرض من این است که الان اساتید زیادی در فلسفه داریم که خیلی خدمت و تلاش و فکر می‌کنند اما بعضی از اساتید، سایرین را بدنام می‌کنند. زمانی من تصمیم گرفتم سر کلاس درس‌های فلسفه بنشینم و اشتباهاتی را که استاد می‌گوید، عبارتی را اشتباه می‌خواند، یا اشتباه معنا می‌کند، یا اشتباه بیان می‌کند، جمع کنم و همه را مقاله‌ای کنم و چاپ کنم. خلاصه ترسیدم این کار را بکنم. کسی هست که کتاب فلسفی نوشته و عنوان روی جلد کتاب سه اشکال فلسفی دارد، مبالغه نمی‌کنم! دانشجو و طلبه‌ای هست که پایان‌نامه‌ای نوشته که بعد از نوشتن رساله و دفاع و گرفتن نمره عالی، هنوز خود موضوع را نفهمیده‌است. خوب این چه نوع فلسفه خواندن است؟ مصداق همان سخن دکتر شریعتی است که «بد دفاع کردن، بهترین کوبیدن است»، یعنی این افراد می‌شوند فیلسوفان کشور!

به هر حال، دقت در فلسفه متوقف است در این که فرد به علوم مختلف آشنا باشد، باید متن‌خوانی در فلسفه زیاد باشد. بعد از این که کسی متن را خواند و آن را به خوبی فهمید، می‌توان روی تحلیل و بررسی و نقد فلسفه کار کرد که بسیار هم خوب است. ان شاء الله که خداوند به همه ما توفیق دهد. ●

بر حسب برنامه، چند دقیقه‌ای را هم بنده در خدمتتان هستم. موضوع صحبت من هم که در برنامه آمده، آسیب‌شناسی پژوهش فلسفی در ایران است. به‌خاطر محدودیت وقت سعی می‌کنم بخشی از مطالب را بسیار فشرده و مختصر عرض کنم. در این‌جا بنای طرح بحث فلسفی ندارم، عنوان بحثم نیز فلسفی نیست بلکه راجع به پژوهش در حوزه فلسفه است و وقتی درباره این موضوع با دوستان بحث می‌کردیم، عرض کردم بنده به عنوان

یک معلم ناچیز فلسفه که سال‌هایی کار کرده‌ام، یک مقدار از تجربیات شخصی‌ام را عرض می‌کنم و ادعایی ندارم که حرف نویی می‌زنم ولی احساس می‌کنم دردها و نقیصه‌هایی هست که باید گفته شود

آسیب‌شناسی پژوهش فلسفی در کشور

دکتر محمدسعیدی مهر

دفاع یک رساله دکتری با عنوان «روش‌شناسی ملاصدرا»، خیلی صریح و آشکار به دانشجو می‌گفتند «اصلاً ملاصدرا روش‌شناسی ندارد. این رساله چه می‌خواهد بگوید؟! ملاصدرای ساده، عارف مسلک بوده و یک سیر و سلوک عقلی داشته. این حرف‌ها چیست؟» من می‌خواهم بگویم این یک نگاه است و در جای خودش قرار می‌گیرد. نگاه دیگر این است که بگوییم دیسیپلین فلسفی همان چیزی است که تعریف کمابیش متفق‌علیه بین‌المللی روی آن هست.

حالا آیا وضعیت پژوهشی در حوزه فلسفه وضعیت مطلوبی هست یا خیر؟ در حد تجربیات خودم، به اعتقاد بنده، مطلوب نیست. حال ممکن است شما بفرمایید مطلوبیت معانی مختلفی دارد و چه معنایی مورد نظر من است. من می‌گویم به هر معنایی از مطلوبیت که قائل باشید حتی مطلوبیت ضعیف و اولیه، وضعیت پژوهش در فلسفه ما مطلوب نیست و لذا تأکید دارم و می‌خواهم از اساتید که آسیب‌شناسی شود و مشکلات برطرف شود. حالا در این فرصت کم چند نکته دارم.

ارتباط پژوهش با آموزش

یک نگاه این است که پژوهشی موفق است که در ادامه آموزش باشد و آموزشی کارآمد و قابل دفاع است که به پژوهش خدمت برساند. دیدگاه من این است که وضعیت به‌روز هر علمی را می‌توانیم این‌گونه تحلیل کنیم که هر علمی نسبتی با گذشته و نسبتی با آینده دارد. آموزش نسبت علم را با گذشته خود تأمین می‌کند و پژوهش نگاه به آینده و پیشرفت علم دارد. بر همین مبنا اعتقاد دارم ما در سیستم آموزشی فلسفه خودمان، بین آموزش و

و در پی آن به دنبال راه چاره برویم. ابتدا روشن کنم که مقصودم از فلسفه در این‌جا، فلسفه به عنوان یک دیسیپلین و رشته دانشگاهی است. مطالبی را آقای دکتر عابدی فرمودند. بنده در عین این که مطالب‌شان را تأیید می‌کنم، می‌خواهم عرض کنم مهم این است که نگرش کلی ما راجع به فلسفه چگونه است. احساس می‌کنم امروزه از یک جهت می‌توانیم دو نگاه به فلسفه داشته باشیم؛ یکی نگاهی که در سنت ماست و در تعاریف فیلسوفان ما آمده و فلسفه صرفاً یک رشته علمی مانند ریاضیات و علوم تجربی نیست. در آن‌جا فلسفه مقام بالاتری است که فیلسوفان ما آن را معادل مفهوم قرآنی «حکمت» می‌دانند و به جای فیلسوف می‌گویند حکیم. در واقع وادی سیر و سلوک عقلی است که به دنبال خود و به عنوان پیش‌مقدمه و همچنین نتایج، ویژگی‌ها و لوازم روحی و شخصیتی خاصی را می‌طلبد. وقتی می‌گویید حکیم و فیلسوف، بار معنایی خاصی دارد و لذا فیلسوفان ما اغلب در تعریف فلسفه می‌گفتند: «صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی»؛ این تعریف، معنی خاصی برای فلسفه قائل است و تفاوت دارد با این که بنده سر کلاس بیایم و دو واحد درس دهم و برگه تصحیح کنم. عرض بنده این‌جا در این مقام نیست. من از فلسفه به عنوان یک رشته دانشگاهی که در دانشگاه‌های ما تدریس می‌شود و البته ویژگی‌های خاص خودش را دارد، صحبت می‌کنم. در عین حال که آن مقام قدسی و ویژه فلسفی را قبول می‌کنم، باید یک مقداری تعدیل شود، البته نمی‌گویم آن را کنار بگذاریم.

برای این که این تفاوت را کمی روشن کنم مثالی می‌زنم. یکی از اساتید خیلی معروف به عنوان استاد راهنما در جلسه

یکی از مشکلات عمومی پژوهش‌های ما، مشکل روش تحقیق است

ما در هر یک از این زمینه‌ها برخی مشکلات موردی و برخی مشکلات عام داریم. نمونه‌وار عرض می‌کنم که یکی از مشکلات عمومی پژوهش‌های ما، مشکل روش تحقیق است. پیش فرض بنده این است که دوستان حاضر در جلسه یا دانشجوی فلسفه یا استاد فلسفه یا محقق فلسفه‌اند و با این حوزه آشنا هستند. ما برای تحقیقات‌مان روش تحقیق مناسب و قابل دفاعی نداریم و بسیار اتفاق می‌افتد که حتی در دوره دکتری، دانشجو مقدمات اولیه روش تحقیق را بلد نیست و طبیعی است که افرادی که روش تحقیق را بسیار مهم می‌دانند، اعتقادشان بر این باشد که شما بدون روش تحقیق، مانند کسی هستید که بخواهد در تاریکی بدون چراغ یا وسیله‌ای که نورافشانی کند، قدم بزند. طبیعی است که با این وضعیت دچار حیرت می‌شوید اگرچه ممکن است تلاش زیادی هم کنید. نمونه‌اش را داریم؛ دانشجویان و محققانی که زحمت زیادی می‌کشند و انصافاً انرژی و وقت زیادی صرف می‌کنند ولی به دلیل این که به فوت و فن و روش کار مسلط نیستند، بسیاری مواقع در این تحقیقات به جایی نمی‌رسند.

بنابراین به‌طور فشرده بر بحث روش تحقیق تاکید می‌کنم. البته مشکلی که در فلسفه داریم این است که خود اساتید و اهل فن اتفاق نظری در این که روش تحقیق فلسفی چیست و اصولش کدام است، ندارند. حالا تجربه‌ای را بگویم؛ سال‌ها پیش در مقطع ارشد، دو واحد روش تحقیق داشتیم و استادی که دعوت شده بودند کتابی تدریس می‌کردند با عنوان «روش تحقیق در علوم اجتماعی» و بعد بحث از متغیر مستقل و متغیر وابسته و روش آمارگیری و غیره بود. ما هم هرچه به استاد گفتیم ما در فلسفه با این‌ها کار نداریم، قبول نمی‌کرد و تازه کتاب خودش را هم تدریس می‌کرد. می‌گفت «من نمی‌دانم، به من گفته‌اند روش تحقیق تدریس کن! چیزی هم که من از روش تحقیق بلدم، همین است». درحالی‌که انصافاً آن روش تحقیق به کار هیچ محقق فلسفه نمی‌آمد. نکته دیگری که به‌طور خاص درباره



پژوهش هماهنگی نداریم.

ما در رشته‌های دکتری فلسفه، عموماً به تعبیر فرنگی‌ها «by research» نیستیم. یعنی وقتی دانشجوی دکتری ما پذیرش می‌شود، باید به اندازه چندین واحد، طبق برنامه درسی، در کلاس شرکت کند.

پیش از این در زمان تحصیل ما، تعداد واحدها سی و چند تا بود که به تدریج کم شد و الان هجده تا بیست واحد است. به هر حال دانشجو باید بیست واحد را بگذراند و در ارشد هم یک مقدار بیشتر از این است. به نظر من یکی از نقایص قابل تأمل این است که ما نسبت مناسبی بین آموزش و پژوهش نداریم. دانشجوی دکتری هجده واحد درس را می‌گذراند اما این دروس هیچ نسبتی با رساله و تحقیقی که می‌خواهد بعداً انجام دهد، ندارد و با آن کاملاً بیگانه است.

در واقع یک سال و نیم در آموزش توقف دارد و بعد که موضوعی را انتخاب می‌کند، می‌پرسد: این موضوع چه ارتباطی با آموزش من دارد؟ می‌گوییم هیچ! آیا شما از آموزش‌تان برای پژوهش استفاده می‌کنید؟ بنابراین یک نکته این است که در برنامه درسی و ارائه درس‌های ما این تناسب به نحو مناسبی دیده نشده است. ممکن است بفرمایید چرا من می‌گویم وضعیت فلسفه مطلوب نیست و چه دلیلی برای این ادعا دارم؟ ادعای من این است که باید پژوهش را براساس خروجی‌های آن بررسی کنیم. در نظام آکادمیک فعلی ما، خروجی پژوهشی را می‌توان در سه رده طبقه‌بندی کرد: مقاله، پایان‌نامه (رساله) و کتاب.

مقالات می‌خواستم عرض کنم، این است که ما برای دانشجو و محقق این رشته، آموزش مقاله‌نویسی نداریم. این مشکل هم در سطح اساتید و هم در سطح دانشجویان وجود دارد. اخیراً بعضی دوستان به‌صورت خودجوش و بی‌آن که برنامه درسی و رسمی باشد، برای دانشجویان به‌صورت کارگاهی چند جلسه برگزار می‌کنند و یک سری از اصول و فنون مقاله‌نویسی را آموزش می‌دهند. خود من هم چند جلسه داشتم که حالا نمی‌دانم چه قدر مفید باشد!

خلاصه من



بیانی در یک جمله تا‌کسید کنم خروجی مقالات ما در حوزه فلسفه بسیار کم است. اگر تحقیقی انجام بدهیم که واقعا نسبت بین اساتید و دانشجویان فلسفه و تعداد مقالاتی که در ماه و در سال منتشر می‌کنیم چیست، قطعاً این نسبت، نسبت قابل قبولی نیست. البته چند سال اخیر به دلیل برخی الزامات خارجی و مسائل حاشیه‌ای مانند ارتقای اساتید یا این که دانشجویان بتوانند به عنوان دانشجوی ممتاز در مقطع بالاتر قبول بشوند، تحولاتی رخ داده‌است؛ هرچند انگیزه‌های آن، انگیزه علمی محض نیست ولی بد هم نیست. گاهی دانشجویی می‌گوید من در خوابگاه که هستم، دانشجوی فنی و مهندسی یا علوم پایه که او هم مثل من کارشناسی ارشد می‌خواند، می‌گوید: «من هشت مقاله ISI و ده مقاله

علمی- پژوهشی دارم» ولی من که دانشجوی فلسفه هستم، هنوز یک مقاله منتشرشده علمی- پژوهشی هم ندارم. من جستجویی در اینترنت کردم و دانشگاه‌های خوب و منتخب را دیدم. بسیاری از آن‌ها مراکزی دارند به نام **search writing center** یا چیزی شبیه این عنوان که خدمات جالبی به دانشجویان ارائه می‌دهند، مشاوره‌هایی در زمینه مقاله‌نویسی، مشاوره‌هایی برای این که دانشجو مقاله‌اش را بیاورد و غلط‌گیری کنند. این کارها را می‌کنند و خروجی‌اش این می‌شود که در صحنه بین‌المللی حرف اول را می‌زنند.

همین‌جا این را عرض کنم که ما در بعد خارجی بسیار ضعیف هستیم و این دردی است که همیشه سر کلاس‌ها در حد توانم آن را عرض می‌کنم و بعد خودم را تخطئه می‌کنم که من هم سهمی در این قضیه دارم و به قول قدیمی‌ها سوزنی هم به خودم می‌زنم و ما، هم قاصریم و هم مقصریم. اشاره شد که تعداد دانشجو و استاد فلسفه در ایران از آلمان که مهد فلسفه در اروپا تلقی می‌شود بسیار بیشتر است. این تعداد بالا را در نظر بگیرید و خروجی‌های‌مان را مقایسه کنید، ما چند استاد فلسفه داریم که به زبان انگلیسی یا زبان دیگری مقاله بنویسند؟ الان اساتید بزرگ داخلی ما ناشناخته‌اند. شما اگر به آن طرف بروید و بگویید آقای دکتر فلان و آیت‌الله فلان، کسی آن‌ها را نمی‌شناسد. حق هم دارد، مقاله‌ای دارد؟! کتابی دارد؟!

آقای پروفیسور برد در کنفرانس اول ملاصدرا به ایران آمده بود و من نمی‌دانستم و بعد متوجه شدم. به هر حال من نقدی به یکی از مقالات او کردم و گفتم «شما چرا به ملاصدرا نپرداخته‌اید و گفتید که فلسفه اسلامی یعنی فقط غزالی و فوقش ابن‌سینا؟» گفت: «حق با شماست ولی من تا حالا او را نمی‌شناختم!» بعد خودش گفت: «من اخیراً با آقای دکتر اعوانی تصمیم گرفته‌ایم بخش‌هایی از اسفار را ترجمه کنیم». حالا نمی‌دانم این تصمیم چه قدر عملی شد؟

به‌هرحال در حوزه بین‌المللی، علوم‌مان چیزی در حد صفر هست و این فوق‌العاده کم است. این‌شاء‌الله باید در دپارتمان‌های خودمان برنامه‌هایی داشته‌باشیم که اولاً خود اساتید مسلط شوند و بعد بتوانیم برنامه‌هایی برای پرورش دانشجویانی داشته‌باشیم که قادر باشند خروجی‌های پژوهشی خود را بنویسند و بتوانیم مقالات خوبی در این زمینه داشته‌باشیم.

جای فرهنگ نقد در بین ما خالی است

نکته دیگر درباره مقاله‌نویسی فرهنگ نقد است که وقتی مقایسه می‌کنم، می‌بینم جای آن در بین ما خالی است. ثمره فرهنگ نقد، هم توسعه فرهنگ مقاله‌نویسی است و

هم به نوبه خود می‌تواند به توسعه بیشتر آن کمک کند، یعنی تعامل طرفینی دارد. فرهنگ نقد یعنی فرضاً بنده که مقاله‌ای می‌نویسم، اگر مقاله‌ای است که به هر حال قابل توجه است، تعدادی از همکاران و اساتید و دانشجویان آن را بخوانند و اقلاً یک یا دو نفر، به قول فرنگی‌ها reaction و واکنشی نشان بدهند، من خودم را هم عرض می‌کنم.

واقعاً در این جهت ضعیف هستیم، خیلی از ما مطالب دوستان مان را نمی‌خوانیم و آن‌ها

نداریم. بسیاری مواقع پایان‌نامه‌ها و رساله‌های ما تکراری است. دانشجوی دکتری ما بعد از سه سال می‌گوید: «استاد! شما یک موضوع به من معرفی کن! من نمی‌توانم انتخاب کنم». ما عرض می‌کنیم «برادر من! خواهر من! ما اگر کمکی از دستمان بر بیاید انجام می‌دهیم ولی فرض این است که شما به عنوان یک دانشجوی دکتری فلسفه در این سه ترمی که درس خوانده‌ای و مطالعات جانبی که داشتی، خودت باید لااقل به یک مسأله‌ای که می‌توانی به آن پردازی و قابل بحث باشد، رسیده باشی» و الا همان چیزی می‌شود که عرض کردم: آموزشی که در پژوهش به کار نمی‌آید.

اگر تحقیقی انجام بدهیم که واقعاً نسبت بین اساتید و دانشجویان فلسفه و تعداد مقالاتی که در ماه و در سال منتشر می‌کنیم چیست، قطعاً این نسبت، نسبت قابل قبولی نیست.



معلم ایده‌آل فلسفه به دانشجوی خود تفکر فلسفی را یاد می‌دهد

بالاخره این از ضروریات است ولی جسارتاً عرض می‌کنم که در نظر من یک نکته مهم هم هست که شاید مغفول مانده و آن این است که معلم ایده‌آل فلسفه باید علاوه بر انتقال اطلاعات و داده‌ها که این سینا و فارابی این را گفته‌اند و و فرق ابن سینا و فارابی این است و در کل تفهیم مباحث فلسفی باید به دانشجوی خودش تفکر فلسفی را یاد بدهد. فکر می‌کنم باید روی این هم تأکید کرد. یعنی نقطه ضعف ما فقط این نیست که استاد سواد ندارد متأسفانه اساتید مسلط و باسوادی داریم که دانشجوی‌پرور نیستند. صرف این که من مطالبی را که خودم به آن‌ها رسانیده‌ام تماماً به دانشجو منتقل کنم خوب هست ولی کافی نیست. ما برای رشد فلسفه در مملکت خودمان، باید تلاش کنیم و سعی کنیم به سمتی برویم که تفکر فلسفی را در دانشجویان و مخاطبان خودمان نهادینه کنیم. ●

هم مطالب ما را نمی‌خوانند و این، طرفینی شده‌است چون فرهنگ نقد وجود ندارد. آن وقت شما در خارج می‌بینید که استادی مقاله‌ای می‌نویسد و چهار یا پنج نفر آن را نقد می‌کنند و استاد به آن چند نفر جواب می‌دهد و حاصل این گفتمان این می‌شود که بعد از چند سال یک کتاب خوب بیرون می‌آید؛ ما این فرهنگ نقد را نداریم.

مشکل اساسی در مورد پایان‌نامه این است که مسأله‌یابی نداریم

نکته آخر را در یک جمله عرض کنم. گفتم که هم در کتاب، هم در پایان‌نامه و هم در مقاله نکاتی را جدا کرده‌ام که فرصت نیست بگویم. مشکل اساسی که در مورد پایان‌نامه داریم و باید این‌شاءالله به همت دوستان و اساتید حل شود، این است که مسأله‌یابی

بررسی انتقادی وضعیت تاریخ فلسفه اسلامی در ایران

دکتر قاسم پورحسن



بنده در این زمان کوتاه تنها می‌توانم طرح سؤالی کنم. موضوعی که می‌خواهم عرض کنم، یکی از موضوعات بسیار مهم در تاریخ فلسفه و به طور خاص تاریخ فلسفه اسلامی است. آن‌چه می‌خواهم بحث کنم تلفیقی از یک مدعای مهم و یک مدل است. بحث من لزوماً کاربردی یا انضمامی نیست و بخش نظری هم دارد.

در ایران تاریخ فلسفه اسلامی نداریم

پرسش اول، این است که آیا در ایران با چیزی به عنوان تاریخ فلسفه اسلامی مواجه هستیم یا خیر؟ پاسخ من خیر است. کسانی که می‌دانند بنده در تاریخ فلسفه اسلامی کار می‌کنم، ممکن است تعجب کنند که با توجه به چیزهایی که تاکنون در دفاع از فلسفه اسلامی نوشته‌ام یا چاپ کرده‌ام، نسبت به تاریخ فلسفه اسلامی چنین دیدگاهی دارم.

چرا تاریخ فلسفه اسلامی نداریم؟ سه مقدمه کوتاه عنوان می‌کنم و نیز روش بحث را به عنوان محورهای کلی بحث عرض می‌کنم. مقدمه اول این است که ما دو دسته موافق

و مخالف تاریخ فلسفه اسلامی داریم؛ کسانی که در حوزه شرق تاریخ فلسفه اسلامی کار می‌کردند، به طور عمده، موافق تاریخ فلسفه اسلامی هستند و کسانی که در مغرب فلسفه اسلامی بودند، به طور کلی مخالف ذاتیت مستقل برای فلسفه اسلامی هستند، بی‌دلیل نیست که الجابری به همین دیدگاه اخیر می‌رسد. این‌گونه نیست که او تک و تنها چنین دیدگاهی را مطرح کند. او در مجموعه سنتی قرار دارد که طبیعتاً باید به انکار این مسأله منتهی می‌شد؛ فارغ از این‌که رویکرد کلامی یا فلسفی داشته‌باشد. مهم‌ترین مسأله مخالفان این است که اساساً چیزی به نام فلسفه اسلامی نداریم؛ نه لزوماً با همان ادعایی که ژیلسون مطرح می‌کند اما نزدیک به همان ادعا، که چون فاقد چیزی به نام فلسفه اسلامی هستیم، معنا ندارد تاریخ فلسفه - که آن را طفیلی فلسفه اسلامی می‌دانند - واجد باشیم.

در دیدگاه موافقان دو رویکرد مهم وجود دارد؛ یکی این‌که ما فلسفه اسلامی را ادامه سنت یونانی‌مآبی بدانیم که این دیدگاه، به نظر بنده ناشی از غفلتی است که در مورد دوره میانه شده‌بود. یعنی کسانی که این

دیدگاه را مطرح می‌کنند، به نظر من از سیر تحول از دوره اسکندریه سده دوم تا زمان استفانوس آگاهی ندارند، اما در دیدگاه دوم نه تنها قائل به ذاتیت به فلسفه اسلامی است و نگاه استقلال‌ی به آن دارد، بلکه خاستگاه تاریخی و معرفتی آن را لزوماً مجزا از سنت یونانی‌مآبی می‌داند. هر کدام از این دو قابل بحث هستند؛ آیا ما قائل به خاستگاه شرقی برای فلسفه اسلامی هستیم؟ این خاستگاه شرقی لزوماً اشراقی است یا فلسفه اسلامی - اشراقی است؟ آیا گسست معرفتی بنیادین نسبت به دوره یونانی‌مآبی داشته‌ایم؟ آیا واقعیت که دوره اسکندریه تمایز جدی با دوره انطاکیه دارد؟ آیا ما چیزی از دوره انطاکیه نگرفتیم و در آن‌جا تنها رویکرد کلامی مطرح است؟ پس این‌ها جزء مقدمات نگاه ما نسبت به پرسش اول‌مان است. پرسش را یکبار دیگر مطرح می‌کنم: آیا در ایران با چیزی به عنوان تاریخ فلسفه اسلامی مواجه هستیم یا خیر؟ که عنوان کردم: خیر. مقدماتی ذکر کردم که این سه مقدمه می‌تواند کمک کند به این‌که در درون کدام دیدگاه داریم پاسخ می‌دهیم.



دیدگاه اول. توصیف و گردآوری

در این جا سه روش را عرض می‌کنم که از میان آن‌ها، اگر در روش سوم قرار بگیریم، می‌توان گفت که واقعا فاقد چیزی به نام تاریخ فلسفه اسلامی هستیم. یک روش بحث این است که مانند بسیاری از مطالعات در تاریخ فلسفه اسلامی، تئوری‌های موجود را به عنوان مطالعات نگاه نکنیم، یعنی رصد کنیم و ببینیم چه آرائی وجود دارد که این، به معنای توصیف و گردآوری است.

این دیدگاه نه تنها فایده‌ای برای بحث ما ندارد، بلکه کاملا ناکارآمد است. من اصلا کاری به این ندارم که دیگران - موافق و مخالف - درباره فلسفه اسلامی چه می‌گویند؛ اعم از این که تناقض به وجود می‌آید یا مسأله قدسیت را می‌خواهیم چه کار کنیم و مسأله تاریخ را می‌خواهیم چه کنیم؟ این روش که تنها دسته‌ای از مطالعات قبلی را کنار هم قرار داده و از آن استنتاج کند، برای ما ناکارآمد است.

دیدگاه دوم. مطالعه نظری تاریخ فلسفه اسلامی

دیدگاه دوم این است که علاوه بر رصد دیدگاه‌ها، ما خود صاحب فکر و نظریه‌ای هستیم و آن دیدگاه‌ها را

براساس آن نظریه سامان می‌دهیم. حقیقت این است که ما درباره تاریخ فلسفه اسلامی در دوره معاصر صاحب هیچ نظریه‌ای نیستیم. تاکید می‌کنم که درباره تاریخ فلسفه غرب صحبت نمی‌کنم زیرا در غرب نیز مناقشه‌ای وجود دارد که نمی‌توان پیش از «هردر» چنین مدعایی را مطرح کنیم. اوست که اولین بار مسأله پیشرفت و منحنی تحول را در باب فلسفه مطرح می‌کند. از دوره هردر به بعد، با نظریه‌ای مواجه‌ایم که از نظریات غالب کنونی است و در آن، هم تاریخ اصالت دارد و هم دارای سیری قابل مشاهده است که در آن پیوندها و گسسته‌ها و منحنی تحول را نشان می‌دهیم. نگاهم لزوما و به طور خاص به تاریخ فلسفه اسلامی است.

دیدگاه سوم. فلسفه تاریخ فلسفه اسلامی

دیدگاه سوم این است که ما از منظر «فلسفه تاریخ فلسفه اسلامی» نگاه کنیم. یعنی چرایی کنیم؛ چرا تاریخ فلسفه اسلامی داریم و چرا نداریم؟ حال با توجه به نکاتی که عنوان کردم، سوالم این است که تاریخ فلسفه اسلامی باید چه داشته باشد که ما نداریم و ادعا می‌کنیم که تاریخ فلسفه

اسلامی نداریم؟ یا کسانی که با تاریخ فلسفه موافق هستند از چه منظری موافق‌اند؟ من معتقدم تاریخ فلسفه اسلامی باید دو بنیاد مهم داشته باشد که ما در حال حاضر فاقد آن‌ها هستیم. معتقدم بسیاری از تصورات که می‌گویند مواجهه ما با فلسفه باید موضوع‌محور یا مکتب‌محور باشد، برای ما ناکارآمد است. تصور می‌کنم که مکتب‌محوری را حتی کرین هم تحت تاثیر گوبینو مطرح می‌کند. من وقتی می‌گویم باید فلسفه را از دیدگاه سنت‌محوری ببینیم و معتقدم اگر سنت‌محوری را اساس قرار بدهیم می‌توانیم مدعی شویم که بنیاد اول که منحنی تحول و سیر است، ایجاد شده است. آیا الان با تاریخ فلسفه اسلامی مواجه هستیم یا با تاریخ فیلسوفان اسلامی؟ من مدعی‌ام با تاریخ فیلسوفان اسلامی مواجه‌ایم. تردید نکنید که ما با تاریخ فیلسوفان اسلامی مواجه‌ایم. اگر با تاریخ فلسفه اسلامی مواجه بودیم، ادعا نمی‌کردیم که فارابی در «الجمع» دچار خطا شده است، ادعا نمی‌کردیم که فارابی ائولوژیا را نمی‌فهمیده و فکر می‌کرده که برای ارسطو است. فارابی می‌فهمیده، او با صراحت می‌گوید که می‌فهمد، پس دچار اشتباه در الجمع نمی‌شدیم، ما تنها

نبودیم، شاید اولین کسی که ادعا کرد فارابی اشتباه نکرد، تا حد کمی محسن مهدی در سال ۱۹۷۰ در اجلاس نیویورک بود. نکته بسیار بدیعی که او هم تحلیلش را از یکی از نوشته‌های خطابی که معاصر فارابی بوده است، ارائه داده بود.

سخن من این است که اگر از منظر تاریخ فلسفه اسلامی می‌دیدیم، هیچ‌گاه نمی‌گفتیم نظریه نفس ابن سینا همانندی زیادی با نظریه ارسطو دارد. ابن سینا تمام چهار دلیل ارسطو را نگاه کرده و می‌گوید «این‌ها هیچ‌کدام برای اثبات جاودانگی به کار نمی‌آیند

را منفرد می‌بینیم و اصلاً توجه نداریم دغدغه ابن سینا نسبت به فارابی چیست. ابن سینا عنوان می‌کند: «من چهل بار مابعدالطبیعه را خواندم و نفهمیدم». ما حرف او را قبول می‌کنیم اما در تاریخ فلسفه بررسی نمی‌کنیم که چگونه سه صفحه و نیم فارابی توانسته به او بفهماند که مابعدالطبیعه چیست؟! مگر اغراض مابعدالطبیعه بیش از سه صفحه است؟! ولی فارابی این سیر را در آن نشان می‌دهد. فارابی ذکر می‌کند که «همه فکر می‌کردند مابعدالطبیعه فقط مقاله لام ارسطو بوده است درحالی‌که این‌گونه نبود. همه فکر می‌کردند

است. اتفاقاً قبل از آمدن درباره کاری که علامه دوانی در شرح هیاکل النور نسبت به هیاکل النور سهروردی انجام داده است صحبت می‌کردیم. دوانی چه مشکلی داشت و از سهروردی چه می‌خواست و برای چه شرح هیاکل النور را می‌نویسد و در آن، چه مسأله مهمی وجود داشت که توجه دوانی را جلب کرد. در مکتب شیراز هویت ایرانی و خود مسأله نظریه هیاکل چه اسماعیلیه باشد، چه سبیه نباشد، چه باطنی باشد، برای دوانی مهم است. در آن دوره توجه به سهروردی تنها از منظر اشراق نیست، از منظر هویت ایرانی هم هست.

پس سخن من این است که یکی از مهمترین بنیادهای تاریخ فلسفه اسلامی، منحنی تحول است. آیا این



منحنی را داریم؟ اگر داریم می‌توان ادعا کرد تاریخ فلسفه اسلامی داریم. آیا این نظریه ما، نظریه غالب است

یا نظریه استادی با این تفکر و دیدگاه؟ استادی عنوان می‌کند «ابن سینا به هیچ وجه مشایی محض نیست. ابن‌سینایی که مشایی باشد، چرا باید لذت‌الهیچه و مقامات‌العارفین بنویسد؟ چرا باید عنوان کند که فیلسوفان دو دسته‌اند: فیلسوفان شرقی و فیلسوفان غربی؛ بی‌معناست. جالب این‌که در نوشته‌های روتلج درباره ابن‌سینا، او می‌گوید «زندگی ابن‌سینا هم طراز با رساله‌ی ابن‌یقطان است» یعنی تمثیل ابن‌سینا همان زندگی اوست و جالب این‌که عین همین مسأله در سال ۵۰۳ هجری برای غزالی هم اتفاق می‌افتد. او در باب معرفت و عرفان، در جایی مطرح می‌کند «اگر قبل از علم و حدیث به تصوف روی بیاوری هلاک می‌شوی



که مبحث ارسطو باید درباره واجب و خداوند باشد» و ابن‌سینا از این حیران است که چه‌طور مابعدالطبیعه که درباره جوهر و وجود و علت حرف می‌زند، مباحث توحید ندارد؟ سردر نمی‌آورم که چرا ابن‌سینا مابعدالطبیعه با آن چه من انتظار دارم، یکی نیست؟

سخن من این است که انتقاداتی که ابن‌سینا به عامری می‌کند که او فارابی را درست نفهمیده است و انتقاداتی که سهروردی به دیگران می‌کند که ابن‌سینا را درست نفهمیده‌اند، این‌ها همه باید درون یک سنت قرار بگیرند. حجم این نمونه‌ها که می‌تواند در تاریخ فلسفه اسلامی دگرگون بشود و از منظر دیگری به آن‌ها نگاه شود، بسیار زیاد

و بهترینش نظریه وساطت است که از آن هم چیزی غیر از شواهد به دست نمی‌آوریم». اگر از این منظر می‌دیدیم، نمی‌توانستیم اثبات کنیم سهروردی زمانی که می‌گوید «طرازیسی از ابن‌سینا را دارم»، چه‌طور از مقامات‌العارفین متأثر می‌شود؟ و نیز چگونه نمط سوم ابن‌سینا را کاملاً در «مشکات الانوار» نویسی غزالی می‌بینیم؟!

پس سخن اول این است که تاریخ فلسفه نیاز به یک سیر دارد. این سیر باید در درون سنتی قرار بگیرد. ما باید به یکپارچگی سنتی قائل باشیم و نشان دهیم که منحنی تحول چگونه اتفاق افتاده است و نباید افراد را تک تک ببینیم. الان در تاریخ فلسفه، فیلسوفان

و باید بعد از علم و حدیث به آن روی بیاوری، منطبق با این دیدگاه است که ابن‌سینا در مقامات‌العارفین تفاوت میان عابد و زاهد و عارف را بیان می‌کند، عارف بر بستر معرفت حرف می‌زند و می‌بیند.

گسست‌ها و پیوندها بنیاد دوم تاریخ فلسفه اسلامی را شکل می‌دهد

نکته دوم بنیاد که تا حدی قابل بحث خواهد بود، این است که در تاریخ فلسفه اسلامی باید گسست‌ها و پیوندها را ببینیم. چه امری سبب می‌شود که فیلسوفان



تاریخ فلسفه نیاز به یک سیر دارد. این سیر باید در درون سنتی قرار بگیرد. ما باید به یکپارچگی سنتی قائل باشیم و نشان دهیم که منحنی تحول چگونه اتفاق افتاده است و نباید افراد را تک تک ببینیم.



دوره اسلامی برخلاف مترجمانی که استادان‌شان هم بودند مانند ابوغسر، به لحاظ معرفتی گسست جدی یونانی داشته‌باشند؟ این گسست‌ها و پیوندها بنیاد دوم تاریخ فلسفه اسلامی را شکل می‌دهد. به استطراد نکته‌ای طرح‌کنم و آن این‌که برخلاف نگاه ما که تاریخ فلسفه را نه به مثابه اصالت تاریخ، بلکه اصالت افراد و اندیشه‌ها می‌بینیم، دیدگاه خیلی متأخر کنونی درباره نگاه تاریخی به فلسفه بیان می‌دارد «این‌گونه نیست که دو بنیاد تراشیدی و توانستی تاریخ فلسفه را شکل بدهی!»

داستان این است که آیا ما در مقام ذات برای فلسفه سنتی قائل به سیر بسط و پیشرفت هستیم یا نه؟ اگر نباشیم، با

درست‌کردن هیچ بنیادی تاریخ فلسفه درست نمی‌شود. بعد از هردر عنوان کرده‌اند که فلسفه غرب مدل پیشرفت و بسط دارد. آیا شما چنین چیزی را در فلسفه اسلامی دارید؟ بدون نگاه ترقی و پیشرفت نمی‌توانید چنین ادعایی بکنید. این‌گونه نیست که ادعا از امکان تاریخ فلسفه اسلامی و از چهار شق (امکان و ضرورت، امکان و ناضرورت - یعنی امکان‌ش هست اما به درد ما نمی‌خورد - امتناع و ضرورت و امتناع و ناضرورت)، شما از امکان و ضرورت دفاع کرده‌اید، نه، امکان قفسه نیست و اگر مدل پیشرفت فلسفه اسلامی را نداشته‌باشید، نمی‌توانید این حرف را بزنید. باز خواهش می‌کنم لزوماً پیشرفت را انضمامی نگاه نکنید، پیشرفت به معنای فلسفی منظور است، یعنی سیر ترقی فلسفی که مدعی شویم عقل در این‌جا به تکامل می‌رسد.

سخن من که می‌تواند دغدغه‌ای جدی باشد، این است که آیا باید تابع این مدل باشیم؟ که به نظر من هنوز در جامعه ما این نگاه درباره تاریخ فلسفه اسلامی خوب بحث نشده و در حد یک ادعا است. اگر چه در باب تاریخ فلسفه غرب می‌توانیم این دیدگاه را در برخی از مکاتب جاری کنیم اما عنوان کردم که در درون نظریه مکتب‌محوری به تاریخ فلسفه اسلامی نگاه نمی‌کنم. بعد از دیدگاه هردر، در درون مکتب نگاه می‌شود، یعنی فرد در مکتب هگل، یا کانت قرار می‌گیرد و می‌توانید این حرف را بزنید.

پس بیان کردم که اگر این دو بنیاد فراهم باشند، می‌توانیم درباره چیزی به نام تاریخ فلسفه اسلامی سخن بگوییم. آیا این دو بنیاد در حال حاضر وجود دارند؟ می‌توانند وجود داشته‌باشند ولی الان نیستند. من معتقدم در دوره اول، ما واجد این دو بنیاد بودیم اما وقفه‌ای حاصل شده و این وقفه هم بر خلاف نظری که می‌گوید از شیراز آغاز شده، بنده معتقدم از ابن‌رشد شروع شده‌است. یعنی کاری که ابن‌رشد انجام داد، تمام می‌شود. ذهنتان را به طرف

ادعایی که می‌گوید «فلسفه با ابن‌رشد تمام می‌شود» نبرید تا بعد بگویید «نه خیر، استمرار دارد». من تاریخ فلسفه اسلامی را می‌گویم. تا ابن‌رشد این دو بنیاد وجود دارد. یعنی او هم ابن‌سینا، هم فارابی، هم غزالی و هم ارسطو را می‌بیند. البته اگر شما تهافت‌التهافت را بخوانید، گمان می‌کنید او تنها به غزالی پاسخ می‌گوید درحالی‌که او به ابن‌سینا و فارابی و غزالی بد و بیراه می‌گوید! پس از چه کسی دفاع می‌کند؟ البته جابری ارسطو و ابن‌رشد را تحسین می‌کند، اما ما معتقد به این دیدگاه نیستیم و دلیل داریم. تا ابن‌رشد این دو بنیاد وجود داشت اما بعد از او، به استثنای دوره کوتاهی از مکتب اصفهان و بخش کوچکی از منازعات پیروان دوانی و دشتکی‌ها که وقفه‌ای حاصل شد، دیگر تکرار نشد که ما تمامی اندیشه‌ها را در سنتی یکپارچه دیده و نقد کرده و منحنی تحول را نشان دهیم و بگوییم کجاها گسست حاصل شده و چه جاهایی پیوند شکل گرفته‌است و در واقع کل تفکر فلسفی را به مثابه امری یکپارچه ببینیم. پس دعوی اصلی این است که ما اگر بتوانیم بازخوانی درستی از فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، می‌توانیم مدعی تاریخ فلسفه اسلامی باشیم. ببینید بی‌دلیل نیست که سهروردی ... داشته باشیم در مراغه این همه با فخررازی دعوا دارد. آن دو به شکلی هم‌کلاسی‌اند اما به‌خاطر همین دعواها او باز می‌گردد به اصفهان تا ابن‌سینا بخواند و اگر این دعواها نبود، حجم اشکالات فراوان فخررازی نسبت به ابن‌سینا بی‌جواب باقی می‌ماند. بنابراین تا این سیر اتفاق نیفتاده و نتوانیم آن مسأله دوم را سامان دهیم، نمی‌توانیم مدعی تاریخ فلسفه اسلامی باشیم. تنها در بازخوانی سنت فلسفی ماست که این امکان به وجود می‌آید. به همین دلیل من معتقدم تا زمانی که فارابی و ابن‌سینا و سهروردی را به درستی نخوانیم، نمی‌توانیم ادعا کنیم که صاحب وضعیت جدیدی در فلسفه اسلامی هستیم. ●



ریشه تاریخی مفهوم حکمت عملی

حکمت عملی، مبین یک مفهوم اخلاقی است و در کنار سه فضیلت دیگر یعنی عدالت، بردباری، و خویشتن‌داری، از فضائل عقل عملی است. البته بردباری و خویشتن‌داری، از فضائل اخلاقی‌اند ولی

در تقسیم‌بندی‌های عقل به عقل نظری و عقل عملی، اخلاق در کنار سیاست و تدبیرمنزل زیرمجموعه عقل عملی است.

در این سخن، با حکمت عملی به معنای «عقلانیت عملی» که در فلسفه معاصر کاربرد دارد و فاقد هر گونه بار معنایی درباره اهمیت اخلاقی است (هیوز: ۲۳۸)، کاری نداریم.

در بین اصطلاحات فلسفه غرب، «حکمت عملی» برگردان واژه Prudence انگلیسی، و Prudentia لاتین است که ترجمه واژه phronesis ارسطو در اخلاق نیکوماخوس است. ولی برای معادل فارسی فرونسیس از واژه‌های دیگری نیز استفاده شده است. از جمله: فرزاندگی (فولادوند)، تدبیر، فراست، دوراندیشی (prudential گادامر، عبادیان: ۳۲)، مصلحت‌سنجی (هیوز: ۲۳۴)، مصلحت‌اندیشی -جایی که از شخص حکیم به معنای فرد «مصلحت‌اندیش» مراد شده است- (همان: ۲۳۵)، یا به تعبیری که هایدگر در تفسیر کتاب اخلاق نیکوماخوس برای دو مفهوم Sophia (درایت) و phone-sis (کیاست) آورده، و آن را با معنای وجود ارتباط داده‌است و نه به معنای اخلاقی آن (پازوکی: ۱۳۳). به این معنا کیاست در مقابل درایت قرار می‌گیرد و «همان 'دیدن' عمل است، یعنی استعداد و قابلیت کشف امکان‌های خاص برای دست‌زدن به عمل در هر وضع و موقعیت» (پازوکی: ۱۴۰). وقتی ارسطو از فرونسیس تعریفی ارائه می‌دهد و حکیم را «شخص کیاس» (phronimos) می‌نامد و از نظر او کیاست استعدادی بالقوه است که اگر فاعل یا کنشگر در حین اتخاذ تصمیم مناسب یا عزم جزم کردن برای عمل، توجه به خیر داشته باشد، فعلیت می‌یابد. او حکیم را شخصی می‌داند که بتواند خوب و مناسب بسنجد، یا توانایی انجام گزینه‌هایی با بصیرت اخلاقی داشته

بررسی وضعیت آموزش حکمت عملی در ایران

دکتر شهین اعوانی

باشد، می‌بینیم معادل «مصلحت‌سنج» برای فرونسیس گزینه خوبی است. ولی بنده برای معادل فارسی فرونسیس ارسطویی، «بینش» یا «بصیرت» فلسفی را بیشتر می‌پسندم و آن را نزدیک‌تر به مقصود ارسطو که آن را در مقابل دانش فلسفی می‌گذارد، می‌یابم.

گادامر از طریق هایدگر

متوجه حکمت عملی، یا همان «عقلانیت دانش عملی» شده است ولی بعداً گفته است که برای فرونسیس مبنایی بهتر یافته و آن را نه به معنای فضیلت، بلکه

به مفهوم گفت‌ووشنود (Dialog) مطرح کرده است (گادامر، آموزه قرن: ۳۳).

نظر به این که بخش اصلی فلسفه در دانشگاه‌ها به دو رشته «فلسفه اسلامی» و «فلسفه غرب» تقسیم می‌شود و مابقی رشته‌ها زیرمجموعه این دو است، در مطلبی که خدمتتان عرضه خواهم کرد، دو بخش در نظر گرفته شده است: اولین بخش مربوط به آشنایی ایرانیان با فلسفه غرب است. بخش دوم به بخشی از وضعیت فلسفه اسلامی در دورهای که هنوز دانشگاه به معنای امروزی آن نداشته‌ایم، می‌پردازیم و بخش سوم مربوط به نتیجه طرحی است با عنوان «سی سال فلسفه در ایران» به مضمون بررسی ۴۵ سال فلسفه در دانشگاه‌های ایران از بدو تا پایان سال ۸۸ که حدود سه سال و اندی است که از تاریخ شروع آن در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، می‌گذرد و بحمدالله رو به پایان است که ماحصل کل آن به هفته‌ها بحث، تحلیل و نقد و تمجید نیاز دارد. لذا از این طرح، فقط آمار بدست آمده در «حکمت عملی» در دانشگاه‌ها ارائه و به اختصار بررسی می‌شود.

بخش اول: آشنایی ایرانیان با فلسفه غرب

این آشنایی به دو دوره اصلی تقسیم می‌شود:

دوره اول؛ در روزگار ساسانیان در زمان خسرو انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹م) بود که جندی‌شاپور به یک مرکز دانشگاهی تبدیل شد و آثاری از زبان‌های یونانی و هندی به زبان پهلوی و سریانی ترجمه شد. خسروانوشیروان کتب فلسفی افلاطون و



دوره دوم؛ آشنایی نیمه دوم قرن نوزدهم

(اواخر قرن ۱۳ هجری) است. نهضت

بعدی ترجمه از اواسط دوره قاجار

پس از دو شکست سخت ایران

از روسها بود. در میان آثار

ترجمه شده از زبان‌های

اروپایی به فارسی که از

زمان عباس میرزا شروع

شد، تا دهها سال ما

کتاب فلسفی ترجمه

شده نداریم. در میان

دانشجویان اعزامی به

خارج یا فارغ‌التحصیلان

نیز از تحصیل «فلسفه»

خبری نبوده است. در تمام

طول قرن سیزدهم هجری تنها

یک رساله از دکارت با نام حکمت

ناصریه ترجمه شد که بعداً ترجمه دیگری از

آن توسط محمد علی فروغی و با عنوان گفتار در روش به

کار بردن عقل انتشار یافت. حکمت سقراط نیز در سال ۱۲۹۷

شمسی توسط او ترجمه شد.

شاردن جهانگرد فرانسوی (متولد ۱۶۴۳ م) است. در ۲۲ سالگی

(۱۶۶۵) به ایران می‌آید. دکتر مجتهدی از او به «جهانگرد

فیلسوف» نام می‌برد و صداقت افراطی ژان ژاک روسو را به

شاردن هم سرایت می‌دهد و او را بینانگذار نوعی ایران‌شناسی

در اروپا معرفی می‌کند، که فلسفه در ایران دوره صفوی را

هم روایت کرده است. شاردن می‌گوید در مدارس سنتی

ایران «طلبه‌ها» مثل یک «فیلسوف» رفتار می‌کنند، در تمام

امور کلاً سادگی را پیشه خود می‌سازند، لباس بسیار ساده‌ای

می‌پوشند که اغلب سفید است. در بین ایرانیان، حکیم به کسی

گفته می‌شود که در کل علوم تبحر داشته باشد. نظر اصلی

ایرانیان متوجه علوم برهانی است و برای گفته‌ها و نظرگاه

مؤلفی خاص وقعی قائل نیستند و سعی دارند که به نحو مبنایی

و اصولی و محکم استدلال کنند. در مورد خواجه نصیرالدین

طوسی می‌نویسد که او در میان دانشمندان ایرانی، از جایگاه

خاصی برخوردار است. او بخش یازدهم کتاب خود را به «فلسفه

در ایران» اختصاص داده و گفته است که ایرانیان به همه

قسمت‌هایی که در اروپا تحت عنوان «فلسفه» مطرح است،

می‌پردازند و در این مورد همان لفظ یونانی «فلسفه» را به

ارسطو را از ترجمه پهلوی آن می‌خواند و از

مطالب آن در سیاست استفاده می‌کرد

(مسجدجامعی، ۱۳۷۹: ۵-۳).

در بخش دوم دوره اول، در

شکوفایی تمدن اسلامی

از میانه سده دوم هجری

شروع شده و مدت

صدوپنجاه سال ادامه

داشته است. همین

دوران است که از آن به

«قرون طلایی فرهنگ

و تمدن اسلامی» یاد

می‌شود و در قرون سوم و

چهارم هجری (قرن دهم و

یازدهم میلادی) ادامه می‌یابد

که در جهان اسلام به «تهضت

ترجمه» معروف است. در این دو سده

مهمترین آثار فلاسفه یونانی به ویژه افلاطون

و ارسطو، بقراط، اقلیدس، بطلمیوس و جالینوس به زبان عربی

ترجمه شد. وفاداری به زبان مبدأ و مقصد، امانت‌داری به مضامین

متن اصلی و انتقال آن به زبان عربی از اصلی‌ترین ویژگی‌های

این ترجمه‌هاست. کندی، نخستین فیلسوف مسلمان، در این

دوره می‌زیسته است. ایرانیان در این نهضت سهم بسزایی

داشته‌اند. اما در کشورهای اسلامی، این ایران است که در آن

بعد از دوره طلایی، فلسفه رشد فزاینده داشته است. از این دوره

به بعد کار ترجمه تا دوره قرون وسطای مسیحی، کم و بیش

انجام می‌گرفته و مسلمانان متون اصلی غرب را به زبان عربی

ترجمه می‌کرده‌اند. این روند در قرون وسطی، جهت دیگری به

خود گرفت. در سده‌های میانی، ترجمه سبده کتاب از عربی به

لاتین در دستور کار اروپائیان قرار گرفت و آنها با کوشش فراوان

تمامی آثار ابن‌سینا را از عربی به لاتین برگرداندند. از جمله

آنها کتاب قانون فی‌الطب است که در قرن دوازدهم میلادی

با عنوان Canon medicinae به لاتین ترجمه شد.

این کتاب تا کنون به غیر از فارسی و لاتین، به چینی، عبری،

آلمانی و فرانسه و انگلیسی نیز ترجمه شده و دو عنوان انگلیسی

آن The Canon of Medicine یا The Law of Medicine

است. قانون در طب را مدتهای مدیدی در

غرب بعد از کتاب مقدس، آن را «انجیل پزشکی» می‌دانستند

و در حال حاضر هنوز هم به «دایرةالمعارف طب» شهرت دارد.

کار می‌برند و یا آن را «حکمت» می‌نامند که به دو قسمت «مابعدالطبیعه» (متافیزیک) که مخصوص حوزه‌هاست و علم الکلام (تئولوژی) که اختصاص به مدارس دارد، تقسیم می‌شود. در این مدارس بحث از خداوند و صفات او صحبت می‌شود. ذیل مابعدالطبیعه کلام نظری، اخلاق و حقوق (فقه) قرار دارد.

کنت دوگوبینو (Comte de Gobineau, ۱۸۱۶-۱۸۸۲) کنسول وقت فرانسه در تهران، در ۱۸۶۲ در نامه‌ای متذکر شده که «ایرانیان از کانت و اسپینوزا» صحبت می‌کنند. بنا به گزارش تحقیقی دکتر مجتهدی در آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، دوگوبینو به فکر معرفی دکارت و فلسفه او در ایران افتاده و به دستور او رساله گفتار در روش دکارت با عنوان «حکمت ناصریه» در سال ۱۲۷۰ یا ۱۲۷۹ قمری ترجمه و (در سال ۱۲۷۹ ه.ق = ۱۸۶۷) منتشر شده است.

گوبینو مهمترین فیلسوف ایرانی در قید حیات یعنی حاج‌ملاهادی سبزواری را با کانت این‌گونه مقایسه می‌کند:

سبزواری هر روز ساعت معینی مانند «کانت» فیلسوف آلمانی، به مسجد می‌رود و به شاگردان متعدد خود درس می‌دهد. وقتی از خانه محقر خود قدم بیرون می‌گذارد در حالی که به عصای خود تکیه دارد، جمعیت زیادی با احترام به او سلام می‌دهند و او را به مسجد می‌برند تا روی منبر بنشیند و به تدریس بپردازد. (کدیور، ۷۱) فیلسوفان ایرانی که با من آشنا هستند، بیشتر مایلند که معرفت کاملی به احوال اسپینوزا و هگل پیدا کنند، علت آن هم معلوم است زیرا که افکار این دو فیلسوف، آسیایی است. (همان) ظاهراً اشاره گوبینو به فیلسوفان ایرانی، یکی آقاعلی مدرس است. نزدیکی ارتباط آقاعلی با گوبینو به حدی بوده که گوبینه از آقاعلی جهت تدریس فلسفه اسلامی در دانشگاه سوربن دعوت می‌کند ولی ایشان نمی‌پذیرد (کدیور ۷۲).

وضعیت کرسی‌های فلسفه اسلامی در اواخر دوره قاجار

کنت ژولین دو روشسوار (Julien de Rocher-chouart) در آغاز دهه هفتم سده نوزدهم، یعنی اواخر سلطنت ناصرالدین‌شاه، از جانب دولت فرانسه برای بررسی و گردآوردن اطلاعات در زمینه‌های اقتصادی، صنعتی، بازرگانی و هنری به ایران آمده و شش سال در سفارت فرانسه در تهران مشغول به کار بوده است. او در خاطرات سفر ایران درباره وضعیت سودآموزی در ایران می‌نویسد:

با این که دولت به سودآموزی کاری ندارد، خوب است بدانیم که در صد بی‌سوادها در ایران پایین‌تر از فرانسه است و به آسانی می‌توان دریافت که سبب آن یکی زودرس بودن

کودکان در ایران است و دیگر ارزانی مدارس، که برخی از آنها کاملاً رایگان‌اند. هر مکتبی شیوه آموزش و برنامه‌اش را خود تعیین می‌کند. اگر اولیای کودک آن را نمی‌پسندند، کودک خود را به مکتب دیگر می‌گذارند (روشسوار، ۱۳۷۸: ۱۰۲).

برای مدارس بالاتر - که آن را «مدرسه» می‌نامند - بناهای خوب ساخته‌اند که حیاط آن‌ها چهارگوشه، درختکاری‌شده، حوضی در میان، و در هر طرف آن اطاق‌ها قرار دارند. از میان این مدارس، بی‌گمان مدرسه مادر شاه‌سلطان حسین صفوی در اصفهان، زیباترین بنا در ایران است. گنبد آن از آجر میناکاری پوشیده شده است و درهای آن را با نقره قلمزنی کرده‌اند. در این مدارس

درس فلسفه و الهیات نیز تدریس می‌شده است. او معروف‌ترین مدارس ایران را نام می‌برد. به این شرح (روشسوار، ۱۳۷۸: ۱۰۳):

- مدرسه مروی که ۴۰ حجره و ۸۰ طلبه دارد؛ یک کرسی حکمت الهی و یک کرسی فلسفه.
- مدرسه دارالشفاء: ۲۰ حجره و ۳۰ طلبه و با یک کرسی فلسفه و جبر.
- مدرسه صدر: با ۴۰ حجره، ۸۰ طلبه، یک کرسی حکمت الهی، یک کرسی فلسفه و یک کرسی ستاره‌شناسی

- مدرسه عبدالله‌خان: ۲۰ حجره و ۳۰ طلبه دارد ولی در آن درس داده نمی‌شود. طلبه‌های این مدرسه در مدارس دیگر درس می‌خوانند.

- مدرسه محمد: با ۲۰ حجره، ۳۰ طلبه، یک کرسی فلسفه، یک کرسی حکمت الهی و یک کرسی صرف و نحو عربی

- مدرسه میرزا صالح: ۴۰ حجره، ۷۰ طلبه و دو کرسی فرقه‌های غیرشیعه

- مدرسه ملاآقارضا: ۲۰ حجره، ۳۰ طلبه و یک کرسی فلسفه
- مدرسه مادر شاه: ۳۰ حجره، ۲۰ طلبه، یک کرسی فلسفه که طلبه‌ها به آن رغبتی ندارند.

- مدرسه سپهسالار ۲۴ حجره، یک کرسی فلسفه دارد و طلبه مقیم ندارد.

- مدرسه شیخ‌عبدالحسین: ۴۰ حجره و ۱۰ طلبه، این مدرسه مخصوص روحانیان است.

- مدرسه موسوی: ۶۰ حجره، ۱۰ طلبه، یک کرسی فلسفه (روشسوار، ۱۳۷۸: ۱۰۴):



ابن سینا که
اقسام سه گانه حکمت
عملی را
«اخلاق، تدبیر منزل و
سیاست مدن»
معرفی می‌کند،
قانون زندگی را فقه
می‌داند و به مباحث
سیاسی هم اهمیتی قائل
نمی‌شود.



شاگرد برجسته حکیم ملاصدرا، آقاعلی مدرس طهرانی (۱۸۸۹-۱۸۱۸) در کتاب بدایع الحکم (۱۸۹۶) خود از کانت نام می‌برد و به هفت سؤال فلسفی یکی از نوادگان فتحعلی‌شاه قاجار به نام بدیع‌الملک میرزا ملقب به عمادالدوله ثانی که هانری کربن از او با عنوان «فتخار طبقه اشراف ایرانی قرن گذشته» یاد کرده، پاسخ می‌دهد. بدیع‌الملک مؤلف کتاب عماد الحکمه (شرح کتاب مشاعر ملاصدرا)، حکمت عمادیه (شرح فارسی الدرہ الفاخره جامی) است، به فلسفه اروپایی آشنایی داشته و قرائن نشان می‌دهد که به دنبال اثری از نوکاتی‌های اواخر قرن هیجدهم به زبان فرانسه می‌گشته است. (برای اطلاعات بیشتر نک: مجتهدی، کریم: آشنایی ایرانیان با

فلسفه‌های جدید غرب، صص کدیور، «آشنایی ایرانیان با کانت» در: مجموعه مقالات سمینار کانت)

سؤالات درباره حقیقت ذات باری، زمان و ماده، علم و صفات خداوند، جبر و اختیار و حسن و قبح، عدل و ظلم، هدف و غایت از خلقت و بالاخره طبقه‌بندی فلاسفه غرب در مقایسه با حکما و متکلمین مسلمان است. تنها در سؤال هفتم است که مشخص می‌شود

تعارضات کانتی (antinomy) دغدغه اصلی وی در اکثر سؤالات بوده است.

در فلسفه ارسطو مباحث مربوط به امور عامه جزء حکمت نظری است و مسائل مربوط به کشورداری (سیاست)، تدبیر منزل (اداره امور خانواده) و اصول اخلاقی، جزء حکمت عملی است.

کتاب نوامیس فارابی اصول سیاسی مدینه فاضله را بیان می‌کند. سیاست را بر مبنای فلسفه تدوین کرد. فارابی در تمام عمر و در بیشتر آثارش در اندیشه مدینه فاضله بوده است. فارابی فلسفه را که به نظر او عین دین، «حقیقی» است، ضامن قوام دین می‌دانست و فکر می‌کرد که نه فقط رؤسای مدینه، بلکه اهل مدینه نیز باید پیرو آرای صحیح فلسفه باشند. او در هیچ جا قواعد و قوانین زندگی مردم را ارائه نداده است.

ابن سینا که اقسام سه گانه حکمت عملی را «اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُن» معرفی می‌کند، قانون زندگی را فقه می‌داند و به مباحث سیاسی هم اهمیتی قائل نمی‌شود. او کتابی را که بتواند در حکمت عملی ردیف شفا، اشارات و

دانشنامه علایی باشد، ننوشته است و سیاست را در فصل الهیات آورده است.

به طور کلی در تقسیمی که از حکمت اسلامی به دو بخش حکمت نظری و حکمت عملی وجود دارد، حکمت عملی چنین تعریف شده است:

«هر گاه متعلق تفکر ما امری باشد که ایجاد و تغییر آن به دست انسان باشد، وارد حکمت عملی شده‌ایم. اما امری که از اختیار انسان خارج است، آنجا حوزه حکمت نظری است.» (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ج اول، تهران: طرح نو، ۱۳۷۸، کتاب ششم، فصل سوم/ ۹)

در طرح سی سال فلسفه در ایران، به نکته‌هایی نظر شده است، که شاید در بدو نظر قدری بی‌اهمیت جلو کند ولی در درازمدت و دید کلان‌تر، این نکته‌ها ضرورت می‌یابد. در حین ارائه گزارش ضرورت آنها بیشتر مشخص می‌شود. ذکر این مطلب نیز اهمیت دارد که بگویم اجرای طرح مذکور، برکت‌هایی به گروه‌های فلسفه کشورمان نیز داشت. از جمله اکثر گروه‌ها فاقد آمارهای مربوط به خود گروه بودند و یافتن آمار خیلی دشوار بود. حالا تقریباً تمامی گروه‌های فلسفه دارای بانک اطلاعاتی و آماری خودشان هستند. طبق جدول زیر، در کل کشور مجموعاً ۲۶۳۸۶ نفر دانشجوی فلسفه داریم که از این تعداد ۹۳۶۷ دانشجوی در دانشگاه آزاد و پیام‌نور تحصیل می‌کنند. از این به بعد دانشگاه آزاد با حرف اختصاری آ و دانشگاه پیام نور با حرف اختصاری پ نشان داده می‌شود.



**در کل کشور
مجموعاً ۲۶۳۸۶ نفر
دانشجوی فلسفه داریم.
از این تعداد ۶۶ درصد
مقطع کارشناسی
«فلسفه اسلامی»
تحصیل می‌کنند
و ۳۴ درصد
«فلسفه غرب»
تحصیل می‌کنند**



از تعداد فوق ۶۶ درصد از دانشجویان مقطع کارشناسی فلسفه (با احتساب دانشجویان دانشگاه‌های آ. و پ) در گرایش «فلسفه اسلامی» تحصیل می‌کنند و ۳۴ درصد «فلسفه غرب». آمار نسبت دانشجویان با حذف تعداد دانشجویان دانشگاه‌های آ. و پ، به ۵۱ درصد (فلسفه غرب) و ۴۹ درصد (فلسفه اسلامی) تغییر می‌کند. با توجه به دو جدول زیر، این نتیجه به دست می‌آید که دانشگاه‌های آ و پ در حوزه رشته فلسفه اسلامی، تعداد دانشجویان بیشتری می‌گیرند.

«فلسفه غرب» تحصیل می‌کنند و ۳۷٪ در رشته «فلسفه اسلامی». نسبت این آمار با حذف تعداد دانشجویان دکتری فلسفه در دانشگاه‌های آ و پ، به ۵۶٪ دکتری فلسفه غرب و ۴۴ درصد دکتری فلسفه اسلامی تغییر می‌کند. به این ترتیب دانشجویان دکتری فلسفه اسلامی در دانشگاه‌های آ و پ بیشتر از سایر دانشگاه‌ها هستند.



منابع:

پازوکی، بهمن: «تفسیر هیدگر از مفهوم 'phornesis' ارسطو»، در: اعوانی: شهین: فلسفه؛ نظر و عمل، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی بزرگداشت روز جهانی فلسفه ۲۰۱۰، جلد ۲، ج ۲، ۱۳۰-۱۴۳.

هیوز، جراردجی (Gerad J. Hughes)، «چشم‌انداز مقدماتی بر حکمت عملی (مصلحت سنجی) ("Prudence")، ترجمه بهزاد حمیدیه، در: راهبرد یاس، شماره ۹، بهار ۸۶: ۲۴۰-۲۳۴.

روشنسوار، کنت ژولین دو (Jullien de Rocher-)، chouart: خاطرات سفر ایران، ترجمه مهران توکلی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸.

گادامر، هانس گئورگ (Hans Georg Gadamer)، ۱۹۰۰-۲۰۰۲: آموزه قرن، یک گفتگو با ریکاردو دوتوری (Die Lektion des Jahrhunderts. Ein Philosophischer Dialog mit Raccardo Dotori, Münster, ۲۰۰۲)، ترجمه محمود عبادیان، تهران: اختران، ۱۳۸۴.

مسجدجامعی، احمد: «نهضت ترجمه»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، اسفند ۱۳۷۹ و فروردین ۱۳۸۰، شماره ۴۱ و ۴۲، صص ۳-۵.



در مقطع کارشناسی ارشد فلسفه، نسبت بین کل دانشجویان فلسفه غرب و فلسفه اسلامی ۴۸٪ و ۵۲٪ است؛ ولی با حذف دانشگاه‌های آ و پ، این درصد به حد تساوی می‌رسد: (۵۰-۵۰)



در مقطع دکتری آمار مربوط به کارشناسی ارشد، معکوس می‌شود و درصد دانشجویان دکتری فلسفه غرب افزایش می‌یابد. ۶۳٪ از کل دانشجویان دکتری فلسفه، در رشته

بررسی وضعیت آموزش و پژوهش منطق در ایران

دکتر ضیاء موحد

منطق پیش نیاز همه علوم است

اجازه بدهید با چند حکم کلی درباره اهمیت منطق که می‌توان مانند همه احکام کلی بر سر آن‌ها مناقشه کرد، شروع کنم. البته خوشبختانه چون بنده بیشتر از بیست دقیقه وقت ندارم، نه مناقشه‌ای می‌کنم و نه استدلالی می‌آورم. یکی این که «منطق، ریاضیات فلسفه

است» و در این جمله حرف‌ها بسیار است و نمی‌توان به راحتی از آن گذشت. دیگر این که اگر تمایز تحلیلی- ترکیبی را جدی بگیریم، قضایای منطق نمونه‌اعلای قضایای تحلیلی هستند و با این سندیت تحلیلی- ترکیبی مسأله پیشینی- پسینی و ضرورت و امکان پیش می‌آید و دامنه قضیه، هم به معرفت‌شناسی و هم به متافیزیک کشیده می‌شود. الان به کمک همین ابزار و تحلیل‌های منطقی، حلقه‌ای که دور «کریپکی» واقع شده‌اند، اغلب دارند کارهای متافیزیکی انجام می‌دهند.

مسأله دیگر این که منطق پیش‌نیاز همه علوم است زیرا خیلی کلی است. حتی پیش‌نیاز خود منطق هم هست و در تدریس منطق از خود منطق استفاده می‌کنیم و اگر کسی گمان کند این دور باطل است، به قول کلینی باید به او گفت که «منطق را رها کن و برو، کاری به کار منطق نداشته باش».

اما آن‌چه بیشتر روی آن تکیه می‌کنم این است که منطق دانش فرم است. یعنی به خصوص برای فیلسوفانی که ریاضی نخوانده‌اند و علم نمی‌دانند، تنها جایی است که می‌توانند با فرم در عالی‌ترین و انتزاعی‌ترین نوع آن آشنا شوند. همین که وایتهد می‌گوید: «ارسطو با کشف صورت، علم را پایه‌گذاری کرد»، نکته بسیار دقیقی است. این احکام کلی برای روشن‌شدن اهمیت منطق بود که خدمتان عرض کردم زیرا در ایران متأسفانه هنوز اهمیت این قضیه مشخص نشده‌است. از انتشار «مفهوم‌نگاری» فرگه



که در سال ۱۸۷۹ نوشته شد و گفته می‌شود بعد از ارگانون ارسطو، این کتاب مهم‌ترین کتاب است و تحول منطق جدید از آنجا آغاز می‌شود، ۱۳۳ سال می‌گذرد، از «پرینکیپیا ممتیکا» راسل که در فاصله ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۳ منتشر شد، حدود ۱۰۰ سال می‌گذرد. در این صد سال با کارهایی که پس از این‌ها شد و کارهای گودل و دیگران تا این اواخر که کریپکی و دلالت‌شناسی منطق و منطق موجهات، منطقهای زمان، منطق‌های داینامیک و همه این‌ها، دیگر منطق ارسطویی به تاریخ منطق دارد و از آن به عنوان **traditional log-ic** اسم می‌برند؛ منطق سنتی. عنوان دیگر منطق جدید، **classical logic** است، در این جا کلاسیک به معنای رومی و یونانی نیست. به معنی جا افتاده است. می‌گویند فلان کتاب، کتاب کلاسیک این موضوع است در صورتی که این کتاب ده سال قبل نوشته شده‌است. می‌گویند این کتاب، کتاب کلاسیک فیزیک، ریاضیات یا جبر است.

اگر نظامی مثل منطق جدید ادعا کند که منطق قدیم را کنار گذاشته‌است، باید چند هنر داشته‌باشد. یکی این که بتواند نتایج درست قبلی را بگیرد؛ دیگر این که اگر آن نتایج، نقص‌هایی دارد، آن‌ها را بیان کرده و دلایل و علت‌ها را هم مطرح کند و دیگر آن که مسائلی را که قادر به حل آن نبوده، حل کند.

منطق جدید این کارها را به شایستگی انجام داده و جای چون و چرا در آن نیست. کسانی مانند «فرد سامر» هم که هنوز معتقد به منطق قدیم هستند با این استدلال کار می‌کنند که منطق جدید جای خود را دارد اما برای زبان طبیعی، منطق ارسطویی خوب است. منکر منطق جدید نمی‌شوند و تنها می‌گویند در این حوزه این منطق راحت‌تر و به زبان طبیعی نزدیک‌تر است.

معنی ندارد که بگوییم منطق به انتها رسیده است

نکته جالبی برایتان بگویم که شاید هم در غرب و هم در شرق اثری منفی داشت؛ هم ابن‌سینا گفته که «اینها الاخوان بدانید که منطق ارسطویی آن چنان کامل است که دیگر نه می‌توان به آن چیزی افزود و نه می‌توان چیزی از قسمت‌های مهم آن کاست» و هم کانت عین این حرف را گفته است. من تعجب می‌کنم که ابن‌سینا و کانت چنین حرفی زده‌باشند چون اگر علمی داشته‌باشیم که کامل باشد، دیگر علم نیست. علم یعنی جریان پوینده، آینده‌نگر، مداوم و با کلی از مسائل حل‌نشده. این تصور محدودی بود که آن‌ها داشتند.

معنی ندارد که بگوییم منطق به انتها رسیده‌است. الان ملاحظه کنید که پس از این که گودل تمامیت و سازگاری منطق را ثابت کرد، بعضی ریاضیدانان گفتند که منطق دیگر تمام شده و این نهایت منطق است. اما تازه پس از آن کارهای گودل و ریاضیدانانی که به منطق آمدند، منطق چنان وسعتی پیدا کرد که ممکن است تمام عمر یک نفر به تخصص در یکی



سی سال قبل
نیکلاس رشر
سیزده چهارده سال را
صرف تحقیق
در منطق اسلامی کرد.



از رشته‌های منطق اختصاص داده‌شود. ضمن این که چیزهایی که معتقدیم باید یک دانشجوی فلسفه به خصوص فلسفه تحلیلی از منطق بدانند، کم نیست. آن‌ها باید همه این‌ها را بدانند تا بعد به سراغ مسائل تخصصی خود بروند.

نکته جالب این است که غربی‌ها این کار را کردند اما از منطق ارسطو هم دست نکشیدند. یعنی بازگشت به گذشته دارند. این که گذشتگان چه کردند و اشکالاتشان چه بوده، کاری است که دارند سال‌ها انجام می‌دهند. ببینید ما در قرن دوم، سوم و چهارم ترجمه ارغنون را داریم و در سال‌های اخیر هم ترجمه دیگری از آن شده است. در تمام این سال‌ها ما کاری نکردیم و آن‌ها خودشان را میراث‌خوار یونان می‌دانند و حتی آن مقدار حقی که ما داریم در انتقال منطق از یونان به اروپا هم همت به خرج می‌دهند ولی خب حالا متوجه شده‌اند و به مسائل منطق اسلامی هم می‌پردازند. آن‌ها چندین و چند بار به تمام زبان‌هایشان، آلمانی، فرانسه، انگلیسی، دوباره به ترجمه دقیق‌تر آثار پرداخته و اشکالات ترجمه قدیم را برطرف می‌کنند. آن رشته کار هم تمام نشده‌است. همین اواخر انجمن ما چهارده جلد کتاب خرید که هر کدام هفتصد یا هشتصد صفحه است و فقط تاریخ منطق است؛ تاریخ منطق در قرون مختلف، از جمله تاریخ منطق در اسلام را فردی به نام تونی استریت نوشته است و بعضاً ضعیف است ولی تقصیر ماست، اگر ضعیف است چرا ما خود پا پیش نگذاشته‌ایم؟!

اما درباره منطق سنتی خودمان. من آن چه راجع به انگلیسی است دارم می‌گویم. سی سال قبل نیکلاس رشر آمد و به قول خودش سیزده چهارده سال را صرف تحقیق در منطق اسلامی کرد و ضابطه‌بندی و صورت‌بندی هم از منطق زمان و موجهات کرد و بعد خود او این کار را رها کرد. دلایل این بود که کسی به کار او علاقه نشان نداد. اما عجیب است که در هفت یا هشت سال گذشته یک مرتبه گروهی از منطق‌دانان غربی

که با بعضی‌شان آشنایی داریم، به آثار منطقی ما علاقه‌مند شده و به حدی علاقه‌شان شدید شده که زبان عربی یاد گرفته و خوب هم ترجمه می‌کنند. یعنی ترجمه‌هایشان انصافاً ترجمه‌های خوبی است و مشخص است که خوب کار می‌کنند و علاقه دارند.

تدریس منطق قدیم در ایران ناکارآمد است

اما در ایران چه طور؟ در ۱۳۳۴ کتاب مدخل منطق صورت از مرحوم مصاحب چاپ شد و تا نزدیک انقلاب می‌توانستید نسخه‌های این کتاب را در کتابخانه‌ها پیدا کنید و تا آن‌جا که من اطلاع دارم در آن زمان این بالاترین کاری بود که در خاورمیانه و کشورهای اطراف انجام شده بود و کتابی بود که مقدار مهمی از وقت دکتر غلامحسین مصاحب را گرفت. اگر کتاب را ببینید، از لحاظ تدوین کار عجیبی است.

بعد از انقلاب، جریانات تغییر کرد، در IPM دوره‌های منطق ریاضی تشکیل شد. در دانشکده الهیات دوره گرایش منطق تشکیل شد، در تربیت مدرس همین‌طور، در گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف هم همین‌طور. کسانی که گرایش‌های منطق بودند، منطق جدید را زیاد یاد می‌گرفتند و می‌خواندند و بعضی فارغ‌التحصیلان‌شان به خارج رفتند و الان از بهترین مدرسان ما هستند و به ایشان افتخار می‌کنیم اما باعث تأسف است که در کل فلسفه، مثلاً در دانشگاه تهران ده واحد منطق سنتی و دو واحد منطق جدید گذاشتند. این دو واحد منطق جدیدی که به آن‌ها یاد می‌دهند را باید در دوره دبیرستان به دانش‌آموزان‌مان یاد بدهیم. این چه برنامه‌ریزی بود که وزارت علوم انجام داد؟ چرا دبیرستان‌ها کتاب منطق‌شان به حدی ضعیف است که منطق صوری را به طنز به اسم دیگری می‌خوانند؟ آن‌هم رشته‌ای که می‌تواند این قدر جالب باشد



چرا کتاب منطق دبیرستان‌ها به حدی ضعیف است که منطق صوری را به طنز به اسم دیگری می‌خوانند؟



و اساس بسیاری از مسائل هوشی، بسیاری از بازیها و امور کامپیوتری، مانند نرم‌افزار است. الان منطق و کامپیوتر یکی از رشته‌های مهم ماست. من نمی‌دانم چرا این‌طور برنامه‌ریزی کرده‌اند ولی می‌توانم این را بگویم که شاید معلم کم داشته‌اند.

البته یک حسن هم داشت، در ده واحد منطق قدیم استادها چه می‌کنند؟ ناچارند بروند مقداری اشارات و تنبیهات و متون عربی درس بدهند و چاره‌ای جز این ندارند، برای پر کردن ده واحد یا باید خودشان را تکرار کنند که خسته کننده می‌شود و یا باید کار دیگر بکنند. نتیجه این شد که ما در جاهایی دانشجویانی پیدا کردیم که بتوانند زبان عربی بخوانند و تا حدی به ابزار منطق جدید مسلط بشوند و در این متون کار بکنند، یعنی خوشبختانه کسانی داریم که دارند روی منطق قدیم با همدلی ولی نقادانه کار می‌کنند.

این نکته را هم بگویم کارهایی که منطق‌دانان غربی روی منطق ما انجام می‌دهند خالی از اشکال نیست. یک نمونه‌اش را آقای دکتر معصومی شاهد بودند که یکی از این منطق‌دانان مهم مقاله‌ای تحت

عنوان «ابن‌سینا و سایت نورترپ» دارد، خواسته مثالی را از ابن‌سینا بگیرد و بگوید که شتاب‌دهنده‌ها و سایت نورترپ براساس این مثال ساخته شده‌اند اما متن را اشتباه خوانده‌است. یا وقتی می‌گوید منطق‌دانان ایرانی از جهان‌های ممکن اطلاعی نداشته‌اند، اشتباه کرده‌است، ما برای این مثال نقض واضح داریم. یا وقتی می‌گوید که آن‌ها از دامنه ادات اطلاع چندانی نداشته‌اند، هم راست می‌گوید و هم اشتباه، زیرا دعوی ابن‌سینا بیشتر بر سر این است که زبان منطق ارسطویی بر زبان طبیعی متکی است و وقتی در این زبان طبیعی ادات منطقی داشته‌باشید و ضرورت امکان و ادات زمان را هم اضافه کنید، باید بدانید که پیش و پس کردن این ادات، معنی را تغییر می‌دهد و این چیزی است که ابن سینا متوجه شده‌است. شاید ابن سینا اولین کسی است که متوجه شده و به تحقیق گفته‌اند که این نکته در ارسطو هم نیست.

در هر صورت حرفم را همین‌جا تمام می‌کنم و امیدوارم به توجهی که الان فارغ‌التحصیلان ما در داخل و خارج به این موضوع می‌کنند. در ضمن ما انجمن علمی منطق درست کرده‌ایم اما روی دستمان مانده‌است چون هیچ امکاناتی نداریم. در بعضی انجمن‌ها افراد خیری کمک می‌کنند ولی فکر نکنم آدم خیری پیدا شود که به ما سهم امام و وجوهات شرعی بدهد. در هر صورت موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، آقای دکتر خسروپناه و آقای دکتر حمیدزاده محبت کرده و موافقت کردند چنین جلساتی را برپا کنیم و هر چهارشنبه آخر ماه سخنرانی داریم. باز تشکر می‌کنم از مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه و امیدوارم همچنان تا جایی که می‌توانند با ما بسازند. متشکرم. ●

فلسفه تعیین درد می‌کند

دکتر کریم مجتهدی

فلسفه و کتاب نشانه‌های امید به ساختن آینده هستند

بین فلسفه و کتاب رابطه‌ای نزدیک است؛ آن هم نه این‌که فلسفه متوسل به کلمات و عبارات می‌شود تا نظراتش را بیان کند و کتاب هم بالاخره با مفاهیم نوشتاری سر و کار دارد. این قرابت، از این لحاظ نیست. قرابت اصلی از این لحاظ است که فلسفه، آتی است و کتاب هم آینده است. کتابی که به دست می‌گیرید، به یک معنایی نشان می‌دهد که به ساختن آینده امید دارید و معتقدید به این‌که می‌شود آینده را طراحی کرد و راجع به آن فکر کرد. فلسفه هم همین‌طور است. فلسفه امکانات آتی بشر را جست‌وجو می‌کند و الزاماً حرکت از شناخته‌ها به ناشناخته‌ها نیست

بلکه حرکت از خود ناشناخته‌هاست. منظور از تأملی که می‌گویند، تأمل درباره مجهولات است و از همین رو است که همه افراد، حیات فلسفی و ابعاد خاص فلسفی را متوجه نمی‌شوند و می‌پرسند «فلسفه به چه درد می‌خورد؟»

فلسفه، تعیین درد می‌کند

فلسفه به هیچ درد نمی‌خورد، فلسفه، تعیین درد و مسأله می‌کند. می‌خواهد خودش مسائل را تشخیص دهد، نمی‌خواهد دردی را دوا کند، این تشخیص مسائل، آینده را می‌سازد. قومی که به تفکر اهمیت نمی‌دهد و تمام هم و کوشش او این است که عقلش را مطابق با چشمش بکند، آینده نخواهد داشت. آینده در مواقعی است که به امکانات بعدی فکر کنیم.

حالا برای این‌که واقع‌بین‌تر باشیم، باید امکانات موجود را ببینیم و مسائل موجود را بشناسیم تا بتوانیم احتمالاً امکانات آتی را تعیین کنیم. تا همین حد واقع‌بین باشیم و بیشتر از این هم نمی‌خواهیم بگوئیم. بنده در کلاس‌هایی که بیش از چهل، پنجاه سال تدریس کرده‌ام، مشهورم به این‌که فلسفه غرب تدریس می‌کنم. بگذریم که فلسفه برای من، خیلی هم غرب و شرق ندارد. تعمق و تعقل واقعی درباره هر مسأله‌ای که باشد،

می‌تواند فلسفه باشد. با این تعریف، چند نکته‌ای عرض می‌کنم و آن‌ها را با دکارت شروع می‌کنم. دکارت در اولین دستور «روش» می‌گوید: به تصورات واضح و متمایز توجه کنید و تصویری را که واضح و متمایز نیست، قبول نکنید و بلافاصله می‌گویند از شتابزدگی، سبق ذهن و تمایلات‌تان بپرهیزید. برای بنده این قسمت دوم دستور اول دکارت مهم‌تر از قسمت اول است. تصورات واضح متمایز که دکارت کنار هم قرار می‌دهد، با هم همخوانی ندارد؛ تصور واضح، یک تصور است و تصور متمایز دو تصور، به این قسمت اشکال دارم ولی وقتی به من می‌گویند از شتابزدگی، سبق ذهن و تمایلات بپرهیز، حرف بسیار عمیقی می‌زند، یعنی مصادره به مطلوب نکن. آن چیزی که



خود می‌خواهی حق ندان، حق را بشناس، جست‌وجو کن. یعنی چه از سبق ذهن پرهیز؟ یعنی ذهنیات و چیزهایی که در ذهن داری و حتی به نظرت یقینی می‌آیند، به دردت نخواهد خورد. به نظر من این بخش، مهمترین قسمت دکارت است. البته او این نکات را درباره فلسفه نمی‌گوید بلکه درباره روش علم می‌گوید، برای او فلسفه و علم دو تا نیست. جست‌وجوی درست اعم از این که در مطالب ذهنی یا عینی باشد، برای دکارت تفاوتی ندارد، همه علوم از فرضیات و ذهنیات شروع می‌شوند. دکارت از این لحاظ که در این روش نه تنها به فلسفه بلکه به علوم جدید توجه می‌کند، روش ریاضی و اعمال روش ریاضی در جهان خارجی را نشان

می‌دهد.

می‌دانید که دکارت، جوهر جسمانی را امتداد و حرکت می‌داند. امتداد، هندسه است و حرکت، مکانیک است. او صریحاً می‌گوید اگر می‌خواهی جهان را درست بشناسی، جهان را هندسی و مکانیکی بشناس. هندسی - مکانیکی هم یعنی ریاضی و این که ریاضی را درباره این جهان موجود طبیعی به کار ببری؛ تا حدی که درباره جسمانیات خودت هم می‌توانی آن را به کار ببری. جسمانیات ما هم برای دکارت هندسی - مکانیکی است. کالبدشناسی هندسه است و علم وظایف الاعضاء مکانیک است. با این‌ها می‌توانیم جسم خود را بشناسیم.

در عصر جدید فلسفه و علوم به هم نزدیک شده‌اند

غرض من از ذکر این نکته در این جا این است که بگویم یکی از مشخصات اصلی فلسفه در عصر جدید - یعنی آن چه به عنوان فلسفه غربی شناخته می‌شود، از فرانسیس بیکن به بعد، دکارت، احتمالاً اسپینوزا، به خصوص لایبتیز، مور، کانت و غیره - این است که نمی‌دانیم در عصر جدید فلسفه و علوم جدید به ناچار به هم نزدیک شده‌اند. در ایران، حتی در کلاس‌های تخصصی خودمان، فراموش می‌کنیم که این مطلب را قید کنیم و

درباره آن بحث کنیم و دانشجویان را به آن توجه بدیم. در اغلب کتاب‌های فرانس بیکن به جای فیلسوف، لغت دانشمند آورده شده‌است؛ دانشمند به معنای عام کلمه، در خود آثار دکارت هم گاهی به جای لغت فرانسوی فیلسوف، دانشمند آورده شده‌است. به هر رو، نزدیکی علوم جدید و روش‌های علمی جدید با فلسفه و روش‌های فلسفی، یکی از ممیزات تفکر عصر جدید است. به بیان دیگر، عقربه ذهنی متکلم قرون وسطی میان وحی و عقل است و ذهنش بین این‌ها حرکت می‌کند؛ یا برای تبیین مطالب به طرف وحی می‌رود و یا به سمت عقل می‌رود و یا سعی می‌کند میان این دو تعادل ایجاد کند. آگوستینوس فقط به طرف وحی می‌رود

و آن را اصل قرار می‌دهد و شاید عقل بعداً در درجه دوم قرار بگیرد.

ژان اسکات اریجن معتقد است عقل است که باید راه را تعیین کند. خلاصه که عقربه ذهن ایشان بین وحی و عقل نوسان دارد. عقربه ذهنی فیلسوف عصر جدید، فرانس بیکن، دکارت، از همه پیشتر لایبنتز، کانت و غیره میان علوم جدید و کلام سنتی است. یعنی به جای وحی و عقل، کلام سنتی و علوم جدید قرار گرفته‌اند. البته فیلسوفان بزرگ که از این لحاظ لایبنتز را در درجه اول قرار می‌دهم، به دنبال نوعی تعادل بنیادین بین این‌ها هستند. هماهنگی پیشین بنیاد لایبنتز، فقط کوششی است برای ایجاد تعادل بین شناخت تجربی علمی از نوع و اعتقادات سنتی از نوع کلام. او می‌فهمد که اگر تخطی کرده و این رابطه را درست بیان نکند، احتمالاً به فرهنگ انسانی صدمه می‌زند. نمی‌توانیم بگوییم او صرفاً کار تجربی علمی می‌کند، همان‌طور که نمی‌توانیم بگوییم لایبنتز صرفاً کار کلامی می‌کند.

فراموش نکنید لایبنتز اصلی، برخلاف گفته راسل فقط لایبنتزی نیست که به منطق پرداخته بلکه آن لایبنتزی است که با بیکن، دینامیک و فیزیک کار کرده اما در ضمن می‌داند که این تعادل

نباید از بین برود و تمام فلسفه‌اش حول این محور است؛ کلام سنتی تراث انسان است. فرض بفرمایید حتی اگر دکارت منطق صوری و فلسفه ارسطو را کنار گذاشته (چون



**آنچه که ما باید به یاد بیاوریم
عشق به حقیقت است
که فراموش کرده‌ایم،
حُب حکمت است که فراموش کرده‌ایم.
باید به یاد بیاوریم که فکر ما
عاشق حکمت است، عاشق علم است،
عاشق یادگیری است و ما غافلیم.**



بیشتر دوره‌های آخر عصر جدید ضد ارسطو هستند)، لایبنتز ارسطو را احیا کرده‌است و به معنایی در قرن هجدهم او ارسطویی است. اصلی که ارسطو پیدا کرده به نام قوه و فعل، به آسانی از ذهن انسان دور نمی‌شود. بزرگ‌ترین کشفی که در فلسفه شده، همین مسأله قوه و فعل است. در ابتدای عریضم گفتم که فیلسوف امکانات آینده را جستجو می‌کند. یعنی جست‌وجو می‌کند آن‌چه امروز بالقوه است، چگونه می‌تواند فعلیت پیدا کند. لایبنتز خوب می‌داند که دارد چه می‌کند.

نمونه جدیدتری که شاید به علت شهرتش بیشتر مورد توجه شما واقع شود، کانت است. اگر فصل اول نقادی عقل محض را از نو بررسی کنید، چیز عجیبی می‌بینید. در آن‌جا می‌گوید: «در قرن هجدهم ما به مرحله‌ای رسیدیم که فقط علم جدید است که توافق اذهان می‌کند» این را در مقدمه‌اش می‌گوید و کتاب را این‌گونه شروع می‌کند. حالا من که فیلسوفم می‌خواهم بدانم چه چیزی در

علم جدید و فیزیک نیوتنی هست که موفق می‌شود همه ما را موافق کند؟ مجبوریم فلان قانون فیزیکی را قبول کنیم و ایرانی هم ندارد. ولی چه چیزی در بحث‌های مابعدالطبیعه ما نیست که توافق اذهان را ایجاد نمی‌کند؟ چرا بحث‌های مابعدالطبیعه حالت جدلی به خود می‌گیرد؟ چرا ما موافق نیستیم؟ یکی می‌گوید نفس، فانی است، یکی می‌گوید نفس بعد از مرگ باقی است. یکی می‌گوید انسان آزاد و مختار است و بالاخره زندگی می‌کند، دیگری می‌گوید انسان آزاد نیست و بر طبیعت، ضرورتی حاکم است. چرا این اختلاف پیش می‌آید؟

در نتیجه با مطالعه کتاب می‌خواهد شرایط ماتقدم علوم جدید مانند فیزیک نیوتن را پیدا کند و آن وقت شرایط نوع دیگر یعنی ماوراءالطبیعه را شرح کند که نمی‌شود و توافق نخواهد شد. به سراغ اخلاق می‌آید، فقط اخلاقاً می‌توانیم در آن‌ها به توافق برسیم. من نمی‌گویم کانت قابل قبول است، اگر در فیزیک نیوتن تزلزل هست، به طریق اولی در فلسفه کانت هم تزلزل هست. من شکی ندارم ولی این را می‌گویم که اگر بخواهیم یک نمونه کامل دارای ساختار معماری‌گونه

از فکر انسان در کل جهان یا حداقل جهان غرب پیدا کنیم، کانت است. نمونه‌ای است که مقدماتش با نتایجش همخوانی دارد. او می‌داند که دارد چه می‌کند و مرحله به مرحله پیش می‌آید، یک فکر منضبط و قانون‌مند است. از لحاظ آموزش حرف اول را می‌زند، کسی که کانت را خوب خوانده باشد یک سر و گردن از کسی که کانت را نخوانده باشد، بالاتر است. مطمئن باشید. او می‌تواند فکر کند و ابعاد مسائل را ببیند.

برای افلاطون یادگیری، یادآوری است

در انتها می‌خواهم بعد از این که از دکارت اسم بردم، از فیلسوفی بزرگتر از دکارت، کانت و فرانسویس بیکن اسم ببرم و او، افلاطون است. افلاطون از نظریه تذکار برای ما صحبت می‌کند؛ نظریه یادآوری. اگر بخواهیم آن را خیلی ساده بگوییم، منظور این است که ما حقایق را به یاد بیآوریم. حقایق در ذهن ما ازلی و ابدی خواهند بود. ما قبل از این که به جهان بیاییم افلاطونی هستیم، یعنی حقایق در ذهن ماست. آن بالقوه که گفتیم این‌جا هم صدق می‌کند. حالا این حقایق ازلی و ابدی به مرور به یاد ما می‌آیند. ما آن‌ها را فراموش کرده‌ایم، ما علم را فراموش کرده‌ایم، به مرور به یادمان می‌آیند. برای افلاطون یادگیری،

یادآوری است. تمام کوشش سقراط، استاد افلاطون، این بوده که «من چیزی ندارم که به شما یاد بدهم. من شغل مادرم را دارم، او ماما بود؛ همان‌طور که مادرم به خانم‌ها کمک می‌کرد بچه‌هایشان را به دنیا بیاورند، من هم به اذهان کمک می‌کنم که حقایق پنهانی را به یاد بیاورند.» در رساله منون نمونه‌ای از این تذکار دیده می‌شود که از غلام‌بچه‌ای چند سوال می‌کنند. غلام‌بچه قادر می‌شود یک قضیه هندسی را حل کند چون اصول در ذهنش هست. فقط کافی است پرسید «چرا این خط این طوری است؟»

فلسفه، حُب حکمت است که ما فراموش کرده‌ایم

من در انتهای عرایض خودم می‌خواهم بگویم آیا در این یادآوری ما فقط یک قضیه هندسی اقلیدسی را باید به یاد بیآوریم؟ آیا در این یادآوری ما باید به یاد بیآوریم که آب در صفر درجه منجمد می‌شود و در صد درجه



به جوش می‌آید؟ تمام بحث این است که من این را به یاد بیآورم؟ این که چیز چندان بزرگی نیست. تجربه هم همین را به من نشان می‌دهد. به عقیده من این، ظاهر

جریان است. آن‌چه که ما باید به یاد بیآوریم، همین عشق به حقیقت است که فراموش کرده‌ایم، حُب حکمت است که فراموش کرده‌ایم. فلسفه، حُب حکمت است. ما همین را فراموش کرده‌ایم و همین را باید به یاد بیآوریم. تازه به یاد بیآوریم که فکر ما عاشق حکمت است، عاشق علم است، عاشق یادگیری است و ما غافلیم، ما در یک نسیان هستیم. آن «بقظه» را باید به یاد بیآوریم. خیلی چیزها در ما هست که باید به یاد آورده شود.

در واقع نظریه تذکار افلاطون فوق‌العاده مهم است؛ چه از لحاظ تعلیم و تربیت، چه از لحاظ فلسفه، چه حتی از لحاظ علوم تجربی. اگر خواستید حاضرم در جلسات تخصصی‌تر صحبت کنم. خاصه در رابطه با ریاضیات که تجربه‌ای نمی‌کنیم ولی ذهنمان یک آزمایشگاه است که می‌سازد، به یاد می‌آورد و تحلیل می‌کند. همان‌طور که کانت می‌گوید در آن‌جا آن‌چه که باید به یاد آورد، حُب حکمت است. همین عشق به فلسفه است، عشق به دانستن است. یادآوردن همین روز فلسفه است، افلاطون این را از ما می‌خواسته است. ●

بررسی وضعیت آموزش و پژوهش فلسفه اخلاق در ایران

دکتر محسن جوادی

عنوان

صحبت بنده

«بررسی وضعیت

فلسفه اخلاق در ایران»

است. ابتدا توضیح کوتاهی

راجع به فلسفه اخلاق و

آنچه از آن مراد است، عرض

می‌کنم و بعد وضعیت کمی

و همچنین شأن، جایگاه و

چالش‌های فلسفه اخلاق

و جایگاه اخلاق در ایران را

عرض می‌کنم.

مراد بنده از فلسفه اخلاق که

عموماً هم همین اراده می‌شود،

یکی بحث «تأمل فلسفی در

اصل هنجار» است و این که

هنجاریت یا هنجارمندی

از کجا پیدا می‌شود که به

نظریه‌های اخلاقی معروف

است و بخش دیگر بحث

«فرااخلاق» است که بیشتر

به فلسفه علم اخلاق مرتبط

است و شامل مباحثی مانند

معناشناسی، وجودشناسی،

معرفت‌شناسی و به یک معنا

حتی روانشناسی می‌شود.

البته در خصوص روانشناسی

اخلاق، مناقشاتی هست

ولی کسانی که بیشتر

غایت را التزام اخلاقی در

نظر می‌گیرند بحث‌های

اخلاقی درباره فرآیند
این التزام را هم جزء
فلسفه اخلاق می‌دانند.
با توجه به این طیف
از مسائل، نگاهی به
وضعیت فلسفه اخلاق
در ایران معاصر می‌اندازم

یعنی به همین ده سال گذشته اشاره می‌کنم چون
اگر به کل تاریخ ایران برگردیم، نگاه به تاریخ
فلسفه اخلاق خیلی دشوار است. در بحث کمی هم
خیلی توقف نمی‌کنم.

فلسفه اخلاق در این دهه رو به رشد بوده و

استقبال از آن زیاد است

در چند سال اخیر بحث‌های فلسفه اخلاق گسترش
نسبتاً خوبی داشته و بعضی رشته‌های تخصصی مانند

چالش‌های پیش رو در فلسفه اخلاق

در اندیشه ما ایرانی‌ها مشکلاتی نسبت به این موضوع وجود دارد که روند کار را کمی کند می‌کند. البته این مشکلات جدید نیست و قبلاً هم وجود داشته و حتی در دهه‌هایی به رکود و توقف فلسفه اخلاق در ایران انجامیده است ولی باز فیلسوفانی تلاش کرده‌اند از این چالش، گذشته و روند اندیشه فلسفی در اخلاق را ادامه بدهند، ما هم با این چالش‌ها مواجه‌ایم. بنده بعضی از آن‌ها را خدمت شما عرض می‌کنم که به یک معنا به شأن و جایگاه فلسفه اخلاق در ایران مربوط می‌شود.

تردید در جواز اندیشه فلسفی در مباحث اخلاقی

اولین مورد این است که اساساً برخی در جواز اندیشه فلسفی در مباحث اخلاقی تردید جدی دارند. یعنی یا روا نمی‌دارند که در حوزه مسائل اخلاقی تأمل فلسفی بشود یا آن را مفید نمی‌دانند. خاستگاه تفکر کسانی که روا نمی‌دارند، هم می‌تواند دینی باشد مثل تفکر اشعری که این حوزه را حوزه اختصاصی آموزه‌های وحیانی دانسته و می‌گویند که این‌جا جای تأمل فلسفی نیست و هم می‌تواند خاستگاه غیردینی داشته‌باشد، یعنی کسانی که در جواز یا هنجاری بحث‌های فلسفی اخلاقی تردیدی دارند، لزوماً دینی نیستند. مثلاً در غرب، جریان‌های زیادی وجود دارند که در حوزه بحث‌های هنجاری و اخلاقی، بحث فلسفی را چندان روا نمی‌دارند و آن را جایی برای تأمل فلسفی نمی‌دانند ولی در ایران خاستگاه این دیدگاه، بیشتر دینی بوده است. این‌ها هر کدام شواهدی دارد که من اگر بخواهم تک تک نام ببرم و یا کتابی را ذکر کنم، به طول می‌انجامد، من فقط یک جمع‌بندی از این مجموعه نکات دارم.



این جهت هم مطلوب است. بعضی افراد به برخی اخلاق‌های کاربردی مانند اخلاق پزشکی، فناوری اطلاعات، خطی نگاه می‌کنند و بیان می‌کنند که این‌ها تطبیق اخلاق در یک حوزه خاص است و بحث‌های فلسفی را شامل نمی‌شود ولی واقعیت این است که در خود اخلاق پزشکی، خیلی از بحث‌های فلسفی وجود دارد و اگرچه عنوان فلسفه اخلاق پزشکی خیلی معروف نیست ولی همان اخلاقی است که در حوزه مسائل مربوط به پزشکی و فناوری وجود دارد که توجه خوبی به آن شده است.

در مجموع، فلسفه اخلاق در این دهه رو به رشد بوده و استقبال از آن زیاد است. گرچه لازم است توجه بیشتری شود. من الان درصدد این نیستم که آمار دقیقی بدهم بلکه بیشتر به یک موضوع محتوایی می‌پردازم و آن، جایگاه یا شأن فلسفه اخلاق است.

فلسفه اخلاق در کارشناسی ارشد و دکتری در بعضی دانشگاه‌ها برگزار شده و در حال توسعه هستند و دانشجویان زیادی را جذب کرده‌اند و در سرفصل‌های رشته‌هایی مثل فلسفه و حکمت اسلامی هم اصلاحیه‌هایی صورت گرفت که مثلاً دو واحد فلسفه اخلاق تبدیل به چهار واحد شد و غیره.

به هر رو، چنین تغییراتی در راستای توسعه آموزش فلسفه اخلاق صورت گرفت. آموزش‌های آزاد زیادی هم در این چند سال در خارج از دانشگاه‌ها شروع شده‌است و در عناوینی چون فرااخلاق و فلسفه اخلاق ارائه داده می‌شود که خوب است. در حوزه پژوهش غیر از پایان‌نامه‌هایی که در رشته فلسفه اخلاق گرفته می‌شود، در رشته‌های دیگری چون فلسفه و فلسفه تطبیقی، موضوعات مربوط به فلسفه اخلاق حجم قابل توجهی از پایان‌نامه‌ها را تشکیل می‌دهد که از

تردید در مفید بودن کار فلسفی در حوزه اخلاق

نکته دوم مربوط می‌شود به این‌که اگر روا بدانیم و بحث کنیم، بعضی در مفید بودن آن تردید دارند و می‌گویند بر فرض، تأمل فلسفی هم بکنیم، بعد از آن چه می‌شود؟ مثلاً مقایسه می‌کنند با برخی کشورهای غربی و می‌گویند در کشوری مانند هلند، می‌توانیم تفکر و تأمل فلسفی داشته باشیم و نهایتاً به این برسیم که فلان کار اخلاقی، خوب و کار دیگر، بد است. بر این اساس می‌توانیم یک نهاد حقوقی درست کنیم و بگویم بر این مبنا کاری را روا بداریم یا روا نداریم. ولی در کشوری مثل ما که وجه دینی در آن غالب است، این پرسش پیش می‌آید که می‌خواهیم چه نتیجه‌ای از این تأمل فلسفی بگیریم؟ چون سازوکار تعیین ارزش در اخلاق یا نهادهایه کردن اخلاق با آن‌چه من به آن می‌رسم، متفاوت است و طبیعتاً فایده ندارد.

این پرسش جدی پیش روی محقق است که «من بعد از این کار و تلاش بسیار، تحقیقی انجام داده‌ام که حتی شاید برای خودم هم قابل استفاده نباشد و خود من هم با این که تأمل فلسفی کرده‌ام، شاید سازوکار اخلاقی‌ام را از این روش نمی‌گیرم». این هم باز پرسشی است که به جایگاه فلسفه اخلاق مربوط می‌شود. به خصوص در بخشی از فلسفه اخلاق که درباره خود هنجارها و باید و نبایدها و خوب و بدهاست، این مشکل بیشتر است.

گسست تفکر فلسفی در زمینه اخلاق

مشکل سوم گسستی است که در تفکر فلسفی ما در این زمینه وجود دارد. این گسست در زمینه تفکر نظری ما نیست. مثلاً در الهیات و خداشناسی به معنای نظری، همیشه سنت مستمر فلسفی داشته‌ایم که در دوره‌های مختلف تاریخ مدام تقویت شده و غنای بیشتری پیدا کرده‌است. بنابراین در الهیات نظری میراث قدرتمند و پرمایه‌ای داریم که وقتی محقق به آنها مراجعه می‌کند، می‌تواند از آنها استفاده کرده و از این دستاورد دیرینه و طولانی تاریخی ما ایرانی‌ها یا ما مسلمان‌ها استفاده کرده و حرفهایش را بزند. ولی این مشکل را در فلسفه اخلاق داریم که در جایی برش خورده و گسست ایجاد شده‌است. مثلاً از دوره بعد از ابن‌مسکویه، حتی بعضی معتقدند از دوره خود ابن‌سینا و بعد از قرن چهارم و پنجم، ما کار فلسفی جدی در اخلاق نداریم. در اخلاق کار شده‌است اما کار فلسفی در اخلاق کم بوده‌است. این‌ها دو مطلب هستند. آموزه‌های اخلاقی در عرفان و فقه ما و یا سایر حوزه‌ها کار شده‌اند. بحث سر خود اخلاق نیست. بر سر تأمل فلسفی در اخلاق است که خیلی پررنگ و جدی نیست و به امتداد و موازات تفکر نظری که توانسته میراث ارزشمندی برای ما بگذارد، مطلب و محتوای زیادی در تاریخ اندیشه فلسفی اخلاقی خودمان نداریم که به آن‌ها مراجعه کنیم. مثلاً اگر بخواهیم مراجعه کنیم، باید به فارابی بازگردیم. روشن است که منظورم از گسست، این نیست که هیچ اندیشه فلسفی اخلاقی در دوره‌های اخیر نیست. بالاخره در آثار فیلسوفان ما مباحثی مربوط به سعادت و لذت و غیره هست ولی به عنوان کار منسجمی شبیه کاری که فارابی در حوزه علوم اجتماعی و فلسفه اخلاق می‌کرد، بسیار کم شده و به صورت نهادی مستمر نیست. این هم یکی از مسائلی است که به ما امکان نمی‌دهد که بتوانیم بنای غنی را در فلسفه اخلاق داشته باشیم.

توجیه ورود عقلانی به اندیشه اخلاقی

مشکل دیگر این است که همیشه در میان افرادی که می‌خواهند وارد فلسفه اخلاق بشوند، به طور جدی نگرانی وجود دارد. نگرانی از این است که آیا اساساً امکان توجیه عقلانی و ورود عقلانی

به اندیشه اخلاقی هست یا نه؟ یعنی همیشه این نگرانی وجود دارد که آدم در این زمینه شکست بخورد.

فصل دوم و سوم اثر مک‌این‌تایر که همین هفته منشتر شده، در این خصوص است که چرا پروژه روشنگری از پیش محکوم به شکست بود؟ و دلایلش را توضیح می‌دهد. چنین نگرانی را خیلی از افراد دارند که اساساً آیا می‌توانند در حوزه اخلاق، توصیف و تبیین فلسفی را دنبال کرده و به جایی برسند یا بهتر است از اول به سراغ آن نروند؟

تأمل در باب اخلاق فضیلت در جهان اسلام

نکته دیگر این است که در جهان اسلام اخلاق فضیلت قدرتمند و پرمایه شکل گرفت. کار ارسطو دست‌مایه فیلسوفان ما شد و ضمن این‌که شاکله سه جزئی اخلاق ارسطو را حفظ کردند؛ این شاکله که بالاخره یک انسانی بالفعل این‌جا وجود دارد ولی او بالقوه‌ها و ظرفیت‌هایی دارد و باید راهی را پیدا کند تا بالقوه‌ها را بالفعل کند. این پروژه سه‌ضلعی ارسطو در اخلاق اسلامی و همین طور اخلاق مسیحی هم پذیرفته شد ولی اصلاحاتی در آن صورت گرفت. هم در خصوص راه و هم در خصوص ظرفیت‌ها و بالقوه‌گی انسان تغییراتی ایجاد شد.

شاید سبب و غلبه یک نگاه مثلاً همین نگاه اخلاق فضیلت به اندیشه فلسفی اخلاقی، این امکان را از ما گرفت که گزینه‌های فلسفی دیگری را هم جست‌وجو کنیم. مثلاً اتفاقاتی که در غرب افتاد مثلاً Utilitarianism که البته

درباره درستی یا نادرستی آن‌ها داوری نمی‌کنم.

نفس باز شدن افق‌های فلسفی جدید که بتواند امکانات فلسفی بدیعی را پیش روی ما قرار دهد، اتفاق نیافتاد. حالا می‌توان دلایل تاریخی را بحث کرد که مثلاً چرا Utilitarianism ایجاد شده و بعضی گفتند به علم و بعضی گفتند به تجربه‌گرایی مربوط می‌شود و غیره.

منقح نبودن منابع، یکی از چالش‌های فلسفه اخلاق است

نکته بعدی که در واقع چالشی پیش روی محققان ماست، این است که منابع فلسفه اخلاق را به شکل منقح و منظم در اختیار نداریم در حالی که در هر کار پژوهشی، داشتن منابع مرتب ضروری است. مثلاً اگر شما بخواهید به فارابی ارجاع بدهید، یا اصلاً چاپ نشدند، یا چاپ منقحی نشدند یا چاپشان به زبان فارسی دقیق نیست. یعنی ما نمی‌توانیم دانشجو را به این شکل درگیر کنیم. چند سال پیش در حضور آقای دکتر اعوانی گفتم که «اخلاق جلالی» جلال الدین دوانی شاید اصلاً به فارسی چاپ نشده باشد. یک چاپ سری قدیمی داشت اما حدود صد و چهل سال پیش به انگلیسی ترجمه شده است. یعنی وقتی من در اینترنت دنبال این کتاب می‌گشتم دیدیم متن انگلیسی آن موجود است و متن فارسی پیدا نشد! ایشان گفتند سعی می‌کنیم چاپ کنیم. خیلی از کتاب‌های دیگر هم همین مشکل را داشته‌اند.

این هست دیگر! «یعنی جایگاه اخلاق روشن نیست و طبیعتاً فلسفه اخلاق بیشتر از اخلاق گم می‌شود. مثلاً بحث‌های عقیدتی مشخصاً جایگاه‌شان کلام و الهیات است اما جایگاه اخلاق و ارتباطش با علوم دیگر روشن نیست. این مشکلی است که خیلی افراد را از کار جدی در فلسفه اخلاق باز می‌دارد. البته ممکن است همین مشکل در برخی انگیزه ایجاد کند که کار را دنبال کنند.

در ایران و جهان اسلام، سیطره ارزش نظر بر عمل وجود دارد

مشکل دیگر که یکی از محققین در امارات می‌گفت «من در این زمینه کار کرده و ریشه‌های این فکر را پیدا کرده‌ام» این است که در ایران و اصلاً جهان اسلام، سیطره یا غلبه ارزش نظر بر عمل وجود دارد. وقتی می‌گوییم جهان اسلام، منظورم مردم این حوزه است و انتساب ایشان به اسلام مرادم نیست. اعتقاد من و خیلی‌ها این است که نباید چنین باشد اما هست. یعنی ما همیشه در پارادایمی هستیم که نظر و باور بر ایمان مهم‌تر از عمل است. این موضوع تاحدی درست است اما ما را کم کم به سمتی برده که اصلاً در مورد عمل، فکر نکرده و آن را خیلی سرسری می‌گیریم. به این شکل که همه عادت داریم زیاد اهمیت ندهیم که چه طور عمل می‌کنیم؛ در حالی که شاید این که چه اعتقاد و باوری داریم را مهم می‌دانیم. این هم به نوعی منشأ فراموشی و بی‌توجهی به حوزه اخلاق است.

اخلاق در میان علوم گم شده است

مشکل دیگر این است که اخلاق در میان علوم گم شده است و طبیعتاً فلسفه اخلاق هم بیشتر گم می‌شود و خیلی می‌پرسند

«اصلاً اخلاق چیست؟ اخلاق برای چیست؟ اخلاق برای این است که به ما بگوید چه کار بکنیم و چه کار نکنیم. خوب، فقه عهده‌دار

غلبه ترجمه باعث شده که مسائل فلسفه اخلاق ما چندان بومی نباشند

نکته دیگر در مقایسه با دنیای جدید در غرب است. نمی‌خواهم بگویم هر کاری در فلسفه اخلاق در غرب صورت می‌گیرد جدی و مهم و ارزشمند است، روشن است که کار بی‌مایه هم زیاد است ولی کار هم از لحاظ کمی زیاد است و هم از لحاظ دامنه موضوعاتی که در برمی‌گیرد گسترده‌تر است. از طرف دیگر کارهای ما بیشتر شکل ترجمه‌ای دارد و این به موضوعاتی که می‌خواهیم روی آن‌ها کار کنیم جهت می‌دهد. به نوعی غلبه ترجمه در فلسفه اخلاق باعث شده که مسائل فلسفه اخلاق ما چندان بومی نباشند و به سمت مسائلی می‌رویم که ترجمه‌ها القا می‌کنند و این به خودی خود مشکلی جداگانه است.

تصور ما از فلسفه اخلاق

بنابراین اگر بخواهم درباره جایگاه فلسفه اخلاق در ایران صحبت کنم، بیشتر در همین دوره جدید، غیر از امیدواری‌هایی که اول عرض کردم به لحاظ کمی توسعه پیدا می‌کند و چشم‌انداز خوبی دارد و علاقه زیادی ایجاد شده و دوستان بااستعداد درگیر شده و کار می‌کنند، برخی چالش‌های نظری وجود دارد که به آن‌ها اشاره کردم و همه در جایگاه خود جواب دارند. یعنی مثلاً در همان مورد اول که برخی تردید کرده و استدلال می‌کنند که با وجود فقه، چه لزومی دارد در جای دیگر دنبال کنیم که چه باید بکنیم و چه نباید بکنیم. خوب، با وجود قرآن و روایات و غیره، چه لزومی داشت ما فکر کنیم که به چه چیزی اعتقاد پیدا کنیم و به چه چیز اعتقاد پیدا نکنیم؟ اصلاً چرا کلام درست شد؟ منافاتی نداشت؛ کلام هم می‌توانست به آن جهت و غنا بدهد و هم آن را تصریح کند. این‌ها عذرهای ناموجه است. جمله‌ای را که گفتیم جلال‌الدین دوانی در یکی از رساله‌هایش تصریح کرده

و گفته با وجود فقه ما نیازی به ورود در بحث‌های فلسفه اخلاق نداریم. این نگاه اشتباهی است و باعث شده ما عمیق و جدی درگیر حوزه فلسفه اخلاق نباشیم.

به یاد دارم یکی دو سال بعد از زمانی که مرحوم شهید مطهری به شهادت رسیده بودند، در جایی مراسمی بود و یکی از علمای بزرگ صحبت می‌کردند و ضمن تعریف از ایشان، به نکته انتقادی از ایشان اشاره کرده و گفتند «به نظر من نقدی که بر ایشان وارد است این است که کاری کرده وقتی به مردم می‌گوییم دو رکعت نماز صبح بخوانید، می‌گویند فلسفه‌اش چیست؟!» یعنی به نوعی به ایشان طعنه زد که وارد بحث‌های اخلاقی در حوزه فلسفه شده و به عمل آسیب زده‌است.

این واقعاً به نظر من نگرانی درستی نیست. مگر ما در باورهای خودمان توانسته‌ایم همه باورهای دینی را از لحاظ فلسفی موجه بکنیم؟! تا جایی



بحث‌های نظری ما بسیار پرمایه ظاهر می‌شود و راحت وارد بحث‌های خدا و صفات خدا می‌شویم. ولی هر وقت بحث به حقوق بشر و حقوق انسان و این مقولات کشیده می‌شود، ما کار فلسفی خوبی پشت سرمان نداریم



که می‌توانیم پیش می‌رویم و جایی را هم نمی‌توانیم. در حوزه عمل این مسأله باعث شده که اصلاً به سمت آن نرویم یعنی رهاش کردیم و مشکل زیادی ایجاد شده‌است. الان در هر گفت‌وگویی که با بعضی مسیحیان داریم، بحث‌های نظری ما بسیار پرمایه ظاهر می‌شود و راحت وارد بحث‌های خدا و صفات خدا می‌شویم. ولی هر وقت بحث به حقوق بشر و حقوق انسان و این مقولات کشیده می‌شود، ما کار فلسفی خوبی پشت سرمان نداریم و نمی‌توانیم دائم بگوییم در قرآن و روایات آمده‌است. تا جایی می‌توانیم این کارها را داشته‌باشیم ولی نداریم و این باعث شده است که دشواری‌هایی در این‌جا داشته باشیم. به نظر بنده بیشترین مشکل، به تصور ما از فلسفه اخلاق، جایگاه فلسفه اخلاق، اهمیت و ضرورت آن بازمی‌گردد؛ درحالی‌که شاید زمانی ایران حرف اول را در فلسفه اخلاق می‌زد.

هنوز هم شاید بهترین کارها در تاریخ فلسفه اخلاق در غرب کارهایی هستند که معطوف به افرادی مثل فارابی هستند. در فرانسه دانشجوی دکتری داریم که مطالبی را که درباره فارابی به زبان فرانسه چاپ می‌شود، برای من می‌فرستد. من زبان فرانسه بلد نیستم ولی برای مجموعه‌ای جمع‌آوری می‌کنیم؛ این کارها به حدی تنوع و تکرار دارند که آدم تعجب می‌کند که در کشور خود ما ایران، راجع به اندیشه اخلاقی فارابی شاید اصلاً توجهی نمی‌شود. فارابی را جهت نمونه گفتیم. او یا دیگران مانند ابن‌مسکویه و غیره. تا ما ذهنیت مناسبی نسبت به جایگاه اخلاق و اندیشه فلسفی پیدا نکنیم و آن را در تنافی با آموزه‌های دینی و وحیانی نبینیم، شاید نتوانیم فلسفه اخلاق غنی، آن‌طور که باید، داشته باشیم. ●

بررسی وضعیت فلسفه پزشکی در ایران

دکتر احمد رضا همتی مقدم



شاید نگاه رایج این است که کار فلسفه درمان نیست و کارش تعیین مسائل است. به نظر من فلسفه به عنوان discipline شاید

در این توهّم غرق است که کارش تعیین حدود و مسائل است. اصلاً کار فلسفه این نیست. در این باره می‌توان استدلال کرد و با هم بحث کنیم.

به نظر من کار فلسفه در بهترین حالت این است که حدود برخی مسائل موجود را تدقیق کرده و شناخت بهتری به ما بدهد. به این خاطر، از همین جا بحثم را شروع می‌کنم. علاقه‌مندی فیلسوفان و پزشک‌ها به حوزه فلسفه پزشکی نیز همین بود که سعی کنند

مسائلی را که در پزشکی وجود دارد، تدقیق بهتری کرده و شناخت بهتری از آن‌ها ارائه دهند تا بشود راحت‌تر آن‌ها را حل کرد. به هر حال، بحث من راجع به فلسفه پزشکی در ایران است.

مختصری از تاریخ فلسفه پزشکی

ابتدا تاریخ فلسفه پزشکی را به شکل کوتاه عرض کنم و بعد در پنج دقیقه بگویم در ایران چه مشکلی وجود دارد و همان‌طور که می‌دانید دو سه هزار سال است که پزشکی و فلسفه با هم رابطه‌ای دارند. یا فیلسوفانی کار پزشکی می‌کردند یا پزشکانی علاقه‌مند به فلسفه بودند. بحث‌هایی

درباره حیات و سلامت وجود داشته که هم پزشکان و هم فیلسوفان راجع به آن‌ها صحبت می‌کردند و بالاخره تعاملاتی وجود داشته‌است، ولی به صورت یک «شاید» در همین سه سال اخیر چنین رشته‌ای در حال شکل‌گیری است و دارای دیسپلین و ساختار درست و حسابی شده‌است و مقالاتی چاپ می‌شود و کتاب‌هایی مشخص می‌شود.

فلسفه علم، جریانی بود که فیلسوفان راجع به علم به شکل عمومی صحبت می‌کردند و به نظر من کار بیهوده‌ای هم بود چون می‌خواستند درباره علم حرف‌های بی‌خودی بزنند و دانشمندان هم کار خودشان را می‌کردند. گاهی می‌بینیم حرف‌های

خوبی نشان دادند که آموزش پزشکی باید **problem-oriented** باشد.

شاید در حدود چهار پنج سال است که مقالات متعدد در این حوزه چاپ می‌شود و باعث شده که در سال ۱۹۸۶، هریسون که **text book** پزشکی داخلی را برای اساتید زبده نوشته است، **ap-proach** و نگرش به نشانه‌های پزشکی معطوف شده و آن‌ها را وارد بازی می‌کند، مثلاً مریض که نزد ما می‌آید با سرفه می‌آید، **approach** به درد قلب.

این نتیجه حرکت این فیلسوف‌ها بود تا این که الان هر چهار سال که این کتاب‌ها ادیت می‌شود، بخش بسیار عظیمی از همین کتاب هریسون و **approach** او به همین **manifesta-tion** و نشانه‌ها و علائم پزشکی اختصاص پیدا کرده‌است. بحث دیگر در همین دهه نود این بود که ما چه کنیم پزشکی‌مان بهتر شود. بحث‌های **evidence based**

medicine پزشکی مبتنی بر

شواهد مطرح شد و باز کار این‌ها هم توسط عده‌ای فیلسوف ارائه شد و هنوز دعوا وجود دارد که آیا این روش خوب هست یا نیست.

هدف من این بود که

نشان دهم شاید در بین

رشته‌های فلسفه علم

و رشته فلسفی لوکال و

تخصصی شده، فلسفه پزشکی

و فلسفه بیولوژی بیشتر از بقیه با آن

رشته عجین شده‌اند چون آدم‌هایی که از آن حوزه‌ها

آمده‌بودند، خودشان دغدغه همان مسائل را داشتند.

خودشان اول یا بیولوژیست بودند یا پزشک بودند.

اتفاقاً همه پزشک-فیلسوفان اولیه هم اول پزشک

بودند و بعد فلسفه کار می‌کردند؛ غیر از اندکی که

فلسفه را اول خوانده بودند و بعد هفت، هشت سال

کار پزشکی می‌کردند تا به ایشان دکترای افتخاری

بدهند.

شماره‌ای از مباحث فلسفه پزشکی

این ارتباط تنگاتنگ در این رشته‌ها بیشتر از

رشته‌های دیگر به چشم می‌خورد. الان مباحث آن

هم بسیار داغ است. مباحث فلسفه پزشکی شامل

مباحث هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و اخلاق

فیلسوفان فقط به درد خودشان می‌خورد مثل حرف‌های کوپر یا بعضی دیگر، اصلاً دانشمندان آن‌طوری عمل نمی‌کردند.

اما دو رشته در علم بود مانند بیولوژی که نشان داد فلسفه می‌تواند آمیختگی خوبی با این حوزه داشته باشد. در بعضی مسائل تدقیق بهتر خیلی به حل مسائل کمک می‌کرد. بحث تکامل چیزی است که در جاهایی واقعاً ماهیت فلسفی دارد و در این زمینه فلاسفه خیلی کمک کردند به شکلی که دانشمندان بیولوژی هم علاقه‌مندی زیادی پیدا کردند و رابطه بسیار تنگاتنگی بود.

در حوزه پزشکی هم این مسأله بیشتر از سایر رشته‌های علمی خودش را نشان داد، شاید به این دلیل که پزشکان علاقه‌مند به مباحث فلسفی، دغدغه کار پزشکی داشتند. این که در بالین بیمار، واقعاً تشخیص‌هایی که ما می‌دهیم درست است؟ اصلاً سلامت یعنی چه؟ و چه جور آموزش پزشکی بدهیم؟ به همین خاطر

بود که این‌ها علاقه‌مند

شدند تأملات دقیق‌تری

درباره مسائل خودشان

داشته‌باشند و این تأملات

دقیق‌تر در خود رشته

پزشکی هم تأثیرات

زیادی گذاشت. چند

نمونه را ذکر می‌کنم،

به نظرم کمتر حوزه‌ای را

فلسفه علم داریم که چنین

تأثیر شگرفی گرفته باشد.

فلسفه پزشکی به شکل دیسیپلین

و آکادمیک از دهه ۷۰ با ژورنال **phi-**

losophy and medicine شروع می‌شود.

بعد آرام آرام در دانشگاه ادامه می‌یابد؛ البته نه

به‌طور آکادمیک اما به این شکل که افراد دور هم

جمع شده و صحبت می‌کردند. این باعث شد در

دهه ۸۰ در ژورنال **Philosophy and Med-**

icine مقاله‌ای چاپ شود که در آن، روش آموزش

پزشکی را به چالش بخوانند. چون در آموزش

پزشکی تا آن موقع کتاب‌های **textbook**

پزشکی را که نگاه کنیم **disease-oriented**

است یعنی بیماری را برای دانشجو توضیح می‌دهند

و می‌گویند حالا دانشجو باید بیمار را درمان کند.

مریض وقتی که نزد دکتر می‌آید نمی‌گوید: «من

آسم دارم». می‌گوید: «من سرفه می‌کنم». به این

خاطر این روش اشتباه بود. این سلسله مقالات به



د ر

پزشکی است. الحمدلله در ایران اخلاق پزشکی مورد توجه قرار گرفت و از دهه ۶۰ وارد جریان شد و آقای دکتر میاندری و بسیاری از دوستان دیگر در این حوزه کار کردند. شاید از تنها کسانی هم که در این حوزه می‌دانستند این اخلاق پزشکی ارتباط وثیقی با مباحث اپیستیمیک و آنتولوژی پزشکی دارد، همین آقای دکتر میاندری باشد که دهه هفتاد کارهایی کرد ولی قاعدتاً تک و تنها در آن فضا جلوه‌گاهی نداشت.

به هر حال، اخلاق پزشکی بیشتر مورد توجه قرار گرفت، دلیل آن هم این بود که بحثی در جهان شده بود که از خود رشته پزشکی هم کمی جدا بود و داشتند از دیسیپلین فلسفه پزشکی هم جدایش می‌کردند و دلیلش دستاوردهای جدید و تکنولوژی شدید در پزشکی بود. مثلاً دستگاه‌های تنفس مصنوعی و غیره اختراع شده بود و خود، باب مسائل اخلاقی زیادی را به وجود می‌آورد. بالاخره مرخصی چند هفته است که زیر دستگاه تنفس مصنوعی است و دارد بودجه بیت‌المال را هم هدر می‌دهد. خوب هم نمی‌شود. آیا او را بکشیم؟ اگر راحتش

کنیم، خیال همه‌مان هم راحت می‌شود! این مباحث باعث شد دغدغه‌هایی ایجاد شود. این مسأله در ایران خیلی اهمیت یافت و وارد بازی شد و خیلی افراد و اتفاقاً خود پزشکان وارد این مسأله شدند ولی متأسفانه به معنای دقیق و آکادمیک، به کلمه اخلاق پزشکی یا **medical ethics** خیلی پرداخته نشد. بسیاری از پزشکانی که آمدند، چون این مباحث مستلزم این بود که با فلسفه اخلاق آشنایی داشته باشند و حوصله نداشتند، بیشتر به اخلاق پزشک‌ها پرداختند که البته ممکن است جزئی از اخلاق پزشکی باشد ولی جزء اصلی اخلاق پزشکی نیست. بله، پزشک باید متواضع و رازدار باشد، این‌ها اخلاق‌های تخصصی هستند، نه اخلاق پزشکی



کسی که فقط فلسفه خوانده باشد، نمی‌تواند درباره فلسفه پزشکی حرفی بزند چون باید بیمار را دیده باشد و با او آشنا باشد. کسی هم که صرفاً پزشک است و فلسفه و منطق نداند، به درد نمی‌خورد و نمی‌تواند خوب تأمل کند.



به معنای واقعی کلمه. یعنی تأملات فلسفی عمیق درباره موضوعات پزشکی نیست. حالا دقت کنید این مباحث اخلاق پزشکی در بسیاری از جاها با مباحث هستی‌شناسی و مباحث اپیستیمیک پزشکی گره می‌خورد. بحث سلامت، بحث مهمی است. سلامت یعنی چه؟ آیا آدم معتاد سالم است؟ آیا آدم همجنس‌باز سالم است؟ بالاخره باید با این‌ها چه کرد؟ بودجه‌ای که برای این‌ها تعیین می‌شود، متفاوت خواهد بود. اگر واقعا آدم معتاد بیمار تلقی شود، وزارت بهداشت باید بودجه بیشتری به او تعلق دهد و تفاوت دارد با این که بگوییم مجرم است. اگر مجرم است باید به سراغ قوه قضاییه برود.

این بحث‌ها در تمام جهان وجود دارد. بالاخره باید تکلیف خودمان را مشخص کنیم. سلامت یعنی چه؟ آیا همین تعریف آماری و خطی که در کتاب‌های پزشکی وجود دارد، کافی است؟ خود پزشکان نظرشان این است که کافی نیست و باید تأملات دقیق‌تری داشته باشیم. این مباحث به چند دلیل در ایران شکل پیدا نکرد؛ یکی این که این حوزه‌ها مانند فلسفه پزشکی نیازمند افرادی است که هر دو حوزه را خوب بشناسند. کسی که فقط فلسفه خوانده باشد، نمی‌تواند درباره فلسفه پزشکی حرفی بزند چون باید بیمار را دیده باشد و با او آشنا باشد. کسی هم که صرفاً پزشک است و فلسفه و منطق نداند، به درد نمی‌خورد و نمی‌تواند خوب تأمل کند و همه چیز را از دیدگاه خودش نگاه می‌کند. بالاخره باید آدم‌هایی باشند که هر دوی این حوزه‌ها را خوب بلد باشند و تعداد این افراد هم اندک است. دوم این که معلوم نیست بالاخره متولی این حوزه کیست؟ وزارت بهداشت؟ وزارت علوم؟ کی قرار است کاری انجام بدهد؟ ●



بررسی وضعیت فلسفه علم در ایران

دکتر امیر احسان کرباسی زاده

کاملاً بر عکس است، یعنی وضعیت بسیار بحرانی است و آینده خوشی پیش رو نیست.

آموزش فلسفه علم

بنابراین نکاتی را در مورد تدریس فلسفه علم خواهم گفت که قاعدتاً همه آن، به تجارب شخصی باز می‌گردد. راجع به تاریخ فلسفه علم در ایران باید عرض کنم که این مباحث قبل از انقلاب در دانشگاه صنعتی آریامهر آن زمان توسط آقای دکتر نصر مطرح شده بود و مرحوم بزرگمهر کتابی درباره پوپر ترجمه کرده بودند. بعد از انقلاب هم آقای دکتر سروش مباحث فلسفه علم را رواج دادند اما به صورت دانشگاهی ظاهراً اولین مرکزی که تأسیس می‌شود، گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف به همت آقای دکتر گلشنی است و بعد در مراکز علمی دیگر مانند دانشگاه صنعتی امیرکبیر، دانشگاه اصفهان، دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات و در خود مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه مراکزی

خیلی خوب نبود و گفتند که گویا خیلی پشتوانه علمی قوی هم ندارید. بنابراین اگر کسی عالم قوی نباشد، فیلسوف علم خوبی هم نمی‌تواند باشد. خلاصه که: نه در مسجد گذارند که رندی نه در میخانه که این خمار، خام است! میان مسجد و میخانه راهی است؟ غریبم، عاشقم، این ره کدام است؟ می‌خواهم راجع به وضعیت فلسفه علم در ایران صحبت کنم. در حدود شش سالی که از بازگشتم می‌گذرد با تدریس در مقاطع فوق لیسانس و دکتری تقریباً در تمام جاهایی که این رشته بوده، درگیر بودم. قاعدتاً تجاربی که خواهم گفت، شخصی است و ممکن است تعمیم‌های نابجایی داده‌باشم ولی به نظر من وضعیت فلسفه علم در ایران در مقایسه با زمانی که من درس می‌خواندم از لحاظ کمی و عددی و سخت‌افزاری یعنی مقدار کتاب‌ها، سایت‌ها، مقالات و مجلات علمی پژوهشی خیلی بهتر شده ولی از لحاظ کیفی

من با یک تجربه شخصی شروع می‌کنم و گزارشی که می‌دهم معطوف به اشاراتی در باب تاریخ علم و فلسفه علم در ایران است. وقتی ما در امتحان اعزام به خارج قبول شدیم و قرار شد که از یک دانشگاه داخلی اعلام نیاز بگیریم تا بعد از این که تحصیلمان تمام شد برگردیم و تدریس‌مان را آن‌جا شروع کنیم، من به دانشگاه تهران رفتم و با رئیس گروه وقت ملاقاتی داشتم. ایشان وقتی به پرونده من نگاه کرد و دید که من مهندسی خوانده‌ام، گفت کسی که فیلسوف نباشد، نمی‌تواند فیلسوف علم خوبی باشد. بنابراین گفت‌وگویی ایجاد نشد و من سرافکنده رفتم و ایشان من را راهنمایی کرد که به دانشکده علوم دانشگاه تهران بروم و ببینم که آن‌جا من را قبول می‌کنند تا بعد از این که بورسیه شدم، آن‌جا برگردم و تدریس کنم؟ ملاقات من با ایشان هم چندان جالب نبود چون ایشان به پرونده علمی من نگاهی کردند و دیدند که نمرات مهندسی من



مباحث فلسفه علم نوعاً براساس سلیقه استاد یا تاریخ محور یا موضوع محورند

درس‌های فلسفه علم چیست؟ تا دو سال پیش در دانشگاه صنعتی شریف فقط یک درس برای دانشجوی فلسفه علم اجباری بود و آن درس فلسفه علم بود. یعنی یک درس دو واحدی برای کسی که در کارشناسی ارشد فلسفه علم می‌گرفت. دانشجو می‌توانست فارغ‌التحصیل شود درحالی که تنها یک درس فلسفه علم بگذراند، کتابی که در درس معرفی می‌شد، «چیستی علم» چالمرز بود، این دقیقاً همان کتابی است که برای آشنایی با این رشته معرفی می‌شود.

این آموزش در خود درس فلسفه علم است. مباحث نوعاً بر اساس سلیقه استاد یا تاریخ‌محور یا موضوع‌محورند. اگر تاریخ‌محور باشد، استاد فلسفه علم را از قرن بیستم و از پوزیتیویست‌ها شروع می‌کند، انگار تمام فیلسوفان و علمای قدیم و سنتی در قرن‌های

اسلامی و فلسفه غرب هیچ متنی پایه قرار نمی‌گیرد.

دانشجویان در این مقطع دو ساله اغلب از رشته‌های علمی، مهندسی و علوم پایه وارد می‌شوند. هرچند دانشجوی فلسفه هم می‌تواند قبول شود ولی چون ریاضی و فیزیک جزء مواد امتحانی است، شانس قبولی دانشجویان مهندسی و علوم پایه بیشتر است. مواجهه این دانشجویان ارشد فلسفه علم با متون فلسفی که قرار است مهارت فلسفی آن‌ها، اندیشیدن و به اصطلاح سروکله زدن با یک مسأله فلسفی در قالب یک متن را بالا ببرد، تقریباً صفر است. استاد حرف‌هایی را مثلاً درباره فلسفه اسلامی می‌زند، از اصالت وجود و دلایل ملاصدرا و مانند آن می‌شنود بدون این که یک متنی دقیق و مرجعی از متون کلاسیک و دست اول فلسفه اسلامی یا غرب خوانده‌شود. این‌ها درس‌های کمکی هستند که قرار است به اصطلاح قوت و ابزار فلسفی را به دانشجو بدهند.

تأسیس می‌شوند و همه شروع به پذیرش دانشجوی کارشناسی ارشد و دکتری می‌کنند.

حالا به وضعیت آموزش در دو مقطع کارشناسی ارشد و دکتری اشاره خواهم کرد تا ببینیم چه نقایص و مشکلاتی وجود دارد. برای ورود به این رشته در کارشناسی ارشد کافی است این منابع را بخوانید: کتاب منطق صوری دکتر خوانساری، کتاب کلیات فلسفه پاپکین ترجمه آقای مجتبی‌وی آن هم نه به طور کامل و یک کتاب فلسفه اسلامی که می‌تواند کتاب آقای مصباح یا آقای عبودیت باشد. اگر یک مقدار ریاضی و فیزیک هم بدانید، به راحتی قبول می‌شوید. بعد که وارد دانشگاه می‌شوید، درس‌هایی دارید که مرتبط هستند و باید آن‌ها، بگذرانید؛ واحدهایی مانند فلسفه غرب و فلسفه اسلامی. تدریس فلسفه غرب و فلسفه اسلامی عموماً تجربه‌های ناخوشایندی برای دانشجو است. سنت ما شفاهی است و در فلسفه

۱۷ و ۱۸ و ۱۹ هیچ وقت بحثی راجع به روش علمی به ذهنشان خطور هم نکرده است و هیچ تأمل فلسفی در این باره نکرده اند و تنها کسانی که به ذهنشان خطور کرده، فلاسفه پوزیتیویست قرن بیستم بودند!

به هر صورت، از فلاسفه پوزیتیویست قرن بیستم شروع می‌کنند و احتمالاً باز بدون متن، پیش می‌روند و با توجه به این که دانشجو زبان انگلیسی هم نمی‌داند اگر بخواهند از کتاب آقای دکتر خرمشاهی برای شناخت پوزیتیویست‌های منطقی

استفاده می‌کنند، بعد سراغ ترجمه‌های آقای آرام از کارهای پوپر می‌روند و آن‌ها را به صورت گزینشی می‌خوانند درحالی که این ترجمه‌ها جفایی است در حق پوپر که خود ساده‌نویس است، بعد یک سری صحبت‌ها راجع به تامس کوهن یا فایرابند می‌شود و قضیه به همین جا ختم می‌شود و نتیجه

گرفته می‌شود که برخلاف بعضی که فکر می‌کردند علم مثال‌اعلای معقولیت است، پوپر و تامس کوهن گفتند نه، علم هم سنتی است مانند سنت‌های دیگر و معقولیتی در آن وجود ندارد و تاریخ‌های علمی مشحون از انقلاب‌هاست و انقلاب‌های علمی هم مانند انقلاب‌های سیاسی است. یعنی قضیه به این تلقی ختم می‌شود که تامس کوهن گفته است که معقولیت در علم معقولیتی است شدیداً تحت تأثیر عوامل اجتماعی و فایرابند هم در تأییدش ادعاهایی کرده است.

بنابراین این چیزی است که دانشجو از فلسفه علم می‌شنود. قاعدتاً چه چیزی در ذهنش نقش می‌بندد؟ این که معقولیتی در علم نیست و علما کار خیلی جدی نمی‌کنند. تازه تحت تأثیر عوامل سیاسی و پیش‌فرض‌های تغییر شدید عوامل اجتماعی، علم هم می‌تواند شدیداً تغییر کند.

دانشجویان متن نمی‌خوانند

پس در خود درس فلسفه علم، یکی از مشکلاتی که دانشجویان دارند این است که متن نمی‌خوانند و به نظر من این مشکل در همه دروس فلسفی ما هست. دوست عزیزم آقای دکتر شیخ‌رضایی متنی راجع به آموزش فلسفه در ایران نوشته‌اند، فکر کنم نکته مشترکی که ما داریم این است که حرف تامس کوهن به نوعی می‌تواند درباره فلسفه صادق باشد؛ این که فلسفه باید از طریق مواجهه ملموس با متن‌های

دست اول آموخته شود. ما در علم و ریاضیات چند مسأله می‌بینیم و مشاهده می‌کنیم که آدم‌های بزرگ این مسائل را چه‌طور حل کرده‌اند و بعد مسائل مشابه را در انتهای کتاب حل می‌کنیم. در فلسفه هم باید ببینیم که مثلاً هیوم چه‌طور با زبان خود، مسأله استقرا را بیان کرده و بعد بنشینیم ببینیم او چه طور سر و کله زده تا توانایی حل کردن مسائل فلسفی را داشته باشیم.

فلسفه علم همه مشکلات علمی ما را حل نمی‌کند

نکته دیگری که هست این تلقی غلط درباره فلسفه علم است که فلسفه علم بسیاری از مشکلات علمی ما را حل خواهد کرد. بسیاری از معلمان در ذهنشان این‌طور است که اگر ما فلسفه علم بخوانیم، معلم بهتری خواهیم شد. اگر دانشمندان فلسفه علم بخوانند، علمای بهتری خواهند شد، قضیه اصلاً این چنین نیست. درست است که شاید فلسفه علم نتایج و پیامدهایی برای حل مسائل ملموس جامعه داشته‌باشد ولی ماهیت مسائل فلسفی، کنج‌کاوی نظری است که باید در پاسخ به سوالاتی باز و گشوده، انجام شوند. یعنی مسائلی که هیچ‌وقت پایان‌پذیر نیستند و ممکن است هیچ فرآیند قدم به قدمی، برای حل آن‌ها وجود نداشته‌باشد. این تلقی غلط هم وجود دارد که به نظر من باید عوض شود تا بتوان در آموزش فلسفه علم در ایران تجدید نظر کرد.

نکته دیگری که مرتبط با این بحث است این که گروه‌های فلسفه علم رفته‌رفته خود را از دپارتمان‌های فلسفه و به همان میزان از دپارتمان‌های علوم جدا می‌کنند. به این معنا که فکر می‌کنند مباحث فلسفه علم چیزهایی است نه فلسفی و نه علمی. بنابراین خودشان شاید به صورت عکس‌العمل ناخواسته به این خاطر که نه مورد پذیرش علما هستند و نه فلاسفه، می‌خواهند بگویند که ما به عنوان فلاسفه علم، شأن بالاتری از هر دو گروه داریم و می‌توانیم مستقلاً مسائلی را حل کنیم که هیچ کدام از این گروه‌های فلسفه و یا گروه‌های علم، توانایی حل آن را ندارند، این تلقی خطرناکی است. یعنی فلسفه علم به عنوان



یکی از مشکلاتی که دانشجویان دارند این است که متن نمی‌خوانند و به نظر من این مشکل در همه دروس فلسفی ما هست.



یک فلسفه مضاف ماهیتاً فلسفی است. بنابراین باید کسی که دغدغه فلسفی دارد و با فلسفه آشناست، فلسفه علم بخواند و فلسفه علم تدریس کند. متأسفانه این مسأله باعث شده‌است که بعضی وقت‌ها گروه‌هایی تشکیل شوند متشکل از آدم‌هایی که یا کاملاً فلسفه می‌دانند و هیچ سررشته‌ای از علم ندارند و یا این‌که علم می‌دانند و فلسفه نمی‌دانند. یک اقتصاددان بزرگ لزوماً فیلسوف اقتصاد نیست و یک فیلسوف بزرگ مسلمان هم هر چه قدر فیلسوف خوبی باشد، نمی‌تواند بدون دانستن اقتصاد و مبانی علم اقتصاد درباره علم اقتصاد صحبت کند، بنابراین این آفت‌ها در جامعه ما وجود دارد و متأسفانه هنوز حل نشده‌است. نکته دیگر درباره کارشناسی ارشد، بحث نوشتن رساله است. متأسفانه هیچ درسی برای آموزش نوشتن فلسفی به دانشجوی در دوره کارشناسی ارشد ارائه نمی‌شود و فکر کنم در مورد رشته‌های دیگر فلسفه هم همین‌طور باشد. دانشجوی رشته فنی یا علوم آمده است. باید این تصور و ذهنیت عوض شود که نوشتن یک مقاله فلسفی با نوشتن یک مقاله فنی و ریاضی فرق دارد. نوشتن فلسفی خودش فلسفیدن است، خودش یک نحوه تمرین فلسفه است، هیچ آموزشی برای نوشتن متون فلسفی وجود ندارد، بنابراین دانشجوی دو یا سه درس فلسفه گذرانده و می‌خواهد رساله کارشناسی ارشد بگیرد.

مد مباحث تطبیقی، آفت پژوهش در فلسفه علم است

یک آفت دیگر، مد مباحث تطبیقی است که مثلاً می‌گویند روی ملا اسماعیل و احدالعین با کواین

مطالعه تطبیقی انجام بدهیم! وقتی شما وارد این کار می‌شوید، دارید جسارت به خرج می‌دهید زیرا باید دو طرف قضیه را خوب بدانید. معمولاً کسی که دو طرف قضیه را خوب بداند، کم است. استاد یا متخصص در فلسفه اسلامی است و چیزی از کواین نمی‌داند یا کسی است که متخصص در کواین است و فلسفه اسلامی نمی‌داند. خودتان نتیجه را حدس بزنید، قرار است دانشجو در شش ماه پایان‌نامه‌ای در این موضوع نوشته و تحویل گروه بدهد. این وضعیت در دوره کارشناسی ارشد است.



نوشتن یک مقاله فلسفی با نوشتن یک مقاله فنی و ریاضی فرق دارد. نوشتن فلسفی خودش فلسفیدن است، خودش یک نحوه تمرین فلسفه است.



می‌کنند که مثلاً اگر یک سری مباحث علمی را در ژورنال علمی بدهند، بلافاصله رد می‌شود. در نتیجه می‌گویند بهتر است بیاییم مباحث علمی را با چند اصطلاح فلسفی قاطی کنیم و آن را در گروه فلسفه علم طرح کنیم! بعد نزد من نوعی می‌آیند که متخصص نیستم و با دیدن چند اصطلاح علمی وحشت‌زده می‌شوم و طرح را قبول می‌کنم و به عنوان پروپوزال دکتری قبول می‌شود و تزی در زمینه‌ای که هیچ‌کس تخصص ندارد و نمی‌داند دقیقاً چیست، انجام می‌شود و بعد

فرد به عنوان استاد فلسفه علم فارغ‌التحصیل می‌شود و این معارف را به دانشجویان بعدی منتقل خواهد کرد؛ بدون این‌که هیچ معیاری باشد. شما نمی‌توانید علم بد را به مثابه یک فلسفه خوب جا بزنید و در گروه فلسفه علم آن را تدریس کنید.

جدا شدن مسیر تاریخ علم و فلسفه علم، هر دو را عقیم می‌کند

نکته آخر این است که متأسفانه فلسفه علم در ایران خود را به شدت از تاریخ علم جدا کرده‌است؛ هر چند آشتی دادن این دو کار ساده‌ای نیست و اغلب رسیدن به اعتدالی که فرد هم ملاحظات تاریخی را در نظر بگیرد و هم فیلسوف خوبی باشد، شاید از محالات باشد. اما به هر حال فلسفه علم بدون نگاه به تاریخ علم واقعا کور خواهد بود. حرفی که دکتر همتی درباره فلسفه علم زدند همین است که مباحث فلسفه علم معمولاً یک شیر بی‌یال و دم و اشکم است. وقتی علمی که ما فلاسفه علم از آن صحبت می‌کنیم، کاملاً متفاوت باشد با آن علمی که علما از آن صحبت می‌کنند، پس ما چه فلسفه علمی داریم؟! تا وقتی که توجه دقیق به تاریخ علم و توجه دقیق به علم نباشد، نمی‌توانیم فلسفه علم خوبی داشته باشیم. بنابراین این فلسفه‌های علمی که علم را از زمینه و بستر تاریخی و فرهنگی آن جدا می‌کنند و از علم کاریکاتوری می‌سازند و بر مبنای آن تحلیل‌های فلسفی می‌دهند، به نظر من کاملاً گمراهانه هستند و هیچ فایده‌ای نخواهند داشت. ●

معنا و گستره‌ی فلسفه‌ی کاربردی

دکتر محمد صادق زاهدی

مروری بر یک پرسش رایج

فلسفی در ایران، اصطلاح فلسفه کاربردی اولاً چندان مورد اقبال و عنایت نیست و ثانیاً با نگاه تحقیرآمیز از طرف کسانی که به شکل سنتی در فلسفه رسمی کار می‌کنند، مواجه است. عمدتاً این طور تلقی می‌شود که کاربردی کردن فلسفه یا فلسفه کاربردی، دون شأن فلسفه است و نوعی کاسبی کردن با فلسفه و پرداختن به موضوعات و مسائل بی‌اهمیت در فلسفه است و کسانی را که در حوزه فلسفه کاربردی کار می‌کنند، به خیلی چیزها متهم می‌کنند.

من برای این که هرگونه سوءتفاهمی رفع شود، عرض می‌کنم که مهمترین دغدغه خود بنده، متافیزیک است و شاید اگر بین این تخصص‌های فلسفی بخواهم یکی را انتخاب بکنم، باز متافیزیک را انتخاب می‌کنم. برای همین لازم می‌دانم در فضای فلسفه ایران بحث از فلسفه کاربردی، معنای فلسفه کاربردی و گستره فلسفه کاربردی به شکلی جدی‌تر بررسی شود چرا که جریان فوق‌العاده قدرتمندی در فضای فلسفه جهان به ویژه در حوزه کشورهای فلسفی انگلیسی‌زبان مطرح شده و دیپارتمان‌های فراوانی در کشورهای مختلف ذیل عناوین مختلف به فلسفه کاربردی می‌پردازند. این جریان خواه‌ناخواه در کشور ما مطرح می‌شود و این نگرانی هست که سوءتفاهماتی که در این حوزه وجود دارد، نهادینه شده و اصطلاح فلسفه کاربردی به درستی جا نیفتد.

سه حوزه فلسفه کاربردی: فلسفه برای کودکان، تفکر انتقادی و اخلاق کاربردی

عنوان applied philosophy که در زبان فارسی به فلسفه کاربردی ترجمه شده است، به طور مرسوم سه حوزه را در بر می‌گیرد که عبارتند از philosophy for/with children یعنی فلسفه برای کودکان یا با کودکان البته

شک ندارم که همه دوستانی که در فلسفه دستی دارند، چه به صورت آکادمیک و تخصصی و چه به صورت عمومی، حتماً با این دو پرسش روبه‌رو شده‌اند که این فیلسوفان چه می‌کنند و اصلاً حاصل فلسفه‌خواندن چیست و این که وقتی کسی فیلسوف شد، به چه دردی می‌خورد؟ با وجودی که این دو پرسش قدمت تاریخی دارند، هم‌چنان زنده‌اند و فکر نمی‌کنم به این زودی پاسخ مشخصی داشته باشند.

حالا عنوان فلسفه کاربردی را ملاحظه کنید، وقتی روی خود مفهوم فلسفه و چیستی فلسفه و این که فیلسوفان چه می‌کنند نزاع وجود دارد، فلسفه کاربردی چه معنایی می‌دهد؟ خودش چیست که بخواهد کاربردی هم برای آن تصور شود؟ می‌دانید که راسل فیلسوف نامداری در قرن بیستم بوده و زمانی نامدارترین فیلسوف در فلسفه انگلیسی زبان سنت تحلیلی بوده است. مشهور است که از وی سؤال کردند فلسفه چیست؟ ایشان پاسخ داد فلسفه همان چیزی است که در دیپارتمان‌های فلسفه تدریس می‌شود. او با همین پاسخ هوشمندانه از مسأله عبور می‌کند. من می‌خواهم که با استعانت از راسل، فعلاً به این که فلسفه چیست، نپردازم و این را داخل پرانتز بگذاریم و به فلسفه کاربردی و کاربردی کردن فلسفه بپردازیم.

عدم اقبال نهادهای فلسفی و وجود نگاه تحقیرآمیز، دو معضل فلسفه کاربردی در ایران

حقیقت این است که در چند دهه اخیر عنوان فلسفه کاربردی در جهان مطرح شده و در کشور ما هم فلسفه کاربردی تحت عناوین مختلف توسط اشخاصی عنوان شده و کارهای جدی روی آن انجام می‌شود اما همچنان در آکادمی و دیپارتمان‌های فلسفه و در مراکز



عنوان متاخرتر آن precollege philosophy است، یعنی فلسفه پیشادانشگاهی که هم به کودکان و هم به نوجوانان اطلاق می‌شود. حوزه بعدی critical thinking است که تفکر نقادانه را دربرمی‌گیرد و حوزه سوم که یک مقدار در ایران شناخته شده‌تر است، applied ethics یعنی اخلاق کاربردی است که متأسفانه با اخلاق حرفه‌ای یعنی با professional ethics یکی گرفته می‌شود.

تأملی در معنی و تفاوت فلسفه کاربردی و فلسفه محض

من برای این که مفهوم کاربرد در فلسفه کاربردی روشن شود، می‌خواهم دوستان را به این ارجاع بدهم که معنای غیر کاربردی بودن فلسفه چیست؟ اگر گفتیم فلسفه کاربردی، معنای مقابل آن چیست؟ آیا ما فلسفه غیر کاربردی هم داریم؟ و در این جا معنای کاربرد و غیر کاربرد چیست؟ مفهوم مقابل کاربرد چیست؟ همان طور که دوستان می‌دانند، فلسفه کاربردی در مقابل فلسفه نظری یا فلسفه محض قرار می‌گیرد. مدت‌هاست که در فیزیک و ریاضیات این تقسیم‌بندی صورت گرفته و اصطلاح جا افتاده‌ای است یعنی می‌توانید در دپارتمان‌های فیزیک، فیزیک کاربردی و فیزیک محض و در دپارتمان‌های ریاضی، ریاضی کاربردی و ریاضی محض داشته باشید.

حالا در فلسفه، فلسفه کاربردی چه تفاوت‌هایی با فلسفه محض دارد؟ و اصلاً معیار تقسیم‌بندی ما در فلسفه که آن را به کاربردی و محض تقسیم می‌کنیم چیست؟ آن‌هایی هم که فیلسوفان و دغدغه‌موشکافی فلسفی دارند، به اصطلاح می‌خواهند به بحث، ایضاح فلسفی بدهند. حقیقت این است که فلسفه کاربردی فقط و فقط به این سه حوزه‌ای که گفتم محدود نمی‌شود و وقتی عناوینی مانند applied epistemology یا applied philosophy of science یا philosophy of life یا philosophy of society را هم می‌بینیم که ذیل فلسفه کاربردی گنجانده می‌شود، این طور نتیجه‌گیری می‌کنیم که قطعاً فلسفه کاربردی معنایی اعم از این حوزه‌های ذکر شده دارد و باز مسأله کاربرد در تقسیم فلسفه برجسته می‌شود.

به نظرم می‌رسد برای این که معنای اثباتی از فلسفه کاربردی را به ذهن بیاوریم، اول توضیح بدهیم که فلسفه کاربردی چه چیزی نیست. چون سلب چیزی از یک مفهوم، خود باعث می‌شود که حد و حدود این اصطلاح روشن‌تر شود. "Applied philosophy" را با دو اصطلاح اشتباه می‌گیرند؛ یکی "practical philosophy" و دیگری "public philosophy". "Practical philosophy" همان است که در سنت ارسطویی از آن به حکمت عملی یا فلسفه

عملی تعبیر می‌شود و به نظر می‌رسد که بعضی فلسفه کاربردی را با فلسفه عملی یکسان گرفته‌اند. دوستان حتماً می‌دانند که در ارسطو حکمت تقسیم می‌شود به **theoretical wisdom/knowledge** و **practical wisdom/knowledge** و **edge** که دو تقسیم‌بندی از دانش بود. بعداً به این می‌پردازیم که معیار تقسیم‌بندی ارسطو در تئوری و نظر چیست. خود ارسطو تعریفش این بود که آن‌چه به جهان مربوط می‌شود در حکمت نظری قرار می‌گیرد و سه حوزه را در ذیل آن تعریف می‌کرد: متافیزیک، ریاضیات و طبیعیات و آن‌چه به عالم انسانی مربوط می‌شود ذیل **practical philosophy** قرار می‌گیرد که به تعبیر قدمای ما سه حوزه اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن را شامل می‌شود. یعنی هر چیزی که به جهان انسانی بازمی‌گردد. حالا در فرد فی نفسه یا در خانواده یا در شهر، همه مسائلی که در ذیل این سه عرصه به انسان مربوط می‌شود، ذیل **practical philosophy** ارسطو قرار می‌گیرد.

آیا فلسفه کاربردی همان **practical philosophy** ارسطوست که فقط و فقط به جهان انسان و موضوعاتی که به انسان مربوط می‌شود، یعنی اخلاق، فلسفه اجتماعی، فلسفه سیاسی، فلسفه تعلیم و تربیت می‌پردازد؟ قطعاً پرداختن به اخلاق، فلسفه سیاسی و فلسفه اجتماعی می‌تواند جزء فلسفه کاربردی باشد ولی عناوینی که ابتدای بحث عرض کردم یعنی

applied epistemology یا **applied philosophy of science** را چه می‌شود کرد؟ روشن است که اصطلاح فلسفه کاربردی اعم از **practical philosophy** است و اصلاً معیار تقسیم‌بندی در فلسفه به کاربردی و نظری با معیاری که ارسطو در تقسیم فلسفه به فلسفه نظری و عملی به کار برده بود، کاملاً متفاوت است که این را بیشتر بحث می‌کنیم.

اصطلاح دومی که باز موجب سوء تفاهم شده است **public philosophy** است که می‌توان از آن به فلسفه عمومی یا فلسفه همگانی تعبیر کرد. **public philosophy** یک تلاش جدیدی است که می‌خواهد فلسفه را از آکادمی و گروه‌های خاص فلسفی به گروه‌های وسیع‌تر اجتماعی بکشاند؛ شکل‌گیری کافه‌های فلسفی،

قهوه‌خانه‌های فلسفی، میتینگ‌های فلسفی، برنامه‌های تلویزیونی فلسفی خیلی عمومی، همه این‌ها ذیل **public philosophy** قرار می‌گیرد. در واقع یک جور سیاست‌گذاری است که فلسفه را تا حدی که امکان دارد، به همه گروه‌ها و طبقات تعمیم بدهند و آن را از حالت تخصصی خارج کنند.

فلسفه کاربردی قطعاً به معنای **public philosophy** نیست. برای این‌که در فلسفه کاربردی به معنای حرفه‌ای و **professional philosophy** کار فلسفی می‌کنید و اصلاً فلسفه کاربردی، در واقع تفلسف کاربردی کردن یا فلسفه در حوزه مباحث کاربردی، به معنای عمومی بودن مباحث نیست. دوستان همین الان می‌توانید به ژورنال‌هایی که در حوزه **applied philosophy** یا زیرمجموعه‌های فلسفه کاربردی منتشر می‌شود، مراجعه کنید. می‌بینید که فیلسوفان قدری در هر یک از این حوزه‌ها چه در اخلاق کاربردی چه در فلسفه برای کودکان چه در تفکر انتقادی و چه در حوزه‌های نظری‌تر کار را به پیش می‌برند.

بنابراین **public philosophy** و **applied philosophy** مترادف هم نیستند. حالا که فلسفه کاربردی، نه فلسفه عمومی است به این معنا که تنها با مسائل روزمره کار داشته باشد و بخواهد مباحث روز را بحث بکند و نه صرفاً به جهان انسانی منحصر می‌شود، پس چیست؟ همان‌طور که

عرض کردم اگر مفهوم مقابل فلسفه کاربردی را ملاحظه کنیم که فلسفه نظری یا محض است، این تقسیم‌بندی به فلسفه کاربردی و فلسفه نظری کمک می‌کند که ما تعریف روشنی از فلسفه کاربردی داشته باشیم.

مغالطه‌ای که این‌جا صورت می‌گیرد و از بدفهمی مفهوم کاربرد ناشی می‌شود، این است که کاربرد در فلسفه کاربردی را به معنای مطلق فایده و نتیجه داشتن بگیریم. آن وقت این انتقاد از سوی فیلسوفانی که به شکل سنتی در فلسفه کار می‌کنند وارد شده که بالاخره هر دانشی ثمر و نتیجه‌ای دارد؛ حالا نتیجه آن یا در عرصه عمل و رفتار است و یا غیر آن. بالاخره کسی یا می‌خواهد از فلسفه لذت ببرد یا از فلسفه خواندن نوعی ارتقای معنوی پیدا بکند، فایده‌ای می‌برد،

عمدتاً این طور تلقی می‌شود که کاربردی کردن فلسفه یا فلسفه کاربردی، دون شأن فلسفه است و نوعی کاسبی کردن با فلسفه و پرداختن به موضوعات و مسائل بی‌اهمیت در فلسفه است.

فلسفه کاربردی بر اساس غایت، تعریف می‌شود

بر اساس توضیحی که عرض کردم، فلسفه کاربردی بر اساس غایت، تعریف می‌شود. غایت است که مشخص می‌کند ما یک نگاه کاملاً گزینشی داشته باشیم نسبت به مسأله‌های فلسفی. مثلاً فرض بفرمایید در حوزه اخلاق، شما می‌توانید چندین پرسش فلسفی مطرح کنید و این تعداد حد ندارد. خوب چه طور اخلاق را به کاربردی و غیر کاربردی تقسیم می‌کنید؟ مگر اخلاق غیر کاربردی هم داریم؟ اخلاق اصلاً بنا به تعریف، علم کاربردی است یعنی در حوزه معرفت عملی ماست. آیا قید اخلاق کاربردی یا **applied ethics** یک **tautology** است؟ یا شما دارید می‌گویید

من یک سلسله مباحث را گزینش کرده‌ام؟ بسته به این که هدف شما چه باشد و موضوع شما ناظر به چه باشد، حد مسأله‌های ما مشخص می‌شود. مثلاً وقتی که مهمترین مسأله‌های ما در جهان، اتونازی یا کلونینگ یا n تا مسأله دیگر باشد، حاصل گزینش آن‌ها مجموعه‌ای از مباحث می‌شود که اسمش را اخلاق کاربردی می‌گذاریم. به همین صورت شما می‌توانید در حوزه‌های دیگر هم این بحث را داشته باشید.

به این معنا معرفت‌شناسی کاربردی هم معنا می‌دهد. مثلاً اگر بخواهید ربات هوشمندی طراحی کنید و پرسش‌هایی معرفت‌شناسانه و کاملاً مربوط به موجود هوشمند داشته باشید، **applied epistemology** شما شکل می‌گیرد. به همین معنا **science philosophy of** کاربردی شما شکل می‌گیرد و به همین معنا فلسفه اسلامی کاربردی شما شکل می‌گیرد. یعنی فلسفه کاربردی را به هیچ وجه نمی‌توان به تعاریف کلیشه‌ای و کلاسیکی که الان وجود دارد، محدود کرد و از طرف دیگر جریان و حوزه کاملاً بازی است که ما بتوانیم حوزه‌های جدیدی را برای آن تعریف کنیم.

این، رویکرد کاملاً تازه‌ای به گزینش مباحث فلسفی، طراحی رشته‌های فلسفی و سیاست‌گذاری در حوزه آموزش و پژوهش فلسفه است. بحث زیاد باقی مانده است. به بخشی از آن در این مقال اشاره کرده‌ام و بخشی هم متأسفانه فرصت نشد این‌جا ارائه کنم. ●

بنابراین در حوزه فلسفه نظری هم قطعاً سود و ثمری خواهیم داشت.

پس این چه معنایی می‌دهد که فلسفه را به فلسفه کاربردی و مفهوم مقابلش که فلسفه نظری می‌شود تقسیم کنید؟ در ضمن فلسفه نظری این است که کاربردی ندارد، یعنی سودی ندارد، پس شما علاف‌اید؛ لفاظی‌هایی برای خود می‌کنید یا در جهان خودتان بالاخره مشغول تفلسفید. فلسفه را باید کاربردی کرد. اتفاقاً اگر کاربرد را به معنای مطلق نتیجه‌دادن بگیریم، این تقسیم‌بندی مضحک درمی‌آید. پس معیار تقسیم فلسفه به کاربردی و نظری و به صورت خاص محدود کردن حوزه‌ای از فلسفه به فلسفه کاربردی، سودمندی به معنای عام نیست. در این صورت، فلسفه نظری هم قطعاً فواید و ثمراتی دارد.

پس وقتی که تعبیر فلسفه کاربردی را به کار می‌بریم، منظور چیست؟ به نظر بنده می‌رسد که ما باید معیار این تقسیم‌بندی را پیدا کنیم یعنی وقتی می‌گوییم فلسفه کاربردی، مفهوم کاربرد با توجه به چه معیاری این‌جا اعمال شده و ما این تقسیم را انجام داده‌ایم. دوستان حتماً با معیارهای تقسیم علم آشنا هستند. می‌توانیم علم را از لحاظ موضوعی تقسیم کنیم؛ همان کاری که ارسطو کرد. تقسیم ارسطو به فلسفه کاربردی و نظری بر مبنای موضوع بود: جهان انسانی و جهان غیر انسانی. می‌شود علم را از لحاظ روش تقسیم کرد. یعنی بگوییم علوم تجربی و علوم عقلی. تقسیم‌بندی فلسفه به نظری و کاربردی، تقسیم‌بندی کاربرد محور است یعنی شما تا هدف‌تان را از آموزش فلسفه مشخص نکنید، معنای فلسفه کاربردی تعیین پیدا نمی‌کند. چرا می‌خواهید آموزش فلسفه بدهید؟

اتفاقاً این در سیاست‌گذاری آموزش فلسفه و توسعه آموزش‌ها و پژوهش‌های فلسفی در کشور ما پرسش فوق‌العاده مهمی است. ما واقعاً از این همه دپارتمان فلسفه که در کشور راه انداخته‌ایم، فلسفه علم، فلسفه منطق، فلسفه هنر، فلسفه اسلامی و فلسفه غرب، دنبال چه هستیم؟ می‌خواهیم که خروجی دانشجویان ما چه باشد؟ یعنی خانواده‌ها بچه‌های‌شان را به رشته فلسفه می‌فرستند که از آن چه چیزی بیرون بیاید؟ این معیار مشخص می‌کند که فلسفه کاربردی به چه معناست.



بررسی آموزش فلسفه برای کودکان

دکتر سعید ناجی

بازگرداند. هدف اصلی‌اش این است که دوباره تفکر را با جامعه آشتی بدهد. البته همه ما که به یک معنا جزء عوام هستیم، فکر می‌کنیم اما این تفکر، تفکر عمیق فلسفی نیست.

به هر حال این نهضت در اروپا و کشورهای پیشرفته مانند استرالیا شروع شده است. الان پنجاه کشور به صورت محکم در این زمینه کار کرده و نتایج‌شان را منعکس می‌کنند. هر سال دو کنفرانس بین المللی و دو کنفرانس منطقه‌ای در این زمینه برگزار می‌شود.

کودکان فلاسفه بالذات اند

اما دوباره برگردم به واژه philosophy for children یا philosophy children. در این جا philosophy به معنای فلسفه رایج و فلسفه محض نیست. چون معلوم است که اگر بچه‌ها را سر کلاس فلسفه بیاوریم، چیزی متوجه نمی‌شوند. خیلی خلاصه بگویم که این به معنای فلسفیدن است. یعنی فکر کردن به نوع فلسفی، فکر کردن منطقی، فکر کردن استدلالی. اما آیا کودکان این

بچه‌بازی را کنار بگذار و مطلبی علمی فلسفی ترجمه کن یا بنویس تا چاپ کنیم، ما با خودت مشکلی نداریم». آن موضوع را دو سال کنار گذاشتم و بعد از آن دوباره تصمیم گرفتم آن را مطرح کنم. الان خدا را شکر توجه فلاسفه و اندیشمندان به این قضیه معطوف شده است.

هدف اصلی فلسفه برای کودکان، آشتی جامعه با تفکر است

امروز مختصری درباره این موضوع یعنی برنامه فلسفه برای کودکان یا چیزهایی شبیه این‌ها که ترجمه کردم، صحبت می‌کنم چون ممکن است برخی از دوستان آشنایی کمتری داشته باشند. این برنامه تلاش می‌کند که تفکر فلسفی دارای عمق و وسعت را به جامعه و تعلیم و تربیت

یادم می‌آید پانزده سال پیش که مطالبی را ترجمه کرده‌بودم و به روزنامه‌ها می‌دادم. به هر روزنامه‌ای التماس می‌کردم اما چاپش نمی‌کردند چون آشنا نبودند. یکبار یکی از دوستانم گفت «این مطالب



قدرت را دارند که تفکر فلسفی بکنند و فلسفه رسم کنند؟ در این زمینه روانشناسان جواب داده و نتایج جالبی را گزارش کرده‌اند. اتفاقاً بسیاری از علاقه‌مندان که وارد کار در این حوزه شده‌اند به این جمله معتقدند که «کودکان فلاسفه بالذات‌اند».

کافی است شما آنها را کلیشه‌ای نکنید و مطالبی را که خودتان به اجبار در جامعه یاد گرفته‌اید، به ایشان تحمیل نکنید، بچه‌ها خودشان فیلسوف‌اند. دلیل فیلسوف بودن بچه‌ها هم این است که بچه‌ها از شما سؤالاتی می‌پرسند که ممکن است در سطح سؤالاتی باشد که فلاسفه ما در سطح آکادمیک مطرح می‌کنند، یک نمونه‌اش را عرض می‌کنم.

یکی از بچه‌ها همراه دو نفر مهمان که همسن او هستند، در خانه نشسته و با هم تلویزیون تماشا می‌کنند و هر کدام می‌خواهند شبکه مورد علاقه خود را ببینند. بچه میزبان می‌خواهد شبکه خود را ببینند و بچه‌های مهمان هم که دو نفرند و زورشان بیشتر است، می‌خواهند شبکه خود را ببینند. مادر صاحبخانه کنترل را دست بچه مهمان می‌دهد و به بچه خودش می‌گوید «این‌ها دو نفرند و تو یک نفری. پس حق با این‌هاست» بچه سؤال می‌کند «آیا خودخواهی دو نفر ارجحیت دارد بر خودخواهی یک نفر؟ من یک خودخواهی دارم و این‌ها دو خودخواهی!» و این سؤالی است که آقای گرت متیوز می‌گوید اخیراً در دانشگاهی استادی درباره دموکراسی مطرح کرده و آن را به چالش کشیده‌است.

تعلیم و تربیت بدون فلسفه تهی است و فلسفه بدون تعلیم و تربیت عقیم است

سؤالاتی از این قبیل در گفت‌وگوهای بچه‌ها وجود دارد که این‌ها را در بخش‌های مختلف معرفت‌شناسی، اخلاق و زیبایی‌شناسی استخراج کرده‌اند. به هر حال، از جهت روانشناسی هم این مسئله حل شده‌است که اگر ما بچه‌ها را کلیشه‌ای نکنیم، می‌توانند فیلسوفانه تفکر کنند. البته آزمایشاتی هم در این زمینه انجام شده‌است. ما هم در ایران آزمایش‌هایی انجام داده و نشان داده‌ایم که بچه‌ها چقدر می‌توانند فیلسوفانه تفکر کنند و حتی خود ما سر کلاس بچه‌ها که می‌رویم، از آن‌ها فلسفه یاد می‌گیریم.

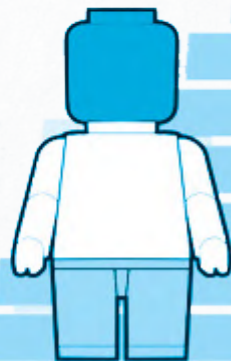
اما بچه‌ها چه دوره سنی را شامل می‌شود؟ عموماً منظور زیر هجده سال است، یعنی ۳ یا ۵ سال تا ۱۸ سال. برنامه فلسفه برای کودکان که از این به بعد به آن «فبک» می‌گوییم، خود را آخرین دستاورد فلسفه کاربردی می‌داند و بیان می‌کند که تلاش‌های زیادی کردند که فلسفه را کاربردی کنند و

تلاش ما به نتیجه رسید. بنیانگذار این برنامه می‌گوید «فلسفه و تعلیم و تربیت یا جامعه مثل نفت و آب بودند. ما روشی ارائه کردیم که این نفت و آبی که با هم مخلوط نمی‌شدند، الان مخلوط شدند. تعلیم و تربیت بدون فلسفه تهی است و فلسفه بدون تعلیم و تربیت عقیم است و نمی‌تواند خود را گسترش دهد.»

من مطلب را خیلی خلاصه گفتم. مقالات زیادی در این زمینه هست و دوستانی که آشنایی ندارند، می‌توانند مطالعه کنند. همان‌طور که گفتم هدف برنامه فلسفه برای کودکان، وارد کردن تفکر عمیق فلسفی به جوامع از طریق تعلیم و تربیت و نجات جوامع از سطحی‌نگری است. البته آن‌ها خود نتیجه گرفتند که جوامع سطحی‌نگر شده و باید تلاش کنیم و ممکن است ما هم همین را قبول داشته باشیم.

بالا بردن توانایی‌های استدلالی و عقلانی کودکان و نوجوانان برای داوری درست، انتخاب درست و اخذ تصمیمات درست است. ایده اصلی برنامه هم این است که بچه‌ها می‌توانند تفلسف کنند و الفبای تفلسف باید از همان کودکی به بچه‌ها یاد داده شود. همان‌طور که الفبای خواندن و نوشتن و حساب و ریاضیات را از دوران کودکی یاد می‌دهیم، الفبای تفکر را هم باید از همان دوران کودکی یاد بدهیم. من به فعالیت‌های انجام شده در ایران باز می‌گردم.

حدود پانزده سال پیش در این زمینه تلاش شد که این برنامه معرفی شود. همان‌طور که گفتم روزنامه‌ها اول نمی‌پذیرفتند ولی بالاخره سایتی تأسیس شد و از طریق سایت، علاقه‌مندان به این برنامه با هم آشنا شدند و یک کار جمعی را آغاز کرده و روزنامه‌ها توانستند کم



کم خود را راضی کنند که مطالبی را چاپ کنند. بعد کتاب‌هایی در این خصوص چاپ شد و مجلات مختلفی این مقالات فلسفه برای کودکان را چاپ کردند و نهایتاً ما گروه فلسفه برای کودکان را در پژوهشگاه علوم انسانی تأسیس کردیم. این گروه موظف است این موضوع را به صورت علمی به پیش ببرد که درباره‌اش صحبت خواهیم کرد.

در این راستا دانشگاه‌های دیگری هم با ما همکاری کردند. به نظر من، دلیل رونق این برنامه در ایران، تأکید آیات و روایات اسلامی به تفکر، تأمل، تعقل، عبرت، برهان‌های درست، قضاوت درست، تصمیم درست، انتخاب درست و آگاهانه و تمیز خوب از بد است. این برنامه در کشورهای سنی رواج پیدا نکرده است و فکر می‌کنم در کشورهای شیعی بیشتر رواج پیدا کند. اساتیدی که در مالزی بودند می‌گفتند ما در این موضوع مشکل داریم، چون اصلاً فلسفه نداریم که بخواهیم حالا فلسفه برای کودکان داشته باشیم، ولی کارهای ما برایشان جالب بود.

فلسفه برای کودکان، اندیشمندان ما را با مشکلات جوامع کنونی آشنایی می‌کند

به نظر من آشنایی اندیشمندان ما با مشکلات جوامع کنونی دلیل دیگر توجه به این برنامه است. باید تأکید کنم که این برنامه به خاطر مشکلات جوامع حاضر به وجود آمده است، زیرا در جوامع، تعلیم و تربیت از کار افتاده است؛ به این دلیل که حافظه محوری دیگر جوابگو نیست. این که

بچه‌ها فقط مطالبی را حفظ کرده و آن‌ها را در امتحان بنویسند، فایده‌ای برایشان ندارد. این‌ها هدف آموزش و پرورش را تقویت قدرت دآوری و قضاوت می‌دانند و این برنامه هم همین هدف آموزشی را دنبال کرده و بیان می‌دارد که ما باید کاری کنیم که بچه‌ها بتوانند استدلال و دآوری خوبی انجام داده و تصمیمات خوبی در علم، اخلاق، جامعه، و خانواده بگیرند و مشکلات خود را حل کنند. چون جوامع ما سرشار از مشکلات است در حالی که جوامع گذشته به این شدت با مشکلات دست به گریبان نبودند.

بر همین اساس گروه فلسفه برای کودکان تأسیس شد و از وزارت علوم مجوز گرفت و اولین مرکزی است که به صورت آکادمیک کار می‌کند و از سال ۸۴ شروع به کار کرده و سال ۸۶ مجوز قطعی گرفته است و هدف آن، آشنایی با نسخه‌های مختلف برنامه فبک در جهان و ارائه یک نسخه بومی به صورت علمی است که در ادامه توضیح می‌دهم. مشخص است که مرحله اول کار، مطالعه و

بررسی علمی نسخه‌های مختلف است که زمان زیادی نیاز دارد تا مبانی نظری روانشناسی، روش‌شناسی، معرفت‌شناسی، جامعه‌شناسی، ادبیات و داستان، برنامه درسی و غیره بررسی بشوند. مرحله دوم، بومی‌سازی و ارائه نسخه بومی به مراکز آموزشی است تا دیدگاه‌هایمان را به کشورهای مختلف معرفی کنیم. هم اکنون اگر غلو نکنیم، کشور ما جزء بیست کشوری است که در این زمینه فعال هستند. تعداد مقالات چاپ شده در خارج نشانگر این مسأله است. همین‌طور می‌توان ادعا کرد در آسیا کشور دوم یا سوم بعد از کره هستیم. چون کشورهای دیگر کمتر فعالیت می‌کنند.

تعداد مقالات چاپ شده در ایران به زبان فارسی یا انگلیسی و استقبال آن‌ها از نظریات اساتید ما خیلی زیاد است. ما در این حوزه سه مجله تخصصی و یک مجله علمی پژوهشی داریم در حالی که کشورهای دیگر مجله تخصصی ندارند و در تمام دنیا سه یا چهار مجله در این زمینه کار می‌کنند. البته آن‌ها بین‌المللی هستند و از لحاظ کیفی هم بهتر از ما هستند. دانشگاه‌های اهواز، تربیت معلم، تهران، شیراز و کرمان در این زمینه کارهای جالبی انجام داده‌اند. به عنوان مثال، در دانشگاه اهواز دو واحد درسی در این زمینه طراحی کرده‌اند. در پژوهشگاه علوم انسانی در حال تأسیس یک رشته در این حوزه هستیم و امیدواریم این نابسامانی که توضیح خواهم داد، با تأسیس این رشته رفع شود.

فراموش کردم بگویم این برنامه IQ بچه‌ها را هم بالا می‌برد، از لحاظ

اخلاقی بچه‌ها را تقویت کرده و در پیشرفت درسی آن‌ها هم موثر است. مشکلاتی که بر سر راه این برنامه وجود دارد این است که این برنامه برای خانواده‌ها، مدارس و هر کسی که با این موضوع آشنا می‌شود، بسیار جذاب است و استقبال می‌کنند و می‌خواهند برای بچه‌هایشان اجرا کنند اما عده‌ای هستند که به سراغ این قضیه آمده و به سرعت برای خودشان دکان باز می‌کنند. مثلاً یک نفر بعد از این که دو ساعت با من صحبت می‌کند، هفته بعد اطلاعاتیه تربیت مربی فلسفه برای کودکان می‌زند و کارهایی از این قبیل. به همین خاطر است که باید رشته تأسیس کنیم. این افراد یا فقر علمی دارند و سواد کافی در این حوزه ندارند و تنها به سرعت وارد بازار کار می‌شوند و بعد متوجه می‌شویم قراردادهای هنگفتی با فرهنگسراها می‌بندند یا افرادی فرصت‌طلب‌اند و وقتی کارشان در جاهای دیگر کساد می‌شود، وارد این قضیه می‌شوند. حتی گاهی با داشتن آشنا و غیره در بعضی ارگان‌های دولتی هم نفوذ می‌کنند و ناگهان مطلع می‌شویم فلان مرکز چنین کاری انجام داده است. نمونه‌هایش را آخر بحث عرض می‌کنم. بعضی از مسئولین هم تعجیل می‌کنند و مثلاً می‌خواهند شش ماهه این برنامه را اجرا کنند. ما از خود مسئولین آموزش و پرورش دعوت کرده و پرسیدیم برنامه‌ریزی کاری که برای بچه‌های ششم ارائه دادید، چگونه بود؟ که گفتند ما شش ماه فرصت داشتیم و مجبور بودیم این کتاب را ارائه بدهیم و این شد! و ما هم گفتیم خدا به بچه‌ها رحم کند.

ممکن است این کارها دلسوزانه باشد اما تعجیل می‌کنند و باید مواظب باشند این کارها تاثیر منفی نگذارد. چطور می‌تواند تاثیر منفی بگذارد؟ برخی اساتید بدون این که خود آشنا باشند، به سراغ این برنامه رفته و پایان‌نامه گرفته‌اند و نتیجه‌ای که در پایان‌نامه گرفته شده این است که در این برنامه تفکر فلسفی و قدرت اخلاقی بچه‌ها بالا نمی‌رود و ادعاهای انجام شده، دیده نمی‌شود. من عرض می‌کنم هر کس که می‌خواهد آزمایش کند، من



فلسفه برای کودکان IQ بچه‌ها را هم بالا می‌برد، از لحاظ اخلاقی بچه‌ها را تقویت کرده و در پیشرفت درسی آن‌ها هم موثر است.



خودم کمک می‌کنم آزمایش‌ها را انجام دهم و نتایج معجزه آسا را ببیند. من خودم از این نتایجی که گرفتم، تعجب کردم. پس از پنج جلسه خانواده‌ها مراجعه کردند و گفتند معجزه شده‌است. آنقدر به من مراجعه کردند که یک جلسه گذاشتم و گفته‌های خانواده‌ها را ضبط کردم که من فقط یک مثال را بیان می‌کنم. به یکی از خانواده‌ها از مدرسه زنگ زده و گفته بودند: «بسرت قاطی کرده‌است، همیشه شیشه

می‌شکست و دعوا می‌کرد و محور شرارت در مدرسه بود. اما الان می‌بینیم نشسته و بچه‌ها را دور خودش جمع کرده و برایشان داستان می‌گوید. او نمی‌تواند در پنج هفته این همه تغییر کرده‌باشد. سنگی چیزی روی سرش خورده است؟» مادرش گفته بود: «به چنین کلاسی رفته» اتفاقاً ما نه اخلاق به او یاد دادیم، نه به او یاد دادیم به بزرگترها احترام بگذارد، ما کلاسمان را اجرا کردیم، داستان خواندیم و سعی کردیم بچه‌ها استدلال کنند و برای کارهای خودشان دلیل بیاورند، کار عجیب و غریبی نکردیم.

مواردی از این قبیل زیاد بودند. هفت، هشت نفری که سر کلاس من بودند، این اتفاق به نحوی برایشان افتاد و مشکلات زندگی‌شان را خودشان رفع کردند. باز تأکید می‌کنم اگر کسی معتقد است نتیجه نمی‌گیرد، بیاید من کمکش کنم تا نتایج را خودش ببیند.

باز به مشکل افراد فرصت‌طلب اشاره می‌کنم. این‌ها افراد واردی هم هستند، مثلاً بیان می‌کنند: «شما نسخه غربی و چینی و غیره را قبول دارید، من نسخه جدیدی ارائه می‌دهم» بعد مطالبی را از جاهای مختلف کپی می‌کنند و می‌گویند «این نسخه من است» از عبارت استفاده از فلاسفه اسلامی هم بهره می‌گیرد تا تأثیرگذار باشد.

کنار هم قرار دادن تعلیم و تربیت اسلامی و برنامه فبک کاری سخت اما شدنی است

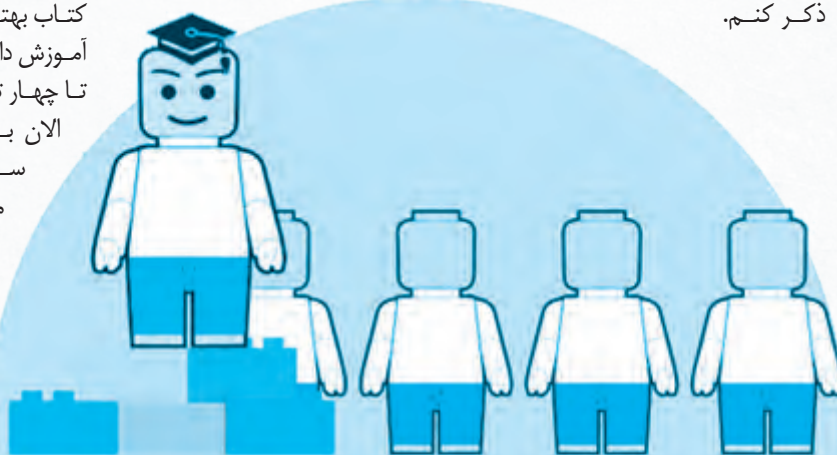
البته گروه ما تلاش می‌کند که ببیند چه‌طور می‌توان تعلیم و

تربیت اسلامی را با این برنامه کنار هم قرار داد و این تلاش‌ها هم به جاهایی رسیده‌است ولی استفاده از این عنوان خیلی سخت است. این که شما استفاده کنید و ارجاعی هم ندهید یا واقعاً به مطالبی ارجاع بدهید و بگویید فیلسوفان ما قبلاً این را داشته‌اند و ما حالا استفاده می‌کنیم. من خودم هر جا مطلب کوچکی پیدا کنم سریع ارجاع می‌دهم تا بقیه بروند و مطالعه و تحقیق کنند. اتفاقاً وقتی با خانم مارگارت شارل صحبت می‌کردم، ادعا کردم که اگر تعلیم و تربیت اسلامی ما را می‌دانستید، نسخه شما کامل‌تر می‌شد. ایشان فردای آن روز به من گفتند که من منتظر هستم شما چیزی بگویید اما من حرفی برای گفتن نداشتم و گفتم «إن شاء الله مطالعه می‌کنم و می‌گویم، الان احساسم این است اما این موضوع نیاز به کار دارد، ولی این‌ها در جزوه‌هاشان چند تا کلمه به کار برده‌اند و ادعای «استفاده از فلاسفه اسلامی» دارند. چند نمونه را می‌خواهم ذکر کنم.

مثلاً دوستی در مرکزی که ادعای داشتن طرح ملی هم دارند و من اسمش را نمی‌برم، نوشته است که «مهمترین ویژگی این طرح، تکیه بر مبانی فلسفه اسلامی و تأکید بر تفکر شهودی به عنوان یکی از حوزه‌های فلسفه اسلامی است.» تفکر شهودی به عنوان «حوزه فلسفه اسلامی» معرفی می‌شود! و بعد ادعا می‌کنند همین تفکر شهودی وجه افتراق این روش با روش رایج فلسفه برای کودکان در جهان است. بعد به تفکر شهودی ارجاع داده که ما برویم و ببینیم کجا این تفکر شهودی را مطرح می‌کند. می‌بینیم که نوشته *intuitive thinking* است که این اصطلاح را هم از خارج آورده‌است، ولی من منتظر بودم ببینم کدام فیلسوف ما نظری داده‌است که یاد بگیریم و جوابی را که به خانم مارگارت شارل قول داده بودم، به ایشان بگویم. در جای دیگری دوباره همین مطلب را می‌گوید که «فلسفه شرق به خصوص اشراق ملاصدرا و

سهروردی و سایر فلاسفه این مکتب فکری روشی ارزشمند برای خردورزی به جهان فلسفه هدیه کرده‌است!» و همین‌طور ادامه می‌دهد. در همین بند دو ارجاع دیگر هم می‌دهد. من با خوشحالی به این ارجاعات مراجعه کردم. دیدم یکی یونگ و یکی پیازه است!

إن شاء الله که این موارد جدی گرفته شود، ما واقعاً نیاز داریم که در تعلیم و تربیت اسلامی کار کنیم ولی فقط حرف نزنیم و به دیگران برچسب نزنیم که «شما فقط مکاتب خارجی را بررسی کرده‌اید و ما فلسفه بومی ارائه داده‌ایم.» حالا مشکلات دیگر، تناقض‌ها و شکاف‌ها و غیره را بیان نمی‌کنم. اتفاقاً جلسهای در پژوهشگاه علوم انسانی برگزار کرده و از دوستان برای نقد جزوه‌ای که در آموزش و پرورش تدریس می‌شود دعوت کردیم و اساتید نقدهای بسیار خوبی مطرح کردند و امیدوار بودیم دوستان آموزش و پرورش کتابشان را تا حدی تغییر بدهند. ما واقعاً از این که این کتاب در آموزش و پرورش ما بود، خوشحال شده بودیم و دوست داشتیم کمکی کنیم که این کتاب بهتر شود و معلم‌ها و مربی‌ها آموزش داده‌شوند. آن‌ها باید شش‌ماه تا چهار ترم آموزش داده‌شوند ولی الان به معلم‌ها دو روز یا دو ساعت آموزش می‌دهند و معلم‌ها بیان می‌کنند «ما اصلاً هنوز نمی‌دانیم ماجرا چیست» و این مسأله ممکن است این برنامه را به خطر بیندازد و باعث شود نه تنها نتوانیم تفکر فلسفی را به کودکانمان بیاموزیم، بلکه بچه‌ها را به جایی برسانیم که برای همیشه از فلسفه متنفر شوند. ●



فلسفه زندگی و زندگی فلسفی

(نگاهی منتقدانه به زندگی هر روزی)

دکتر امیرعباس علی زمانی

**فیلسوف، فیلسوفانه زندگی
می‌کند و فلسفه، همه زندگی
اوست**

مدعا این است که زندگی فلسفی، یک زندگی است که بر اساس نوعی فلسفه زندگی استوار است و آن فلسفه البته صرف یک ذهنیت نیست و فرق کسانی که فلسفه درس می‌دهند، کسانی که فلسفه می‌نویسند، کسانی که فلسفه می‌خوانند و کسانی که فلسفه امتحان می‌دهند با فیلسوف این است که فیلسوف، فیلسوفانه زندگی می‌کند و فلسفه، همه زندگی اوست و در حقیقت فلسفه، خانه فکر اوست. به تعبیری که کی‌یرکگور به کار می‌برد، فکر خانه اوست و بر اساس این فکر، زندگی می‌کند و ممکن است جانش را هم بر سر این فکر بگذارد. نمونه بارز آن در تاریخ تفکر فلسفی، سقراط است. باز به تعبیری می‌شود بگوییم سقراط اگرچه آن قدر محکم و مستدل بر جاودانگی استدلال نمی‌کند و

استدلال‌های محکم و استواری نمی‌آورد و می‌گوید «اگر جاودانگی در کار باشد...»، ولی جان خودش را بر سر این «اگر» می‌گذارد. این اگر خیلی با ارزشمندتر از کسانی است که مثلاً براهین قاطع بر وجود خدا می‌آورند ولی خدا در زندگی آن‌ها حضور ندارد. این، اساس بحث بنده است منتها برای این که بحث حالت تحقیقی داشته باشد، با توجه به وقت مقدماتی را عرض می‌کنم.

**دغدغه زیستن و طولانی زیستن،
مشترک میان انسان و حیوان
است**

تفاوت ما انسان‌ها با سایر موجودات زنده که حتی زندگی جمعی و پیچیده‌ای دارند و در بعضی موارد به مراتب پیچیده‌تر از ما زندگی می‌کنند، این است که به نظر

می‌آید ما انسان‌ها سه دغدغه داریم که شاید در دو دغدغه با آن‌ها مشترک باشیم. اولین دغدغه، دغدغه زیستن است، دوم طولانی زیستن است. واقعاً کمیت زندگی برای ما مهم است. در بعضی از جاها بعضی از فیلسوفان اگرستانس، حداقل در مورد کامو در برخی آثارش، این طور برداشت می‌کنیم که چیزی نمی‌ماند غیر از طولانی زیستن، مثل این که معنا برای آدم همین است که بیشتر زندگی کند. پس اول دغدغه ما اصل زیستن و وجود است. به قول مولانا لذت هستی است. دوم کمیت زندگی است، واقعاً برای ما مهم است که بیشتر زندگی کنیم و اصلاً جای تردید نیست ولی از این دو مهمتر و آن چیزی که مورد توجه است و در بحث ما جدی است، این است که می‌خواهیم بهتر زندگی کنیم، خوب زندگی کنیم، زیبا زندگی کنیم، با ارزش زندگی کنیم و

در حقیقت می‌شود این‌گونه تعبیر کرد که کیفیت زندگی برای ما مهم است. به طوری که بسیاری از ما و شاید وقتی پروژه زندگی اکثر ما بعد از صد سال رو به اتمام می‌رود، افسوس می‌خوریم که ای کاش جور دیگری زندگی می‌کردیم. به تعبیری که نیچه به کار می‌برد، زندگی زیباترین اثر هنری است که ما به وجود می‌آوریم و تنها ابرمردها هستند که این تابلو یا اثر هنری را چنان می‌آفرینند که دیگر جای هیچ دست‌کاری در آن وجود ندارد و به قدری این اثر هنری زیباست که افسوس نمی‌خورند ای کاش این قسمتش را عوض می‌کردم ولی با همان مثال شیطانکی که می‌زند، از ما می‌خواهد آیا حاضرید همان‌طور که هستید، زندگی شما را جاودانه و ابدی

یکی چگونه زیستن است و این چگونه زیستن بر مبنای یک چرایی است. نمی‌دانم این تجربه را کردید یا نه؛ آدم وقتی تاریخ مطالعه می‌کند، حتی زندگی آدم‌هایی که از نظر ما جنایتکار هستند یا آدم‌های خوب، آدم‌های بد و آدم‌های جور واجور را بررسی می‌کند، می‌بیند که به‌طور پسینی به یکی از ویژگی‌هایی که مطالعه تاریخ به دست می‌دهد، راه می‌یابد. این ویژگی عبارت است از مواجه شدن با انواع و گونه‌های مختلف زیستن. به نظر من داستایوسکی از این جهت خیلی عجیب است. یعنی واقعاً در همه آثارش که نگاه می‌کنید، انواع مدل‌های زیستن و انواع گونه‌های زیستن و گاهی در درون یک فرد، انواع آدم‌ها و

دغدغه چگونگی. این که من چگونه زندگی کنم و این که چرا زندگی کنم؟ البته من نمی‌خواهم بگویم این دو پرسش همسان هستند ولی بین این دو پرسش، پرسش از چرایی، بنیادی‌تر و اساسی‌تر است. چرا من هستم و چرا باید ادامه بدهم؟ در بحث معنای زندگی یکی از تفسیرهایی که از معنای زندگی می‌کنند، دقیقاً همین تفسیر است که من چرا باید به این زندگی ادامه دهم؟ چرا باید این رنج‌ها را تحمل کنم؟ آیا واقعاً این زندگی که من دارم با این رنج‌ها و سختی‌ها و مرارت‌ها در کنار آن لحظه‌های شیرین و با شکوه و فرّ، آیا ارزش زیستن دارد یا ندارد؟ چرا باید تحمل کنم؟ بخشی از رنج‌ها، رنج‌های جدایی‌ناپذیر



کنیم؟ اکثر ما می‌گوییم نه، ما دوست داریم به امید آینده بهتری باشیم لذا ما طالب تغییرات اساسی در زندگی خودمان هستیم و دوست داریم به طور کلی خیلی چیزها را تغییر بدهیم.

دغدغه چرایی و چگونگی زیستن، مختص آدمی است

بنابراین دغدغه بهتر زیستن و زیباتر زیستن داریم. مبنای این مسأله این است که ما انسان‌ها علاوه بر این که زندگی می‌کنیم، دو مسأله مهم داریم؛

جریان‌ها وجود دارد. ما به طور پسینی با آدم‌های مختلفی مواجه هستیم که زندگی کردند و پروژه زندگی‌شان را به پایان رسانده‌اند. فرق فیلسوف با غیرفیلسوف در داستان زندگی این است و به نظر من اتفاقاً همین مهم است. یعنی فلسفه اگر از لای کتاب‌ها و کلاس‌ها و نمره و درس بیرون بیاید و به طور عینی و ملموس وارد زندگی انسان شود، مهمترین دغدغه‌ای که برای انسان به وجود می‌آورد، دو دغدغه است: یکی چرایی و یکی

از نحوه زیستن انسان است. برخی از این رنج‌ها، رنج‌هایی نیستند که مثل دکوری که آن را عوض کنید، تغییر کند. رنج تنهایی، رنج ناشی از احساس مسئولیت و آزادی و رنج ناشی از ترس از مرگ. این‌ها رنج‌هایی نیستند که مثلاً با مشغول کردن خودمان آن‌ها را فراموش کنیم. البته در یک زندگی غیراصیل و هر روزی، ما همواره تلاش می‌کنیم این‌ها را فراموش کنیم. اتفاقاً در کتاب آقای یالون «روان‌درمانی اگزستانسیال» که

به دوستان توصیه می‌کنم این کتاب را حتما مطالعه کنند، یکی از عکس‌العمل‌های به پوچی را کار زیاد بیان می‌کند. می‌گوید افرادی هستند که می‌خواهند مرتب کار کنند و مشغول باشند. خود افراد هم می‌گویند که فلانی! اگر این کار نباشد، من دیوانه می‌شوم. می‌گوید اگر صد در صد مشغول نباشم دیوانه می‌شوم. در واقع زندگی فلسفی از همین جا شروع می‌شود. زندگی فلسفی گونه‌ای از زندگی است که در حقیقت جرأت مواجه شدن با این چرایی را پیدا می‌کند. یعنی این که من چرا هستم و چرا باید ادامه بدهم و چرا این‌گونه ادامه بدهم؟ مخصوصا مسأله مرگ در این داستان خیلی تعیین کننده است.

کسی مثل تولستوی در اوج شهرت و کامیابی و دارایی که ملک‌های زیادی دارد و به قول خود در بهترین وضعیت هست، مسأله مرگ و ترس از مرگ و به تعبیر تیلیش، هراس از نیستی به سراغ او می‌رود.

زندگی فلسفی، چرایی زیستن را جدی می‌گیرد

وقتی سایه هراس از نیستی می‌آید این چرایی به طور جدی برای آدم مطرح می‌شود که من چرا هستم؟ این زندگی رو به نیستی، این زندگی همراه با رنج را چرا باید تحمل کنم؟ یک زندگی موقتی که به پایان می‌رسد و علاوه بر این که کم و موقت است به اصطلاح بدمزه هم هست. مثل غذایی که دو ویژگی را به آن نسبت می‌دهید: هم می‌گویند خیلی بدمزه است و هم این که کم است! البته در این مورد بعضی از فیلسوفان اگزیستانس یک پارادوکس ایجاد کرده‌اند. آن‌ها از یک سو اعتراض

می‌کنند که چرا زندگی کوتاه است و همزمان از سوی دیگر می‌گویند زندگی خیلی چرت و بدمزه و تلخ است! این دو اعتراض را نمی‌توان با هم جمع کرد. زندگی فلسفی آن نوع زندگی است که این چرایی را جدی می‌گیرد؛ چرا من هستم؟ و چرا ادامه بدهم؟ و چرا خودکشی نکنم؟ الان خودکشی هم یک انتخاب است. دکتر فرانکورد اولین سؤالی که از تک تک بیماران می‌پرسید و به طور جدی از همان جا پروسه درمان را شروع می‌کرد این بود که شما که در آستانه این بحران قرار گرفته‌اید، چرا خودکشی نمی‌کنید؟ او معتقد بود آن چیزی که نمی‌گذارد بیماری که به طور جدی درگیر است خودکشی کند، مسأله معنا است.

پس آن‌چه ما را نگه می‌دارد و مانع خودکشی است، معنا است. شما در کامو هم می‌بینید، کامو معتقد بود پرسش از خودکشی، اساسی‌ترین پرسش فلسفی است؛ چون در واقع پرسش از خودکشی به این پرسش برمی‌گردد که آیا این زندگی ارزش زیستن دارد یا ندارد و اگر ارزش زیستن ندارد، چرا باید به آن ادامه بدهم؟ چرا تماشاش نکنم؟ همین که من بهار امسال را به بهار دیگر برسانم برای زیستنم کافی است؟ این جاست که بحث فلسفه آغاز می‌شود.

البته من این را قبول دارم که وحشتناک است. یعنی کسانی که فکر می‌کنند فلسفه به زندگی آن‌ها آرامشی می‌دهد که در زندگی هر روزی و تکراری وجود، صددرد اشتباه می‌کنند. فلسفه به معنای عمیق کلمه بر شوراندن سؤالات و دردها و رنج‌هایی هست که چه بسا خواب را از چشم انسان می‌گیرد، چه بسا این دردها و رنج‌ها شخص را به جنون بکشد و چه بسا به ساحت عرفان بکشاند و چه بسا به ساحت هنر بکشاند و چه بسا به ساحت دین بکشاند.

بنابراین خیلی‌ها می‌گویند بهداشتی‌تر این است که ما توصیه به این نوع تفلسف نکنیم و بگذاریم انسان‌ها

همان روال زندگی هر روزی‌شان را ادامه بدهند. می‌گویند ما در زندگی مثل بندبازی هستیم که روی بند حرکت می‌کند. چه دلیلی دارد که پایین را نگاه کنیم؟ چه دلیلی دارد بپرسیم؟ این «سؤال» خطرناک است.

از هرطرف که رقتم جز حیرتم نیفزود زینهار از این بیابان وین راه بی‌نهایت در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود از گوشه‌ای برون آ ای کوکب هدایت واقعا این هم نیست که گفت:

چو عاشق می‌شدم گفتم که بردم گوهر مقصود / ندانستم که این دریا چه موج خون‌فشان دارد

البته فیلسوف از اول وقتی سؤال از چرایی می‌کند، غایت خود را جست‌وجوی حقیقت قرار می‌دهد



به تعبیر نیچه،
زندگی زیباترین اثر
هنری است که ما به
وجود می‌آوریم و تنها
ابرمردها هستند که این
تابلو یا اثر هنری را چنان
می‌آفرینند که دیگر جای
هیچ دست‌کاری در آن
وجود ندارد



و می‌پرسد چرا چیزی هست به جای آن که نباشد؟ چرا من هستم؟ چرا این‌گونه هستم؟ چرا باید ادامه دهم؟ این سؤال از چرایی، موتور حرکت فلسفه است، از فیلسوفان ماقبل سقراط گرفته تا لایبنیتز، هایدگر و فیلسوفان روزگار ما.

ممکن است گفته‌شود این همه مردم زندگی می‌کنند و مشکلی هم ندارند. اتفاقا کامو در یکی از همین کتاب‌ها یک عده کودن را مثال می‌زند که تعدادی آجر را جابه‌جا

می‌کنند؛ از یک‌جا می‌آورند به جای دیگر و دوباره برمی‌گردند و همین کار را تکرار می‌کنند. یکی از این کودکان می‌پرسد ما چرا این کار را می‌کنیم؟ بقیه هم می‌پرسند راستی ما چرا این کار را می‌کنیم؟ می‌گویند بنشینیم و جوابی پیدا کنیم. در نتیجه می‌نشینند و دیگر نمی‌توانند به کار ادامه دهند.

بعضی معتقدند واقعاً اگر به این چرایی پردازید، نمیتوانید ادامه دهید. ولی به نظرم تجربه زیست فیلسوفانی که به معنای واقعی و اصیل فیلسوفانه زندگی کرده‌اند به ما می‌گوید که واقعاً می‌شود به این مسائل پرداخت و زیباترین پروسه را شکل داد. آن‌چه در زندگی فیلسوفانه مهم است، پروسه زیستن است و واقعاً نتیجه مطرح نیست. حتی این‌ها می‌گویند نتیجه برای بهبود پروسه است. این‌که واقعاً ما به کجا می‌رسیم، دقیقاً مثل قله‌ای است که شما به عنوان مقصد مدنظر قرار می‌دهید تا بالا بروید. این قله فقط بهانه‌ای برای بالاتر رفتن شماست. خود آن بالا رفتن مهم است. شما لابد می‌گویید این زندگی هر روزی چه اشکالی دارد؟ من قسمت آخر گفتارم را به همین اختصاص می‌دهم.

اتفاقاً زندگی هر روزی زندگی‌ای است که اکثر مردم در اکثر زمان‌ها و مکان‌ها درگیر آن هستند و شاید اکثر فیلسوفان هم همین جور زندگی می‌کنند. زندگی هر روزی، معطوف به نیازهای جزئی است؛ مثلاً ما دنبال این هستیم که پولمان را بیشتر کنیم، مدرکمان را بالاتر ببریم، آن‌جا را بخریم، این‌جا را بفروشیم و این ماشین را جابه‌جا کنیم.

این زندگی، معطوف به نیازهای جزئی است. به هر حال زندگی هر روزی در مجموع و در پایان، گرفتار تکرار می‌شود. لذا وقتی

به سن پنجاه سالگی یا شصت سالگی می‌رسیم، نتیجه عرفانی و معرفتی در کار نیست. ما از این زندگی خسته می‌شویم چون در آن خلاقیت و آفرینش نیست. زندگی هر روزی یک زندگی غریزی است. فیلسوفان زندگی سیزیف را به عنوان نمونه‌ای از یک زندگی هر روزی ذکر می‌کنند. خدایان، سیزیف را محکوم کرده‌بودند که سنگی را بالای قله ببرد و هر روز که بالا می‌برد، دم غروب تخته سنگ فرو می‌افتاد و روز بعد، دوباره سنگ را بالا می‌برد، او همچنان ادامه می‌دهد. هم‌اکنون هم ادامه می‌دهد. سیزیف به این



کامو معتقد بود پرسش از خودکشی، اساسی‌ترین پرسش فلسفی است؛ چون در واقع پرسش از خودکشی به این پرسش برمی‌گردد که آیا این زندگی ارزش زیستن دارد؟ این جاست که بحث فلسفه آغاز می‌شود.



نوع زندگی محکوم است. زندگی سیزیف یک زندگی رنج‌آلود، تکراری و بدون نتیجه است که موفقیتی در آن نیست. سنگ دوباره به ته دره می‌افتد و دوباره روز از نو و روزی از نو.

کامو می‌گوید تنها دلیلی که سیزیف برای ادامه داشت، این بود که علیه خدایان عصیان کند. خدایان می‌خواستند یک جوری او را به زانو در بیاورند ولی او با آن بازوان ستبر خود هنوز هم که هنوز است ادامه می‌دهد. یعنی می‌خواهد از طریق عصیان یک معنایی برای زندگی خود ایجاد کند و به زندگی‌اش

معنا دهد ولی واقعیت این است که اگر از این سخن کامو - که به نظر من نمی‌تواند موتور حرکت یک زندگی باشد - بگذریم، سؤال مهمی در این‌جا وجود دارد، سؤال این است که آیا زندگی ما یک زندگی سیزیفی نیست؟ فیلسوفان واقعی از زمان سقراط تا به امروز، هیچ کاری که نکنند، حداقل نقشی که دارند، نقش خرمگس است. آن‌ها یقظه‌ای به ما می‌دهند، ما را بیدار می‌کنند، از اول به ما می‌گویند اگر «هرروزی» زندگی کنید، به پوچی می‌رسید. زمانی به پوچی می‌رسید که دیگر نتوانید تجربه زیستن داشته باشید؛ قبل از این‌که به پوچی برسید، موقعیت پوچی را بشناسید. این زیباترین اثر فلسفه است.

در «یا این یا آن» قاضی ولهیل به آن شخص استاتیک می‌گوید یأس را برگزین یعنی تو اگر واقعاً به یأس هم رسیدی، یأس را انتخاب کن. یعنی مسؤولیت یأس را آگاهانه بپذیر. آن چیزی که فلسفه به ما می‌دهد، این آگاهی و بیداری است. تنها و زیباترین سرمایه‌ای که ما داریم، سرمایه زیستن است. ما با مدل‌های مختلف زیستن روبه‌رو هستیم. در حقیقت فلسفه به ما این مساعدت را می‌کند که با تحلیل زندگی هرروزی و با نقد آن، قبل از این‌که تمام زندگی خود را در زندگی هر روزی قربانی کنیم، از این زندگی فراتر برویم. کاری که کی‌یرکگور می‌کند، کاری که سقراط می‌کند، کاری که مولانا می‌کند و به تعبیری کاری که حافظ می‌کند، همین است.

جهان پیر است و بی‌بنیاد از این فرهادکش فریاد / که کرد افسون و نیرنگش ملول از جان شیرینم / جهان فانی و باقی فدای شاهد و ساقی / که سلطانی عالم را طفیل عشق می‌بینم / اگر بر جای من غیری گزیند دوست، حاکم اوست / حرامم باد اگر من جان به جای دوست بگزینم ●





بزرگداشت علامه طباطبائی



غلامحسین ابراهیمی دینانی: روش فهم حقیقت چیست؟

روش فهم حقیقت چیست؟

غلامحسین ابراهیمی دینانی

فلسفه چیست؟

اگر بخواهیم بحث فلسفی کنیم، باید یک مسأله فلسفی را طرح کنیم. مسائل فلسفی هم که لاتعد و لاتحصی. حالا نمی‌دانم فلسفه، جهانی است یا جهان فلسفی است؟ ترجیح بلامرجح لازم است که مسأله‌ای از مسائل بی‌شمار فلسفه را بیان کنیم! پس بهتر است همین سؤال اساسی را طرح کنیم که فلسفه چیست؟

فلسفه چیست؟ کجاست؟ در چه کتابی؟ چه کاری از آن می‌آید؟ این همه هم مخالف دارد. کی طرفدار فلسفه است؟ عرفا که می‌گویند فلسفه را رها کن. مردم کوچه و بازار هم که می‌گویند فلسفه نان و آب ندارد. متشرعین هم که فلسفه را گمراه کننده می‌دانند و حق هم با آن‌هاست و عرفا هم که گذاشتند و رفتند. فلسفه چه می‌کند؟ واقعا فلسفه چه مسأله‌ای را حل می‌کند؟ واقعا مسأله‌ای را حل کرده‌است؟ این را جدی می‌گویم. فلسفه سخت‌ترین چیز است، فلسفه سختی دارد و با زحمت و تلاش و این‌ها به دست نمی‌آید، یعنی اگر کسی دغدغه فلسفی نداشته‌باشد حالا شبانه روز خودش را بکشد فلسفه نمی‌فهمد.

البته اگر دغدغه داشته‌باشد خیلی هم زیاد کار نکند، می‌فهمد. اگر دغدغه فلسفه نداشته‌باشد و شبانه روز خود را بکشد فلسفه نمی‌فهمد. حالا دوباره می‌گوییم دغدغه چیست؟ فلسفه دغدغه می‌خواهد. خوب فلسفه چیست؟ سخت است، خیلی سخت است، سهمناک است، بمب هیدروژنی است. بله، به خدا خطرناک است. شیخ عطار درست فرمود. با این که عارف است به یک معنی، من او را یک فیلسوف بزرگی می‌دانم. یک بیت از او می‌خوانم. ببینید درباره فلسفه چه گفته است. شیخ عطار درباره فلسفه چه می‌گوید. بعضی می‌گویند فلسفه، فل سفه بوده است؛ فل سفه! شیخ عطار طور دیگری می‌گوید. می‌گوید:

کاف کفر ای جان بحق المعرفه
خوش ترم آید ز فای فلسفه
می‌گوید من کاف کفر را از فلسفه بیشتر دوست دارم.

چون که این علم لزج چون ره زند
بیشتر بر مردم آگه زند
فلسفه با آدم‌های احمق کاری ندارد، آدم‌های نادان را گمراه نمی‌کند. اگر بناست گمراه کند، آدم‌های چیزفهم را گمراه می‌کند. اگر هم بسازد که آن وقت خیلی خوب می‌سازد. اگر بناست بسازد، خیلی خوب می‌سازد. حالا فلسفه چیست؟ اگر بخواهم تعریف فلسفه را این‌جا بگویم، سخن به درازا می‌کشد. همه آقایانی که این‌جا نشسته‌اند لابد اهل فلسفه‌اند که آمده‌اند. تعریف‌های زیادی بر فلسفه است. از زمان افلاطون تا ملاصدرا تا اکنون. این‌ها را نمی‌گویم ولی کانت حرف خوبی دارد که بیشتر به دل می‌چسبد. حالا اگر هم دقیق نیست، دلچسب‌تر است. آن تعریف‌ها ممکن است دقیق‌تر باشند.

اهمیت مجلس در این است که دو مناسبت در نظر گرفته شده‌است: روز جهانی فلسفه و روز بزرگداشت مرحوم استاد علامه طباطبایی که هر دو جهت مهم است اگرچه لابد دو روز است و خسته شده‌اید ولی حتما استفاده فراوان برده و از حظ معنوی برخوردار شده‌اید. بنابراین در روز جهانی فلسفه و روز بزرگداشت مرحوم علامه طباطبایی جز فلسفه چه می‌شود گفت؟ دو مناسبت عمده برای بحث فلسفی. دیگر بحث غیرفلسفی حرام است و باید بحث فلسفی کرد.





مسائل و دغدغه‌های فلسفه

فلسفه سه مسأله و دغدغه دارد. یک: واقعیت چیست؟ دو: حالا اگر واقعیتی هست، چگونه می‌توان به واقعیت رسید؟ سه: چه باید بکنیم؟ چه طور عمل کنیم؟

این سه مسأله دغدغه ایجاد می‌کند. بشر از این سه مسأله مهمتر چه دارد؟ مهمترین مسائل همین‌هاست. چه بکنیم؟ چه عملی انجام بدهیم؟ فیلسوف کوشش می‌کند به این سه سؤال پاسخ دهد که واقعیت هست و چگونه باید به واقعیت برسیم. اگر کسی یکی از این سه مسأله را نداند، فیلسوف نیست. حتی اگر کسی بگوید حالا واقعیت هست، ما یک جوری فهمیده‌ایم که واقعیت هست اما نداند که چه طور باید به آن برسد، چیزی نمی‌داند. همه عالم را بفهمد اما نداند چه طور باید به واقعیت برسد، چیزی نمی‌داند. آدمی را فرض کنید که همه علوم عالم را می‌داند اما نمی‌داند که چگونه می‌داند. این آدم، نادان محض است! همه چیز را می‌داند ولی نمی‌داند چگونه می‌داند، او نادان است. او باید بداند که چگونه می‌داند و اگر این را دانست، می‌فهمد که چه کار هم باید بکند. این‌ها مسائل فلسفه است. فیلسوف در این سه مسأله دغدغه دارد و کوشش می‌کند این‌ها را حل کند.



فلسفه سه مسأله و دغدغه دارد.

یک:

واقعیت چیست؟ دو:

حالا اگر واقعیتی هست، چگونه

می‌توان به واقعیت رسید؟ سه:

چه باید بکنیم؟ چه طور عمل

کنیم؟



تنبلانه‌ترین سخن ممکن در عالم

مردم دیگر چه می‌گویند؟ می‌گویند ولش کن. برای چه این قدر زور می‌زنی؟ حالا واقعیت هست یا نیست. حالا چطور به آن برسیم یا نرسیم. یک جمله‌ای هست که در افواه و در زبان مردم رایج است و هر روز و همیشه می‌شنوید. فکر می‌کنم تنبلانه‌ترین جمله‌ای که ممکن است انسان در عالم بگوید، همین است که می‌گوییم: «بابا آزاد باش! هر کسی حق دارد هر عقیده‌ای که می‌خواهد داشته‌باشد.»

هر روز این را می‌گوییم یا نه؟ هر کسی حق دارد هر عقیده‌ای که می‌خواهد داشته‌باشد. حرف ظاهراً خوبی هم هست. به عقاید مردم چه کار داریم؟ حق دارد هر عقیده‌ای که می‌خواهد داشته‌باشد. چه کارش داریم؟ ظاهر خوبی هم دارد؛ خیلی مدرن و صلح‌طلبانه است اما تنبلانه‌ترین سخن ممکن در عالم همین است: «هر عقیده‌ای می‌خواهی، داشته باش و زور نزن». این تنبلی است، من برای راه تنبلی، سخنی از این سخن محکمتر ندیدم که «هر عقیده‌ای می‌خواهی داشته‌باش. خودت را راحت کن، برای چه زور می‌زنی؟ هر کس عقیده‌ای دارد، هر چه هست، همان درست است!»

بنابر این فیلسوف سعی می‌کند بداند واقعیت هست و چگونه می‌تواند به واقعیت برسد و چه کند. نه این که من حق دارم هر عقیده‌ای داشته باشم و تو هم هر عقیده‌ای که می‌خواهی داشته باش! باید ببینیم چگونه با هم رفتار کنیم؟ روابطمان چگونه باشد؟ واقعیت کو؟ چه بدانیم؟ با گفتن این که «هر کس یک عقیده‌ای دارد»، هیچ چیز حل نمی‌شود این کار فیلسوف است. حالا اگر پذیرفتیم که این دغدغه، دغدغه مهمی است، باید بدانیم که فلسفه کار سختی است و هیچ وقت نمی‌شود از فلسفه بی‌نیاز بود. حالا بگویید علوم آمده و همه چیز را حل می‌کند، ما

فلسفه می‌خواهیم چه کار؟ متشرع می‌گوید دین که دارم، فلسفه می‌خواهم چه کار؟ در اعمال عبادی متعبدم، فلسفه می‌خواهم چه کار؟ این شبیه همان است که بگویید هر کس آزاد است هر عقیده‌ای داشته باشد. عالم امروز هم که پروفیسور علوم در هر رشته‌ای است، می‌گوید علم مسائل را حل کرده است. این فیزیک، این شیمی، این تکنیک و ... این‌ها را علم برایت درست کرده است، فلسفه می‌خواهی چه کار؟ هر دوشان می‌گویند؛ او به یک زبان و این به زبان دیگر. اما بشر اگر بشر است از فلسفه بی‌نیاز نیست. هم عالم امروزی، به فلسفه نیاز دارد و هم متشرع تا بفهمد که آخر این شریعت او که متعبد به آن است، چیست؟ اصلاً چرا متعبد است؟

بله، تعبد خیلی خوب است. از خودش نمی‌پرسد چرا من متعبدم؟ این را نمی‌خواهد بپرسد. تعبد خوب است اما نباید بفهمم که چرا متعبدم؟ حالا ببینید کار فلسفه چه قدر سخت است. آن وقت فلسفه است که این همه مخالف دارد.

این همه، چه در جدید چه در قدیم، چه در علوم جدید چه در علوم قدیم و چه متشرع چه فقیه، مخالف هستند. عارف هم که می‌گوید این‌ها را بگذار و بالاتر برو.

این وسط کار فلسفه سخت است. خوب فیلسوفان چه کردند؟ تلاش کردند همین سؤالات را جواب بدهند که واقعیت چیست؟ و واقعیت هست یا نیست؟ در مقابل دو گروه هستند؛ یکی سوفسطاییان که می‌گفتند واقعیت نیست و یکی کسانی که می‌گویند هر کس هر عقیده‌ای که دارد آزاد است! فیلسوف می‌گوید نه، هر کسی نیست، باید بفهمی واقعیت هست! خب حالا واقعیت را چطور بفهمیم؟ با حس؟ با خیال؟ با عقل؟ با استدلال؟ با تحلیل؟



**خیلی نگویید
او اسفارگوی خوبی بود،
علامه بیان قوی نداشت!
حافظه خوبی هم نداشت!
خیلی هم خوش بیان و
طالق اللسان نبود
اما در حوزه تفکر و عمق
اندیشه
کم نظیر بود.
ممکن است خیلی‌ها
عمیق باشند اما این
صفتی که می‌خواهیم به
ایشان بدهیم،
آزادی اندیشه است!**



روش فهم واقعیت

مسئله مهم که همین الان مسأله روز است، همین است که آیا واقعیت را با تجربه بفهمیم؟ علم می‌گوید تجربه؛ آزمایشگاه، لابراتوار، میکروسکوپ و تلسکوپ را بگذار جلویت تا واقعیت را بفهمی. اگر با تلسکوپ و میکروسکوپ کار نکنی، واقعیت را نمی‌فهمی. علم این را می‌گوید هر چه میکروسکوپ و تلسکوپ گفت، واقعیت است و اگر نگفت، واقعیت نیست. شارع هم می‌گوید از تعبد و عقیده، من عقیده دارم.

فیلسوف این جا چه کند؟ این مسأله روز است. واقعا آیا واقعیت همین است که میکروسکوپ می‌گوید؟ واقعیت همین است که تلسکوپ می‌گوید؟ خب این تلسکوپ چه طور می‌گوید؟ خوب این تلسکوپ چیست؟ دور را می‌بیند، خیلی دور را می‌بیند. چندین میلیارد برابر دورتر از چشم غیرمسلح را می‌بیند. خب می‌بیند که ببیند. خود دیدن چیست که حالا دورتر

را ببیند؟ خود دیدن چه قدر اعتبار دارد؟ شما با تلسکوپ، سی هزار برابر دورتر از چشم غیرمسلح را می بینید. خود دیدن چه قدر اعتبار دارد؟ دیدن واقعیت است؟ چه کسی می گوید آن چه تو می بینی واقع است؟ خود چشم می گوید؟

چشم می بیند یا می گوید هست! از همه شما می پرسیم؛ این میز را همه می بینید، این میز است، همه تان می بینید، حالا چشم تان می گوید که هست؟ چشم می گوید من می بینم؟ کی می گوید که هست؟ چشم نمی تواند بگوید که هست. چشم می گوید که می بینم. می بینی که می بینی، در خواب هم می بینی، چرا هست؟ کی باید بگوید که هست؟ چرا هست؟ کار فلسفه این است و این خیلی سخت است.

بنابراین چشم هم بی نیاز از فلسفه نیست، گوش هم نیست، هیچ حسی بی نیاز از فلسفه نیست. فلسفه همه جا حضور دارد و حضور خود را اعلام می کند تا بتوانی واقعیت را بفهمی. این یک نمود دیداری است. نمود با بود فرق دارد. حالا شاید کانت از همین جا به فنومن رسید، من نمی خواهم راجع به فنومن صحبت بکنم و وارد بحث کانتی بشوم.

در خواب هم آدم می بیند اما واقعیت است؟ می بینیم یا نمی بینیم؟ واقعیت است؟ وقتی بیدار می شویم می بینیم، نه، آن چه دیدیم فقط دیدیم و واقعیت نداشته! در خواب خیلی چیزها دیدیم. چه بسا در بیداری هم همین طور باشد. احتمال نمی دهیم؟ آن فیلسوف چینی در دو سه هزار سال پیش گفت. خیلی حرف خوبی زده. ظاهراً اسمش «جو» بوده؛ اگر فراموش نکرده باشم. می گوید من دیشب خواب می دیدم پروانه بودم و روی گل ها می نشستم. از این گل به آن گل. خیلی سرحال بودم، پروانه بودم، حالا بیدار شدم و می بینم نه بابا، من پروانه نبودم. من یک آدم چینی هستم. بعد می گوید چه بسا حالا خواب می بینم که یک آدم چینی ام و در واقع یک پروانه ام. حالا خواب می بینم یک آدم چینی ام. چه بسا بعد بیدار شوم و ببینم یک پروانه ام.

حالا پروانه بودن درست است یا آدم چینی بودن؟ از کجا می دانی که کدام درست است؟ دو حالت است. فلسفه از این حرف ها می زند. حرف هایی شبیه همین که الان دارم می زنم. فیلسوفان خیلی کار کرده اند.

ما در هیچ زمانی بی نیاز از فیلسوفان نبودیم و نیستیم و نخواهیم بود. همواره بشر نیازمند فلسفه است، فلسفه از نان شب واجب تر است و الا آدم نادان باقی می ماند. اگر پروفسور شود اما فلسفه نداند، نادان است. فلسفه جایگاه اشرار را معین می کند. هم واقعیت را و هم این که چگونه واقعیت را می دانیم. چگونگی واقعیت را تعیین می کند. همه این ها را توضیح می دهد. باید بدهد. اگر ندانیم، چیزی از واقعیت نمی دانیم.

علامه طباطبایی مظهر فلسفه

من می خواهم مختصر بگویم، مفید یا غیرمفیدش را نمی دانم. حالا برگردیم به فیلسوف اعظم زمان ما در حوزه اسلامی در ایران. امروز، در حوزه فلسفه اسلامی در جهان این مرد بزرگ، استاد بزرگوارم، علامه طباطبایی، فیلسوف کامل بود، فیلسوف اسلام و فیلسوفی مسلمان بود. علامه طباطبایی چه ویژگی هایی داشت؟ این مرد مظهر فلسفه است. اگر شما زندگی این مرد را مطالعه بکنید، زندگی اش خلاصه می شود در تبریز، نجف و قم. در تبریز متولد شده و بزرگ شده، نجف درس خوانده، دوباره به تبریز برگشته و سرانجام به قم آمده است. سه شهر تبریز، نجف و قم، سنتی ترین شهرهای عالم اسلام. تبریز شهر خیلی سنتی است. حوزه علمیه نجف هم سنتی است. قم هم که آن وقت ها سنتی بود، حالا نمی دانم هست یا نه؟

این مرد بزرگ در این سه شهر سنتی زندگی کرده است. فیلسوف از قبیل این که کسی اسفار درس بدهد، زیاد داشته و داریم. در زمان ایشان هم داشتیم، نمی خواهم اسم ببرم چون آن ها هم استاد های من بودند. من همه آن ها را دیدم و پیش همه شان درس خوانده ام.

خیلی نگویید او اسفارگوی خوبی بود، علامه بیان قوی نداشت! حافظه خوبی هم نداشت! خیلی هم خوش بیان و طلق اللسان نبود اما در حوزه تفکر و عمق اندیشه کم نظیر بود. باز هم ممکن است خیلی ها عمیق باشند اما این صفتی که می خواهم به ایشان بدهم، آزادی اندیشه است! نه این که من صفت بدهم. این را داشت و من کشف کردم.

آن هایی که در غرب تحصیل کرده اند، می دانند آزادی اندیشه یعنی چه، غرب رفته ها بهتر می دانند آزادی یعنی چه. شاید ما خیلی ندانیم. من در عمرم کمتر آدمی در آزادی اندیشه مثل این مرد دیدم. مسأله ای نبود که ما برای ایشان طرح کنیم و با آزاداندیشی برخورد نکنند، البته وقتی اطمینان داشت این گونه بود. ایشان در جاهایی که اطمینان نداشت، تحفظ می کرد و هیچ چیز نمی گفت، سکوت می کرد. در درس های روزش هم همین ظاهر را می گفت و می رفت. بازاری های قم هم می آمدند می نشستند، همین ظاهر را می گفت و می رفت اما با شاگردهای خاص خودش که می شناخت، جلسات خاصی داشت که حالا من تفصیلش را نمی گویم. خوشبختانه این موهبت نصیب شد که آن جلسات خاص را با ایشان داشتم، شبانه بود. هر چه می خواهد دل تنگت بگو! هر مسأله ای که شما مطرح می کردید، جدیدترین مسائل روز و کهنه ترین مسائل عالم، گویی از قبل روی آن فکر کرده بود و حالا می خواست بداند چه خبر است. دغدغه داشت.

از سایر استادها اگر از خارج حوزه اسفار چیزی می پرسیدی، حوصله نداشت پاسخ بگوید، می گفت این را ول کن! این مرد این گونه نبود، در همه جا هم می رفت و با آدم می آمد و دغدغه داشت که بفهمد. هم خودش فکر کرده بود و هم می خواست که بفهمد حتی از ادنی طلبیه که این تازه چه خوانده و چه می گوید؟ گوشش تیز بود برای حرف تازه در جهان که بگیرد، این خصلت را من در کمتر کسی دیدم، اما در این مرد می دیدم.

و چه قدر زیبا با این مسائل برخورد

می‌کرد. جلسات شبانه‌ای که ایشان داشت، سیار بود. اول سال، جلسه اول منزل خودشان تشکیل می‌شد و بعد دیگر تا آخر سال رفقای که بودند، حداکثر ده، پانزده نفر بودند، بیشتر نبودند. در منزل‌ها دوره بود، یک چای و شاید هم میوه. هر کس هم اهل سیگار بود که سیگار می‌کشید، خود ایشان هم سیگار می‌کشید. تا یک بعد از نصف شب. البته جلسات منظم بود، مباحثی طرح می‌شد اما آن مسائل دیگر تا اعماق می‌رفت. تا اعماق! دوستان هم مطالعه می‌کردند و حاضر و آماده بودند. من دیگر نظیر آن بحث‌ها در عمرم را ندیدم، من ندیدم. جاهای دیگر ممکن است باشد و من حالا دلم پر می‌زند برای یکی از آن جلسات که نیست. این مرد این جلسات را با دوستان خودش داشت، با کسانی که اعتماد داشت که اهل فلسفه‌اند. عرض کردم روزها همین‌طور معمول بود، تفسیرش همین‌طور معمول بود، درس فلسفی‌اش هم همین‌طور ظاهر کتاب بود. ظاهرش هم خیلی آرام و بی‌دغدغه بود، اما از نظر عواطف، یک فیلسوف این قدر عاطفی هم من کم دیدم، آقای طباطبایی به شدت عاطفی بود، گاهی آدم فکر می‌کرد که به شاگردها توجه ندارد اما تمام اعمال شاگردها از نظر عاطفی زیر نظرش بود، با شاگردانش مثل یک فرزند نزدیک بود، نزدیک. که حالا خیلی قضایا دارم و نمی‌خواهم این‌جا سر شما را درد بیاورم.

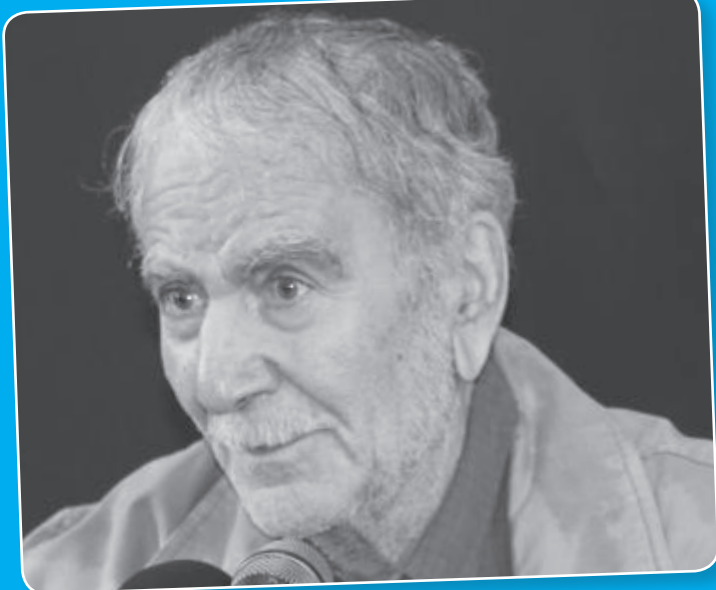
توجه به شاگردان

این را جایی گفتم و باز می‌گویم، اوایل که تازه به آن جلسات خصوصی راه پیدا کرده‌بودم، هنوز خیلی نزدیک نشده بودم، بعدها خیلی به ایشان نزدیک شدم،

جلسات شعرگونه‌ای داشتیم، آن وقت هم شعر خیلی خوب نبود، بین طلبه‌ها شعر بد بود، می‌گفتند این‌ها سواد ندارند، درس نمی‌خوانند و رفتند شعر بگویند! اگر طلبه‌ای شعر می‌گفت، می‌گفتند او درس سرش نمی‌شود و رفته شعر می‌گوید. ما چند تا رفیق بودیم و جلسه‌ای مخفیانه داشتیم. خودمان می‌دانستیم که نباید علنی باشد. مخفیانه در حوزه‌ای شعر می‌گفتیم و هر هفته یک غزل می‌گفتیم و آن‌جا هر کسی را ارزیابی می‌کردیم، هیچ کس هم نمی‌دانست. یک روز من داشتم خدمت ایشان راه می‌رفتم و بعد از درس از ایشان سؤال می‌پرسیدم، یک دفعه ایستاد، نگاهی کرد و گفت: شنیدم شعر می‌گوی، نمی‌دانم از کجا می‌دانست، معجزه نیست، از یک‌جایی شنیده‌بود، یعنی از این جهت برای من مهم است که روی زندگی ما حساس بود، ما فکر می‌کردیم کاری به زندگی ما ندارد اما دیدیم همه چیز را زیر نظر دارد. گفت شنیدم شعر می‌گوی، عرض کردم بله، به شعر مرتکب می‌شوم. لبخند مهربانانه‌ای زد و فرمود خوب است اما حالا نمی‌خواهد بگویی. این کلمه «حالا» را گفت، ایشان همان وقت هم شعر گفته بود و ما

علامه طباطبایی در قم چه کرد؟

علامه طباطبایی در قم چه کرد؟ علامه طباطبایی تنها یک فیلسوف نبود، یک عارف بود؛ در نظر و عمل، نمی‌خواهم درباره نظر و عمل ایشان در عرفان صحبت کنم. مستحبی را عملاً ترک نمی‌کرد، یک عارف بود، یک فیلسوف بود، یک فقیه بود. شما آثار فقهی ایشان را هیچ کدام نه دیده‌اید و نه شنیده‌اید. یک فقیه تمام عیار و یک اصولی تمام عیار بود. شاگرد آقا شیخ محمد حسین بود. همه درس‌های آقا شیخ محمد حسین را نوشته بود و داشت. ما آن موقع خدمت ایشان رفتیم و گفتیم که



مطالب اصولی شما خیلی ارزشمند است، اجازه دهید این‌ها را به جایی دهیم تا چاپ کنند. با همان لحن خاص خودشان فرمودند «من به الکفایه» هست. فلسفه را نمی‌گفت «من به الکفایه» هست اما اصول را گفت دیگران هستند. حالا این را برای چه چاپ کنید، نمی‌دانم حالا چاپ شده یا نه؟

آن موقع تدریس و تمحض در فلسفه، انتحار بود! حالا شما جوانید و در دوره بعد از انقلاب به سر می‌برید. همه جا درس فلسفه هست و در هر دانشگاهی واحد فلسفه هست. امام خمینی بعد از انقلاب حتی گورباچف را دعوت کردند که بیاید این‌جا فلسفه بخواند. الان کی جرأت دارد با فلسفه مخالفت کند؟ آن روزگار خیلی بد بود، فلسفه قدغن بود. بنابراین در زمانی که تدریس رسمی فلسفه، انتحار زندگی بود، این مرد بزرگ توانست دوام بیاورد و فلسفه تدریس کند و چه کسانی را که تربیت کرد که من وارد بحث از علت این قضیه نمی‌شوم. نوشته‌هایش به یک طرف، کسانی که ایشان تربیت کرد و تحویل جامعه امروز شما داده، طرف دیگر. آن را خودتان بهتر می‌دانید و من اسم نمی‌برم. خیلی‌ها را تربیت کرد؛ آن هم در حوزه‌ای که یک کلمه فلسفه نبود.

پرهیز از شلوغ‌کاری و تفسیر قرآن، دو عامل بقای علامه در قم بود

قبل از علامه طباطبایی خیلی از فیلسوف‌ها به قم آمدند اما نتوانستند یک ماه مقاومت کنند. میرزا علی اکبر یزدی آمد؛ دو ماه طول نکشید که بیرونش کردند، چند تا فیلسوف آمدند اما نتوانستند و نماندند، آقا میرزا مهدی آشتیانی آمد یک ماه بیشتر تحملش نکردند؛ علامه طباطبایی تا آخر ماند، چرا؟ دو علت داشت: یکی این‌که بسیار محتاط و آرام بود، شلوغ نمی‌کرد. دوم این‌که مفسر قرآن بود و زیر چتر تفسیر مبارک المیزان کار می‌کرد. این از برکت تفسیر قرآن

است که تقدسی به او داد، مفسر عظیم قرآن، فلسفه هم می‌گوید. اگر مفسر نبود، نمی‌توانست فلسفه‌اش را ادامه بدهد.

بنابراین دو جهت داشت؛ یکی احتیاط خودش که محتاط بود و همه‌جا، همه چیز نمی‌گفت؛ جز با شاگردهای خاصش و یکی این‌که مفسر عظیم قرآن بود و توانست تا وقتی توان داشت، فلسفه را تدریس کند و چه اشخاصی را تربیت کرد که امروز شما ثمراتش را می‌بینید. شما بهتر می‌فهمید که اگر او نبود، الان ما فلسفه‌دانی نداشتیم و اصلاً فلسفه اسلامی نبود.

حالا فلسفه غرب بوده و هست و بالاخره می‌آید و از غرب وارد می‌شود اما فلسفه اسلامی کجا بود؟ مگر



در زمانی که تدریس رسمی فلسفه، انتحار بود، این مرد بزرگ توانست دوام بیاورد و فلسفه تدریس کند و بزرگان زیادی را تربیت کند.



این‌که بروید فلسفه اسلامی را در کمبریج بخوانید و بیایید. حالا غربی‌ها همین کار را می‌کنند. در کشورهای اسلامی دیگر، فلسفه نیست، در مصر فیلسوف فراوان داریم، اما کسی که در کمبریج و آکسفورد و هاروارد درس خوانده، فیلسوف است؟ فلسفه اسلامی از نوع علامه طباطبایی در تمام کشورهای اسلامی حتی یک مورد! نمونه ندارید، در کشورهای

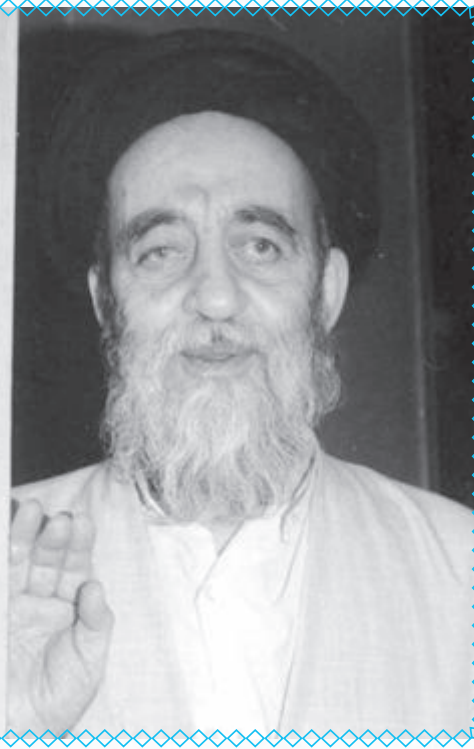
عربی فیلسوف زیاد است، اما تحصیل کرده‌های غرب، که البته خوب تحصیل کرده‌اند و فیلسوف خوبی هم هستند اما فیلسوف اسلامی به این معنا که ملاصدراشناس باشد، نیست. حتی ادعا می‌کند که ابن‌سینا را می‌شناسد اما نمی‌شناسد، بزرگترین‌شان عبدالرحمن بدوی است که بنده خدا، ابن‌سینا را نمی‌فهمد. چه کارش کنیم؟ از تبار علامه طباطبایی نداریم.

علامه طباطبایی می‌خواست از زبان یک فیلسوف غربی از دنیا با خبر شود

این است که این مرد آن‌جا ماند و مقاومت کرد. عرض کردم در سه شهر سنتی زیست اما آزاداندیش بود. این حوزه قم بود. حالا یک قضیه هست که من به دلایلی نمی‌خواهم نقل کنم ولی خلاصه‌اش را می‌گویم و قضیه‌اش را نقل نمی‌کنم. در تهران هر سال چهارماه هانری کربن می‌آمد، هم یک مأموریت اداری داشت و هم کارهای تحقیقات استشرافی‌اش در مورد ایران و اسلام را می‌کرد، به شیعه علاقه‌مند بود و مطالعه می‌کرد، مرد بزرگی بود.

این‌جا در خیابان بهار منلی بود که یک آقای پولداری منزلش را اختصاص داده بود و یک هفته در میان دو شب، ملاقات این دو بزرگ، آقای کربن و علامه طباطبایی تشکیل می‌شد که تعدادی از این‌جا بودند و از قم هم فقط من همراهشان بودم. شمس العماره بلیط اتوبوس می‌گرفتم و می‌آمدیم شوش پیاده می‌شدیم و با تاکسی به خیابان بهار می‌آمدیم، آن جلسات خیلی پربرار بود.

گاهی من فکر می‌کردم علامه طباطبایی پیرمرد در تابستان چه‌طور در آن هوای گرم و با این حال از قم می‌آید؟ مگر چه استفاده‌ای می‌کند؟ کربن استفاده می‌کرد اما این که علامه طباطبایی چه استفاده‌ای می‌کرد، جای سؤال بود. بعد قضیه‌ای اتفاق افتاد و فهمیدم که چرا می‌آید، آن قضیه را حالا نقل نمی‌کنم، علامه طباطبایی می‌خواست از زبان کسی که زبان غرب و فیلسوف مغرب است، ببیند در دنیا چه خبر است. تمام وجودش گوش بود و حرف‌ها را می‌گرفت و تمام مسائلی



طباطبایی‌اند و اگر او نبود حالا ما چه می‌کردیم؟ حداقلش تفسیر المیزان اوست. تفسیر المیزان در برابر کارهای بزرگ او، چیزی معمولی است. فلسفه‌اش را هم این‌طور نوشت. بدایه را برای سهولت تدریس طلبه‌ها نوشت، ایشان افکاری را که خود داشت، نوشت. نتیجه آن جلسات به خصوص آن‌هایی که در قم بود، منظم‌تر بود. خود من مطالبی دارم که هنوز چاپ نکرده‌ام و اگر توفیق باشد باید چاپ کنم. آن‌هایی که بودند، همه دارند. دوستانی که در آن جلسه بودند، یادداشت می‌کردند که

که امروز محل طرح است و طرح در دنیای امروز اهمیت دارد را طرح می‌کرد.

کربن هم یک آدم معمولی نبود. می‌دانست که مشکلات بشر امروز چیست، مشکل مدرنیته چیست، مشکل گذشته چیست، سنت چیست، مدرن چیست، این معضلات را طرح می‌کرد. ایشان هم روی آن‌ها فکر می‌کرد و جوابی می‌داد. گفت‌وگو در این زمینه‌ها بود که آن جلسات را خیلی پرفایده می‌کرد. علامه طباطبایی هم بی‌خودی نمی‌نشست، می‌خواست بداند در دنیا چه خبر است و مرغ کجا تخم گذاشته‌است! می‌خواست این را بفهمد. نمی‌خواست سرش را در لاکش کند و همین‌طور بنشیند و بنویسد، می‌خواست بداند دنیا چه خبر است.

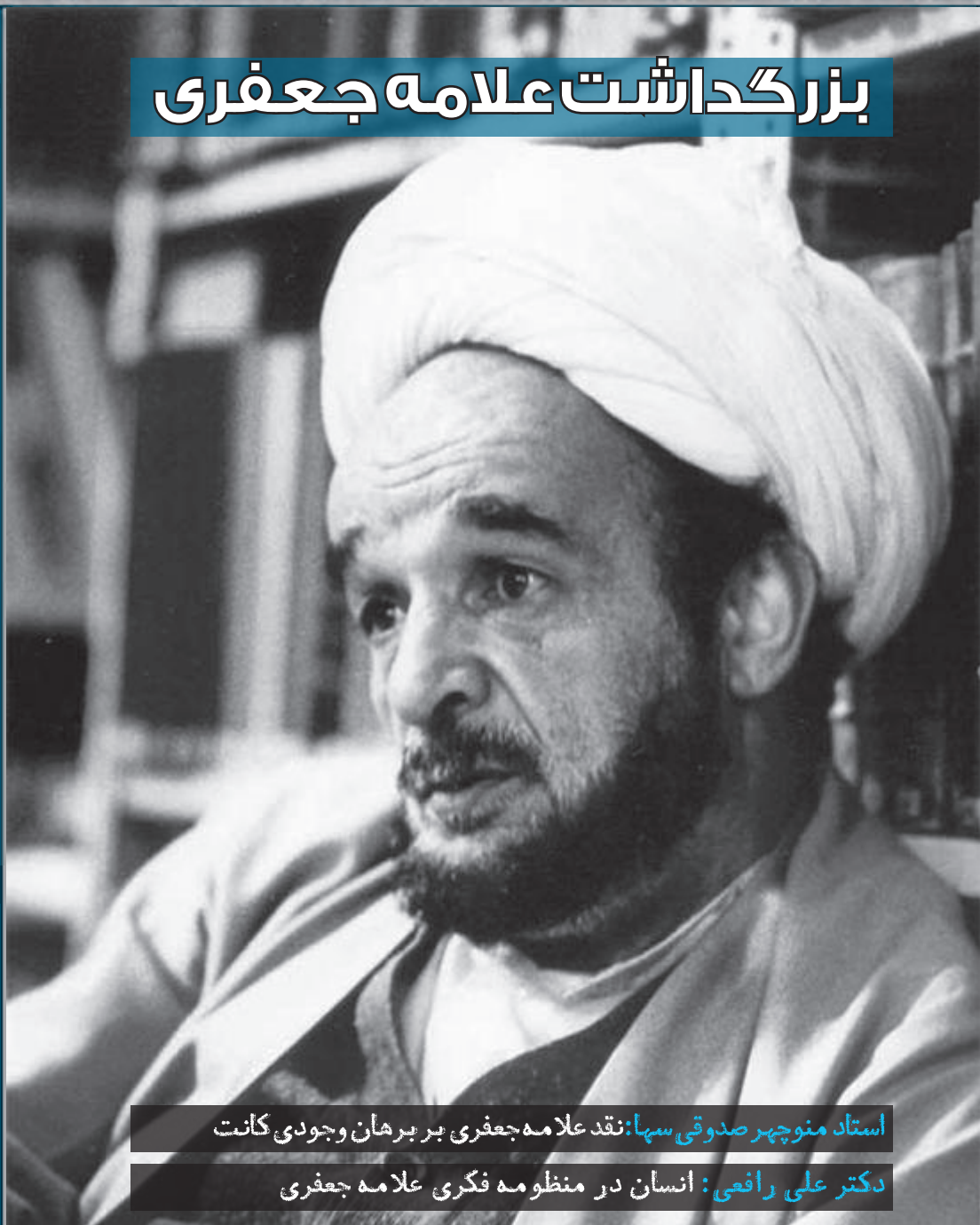
ما الان این را باید بفهمیم، ما نمی‌خواهیم بدانیم دنیا چه خبر است، دنیا همین ظاهرش نیست، آیا دنیا همین ظاهر است؟ دنیا باطنی دارد و در

زیر آن چیزی هست. باید بفهمیم چه اتفاقات علمی و فلسفی در دنیا اتفاق افتاده است. ما فقط هواپیما و اینترنت و تکنیک را می‌بینیم، قشنگ هستند و از این‌ها استفاده می‌کنیم. گاهی هم می‌گوییم در غرب بی‌بندوباری هست؛ چه اتفاق علمی، فرهنگی، فلسفی در دنیا اتفاق افتاده؟ جهان به کجا می‌رود؟ این‌ها را نمی‌خواهیم جدی بگیریم، همین‌طور سطحی از کنار آن رد می‌شویم.

خلاصه این مسائل آن‌جا مطرح می‌شد و علامه طباطبایی با علاقه این جلسات را در هوای گرم می‌آمد. من هم در خدمتشان بودم و چه قدر جلسات قشنگی بود و چه قدر زیبا و چه قدر حرف‌ها آن‌جا گفته شد. من فکر می‌کنم اصلاً نمی‌شود خدمت این مرد بزرگ را ارزیابی کرد که چه قدر در همین قم به حوزه تشیع خدمت کرد و شاگردانش که می‌شناسید، کسانی که بودند و خود شاگردانی دارند. همین اساتیدی که الان در قم هستند، شاگردان علامه

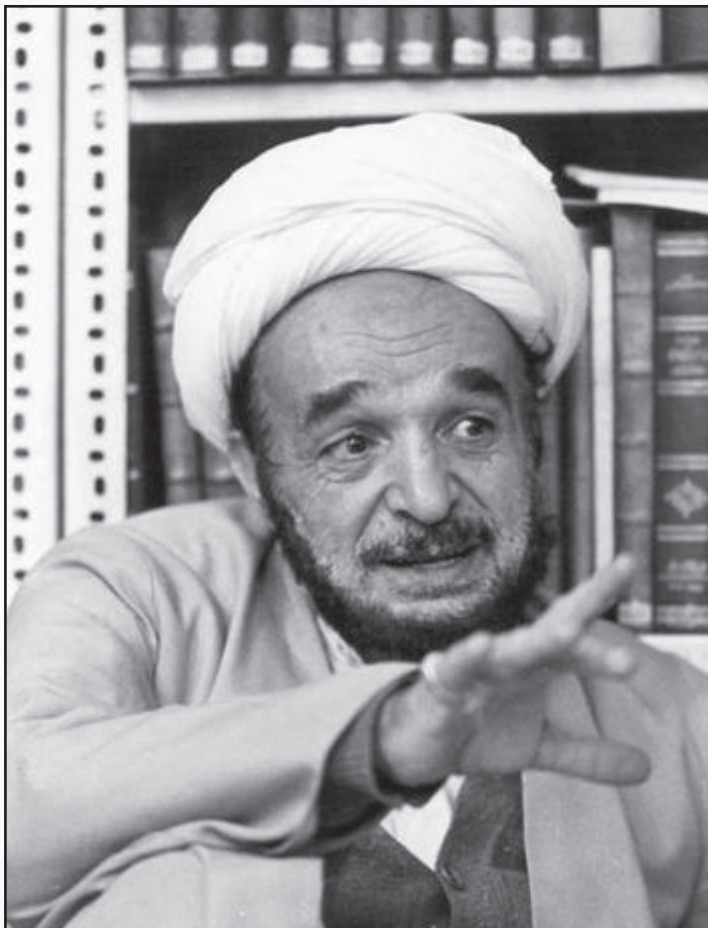
چه حرف‌هایی آن‌جا گفته می‌شد. آن‌ها اصلاً فضای دیگر و مکتب دیگر و حرف‌های تازه‌تری است، تو گویی نور است. این حرف‌ها فراتر از ملاصدراست، حرف‌های تازه‌تری است. به هر صورت این مرد بزرگ، استاد عظیم، استاد اعظم، با آن نزاهت اخلاقی و با آن طهارت باطن، با آن اخلاق خیلی خدمت کرد و ما خیلی مدیون این مرد بزرگ هستیم. من به نوبه خود که شاگرد او بودم و همه کسانی که اهل فرهنگ شیعی هستند، مدیون او هستند. آثار پربرکت این مرد بزرگ را شما دارید می‌بینید. باید قدر ایشان را بدانیم. خدا مرحوم علامه طباطبایی را رحمت کند. واقعا من گاهی فکر می‌کنم اگر او نبود، چه اتفاقی می‌افتاد؟ برای خود من چه اتفاقی افتاده بود، اصلاً نمی‌دانم من چه می‌شدم و چه کار می‌کردم. معلوم نبود اصلاً چه می‌شدم و به کجا پرت می‌شدم. ●

بزرگداشت علامه جعفری



استاد منوچهر صدوقی سها: نقد علامه جعفری بر برهان وجودی کانت

دکتر علی رافعی: انسان در منظومه فکری علامه جعفری



علامه جعفری شخصیت زده نبودند

به نظر من یکی از خصوصیات خاص‌الخاص، مرحوم آقای جعفری این بود که شدیداً تابع این کلام نورانی امیرالمؤمنین(ع) بودند که «إعرف الحق تعرف اهله» به اصطلاح خود ایشان، خیلی‌ها شخصیت زده می‌شوند و این طبیعی است. مثلاً ما که طلاب فلسفه‌ایم، صدرا زده‌ایم. کسی طلبه عرفان است، محی‌الدین زده است. ولی ایشان مطلقاً این‌طور نبودند. عنوانی که بنده فکر کردم بهتر است درباره آن صحبت کنم، ردی است که ایشان بر کانت کرده‌اند.

«رد کانت بر برهان آنتولوژیک» مطلب مهمی است اما نیاز به چند مقدمه دارد که باید خیلی مختصر و فهرست‌وار عرض کنم. همه می‌دانند که مرحوم آقای جعفری به معنایی فانی در مولانا بود. یعنی مظهری از مولانا شده بودند. فکر و ذکر او ملای رومی بود.

در واقع به نظر من خودش شده بود مظهری از مظاهر ملای روم. اما عالم و آدم می‌دانند که اگر تشخیص می‌داد حرفی از ملا هست که مطابق ضوابط نیست، نمی‌پذیرفت و رد می‌کرد. این مسأله بسیار مهمی است؛ فکر و ذکر زندگی انسان، شخصیتی جذاب، ممتاز شود اما در عین حال ضوابطش نیز برای خودش محفوظ باشد. بله، ملاست ولی ملا هم اگر خطا گفت، باید بگوییم خطا گفت. این یک مقدمه بود. عرض می‌کنم این‌ها با آن نقضی که می‌خواهم عرض بکنم دخیل هستند.

نقد علامه جعفری بر برهان وجودی کانت

استادمنوچهر صدوقی سه‌ها

برهان وجودی از ارکان مسائل فلسفه غربی است

مقدمه دوم این است که همان‌طور که دوستان مستحضرنند، در دوران قرون وسطی که البته دامنه‌اش تا الان هم کشیده شده، برهان وجودی در فلسفه غربی یکی از ارکان مسائل فلسفه بوده است و این برهان آنتولوژیک کانتولوژیکال شاید از حالت برهانیت هم بیرون رفته باشد. دوستان پژوهشگر فلسفه در نظر دارند که این مسأله از سنت آنسلم شروع شده و مخصوصاً با تبلیغ دو تن از حکمای بزرگ، دکارت و لایبنیتز، به تقریر نهایی خود می‌رسد.

به شکل مختصر و در حد فهرست، اینها می‌گویند ما کمال مطلق یا به تعبیر بعضی از ایشان ذات کامل را ادراک می‌کنیم. انسان بما هو انسان، کمال برین مطلق را ادراک می‌کند. وجود هم سرآمد کمالات است. در عدم که کمالی نیست، عدم نقص است. دوستان دقت کنید می‌گویند کمال مطلق را ادراک می‌کنیم؛ نه به نحوی که از بیرون گرفته باشیم. به اصطلاح خودشان، کأنه

جزء قضایای پیشین است. کمال مطلق را ادراک می‌کنیم، برترین کمالات هم وجود است. این است که نمی‌شود کمال برین موجود نباشد.

دکتر حائری یزدی نقض کانت را نقض کرده‌اند

این را تقریباً همه تلقی به قبول کرده‌اند تا نوبت به کانت رسید. او در این باب نقض معروفی دارد که ظاهراً خیلی جذاب است و ممکن است مشکل خیلی از ما باشد. ولی دو نفر از حکمای معاصر ایران، رحمت خدا بر هر دوی آن‌ها، یکی مرحوم آقای دکتر حائری یزدی و دیگری آقای جعفری رحمه الله علیهما، این نقض کانت را نقض کرده‌اند. این داستان به لحاظ تاریخ فلسفه معاصر ایران هم مهم است. یک بار دیگر عرض می‌کنم، دقت کنید تا تصور بالاتصدیق نباشد. این جماعت می‌گویند (۱) ما کمال مطلق را ادراک می‌کنیم، (۲) برترین کمالات وجود است، برتر از وجود کمالی نیست، هیچ چیزی حتی خودش خودش نیست جز این که

موجود نباشد. در عدم که شرف و کمالی نیست، وقتی موجود برین را تصور کردید، اول کمالش باید وجود بوده باشد. این را باید اعتراف کنید. این توضیح را هم عرض کنم که کانه می‌گویند وجود نسبت به کمال مطلق مثل زاویه است نسبت به مثلث. آیا می‌شود که مثلث را تصور کرد و زاویه را تصور نکرد؟ آیا می‌شود مثلث را تصور کرد ولی سه ضلعی بودن را تصور نکرد؟ این‌ها عبارت آخری هم‌اند. در واقع تا گفتی مثلث، اتوماتیک‌وار سه ضلعی بودن آمد. گفتی مثلث، سه‌زاویه‌ای بودن هم آمد. کانه وجود نسبت به کمال مطلق حکم زاویه یا ضلع را دارد نسبت به مثلث. این را تلقی به قبول هم کرده‌اند. اما کانت دقت و ظرافتی به کار برده است. البته من نمی‌دانم تأسیس خودش است یا از دیگری است. به هر حال به نام اوست. او می‌گوید «این حرف درست است. نمی‌شود مثلث را تصور کرد و سه زاویه‌ای یا سه ضلعی بودن را تصور نکرد اما به شرط وجود!» اگر مثلثی وجود داشت، نمی‌تواند که سه ضلعی نباشد. اما این که سه ضلعی و سه زاویه‌ای بودن برای مثلث ذاتی است، برای مثلث بما هو مثلث است یا مثلث موجود؟ در واقع می‌خواهند بگویند مغالطه‌ای واقع می‌شود. می‌گویند این که نسبت مثلث با زاویه و ضلعش ذاتی است، درست است اما به شرط وجود. از این که مثلث با زاویه تلازم دارد، وجود مثلث بیرون نمی‌آید.

خدا آقای دکتر حائری را رحمت کند، رضوان الله علیه. کلاسشان در همین‌جا بود، همین‌جا می‌نشستند. نقضی که این مرحوم کرده‌اند و در چندین کتابشان، از «کاوش‌های عقل نظری» تا «هرم هستی» گفتند و با منطق ریاضی هم گفتند که بنده ورودی ندارم، این است که «کانه در این حرف کانت، خلطامائی واقع می‌شود بین ضرورت ذاتیه و ضرورت ازلیه». دوستان می‌دانند در منطق شش رقم ضرورت هست: وقتییه و چه و چه تا می‌رسد به ضرورت ذاتیه. ضرورت ذاتیه این است که ذات مادام که ذات است، ثبوت ذاتیاتش برایش واجب است. مثلث مادام که مثلث



است باید سه ضلعی و سه زاویه‌ای باشد؛
منتهی ضرورت مطلق نیست و مادام
ذاته است مثل ضرورت بشرط محمولی.
انسان تا می‌نویسد، انگشتانش حرکت
می‌کند: انسان متحرک الاصابع مادام
کاتباً؛ تا می‌نویسی، انگشتان دستت تکان
می‌خورد اما وقتی نمی‌نویسی چه؟ وقتی
می‌نویسی بالضروره دست‌هایت تکان
می‌خورد اما اگر ننویسی، نمی‌خورد.
ضرورت ذاتیه این است که مادام‌الذات،
ذاتیات ثابت‌اند اما اگر ذات نبود چه؟
نیست. وقتی ذات نیست، ذاتی هم
نیست.

مرحوم دکتر حائری می‌فرمایند کانت
گمانش این بوده که این ضرورت
ثبوت وجود در کمال مطلق، ضرورت
ذاتیه است. یعنی ذاتی باید باشد
تا ذاتیاتش ثابت باشد. درحالی‌که
ضرورت ذاتیه نیست و ضرورت ازلیه
است. حالا تفسیرش بماند. بنده هم
با کمال شرمندگی بر نقض ایشان
نقضی دارم. اشکالی ندارد من ناتوان
و هیچ، به استاد بزرگی مثل آقای
حائری اشکال کنم، به جایی بر
نمی‌خورد. می‌دانم خود ایشان هم
اگر تشریف داشتند ناراحت نمی‌شدند
بلکه خوشحال می‌شدند.

نقضی که ما به فرمایش ایشان داریم
این است که این در واقع نوعی
مصادره به مطلوب است. کسانی
که این حرف را زدند نمی‌خواستند
ضرورت ازلیه را زیر سؤال ببرند،
اثبات ضرورت ازلیه مطلوب و مدعی
شماست ولی شما آن را مبنا قرار
دادید، این مصادره به مطلوب است.

نقض علامه جعفری بر نقض کانت فوق‌العاده است

اما حرفی که مرحوم آقای جعفری
زدند، به نظرم فوق‌العاده است.
منتهی ابتدا قصه‌ای را عرض کنم
تا تفریح خاطر شود و بعد به سراغ
آن مطلب بروم. ایشان می‌فرمودند
که من در حرم کاظمین صلوات الله
علیهما با مرحوم دکتر احمد امین راه

می‌رفتیم. این احمد امین، احمد امین مصری و صاحب «ظهر اسلام»
نیست. ریاضیدانی ایرانی‌الاصل بوده و در عراق زندگی می‌کرده‌است. کتاب
معروفی هم دارد به نام «التضامن فی الاسلام» که ترجمه‌اش موجود است.
مرد خیلی باتقوایی بوده و آقای جعفری می‌گفتند با این که به قول آقا
«فوق‌الکراواتی» هم بوده، هر کجا به نماز می‌ایستاد هر عالم متقی که
می‌رسید به ایشان اقتدا می‌کرد.

گفتند توی حیاط داشتیم می‌رفتیم، شیخ ژولیده‌ای پیدا شد و امین گفت
این استاد فلسفه من است. گفتم برویم او را ببینیم. احمد امین به او گفت:
«آقا شیخ حسین! خدا هست؟» گفت «بله، هست» گفت «به چه دلیل؟»
گفت: «به همین دلیل سؤال تو، همین که سؤال می‌کنی خدا هست» او
به هم ریخت که یعنی چه؟ من دارم سوال می‌کنم، تو می‌گویی سؤال
دلیل بر وجود خداست. گفتم بیا برویم کنار دیوار بنشینیم تا حل کنیم،
رفتیم نشستیم.

کنار دیوار. گفتم آقای احمد امین این در واقع همین برهان کمالی را برای

تو می‌گوید. تو وقتی سوال می‌کنی
که «خدا هست؟»، تصوّر مائی از خدا
داری، از چه سؤال می‌کنی؟ وقتی
می‌گویند آیا این تسبیح هست، حتماً
تصویری از آن دارید. «همین تصویر
کاشف از این است که تو معنا را
تصور می‌کنی»، حرف درستی هم
هست. بعد مطلب منتهی می‌شود
به برهانی که آقای جعفری بر
روی همین مبنا می‌آورند. چند بیت
از شیخ محمد حسین اصفهانی در
تحفه‌الحکیم خدمتان عرض کنم و
بعد به سراغ آن نقض برویم.

یکی از حکمای متأخر ایران، شیخ
محمدحسین کمپانی رحمه الله علیه
است که استاد علامه طباطبائی رحمه
الله علیه هم بودند و در سال ۱۳۲۵
شمسی فوت کردند. ایشان منظومه‌ای دارند به نام تحفه‌الحکیم که مانند منظومه
سبزواری است. این طور می‌گوید:
ما کان موجودا بذاته بلا

حيث هو الواجب جل و علی

و هو بذاته دلیل ذاته

اصدق شاهد علی اثباته

يقضى بهذا حدس کل صائبی

لو لم یکن مطابقاً لواجبی

لکان اما هو لامتناعه

و هو خلاف مقتضی طباعه

او هو لافتقاره الی السبب

و الفرض فرضیته لما وجب

فالنظر الصحيح للوجوب

يقضى الی حقیقه المطلوب



فکر و ذکر او
ملای رومی بود. در واقع
به نظر من خودش شده بود
مظهري از مظاهر ملای روم.
اما عالم و آدم می‌دانند که
اگر تشخیص می‌داد حرفی از
ملا هست که مطابق ضوابط
نیست، نمی‌پذیرفت و ردّ
می‌کرد.



می‌گویند کمال مطلق - به اصطلاح آن‌ها - یا مبدأ اعلی - به اصطلاح ما - به این دلیل موجود است که شما آن را تصور می‌کنید. کدام انسان است که از وجود و عدم خدا سؤال کند و تصویری نداشته باشد؟ تصدیق بلا تصور که نمی‌شود. اصلاً می‌گویید خدا نیست، چه چیزی نیست؟ چه چیز را می‌خواهی نفی کنی؟ به هر حال یک تصویری داری.

یک؛ تو کمال مطلق را تصور می‌کنی.

دو؛ این کمال مطلق لااقل برای تو وجود ذهنی پیدا می‌کند و از آن تصویری مائی داری.

سه؛ این مفهوم ممتنع نیست. اگر ممتنع بود نمی‌توانستی تصورش کنی. به اصطلاح ممکن به امکان عامه ممتنع نیست، چون آن را تصور می‌کنی، وجود هم از کمالات آن است.

کسی که به مقام شهود می‌رسد، می‌گوید «همین در وجودش کافی است». اما اگر اشکال کردند که تو تصور

می‌کنی و تصور که واقعیت عینی ندارد. بنده می‌گویم بله، تصور می‌کنم اما متصور من یا همان چیزی که تصور می‌کنم، از یک طرف ممتنع نیست. چون اگر ممتنع بود در تصور نمی‌آمد. از طرف دیگر محتاج علت هم نیست. چیزی که ممتنع نیست و ممکن است وجود پیدا کند، از سبب هم بی‌نیاز است پس مبدأ اول است. چرا نباید باشد؟

مانع وجود شیء دو چیز بیشتر نیست. در این عالم ماتریال مانع وجود شیء دو چیز بیشتر نیست:

۱. یا باید خودش محال و ممتنع باشد مثلاً دو دو تا بشود پنج تا! محال است دو دو تا پنج تا شود. هیچ وقت نمی‌شود.

۲. یا این که علتی بخواهد و علت نداشته باشد.

حالت سوم ندارد. این مفهوم نه ممتنع است و نه محتاج علت. مساوی است با این که هست. این هم در این طرف عالم.

اما نقض مرحوم آقای جعفری چیست؟ البته این را عرض کنم که این تأسیس خود ایشان نیست و چیزی است که نزد حکمای آن طرف عالم سابقه دارد ولی ظاهراً تقریر از ایشان است. می‌فرمایند «بدانید و آگاه باشید، به اصطلاح علما این قضیه واجب موجود است، قضیه منطقی نیست، قضیه ریاضی است. قضیه ترکیبی نیست، قضیه تحلیلی است». چنین نیست که شما از ابتدا انسانی را تصور کنید و بعد حیوانی را هم تصور کنید. حیوان یک موجود مستقل، است وجوداً و ماهیتاً و انسان یک موجود مستقل است ماهیتاً و وجوداً. این دو را مستقل تصور می‌کنند، بعد بر همدیگر حمل می‌کنند و می‌گویند انسان حیوان است. این «واجب موجود است»، از این قبیل

است. از قبیل هشت یعنی چهار به اضافه چهار است یا هشت یعنی چهار ضرب در دو. تحلیلی است. دو رقم قضیه دارید: قضیه تحلیلی و قضیه ترکیبی. قضیه ترکیبی این است که دو تا مفهوم جداگانه را به همدیگر نسبت می‌دهند. نویسندگی یک مفهوم است، انسان هم یک مفهوم است. می‌گویند «انسان نویسنده است»، شماری از انسان‌ها نویسنده نیستند. نویسندگی جزء حقایق انسان که نیست، جزء ذاتیاتش که نیست. عرض است؛ گاه هست و گاه نیست. نویسندگی موجود مستقل را بر انسان

موجود مستقل حمل می‌کند. قضیه ترکیبی است، موضوع و محمول را با هم ترکیب می‌کند. برای شما افاده علم جدید می‌کند. قضایای ریاضی این طوری نیست، تحلیلی است؛ چیزی نمی‌دهد، کأنه مثل این که می‌گویید اصلاً هشت یعنی چهار به اضافه چهار، عبارت دیگری هم‌اند. مفاد ضرورت ازلیه هم همین است. اینجا باز ممکن است بتوانند اشکالی کنند و بگویند «اگر افاده معنای جدید نمی‌کند، پس یعنی تو به معرفت الله نمی‌رسی؟ از کجا می‌رسی؟ دلیل عقلی که نداری و نمی‌توانی اثبات عقلی بکنی. این قضیه

تحلیلی هم که چیزی به تو نمی‌دهد. پس باب معرفت مسدود است؟» نه خیر، مسدود نیست: «و شاهد و مشهود» و «شهد الله انه لا اله الا هو». این قضیه هم از قبیل قضایای شهودیه است. شهود یعنی رویارویی مستقیم با عین واقعیت. برای من که این عرایض را خدمت شما کردم، این سخن شبهه شدید کانت را حل می‌کند، دیگر نمی‌دانم برای دوستان چه طور است. ●



انسان در منظومه فکری علامه جعفری

دکتر علی رافعی

سخن درباره علامه جعفری ابعاد زیادی دارد که من چند موضوع آن را انتخاب کرده و در این فاصله زمانی خدمت شما عرض می‌کنم.

**علامه جعفری
مجموعه علوم را
در محوریت انسان
قبول داشتند**

علامه جعفری مجموعه علوم را در محوریت انسان قبول داشتند؛ به این معنا که ما صرفاً فلسفه نداریم و صرفاً عرفان نداریم، ما هر علم دیگری را بدانیم ولی این علم در سازندگی شخصیت انسان تأثیر نداشته باشد، ارزش ندارد. مثلاً شماری از مفاهیم فلسفه کلاسیک را به‌طور عالی بدانیم اما اهمیتی ندهیم که این فلسفه در انسان چه می‌خواهد بکند و او را تا چه مرحله‌ای





جعفری، نظری بحث می‌کند، بهتر است جنبه‌های عملی را نیز در زندگی خود ایشان ببیند. در کردستان برای مولوی کرد بزرگداشتی برگزار کرده بودند و علامه به بنده امر فرمودند همراه ایشان باشم و شوخی هم کردند و فرمودند: بین آقای رافعی! کردستان خطرناک است (چون زمان جنگ و شلوغی بود). اگر من را زدند و کشتند، تو در آن‌جا برایم یک امام‌زاده بساز! گفتم: آقا! در خدمت هستیم! با هم رفتیم. در انتهای کنگره، یک استاد ادبیات که او هم کرد بود و قصیده‌ای در رسای علامه سروده بود، آمد شعرش را بخواند. من هم کنار علامه نشسته‌بودم، دیدم وقتی شاعر به ایشان گفت که این قصیده را برایشان سروده است و می‌خواهد آن را بخواند، حال آقای جعفری عوض شد. من از یک طرف شعر را گوش می‌دادم که شعری بسیار زیبا و به زبان فارسی بود و ایشان هم از اساتید ادبیات فارسی بودند. از طرف دیگر نگاهم به استاد بود که حالتشان عوض شده بود. شعر تمام شد. ایشان خواستند به‌خاطر زحمتی که علامه کشیده و برای مولوی کرد سخنانی کرده بودند، کف بزنند. در حقیقت خواست دستی که زده می‌شود برای او نباشد و برای علامه باشد. همه برای آقای جعفری کف زدند. من دیدم خود آقای جعفری هم دارند کف می‌زنند. خدمتشان گفتم حضرت استاد این دست را برای شما می‌زنند. شما دست نزنید. حاج آقا دستشان را کشیدند و تمام شد و بلند شدیم. بعد از ایشان پرسیدم: آقا، چه شد؟ شما در خودتان نبودید؟! گفتند:

جلو ببرد. ایشان بسیار بر این تأکید داشتند که با «من» تان مسأله را حل کنید. اصطلاح خودشان را به کار می‌برم؛ گاه ایشان به «من» می‌گفتند: «زهر ماری». می‌گفتند «با این زهر ماری کنار آمدی یا نیامدی؟» برای این‌که ببینید خود ایشان چه قدر بر این «من» تسلط داشتند، خاطره‌ای عرض می‌کنم. چون آدم وقتی در مورد علامه

جلوتر می‌برد، ایشان چنین علمی را باردار ارزش نمی‌دانستند حتی اگر عرفان باشد؛ و نکته‌ای را بارها می‌فرمودند که خود قرآن و انبیا هم انسان را در محور خود داشتند، اگر حافظ قرآن باشیم و تمام تفاسیر را بدانیم ولی این قرآن در من انسان تأثیر نگذارد، دانستن این علوم هیچ ارزشی ندارد. وقتی شخصیت انسان را تغییر ندهد، از دیدگاه علامه جعفری بی‌اثر و بی‌ارزش است. نکته‌ای که ایشان تأکید بسیاری بر آن داشتند، پیره‌شدن انسان بر «من» درون بود. زین دو هزاران من و ما، ای عجب! من چه منم؟ گوش بده عربده را، دست منه بر دهنم این علوم و معرفت‌ها باید آن من الهی و «تفخت فیه من روحی» را از لابه‌لای من‌ها و شخصیت‌هایی که به عنوان من در خودمان ساخته‌ایم، بیرون بکشند، رشد دهد، کمال دهد و

علامه جعفری
مجموعه علوم را در
محوریت انسان قبول
داشتند؛ به این معنا که
ما صرفاً فلسفه نداریم و
صرفاً عرفان نداریم، ما
هر علم دیگری را بدانیم
ولی این علم در سازندگی
شخصیت انسان
تأثیر نداشته‌باشد،
ارزش ندارد.



است. عده‌ای از شما درباره پزشکی ابن‌سینا صحبت کردید و اثبات کردید ابن‌سینا در روزگار خود پزشکی حاذق بود. این نشان می‌دهد که نه علم با فلسفه، نه عرفان با آن دو، تضادی وجود ندارد. در دین‌داری و تعبد ابن‌سینا هم که کسی شکی ندارد. پس این‌ها با دین‌داری و دین‌داری با مجموعه این‌ها تضادی ندارند و یک انسان اگر بخواهد به نقطه کمال برسد، باید مجموعه ابعاد وجودش را رشد بدهد، نه یک قسمت رشد کند و مابقی از رشد و ایمان. به این صورت نباشد که من به قلمم برسم، عقلم را رها کنم یا به عقل برسم، از قلب غافل بشوم یا نخواهم که در علوم جلو بروم و بگویم «نه، آقا! علوم به چه درد می‌خورد؟!» حضرت علامه با این موافق نبودند و به عقیده بنده خود ایشان مصداق همان تعریفی که برای ابن‌سینا دارند، بودند و به یادگیری هر علمی اظهار علاقه می‌کردند. علمی نبود که جلوی علامه مطرح شود و ایشان دوست نداشته‌باشند درباره آن بدانند.

به یادگیری هر علمی اظهار علاقه می‌کردند

به یاد دارم بعد از رحلت حضرت امام، از حضرت

عقل‌مان را بارور کنیم، اندیشه‌مان را بارور کنیم و از قلب مغفول باشیم یا برویم به دنبال معرفت، از عقل غافل بشویم و احساس کنیم بین عقل و قلب تضادی وجود دارد؛ به این معنا که اگر بخواهیم اهل عرفان بشویم، عرفان ما با فلسفه سازگاری نداشته‌باشد و اگر بخواهیم خوب تعقل کنیم، باید عرفان را کنار بگذاریم، این‌گونه به نتیجه‌ای نمی‌رسیم.

چون ایام فلسفه هم هست عرض می‌کنم. از حضرت علامه در روز آخر بزرگداشت ابن‌سینا در دهلی‌نو خواسته شد سخن نهایی درباره ابن‌سینا را بیان بفرمایند. حضرت علامه بیان می‌کنند که عده‌ای از شما این‌جا آمدید و اثبات کردید که ابن‌سینا یک فیلسوف مشائی محض است. عده‌ای دیگر آمدید و اثبات کردید ابن‌سینا در نمط نهم و دهم اشارات اوج مطالب عرفان گفته‌است و یک عارف

همین طور است آقای رافعی! وقتی آمد گفت می‌خواهم در رسای شما شعر بخوانم. گفتم خدایا نشنوم! والله قسم الان که می‌گویم خودم منقلب می‌شوم! و نشنیدم! لاجرم نفهمیدم این کف را دارند برای کی می‌زنند! فکر کردم دارند برای مولوی کرد کف می‌زنند و من هم کف زدم. مبادا من بنشینم و یکی بخواهد جلوی من از من تعریف بکند. و ایشان بارها می‌فرمودند فکر نکنید هرچه جلوتر بروید، شما با این «من» کنار آمدید؛ نه!

دم به دم وابسته دام نویی

هر یکی گر باز و سیمرغی شوی در اوج مطالب معرفتی هم که برویم، امکان افتادنمان هست. این یکی از مسائلی بود که می‌خواستم بگویم تا از حضرت علامه درس بگیریم و روی آن درباره خودمان فکر کنیم. این که یکی از مزایای ما این است که عالمیم، فیلسوفیم، اهل معرفتیم و این که در رشته‌مان خدا مزیت‌هایی به ما داده‌است، باعث تورم شخصیت و «من» ما نشود و بدانیم که «و ما أوتینم من العلم الا قليلاً» به همه هستی، کمی از علم الهی داده شده‌است. حالا ما چقدر از این کم را گرفته‌ایم که بخواهیم با آن مزیت، برای «من» خود تورم ایجاد کنیم.

برای رسیدن به کمال، انسان باید مجموعه ابعاد وجودی خود را به کمال برساند

نکته دیگر درباره حضرت علامه این است که ایشان معتقد بودند برای رسیدن به کمال، انسان باید مجموعه ابعاد وجودی خود را به کمال برساند. نه این که برویم و بنشینیم و فیلسوف بشویم و فقط

علامه جعفری خواسته شد که نظرشان را راجع به موسیقی بفرمایند. ایشان می‌فرمودند «در این باره دیگران گفته‌اند و من نمی‌توانم بنشینم و به کتب فقهی بسنده کنم». ما مجموعه اساتید دانشگاه تهران و دانشگاه هنر را در رشته موسیقی جمع کردیم و پنج جلسه با حضرت علامه صحبت‌های خیلی جدی داشتند. حاج آقا فرمودند «این من را قانع نکرد و نمی‌توانم حکم بدهم». از من خواستند به آقای زنگ بزنم و گفتند «بگو امشب بعد از نماز مغرب و عشا بیاید. می‌گویند او سازهای موسیقی سنتی را خیلی بهتر از همه می‌نوازد. ببینیم او می‌تواند جواب ما را بدهد یا نه». من زنگ زدم و ایشان آمد. بعد از بحث دیدم حاج آقا همان‌طور نگاه می‌کنند و هنوز مسأله برای‌شان حل نشده است. به آن مرد رو کردند و گفتند «آقا من یک سؤال از تو دارم. اگر این را به من جواب بدهی من می‌توانم حکم بدهم». گفت: «چه سؤالی را باید جواب بدهم؟» گفتند «شما بگو؛ در موسیقی چه چیزی به مردم می‌دهی و از شنونده‌ات چه چیزی می‌گیری؟ من اگر این راز را بدانم که نواختن تو با این فرد چه می‌کند و این آدم با شنیدن موسیقی تو چه می‌شود و بعد در ازای چیزی که می‌شود، چه

چیزی را از او می‌گیری، مشکلم با موسیقی حل می‌شود». ایشان نتوانست به علامه جواب بدهد. علامه هم فرمودند من درباره این قضیه نظر و فتوا و حکم نمی‌دهم، خودشان احتیاطات خودشان را داشتند. مسأله ژنوم مطرح شد. آن موقع، شروع این جریان بود، از یهودی‌ها خواسته بودند درباره ژنوم نظر بدهند. آن‌ها که خیلی دلشان می‌خواهد نسلشان با نسل دیگری ترکیب نشود، منکر ژنوم شده بودند. آن زمان شروع همین چیزی بود که امروز یکی از مسائل بسیار مهم علمی است؛ مسأله سلول‌های بنیادی که هنوز در ایران وارد نشده بود و می‌خواستند بدانند می‌توانند حکم آن را بگیرند یا نه؟ و بدانند از نظر فقهی درست است یا نه؟ ایشان در فقاہت می‌گفتند «من تا علم به آن نداشته باشم،



علامه جعفری طرحی نو در انداختند و فرمودند ورود به حیطه عرفان و تصوف با این دیدگاه که عرفان و تصوف جدای از هم هستند، غلط است، بلکه باید بگوییم عرفان مثبت و عرفان منفی.



حکم فقهی نمی‌دهم» ایشان امر فرمودند ما اساتید ژنتیک را گرد هم جمع کنیم تا ببینند این جریان چیست و گفتند «از من خواسته‌اند حکم بدهم و من هم تا ندانم چیست، نمی‌توانم حکم بدهم». آمدند، من یکی از دوستان خودم را هم که روی این مسأله خیلی جدی کار کرده و دکترایش را در این رشته گرفته بود، دعوت کردم. جلسات متعدد برگزار شد و ایشان خوب گوش می‌کردند و لذت هم می‌بردند. مثلاً این که بگویند «نه، من فیلسوفم» مطرح نبود. البته با اهل عرفان فرق داشتند. ایشان اصلاً دوست نداشتند به عنوان یک عارف مطرح بشوند، می‌فرمودند جوانان ما نیاز دارند به این که اول از نظر اندیشه و عقل درست بشوند. از بیان مطالبی که انسان را به مرز ادعا برساند بی‌نهایت پرهیز داشتند، می‌نشستند و گوش می‌دادند. من دو نمونه گفتم که ایشان علاقه‌مند بودند درباره هر علمی بشنوند و فقاہت ایشان به روز بود، اگر چه هرگز هم حاضر نشدند به عنوان فقیه رساله بیرون بدهند.

علامه جعفری در بیان ویژگی‌های عرفان مثبت و منفی طرحی نو در انداختند

یک نکته دیگر بگویم درباره دعوائی که شاید قرن‌هاست در تاریخ اسلام مطرح است که فرق بین عارف و صوفی در چیست؟ عده‌ای در اسلام، عرفان را قبول دارند و عده‌ای به تصوف می‌تازند. حضرت علامه دیدگاه‌شان در مسائل عرفانی این‌گونه نبود که مثلاً بگویند بایزید بسطامی عارف است یا صوفی. اصلاً صوفی چه معنایی دارد؟ جنید بغدادی می‌گوید: «صوفی کسی است که درونش را صفا فرا گرفته باشد و راه رسول الله را برود و اگر کسی درونش را صفا نگرفته باشد و راه رسول الله را نرود، هزار سگ کوفی از آن صوفی با ارزش‌تر است». ما می‌توانیم با این مخالفت کنیم؟ آیا می‌توانیم با این تصوف مخالفت کنیم که درون من با صفا باشد و راه رسول الله بروم؟

علامه جعفری طرحی نو در انداختند که تا قبل از ایشان مطرح نبود؛ این که فرمودند ورود به حیطه عرفان و تصوف با این دیدگاه که عرفان و تصوف جدای از هم هستند، غلط است و در مصداق هم مشکل پیدا می‌کنیم. بلکه باید بگوییم عرفان مثبت و عرفان منفی و ویژگی‌های این دو را بگوییم؛ انسان نه صد در صد مثبت



است و نه صد در صد
منفی. به قول مولانا:
اسود مطلق نباشد اندر

جهان

بل به نسبت باشد این را
هم بدان

ویژگی‌های عرفان مثبت
و منفی را بگوییم، ممکن
است فردی چند ویژگی
مثبت و یک ویژگی منفی
داشته باشد. هر فرقه‌ای
ممکن است برخی
مطالب درست و برخی
مطالب غلط داشته باشد.
باید معیار داشته باشیم
و سازگاری انسان‌ها و
فرقه‌ها را با این معیار
بسنجیم. با لفظ نمی‌شود
مبارزه کرد. این طرح
نویی بود که علامه
جعفری در مسأله عرفان
ایجاد کردند. برای نمونه
چند بعد آن را بیان
می‌کنم؛

یکی از موارد این که در
عرفان مثبت، مجموعه
معرفت عرفانی، ما را از
«منیت» خارج می‌کند
و شخصیت ما را باردار
معانی و مفاهیمی می‌کند
که من به ادعا نرسم
ولی در عرفان منفی
به عنوان این که بنده
عارفم، ادعاها مطرح
می‌شود.

دوم این که در عرفان
ما باید به این نکته
برسیم که قوانین
شریعت باردار معانی و
مفاهیم معرفتی هستند.
در نمط نه اشارات
ابن‌سینا و در گفته همه
عرفای بزرگ، نماز
حذف نمی‌شود ولی
«صفا» دار می‌شود.

عبادات معنادار می‌شود.
همین نماز را علی بن
ابی‌طالب می‌خواند، بنده
و شما هم می‌خوانیم،
نماز او مطابق معرفتش
دارای مبنایی است که ما
از آن بی‌بهره‌ایم. اگر من
بخواهم به حقیقت برسم،
شریعت حذف نمی‌شود
بلکه روح شریعت قوی‌تر
می‌شود. تفاوت بین ما
و بزرگان و اهل معرفت
در عمل به شریعت این
است که شریعت آن‌ها
معنادارتر است و شریعت
ما قالبی‌تر است، آن‌ها
علاوه بر قالب، معنا
دارند. اگر فرد یا گروهی
گفت «إذا جاءت الحقیقه
بطلت الشریعه» اشتباه
کرده‌است، این سخن را
هیچ بزرگی نگفته است،
تنها بعضی فرقه‌های
خیلی پایین مطرح
کرده‌اند و نه افرادی
که سران عالم عرفان و
تصوف هستند. در رساله
قشیریه مطرح شده وقتی

به جنید بغدادی می‌گویند «ما شنیدیم گروهی
می‌گویند ما برای رسیدن به حقیقت دیگر نیازی
به شریعت نداریم و آن را انجام نمی‌دهیم»، او
می‌گوید «اگر کسی به من بگوید من زنا یا
دزدی کردم، برای من شیرین‌تر از آن است که
بگویم من عبادت را برای رسیدن به حقیقت
ترک کرده‌ام».

مسأله سوم، جمع میان عقل و علم و عشق است،
در عرفان مثبت مجموعه قوا بارور می‌شود اما
در عرفان منفی یک بعد بارور می‌شود و موارد
دیگر.

برای آخر صحبت، به عشق علامه جعفری و
به یاد ایشان این اشعار را بخوانیم. یک‌بار با
هم قدم می‌زدیم و ایشان این‌ها را با ترنم
می‌خواندند:

خداخوان تا خدادان فرق دارد

که حیوان تا به انسان فرق دارد
بدین سان از خدادان تا خدایار

ز انسان تا به سبحان فرق دارد
محقق را مقلد کی توان گفت

که دانا تا به نادان فرق دارد.
حیوان‌ها هم خدا را می‌خوانند اما خداخواندن مهم
نیست.

شرح تو حیف است با زندانیان

گویم اندر مجمع روحانیان

شرح تو حیف است با اهل جهان

همچو راز خویش دارم در نهان •



بزرگداشت خواجه نصیرالدین طوسی

دکتر سید مصطفی محقق داماد:
اخلاق از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه:
حسن و قبح از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

دکتر معصومی همدانی:
عدد بی نهایت از نگاه خواجه نصیرالدین طوسی

دکتر غلامرضا اعوانی:
علم حضوری و علم حصولی از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

دکتر سید محمد عمادی حائری
خواجه نصیر و تحول گفتمان فلسفی





همایش بزرگداشت حکیم خواجہ نصیرالدین طوسی

در حوزه علم، اخلاق، فلسفه، منطق و کلام

دکتر سیدمصطفی محقق داماد

اخلاق از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

رشته‌ای که هیچکس درباره‌اش سخن نمی‌گوید و خواجه را در آن متخصص نمی‌شناسند، «فقه و اصول» می‌باشد.

خواجه نصیرالدین طوسی و دانش اخلاق

فکر نمی‌کنم کتاب «اخلاق ناصری» - که مرحوم مینوی با چاپ و تحقیق خوبی آن را ارائه داده است - خیلی مستطاب تلقی شده باشد. بنده زمانی به این مسأله فکر می‌کردم که چرا بازار کتاب اخلاق ناصری جناب خواجه در علم اخلاق کمرنگ است؟! بعد از مدت‌ها به این نتیجه رسیدم که علت آن می‌تواند

به خاطر اجماع مرکب باشد. در علم اصول اصطلاحی به نام «اجماع مرکب» وجود دارد. اجماع مرکب یعنی اینکه دو گروه با یکدیگر اختلاف دارند اما هر دوی آنها در عین نزاعی که با هم دارند، سر یک چیزی با هم توافق می‌کنند.

باید دقت داشته باشیم به کتاب اخلاق خواجه، چه کسانی خیلی اهمیت می‌دهند؟ کسی که یا باید دینی باشد یا فلسفی. پس، از یک نگاه یا باید فیلسوف‌ها خیلی به آن نگاه کنند و یا باید مذهبیون بدان توجه کنند. کتاب خواجه به هیچ وجه مذهبی نیست؛ یعنی در تمام کتاب اخلاق ناصری، به یک آیه قرآن و یا یک حدیث نبوی یا علوی تمسک نشده است.

این کتاب در کنار «اخلاق جلالی» مطرح شده و به دستور و درخواست یکی از پادشاهان اسماعیلی مذهب صورت گرفته است. نوشتن این کتاب در سال ۶۳۳ به اتمام رسیده است. بنابراین می‌توانست و مناسب بود یکی دو تا حدیث از اهل بیت را در این کتاب بیاورد. مثل همان کاری که غزالی در احیاء العلوم انجام داد و بعداً نیز فیض کاشانی روایات اهل بیت(ع) را به آن اضافه کرد.

از شخصی همچون خواجه نصیر که آنطور به کلام شیعه ساختار می‌دهد، انتظار می‌رفت که به چند حدیث اهل بیت عصمت و طهارت در کتاب اخلاقیش تمسک کند؛ در حالیکه در سراسر این کتاب یک حدیث وجود ندارد؛ لااقل بنده چنین چیزی را مشاهده نکردم.

چگونگی نگارش کتاب اخلاق ناصری

در چگونگی نگارش این کتاب چنین آورده‌اند که قبل از خواجه، کتاب «طهاره الاعراق» ابن مسکویه مطرح بود. برای اینکه نسل ایرانی‌ها و فارسی‌ها از آن استفاده کنند، از ایشان درخواست می‌کنند کتاب را به فارسی بنویسد. آن زمان خواجه از درباریان ابوالفتح بود و عبدالرحیم بن ابی منصور حاکم وقت و درباری بود. آقای مینوی هم در مقدمه کتاب این طور می‌آورد



که: خواجه در مجلس

ناصرالدین نشسته بود.

سخن از «تهذیب الاخلاق

و تطهیر الاعراق» نوشته احمد

بن یعقوب مسکویه به میان آمد

و از ایشان درباره زبان کتاب پرسیدند.

خواجه پاسخ دادند: کتاب به زبان عربی است.

حاضرین در مجلس از خواجه نصیر خواستند

این کتاب را به صورت فارسی زیبایی در بیاورد. خواجه

درباره این کار اشکالاتی گرفتند. اشکال اول این بود که

این کتاب، عربی زیبایی دارد و حیف است آن

را فارسی کنیم؛ به این دلیل که زیبایی‌های

عربی‌اش را در فارسی نمی‌توان منعکس کرد.

اما اشکال دوم اینکه این کتاب فقط یک شاخه

از حکمت را داراست و آن هم حکمت عملی یعنی

همان حکمت خلقی و تهذیب الاخلاق است.

حکمت عملی دارای سه بخش اخلاق،

سیاست مدن و تدبیر منزل می‌باشد. کتاب

طهارت الاعراق، فقط بخش اخلاقش را دارا

می‌باشد و بخش سیاست مدن و تدبیر منزل

را ندارد که این می‌تواند برای این کتاب

نوعی نقص محسوب شود.

قرار بر این شد خواجه نصیر کتاب را در سه

بخش فارسی بنویسد که بخش اخلاقش

همان ترجمه کتاب ابن مسکویه باشد و

دو بخش دیگرش را خواجه تألیف کند. به

نظر من یکی از نقصهایی که کتاب دارد

این است که از لحاظ تاریخی دارای موج

می‌باشد. خواجه، اول این کتاب را می‌نویسد

و بعد از مدتی یکباره اعلام می‌کند من کتاب را تغییر داده‌ام و

هر کسی آن نسخه اولش را دید، حرفهای من را تصحیح کند.

به هر حال ایشان که از دست اسماعیلی‌ها نجات پیدا میکند،

خیلی از قسمتهای نسخه اول را تغییر می‌دهد؛ زیرا در آن نسخه

عبارتهایی که مقداری تملق‌آمیز و اغراق‌آمیز بوده است، به

چشم می‌خورده و تکریم و تعظیم پادشاهان نیز در آن وجود

داشته است؛ البته در نسخه کنونی هم عبارتهایی از این قبیل

دیده می‌شود اما در آن وقت قویتر بوده است.

به هر حال نکته این است که متدینین و مذهبی‌ها این کتاب

را خیلی تحویل نگرفتند. ما یادمان می‌آید زمانیکه دبستان

می‌رفتیم، کتاب اخلاق گلشنی را که شامل احادیث و روایات

بود برایمان تدریس می‌کردند. بعدها کتاب‌های نراقی پدر و

پسر؛ یعنی جامع السعادات و معراج السعاده این خال را پر کرد.

علت عدم اقبال اهل فلسفه به اخلاق ناصری

علت اینکه جامعه دینی این کتاب خواجه را نپذیرفت، این بود

که روح دینی نداشت

و اما دلیل اینکه فلاسفه

چرا برای این کتاب ارزش

و اهمیت چندانی قائل نشدند،

این بود که این کتاب باید صبغه

ارسطویی می‌داشت اما نداشت!

سخنان عجیب و غیرشرعی خواجه

در اخلاق ناصری

واقعیت این است که در این کتاب مطالبی آمده است که

وقتی بنده شخصاً آنها را با کارهای ابن سینا مقایسه

می‌کنم، در مجموع می‌بینم که آثار ابن سینا به

مراتب بر کارهای اخلاقی خواجه رجحان و برتری

دارد. خواجه نصیر حرفهای عجیبی در این کتاب

آورده است که به هیچ وجه با معیارها و قواعد عقلانی

و عقلایی منطبق نیستند؛ به طوری که مردم

نمی‌توانند یک‌چنین افکار و سخنانی را از یک

فیلسوف در حد خواجه نصیر بپذیرند. خواجه در

این کتاب به خانم‌ها توهین کرده و آنها را مورد

تحقیر قرار داده است. به عنوان نمونه به مردها

یاد داده است که چطور به خانم‌ها زورگویی

کرده و با آنها از موضع تحکم رفتار کنند. یکی

از عبارت‌ها و توصیه‌های خواجه به مردها این

است که برای زن‌هایتان در خانه، آنقدر اشتغال

ذهنی بوجود بیاورید که هوش و حواس‌شان به

هیچ کار دیگری معطوف نشود. چنان سرشان

را با کارهای خانه شلوغ کنید که اصلاً به این

فکر نیافتند که به خاطر انجام کارهای دیگر، از

خانه بیرون بروند. اگر فکر و ذهن زن مشغول

تنظیم و اداره امور خانه نباشد، متوجه اموری می‌شود که محل

ارکان منزل می‌شود.

از دیگر توصیه‌هایی که به مردان می‌کند این است که مرد در

برخورد با زنان، باید از سه چیز پرهیز کند:

(۱) هیچگاه خود را به زن خودش زیاده از حد، راغب و مشتاق

نشان ندهد؛ چرا که این کار موجب استیلاي زن بر او می‌گردد.

(۲) در موارد و مسائل کلی با زن هرگز مشورت نکند و او را از

اسرار خود آگاه نگرداند.

(۳) همواره مقدار دقیق مال و دارایی خود را از او پنهان کند؛ چرا

که مشورت کردن با زنان در مورد مال و میزان آن و مواردی

این چنین، نهایتاً موجب ضرر و زیان مرد می‌شود.

پس با این مواردی که خواجه فرمودند، معنای شریک زندگی

چه می‌شود؟ ما این قدر شعار می‌دهیم که نه مردسالاری و نه

زن‌سالاری! باید در زندگی و حریم خانه، دموکراسی حاکم باشد.

حرف‌هایی که ما در زمینه چگونگی رفتار با خانم‌ها می‌زنیم،

خیلی بهتر از حرف‌های خواجه است.

خواجه معتقد است

«قواعد اخلاقی»،

قواعدی هستند که از

عقل بیرون آمده باشند؛

این قواعد را

«حکمت عملی» می‌نامد.

اگر بخواهد این قواعد را

از احادیث بگیرد،

نام آن «اخلاق دینی»

خواهد بود.



علت عدم اقبال متدینین به اخلاق ناصری

و اما علت اینکه چرا متدینین این کتاب را نپذیرفتند، این است که کتاب بابتی در آداب شراب خوردن دارد که چطور شراب را بخوریم. عبارت خواجه در کتاب این است: «باید که سخن بر ندیم قطع نکند و در همه احوال، اقبال به مهتر اهل مجلس کند و استماع سخن کند. باید که به هیچ حال چندان در میخانه مقام نکند که مست گردد. اگر ضعیف شراب بود، اندک خورد یا ممزوج خورد، اگر حریفان مست کنند، جهد کند تا از میان ایشان بیرون رود».

آیا فقه از اخلاق جداست؟!

بنده می‌خواهم به کتاب اخلاق ناصری نگاه دیگری کنم و تحلیل و نظرم این است که بحث آخر که مسئله آداب شراب‌خواری است؛ واقعاً مسأله جدایی اخلاق از فقه را نشان می‌دهد. این یک نکته بسیار مهم است. علت اهمیت این نکته از آن جهت می‌باشد که خواجه نصیر، یک فقیه بسیار زبردست است و از نگاه یک فقیه، اخلاق چیز جدایی می‌باشد. همانطوری که عرض کردم خواجه نصیر یک فیلسوف فقیه است و به این موارد به خوبی توجه دارد. اولاً خواجه معتقد است «قواعد اخلاقی»، قواعدی هستند که از عقل بیرون آمده باشند؛ این قواعد را «حکمت عملی» می‌نامد. اگر بخواهد این قواعد را از احادیث بگیرد، نام آن «اخلاق دینی» خواهد بود. بنابراین چنین چیزی دیگر اخلاق نمی‌شود بلکه مستحب می‌شود. در این صورت یک فیلسوف اخلاق، نمی‌تواند به آن اسم اخلاق اطلاق کند بلکه باید نامش را مستحبات دین و شریعت بگذارد و به عبارتی دیگر فصلی از شریعت می‌شود. ثانیاً ممکن است مسائلی حرام باشد ولی اخلاقی باشد. اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک از آن گناه که نفث رسد به غیر چه باک این هم به نوبه خودش یک اخلاق را نشان می‌دهد؛ البته انسان نباید گناه کند اما اگر گناهی هم کرد، لااقل گناهی انجام دهد که نفثش به دیگری برسد. این یک نگاه اخلاقی است.

خواجه نصیرالدین طوسی و علم فقه

در ادامه شایسته است نکاتی درباره فقه خواجه نصیر بیان کنم.

خواجه یک فقیه خیلی جالب و عجیبی است. یک دانشمند فرانسوی در ۱۳۰ سال قبل، شرایع محقق حلی را به زبان فرانسوی به طور دقیق ترجمه کرده است. وزارت امور خارجه فرانسه این کتاب را بسیار زیبا و با کیفیت بالا به چاپ رسانده است.

این مترجم اولین کمیسر

فرانسه در تبریز بوده است. او بسیار زیرک و هوشمند بوده است. می‌گوید وقتی که در ایران بودم، متوجه شدم هم‌ولایتی‌های فرانسوی ما که در ایران هستند، وقتی بر سر مالشان یا اجاره‌شان با ایرانی‌ها دعوی‌شان می‌شود؛ ایرانی‌ها آنها را به دادگاه‌هایشان می‌برند. در آن زمان در ایران دادگستری نبود، آنها بر اساس کتاب‌های دینی‌شان با اینها برخورد می‌کردند و چون فرانسوی‌ها نسبت به مطالب دینی ایرانی‌ها آگاهی نداشتند، حق آنها پایمال می‌شد؛ لذا تصمیم گرفتم کتاب «شرایع الاسلام» محقق حلی (قرن ۷ ق) را ترجمه کنم. برای شروع این کار نزد آخوندها و علمای تبریز رفتم و طلبگی کردم و به یادگیری زبان عربی و فقه مشغول شدم. سپس موفق شدم کتاب شرایع الاسلام را در دو جلد ترجمه کنم و آن را از اول طهارت تا آخر دیات، به صورت ماده‌ماده و شماره‌گذاری شده و عین قانون مدنی درآوردم.

بنده این نسخه را دارم. این آقا برای کتاب یک مقدمه زیبا و جالبی نوشته که در آن، زندگی‌نامه محقق حلی را آورده است. اسم خواجه نصیر را هم در این مقدمه ذکر کرده و مطلبی را بیان کرده که من آن را فقط در این کتاب دیده‌ام. در مقدمه کتاب آمده است که به محقق حلی خبر دادند، هلاکوخان به بغداد می‌آید در حالیکه خواجه نصیر هم همراه او است. محقق حلی که در آن وقت رئیس شیعه، مرجع تقلید زمان و فقیه خیلی بزرگی است؛ گفت با اینکه خیلی دلم می‌خواهد به استقبال خواجه نصیر بروم ولی دور از وقار است که من به استقبال هلاکو خان بروم؛ لذا چند تا از طلبه‌های جوان را انتخاب کرد و به استقبال جناب خواجه نصیر فرستاد. یکی از این طلبه‌های جوان یوسف بن مطهر حلی، معروف به علامه حلی بود. نوشته‌اند این طلبه‌ها که به استقبال رفته بودند، خودشان را به اسب خواجه نصیر چسبانده بودند که معلوم شود ما برای استقبال از هلاکوخان نیامده‌ایم.

علامه حلی که در آن موقع اسمش علامه نبود و به او همان یوسف بن مطهر می‌گفتند، از روی احترام، رکاب اسب خواجه را گرفته بود و مدام از او سؤال می‌کرد. علی‌القاعده سؤالات او یا در زمینه کلام بوده، یا درباره ریاضیات و یا در رابطه با نجوم بوده است. خواجه نصیر هم به سؤالات جواب می‌دادند تا اینکه او را به درس محقق حلی آوردند.

جناب محقق حلی از بالای منبر صدا زدند و به خواجه گفتند که من پیام پایین و شما جای من درس بدهید، خواجه در جواب فرمودند: نه من آمده‌ام از درس شما استفاده کنم و همان جا نشستم. نکته‌ای که الان می‌خواهم بگویم را همه در کتاب‌هایشان نقل کرده‌اند و آن این که در آن جا محقق حلی مسئله قبله را بیان می‌کرد که یک قسمت

از این مسئله را صاحب جواهر در کتاب الصلاة در مبحث قبله آورده است. می‌گوید محقق داشت مسائل قبله را درس می‌داد و می‌گفت: «روایت است که اهل عراق باید کمی به طرف چپ متمایل شوند؛ یعنی مستحب است به تیاسر نماز بخوانند». محقق متعارضات روایات را جمع کرد و حمل بر استحباب کرد که: «اگر متمایل به دست چپ ایستادید مستحب است و اگر متمایل به دست چپ نیاستادید و همینطور صاف ایستادید عیبی ندارد».

خواجه نصیر دستش را بلند کرد و یک اشکال منطقی کرد که به نظر بنده اشکالش هم وارد بود. پرسید: تیاسر مستحب است؟ یعنی اهل عراق خلاف قبله نماز بگذارند؟

عبارت جواهر این است که: «استحباب معنایی ندارد؛ زیرا اگر قبله واقعاً به سمت چپ مایل باشد، باید مایل به چپ ایستاد و اگر قبله مایل به سمت چپ نمی‌باشد، میل نمودن به سمت چپ حرام است؛ چون از قبله خروج پیدا می‌کند».

محقق در جواب خواجه فرمودند: «نعم من القبلة الى القبلة». به نظر من اشکال گرفتن خواجه به محقق درست بوده و این اقتضای ادب خواجه است که پس از جواب محقق، او را تحسین کرده و گفته که درست می‌فرماید. بعداً جناب محقق رساله‌ای با نام «رساله فی استحباب التیاسر لاهل العراق» می‌نویسد

و برای خواجه می‌فرستد. الان به استناد همان رساله، فقها فتوی می‌دهند که اهل عراق مستحب است به سمت تیاسر؛ یعنی کمی به سمت چپ نماز بگذارند. این را چون صاحب جواهر آورده بود گفتیم اما آنچه که جالب‌تر است قنیه‌ای است که اخیراً در کتابخانه مجلس شورای اسلامی ایران پیدا شده است. نام این قنیه عبارت است از «قنیه النزوع الی علمی الاصول و الفروع»، تألیف ابوالمکارم بن زهره. ابو زهره از علمای حوزه حلب می‌باشد. حوزه حلب، رقیب حوزه بغداد بود. شیخ طوسی از طوس حرکت کرده و به حوزه بغداد رفته است تا حمله فساسیه.

حوزه بغداد به این شکل ایجاد می‌شود که شخصی شجاع از اهل فسا بوده که قبل از هلاکوخان به دفاع از فاطمیون آمده و خلیفه مسلمین را از بغداد بیرون کرده و حی علی خیر العمل را هم، در نماز می‌گفته؛ به هر حال بعداً

شلوغ شد و طلاب حوزه بغداد متفرق شدند از جمله شیخ طوسی. محمدبن حسن طوسی، این مرد بسیار بزرگ که شیخ الطایفه و رئیس شیعه هم می‌باشد، حوزه نجف را تاسیس می‌کند. اما حوزه حلب از قبل بوده و ابو زهره نیز از طلاب حوزه حلب می‌باشد و کتابی با نام قنیه

النزوع دارد که این کتاب چندین سال کتاب درسی بوده. معروف است ابن ادریس اول کسی است که بر نیای بزرگش؛ شیخ طوسی نقادی کرده است. ولی به نظر من این طور نیست و ابو زهره اول کسی است که به میدان آمده و نظریات شیخ طوسی را در قنیه نقادی کرده است. جناب خواجه نصیر الدین طوسی این کتاب را نزد سالم بن بدران مازنی خوانده است. نسخه‌ای که الان در کتابخانه مجلس شورای اسلامی است، همین نسخه است که خواجه با دست خط خودش بر آن حاشیه زده است. این که برای من خیلی جالب است این است که این بزرگوار خیلی تحت تأثیر استادش قرار گرفته است. ابوالمکارم ابن زهره مخالف عمل به خبر واحد است. خبر واحد اگر بلرزد و کسی آنرا حجت نداند، بسیاری از احکام شرعی که الان برایتان مشکل است، آسان می‌شود. بسیاری از این مشکلات را هم خبر واحد ایجاد کرده و از زمان شیخ طوسی هم شروع شده و همین صاحب قنیه به جنگ با شیخ طوسی آمده است.

تا زمان شیخ طوسی خبر واحد ارزش نداشته و سپس شیخ طوسی آمده خبر واحد را حجت کرده و اجتهاد شیعه را تکان داده است. بعد ابوالمکارم ابن زهره در کتاب قنیه که هم کتاب فقه است، هم کتاب عقاید و هم کتاب اصول فقه؛ خبر واحد را فاقد حجیت دانسته و مورد انکار قرار داده است. بعدها ابن ادریس آمده و از ابن زهره تقلید کرده و این مسأله را دنبال کرده است و خواجه هم تحت تأثیر ایشان، حاشیه‌ای زیبا و شیرین به آن کتاب می‌نویسد.

ایشان در مبحث خبر واحد می‌گوید انصافاً آدم که به عقلش مراجعه می‌کند، می‌پند «الخبر الواحد لا یفید علماً و لا عملاً»؛ یعنی خبر واحد هیچ ارزشی نزد من ندارد؛ لذا در مبحث امر به معروف، فقها گفته‌اند حجیتش، حجیت شرعی است و عقل ارشاد حکم نقل است در حالیکه در تجرید الاعتقاد می‌بینید خواجه فرموده دلیلش دلیل عقلی است نه دلیل نقلی.

البته من با خواجه در این جا اختلاف دارم؛ چون به هیچ وجه عقل انسان، حسن امر به معروف و نهی از منکر را حکم نمی‌کند. برای اینکه آدم مرتب در کار مردم فضولی کند هیچ حسنی ندارد. به هر صورت خواجه زود به حکم عقل می‌رسد ولی به هر حال نقلش را قبول ندارد؛ به همین دلیل که حجیت خبر واحد برایش اهمیتی ندارد. ●

علت اینکه جامعه دینی کتاب اخلاق ناصری را نپذیرفت، این بود که روح دینی نداشت و دلیل اینکه فلاسفه برای این کتاب ارزش چندانی قائل نشدند، این بود که صیغه ارسطویی نداشت!

حسن و قبح از دیدگاه خواجه نصیر الدین طوسی

موضوع نوشتار حاضر عبارت است از «کارکردهای کلامی حسن و قبح عقلی از دیدگاه خواجه نصیر». یکی از مباحث و قواعد کلامی بسیار مهم که فیلسوف و حکیم برجسته، جناب خواجه نصیر الدین طوسی به آن پرداخته، بحث حسن و قبح ذاتی است. این معنایش آن نیست که ایشان مُبدع این بحث هستند؛ زیرا قبل از ایشان هم دیگران به این مسأله پرداخته‌اند. البته ممکن است بعضی از فلاسفه ایرادها و مخالفت‌هایی در این باره داشته باشند که در جای خود باید مورد توجه و بررسی قرار گیرند. ملاصدرا هم در جلد سوم اسفار به این بحث پرداخته و از خودش یک گرایش به حسن و قبح عقلی نشان داده است.

حسن و قبح و دو ساحت ثبوتی و اثباتی

بحث حسن و قبح دارای دو ساحت است: یک ساحت ثبوتی دارد و یک ساحت اثباتی. این دو نباید با یکدیگر خلط شوند. ساحت ثبوتی حسن و قبح این است که افعال، ذاتاً حسن و قبح دارند؛ یعنی وقتی فعل از فاعل صادر

می‌شود، به همان جعلی که فاعل، فعل را صادر کرده است، می‌شود حسن یا قبیح؛ یعنی حسن و قبح، حیثیت تعلیلیه جدایی از فاعل فعل ندارند. مثلاً یک شخصی که ظلمی را مرتکب می‌شود، این ظلم و فعل

ظالمانه، ذاتاً قبیح است؛ یا در مقابل، فعل عادلانه ذاتاً حسن است. اینطور نیست که به حیثیت تقییدیه بگوییم ظلم مقید شده است به قبیح؛ یا عدالت مقید شده است به حسن؛ یا اینکه حیثیت تعلیلیه جدای از فاعل داشته باشد. همین که فاعل فعل را انجام داد، ذات این فعل حسن یا قبیح

می‌شود. از این مسأله تعبیر می‌کنند به حسن و قبح ذاتی که البته غیر از حسن و قبح عقلی است. حسن و قبح ذاتی مربوط به ثبوت است. واقعیت فعل این است که یا حسن است و یا قبیح اما بعد از این مرحله ثبوتی و نفس الامر، سؤال این است که آیا عقل بشر توان درک این حسن‌ها و قبح‌ها را دارد یا خیر؟ خواجه نصیر می‌فرماید بله، عقل بشر توانایی درک این نوع حسن و قبح را دارد؛ یعنی می‌تواند حسن فعل یا قبح فعل را درک کند. البته آن مصداقی از حسن و قبح را که درک می‌کند، حسن عدالت و قبح ظلم است. بعضی از مصادیق ظلم و عدل را هم درک می‌کند، طبعاً حسن و قبحشان را هم درک می‌کند، بعضی از مصادیق دیگر را هم که درک نمی‌کند، شارع مقدس می‌آید و کمکش می‌کند تا بفهمد بین این افعال، چه افعالی حسن است و چه افعالی قبیح؛ لذا از نظر متکلمان شیعه مثل خواجه نصیر، همه افعال ذاتاً حسن و قبح دارند؛ یعنی حسن و قبحشان در مقام ثبوت، ذاتی است



نه شرعی؛ یعنی این طور نیست که شارع بیايد فعلی را حسن بکند و بشود حسن یا قبیح بکند تا بشود قبیح. به قول اشاعره آنچه آن خسرو کند شیرین بود، صحیح نیست بلکه آنچه را شیرین بود، خسرو کند. پس حتی خسروی حقیقی که خدای سبحان هست، بر اساس این حسن ذاتی افعال یا قبح ذاتی افعال عمل می‌کند. این به لحاظ ثبوتی و ذاتی بود. عقل بشر حسن و قبح‌هایی مثل حسن عدالت و قبح ظلم را درک می‌کند و بعضی مصادیق را هم به مدد شرع می‌فهمد.

مدعای اشاعره دربارهٔ مسئله حسن و قبح

مدعای اشاعره که البته خواجه آن را نمی‌پذیرد این است که: «کل ما امر الشارع به فهو حسن فكل ما نهی عنه فهو قبیح»؛ یعنی آنچه که شارع امر می‌کند می‌شود حسن و آنچه که شارع از آن نهی می‌کند می‌شود قبیح؛ لذا «ولو لا الشرع لم یکن حسن و لا قبح»، اگر شرعی نبود دیگر حسن و قبحی هم نبود «حتی ولو أمر الله تعالى بما نهی عنه لانقلب القبیح إلى الحسن»؛ یعنی اگر شارع مقدس مثلاً از چیزی نهی کرد و بعداً به همان چیز امر کرد، همان قبیح می‌شود حسن. خواجه می‌گوید ما این نظر را قبول نداریم بلکه «کل ما هو حسن، امر الشارع به»؛ یعنی هر چیزی که عقلاً حسن است، شارع به آن امر می‌کند نه آنچه که شارع امر کرد، می‌شود حسن و یا آنچه را که نهی کرد، می‌شود قبیح. سخن خواجه عکس دیدگاه اشاعره است.

معنای اول حسن و قبح: کمال و نقص

این مطلب را هم باید اضافه کرد که قوشچی در شرحی که بر تجرید دارد، توضیح می‌دهد که حسن و قبح سه

معنا دارد (البته خواجه به این مطلب اشاره نکرده است). می‌گوید ما دو معنایش را قبول داریم که عقلی‌اند اما یک معنا را قبول نداریم که عقلی باشد. یکی از آن دو معنای حسن و قبح که عقلی هستند و از نظر اشاعره هم قابل قبول‌اند، حسن و قبح به معنای کمال و نقص است. مثلاً العلم حسن؛ یعنی علم کمال است. الجهل قبیح؛ یعنی جهل نقص می‌آورد و قبیح است. این معنای از حسن و قبح را عقل می‌فهمد و در این جا بین اشاعره و عدلیه که معتزله و امامیه باشند اختلافی نیست.

معنای دوم حسن و قبح: ملائمت و منافرت

قوشچی اضافه می‌کند که یک حسن و قبح دیگر داریم که به معنای ملائمت و منافرت غرض است؛ یعنی موافقت با غرض و مخالفت با غرض. حسن است؛ یعنی موافق با غرض است. قبیح است؛ یعنی مخالف با غرض است. این معنای حسن و قبح را هم عقل می‌فهمد. اشاعره در این امر هم اختلافی با امامیه و عدلیه ندارند.

معنای سوم حسن و قبح: مدح و ذم

اشاعره معتقدند اما حسن و قبح به معنای چیزی که مدح و ذم به آن تعلق پیدا می‌کند، یا ثواب و عقاب به آن تعلق می‌گیرد، از آن چیزهایی است که ثبوتاً و اثباتاً کار شرع است؛ یعنی از یک طرف اگر قرار است به فعلی مدح یا ثواب تعلق پیدا کند و از سوی دیگر، اگر بناست به فعلی ذم یا عقاب تعلق بگیرد، در این موارد مادامی که شارع مقدس، امر و نهی دربارهٔ آن افعال نیاورد، هیچ مدح و ذمی به آن افعال تعلق پیدا نمی‌کند؛ یعنی خود فعل ذاتاً تا امر شارع به آن تعلق پیدا نکند، حسن نمی‌شود؛ حالا چه ما بدانیم و چه

ندانیم. به همین صورت تا نهی شارع به آن تعلق پیدا نکند، این فعل قبیح نمی‌شود؛ یعنی تنها وقتی امر شارع مثلاً به سرقت یا هر فعل قبیح دیگری تعلق پیدا کرد، آن فعل می‌شود قبیح یا فقط در صورتی که امر شارع به فعل عبادت تعلق پیدا کرد، می‌شود حسن. حالا اگر شارع مقدس عبادت را نهی کرد یا امر کرد به سرقت، «انقلب الأمر»؛ یعنی حسن می‌شود قبیح و قبیح می‌شود حسن.



از نظر
امامیه و عدلیه
حسن و قبح
ذاتاً و ثبوتاً
عقلی است
اما اثباتاً
عقلی-نقلی
است.



نیاز عقل به شرع، در یافتن مصادیق حسن و قبح

امامیه این دیدگاه را قبول ندارند؛ لذا هم معتقد به حسن و قبح ذاتی هستند و هم معتقد به حسن و قبح عقلی. باید توجه داشته باشیم که وقتی گفته می‌شود عقلی، مراد این نیست که عقل می‌تواند همهٔ مصادیق حسن و قبح را درک کند. بعضی از مصادیق را که نمی‌تواند درک کند، شرع کمکش می‌کند تا آنها را بیابد؛ لذا به عبارت دقیق‌تر این طور باید گفت که از نظر امامیه و عدلیه، حسن و قبح ذاتاً و ثبوتاً عقلی است اما اثباتاً عقلی-نقلی است؛ یعنی به تعبیری در مقام ثبوت، حسن

و قبح ذاتی است. حتی اگر شارع هم نگوید، فعل ذاتاً حسن و قبح دارد اما در مقام اثبات، عقلی - شرعی است. عقل کلیاتی مثل حسن عدالت و قبح ظلم را درک می‌کند، بعضی از مصادیق را هم درک می‌کند اما برخی دیگر از مصادیق را هم که نمی‌داند، در این موارد شرع به کمک او می‌آید و او را راهنمایی و ارشاد می‌کند.

استدلال اول خواجه بر ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح

جناب خواجه نصیر برای اثبات این مدعا و نظریه، دلایلی را ذکر کرده است. مثلاً یکی از این استدلال‌ها این است که می‌گوید شما نگاه کنید بعضی از افعال نزد همه عقالاً قبیح است و برخی دیگر از افعال هم نزد همه عقالاً قبیح و ناپسند است حتی نزد کسانی که به هیچ دین یا مذهبی پایبند نیستند مثل براهمه که شریعت را قبول ندارند. اما با این حال می‌فهمند که عدالت خوب است و ظلم بد است. پس معلوم می‌شود حسن و قبح ذاتی و عقلی است نه شرعی. اما خواجه برای اثبات مدعای خود، در قالب یک جمله کوتاه، دلیل دیگری ذکر کرده که خیلی زیباست.

استدلال دوم خواجه بر ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح

قلم خواجه در تجرید، کوتاه ولی پر مطلب و عمیق است. می‌فرماید: «لإتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً». با یک جمله به شکل قیاس استثنایی اثبات می‌کند که اگر حسن و قبح شرعی باشد، حسن و قبح نه شرعی خواهد بود و نه عقلی؛ «لکن التالی باطل فالمقدم مثله». به این علت که اگر کسی قبول کرد که حسن و قبح شرعی است، معنایش این می‌شود که چون شارع گفته این فعل حسن است، می‌شود حسن و

چون گفته قبیح است، می‌شود قبیح. خوب در این صورت سؤال می‌کنیم شاید شارع معاذالله دروغ گفته و قصد داشته ما را بفریبد. شما در مقابل این سخن، حتماً خواهید گفت شارع مقدس که خداست، هرگز دروغ نمی‌گوید. خواجه می‌گوید از کجا می‌دانی که دروغ نمی‌گوید؟ ممکن است قائل به حسن و قبح شرعی



کارکردهای حسن و قبح

خواجه بعد از اینکه حسن و قبح ذاتی و عقلی را اثبات می‌کند، در مباحث متعددی از علم کلام از این قاعده استفاده می‌کند.

کارکردهای حسن و قبح در حوزه خداشناسی

۱- در بحث‌های خداشناسی می‌گوید خداوند قبیح انجام نمی‌دهد: «لا یفعل القبیح و لا یخل بالواجب»؛ یعنی خدا

بگوید خداوند خودش گفته است که دروغ نمی‌گوید. خواجه در جواب می‌گوید شاید در همان جا هم که می‌گوید دروغ نمی‌گوید، باز هم دارد دروغ می‌گوید! شبیه پارادوکس دروغگو که اگر کسی گفت: «کل خبری کاذب»، آیا این ادعا، خود همین گزاره را هم شامل می‌شود یا نه؟ اگر گفت من هیچ دروغی نمی‌گویم، خوب همین جمله‌ای که گفته، دروغ است یا نه؟ خصم در

فعل قبیح انجام نمی‌دهد؛ به این دلیل که حسن و قبح ذاتی است.

۲- خواجه در بحث هدایت و ضلالت؛ به معنای اشاره به خلاف حق؛ یعنی راه را کج نشان دادن هم از این قاعده اساسی بهره می‌برد. مثل این که کسی به آدمی که دنبال یک آدرسی می‌گردد، آدرس را اشتباه نشان دهد. مثلاً خداوند در شریعت به جای اینکه طریق بهشت را به ما نشان دهد، راه جهنم را به ما نشان دهد. از نظر خواجه چنین چیزی غیرممکن است؛ زیرا الباس حق به باطل و راه خلاف نشان دادن از سوی



خداوند محال است؛ به این دلیل که عقل حکم می‌کند به

قبیح این فعل.

۳- آیا خدا کودک را عذاب می‌کند؟ خواجه پاسخ می‌دهد خیر: «أنه تعالی لا یعذب الأطفال»؛ به این علت که قبیح است. شاید هیچ قاعده کلامی‌ای وجود نداشته باشد که به اندازه حسن و قبح، دارای کارکردهای کلامی متعدد باشد.

۴- حتی همین مسئله تکلیف هم با قاعده حسن و قبح عقلی پاسخ صحیح خود را می‌یابد. اینکه چرا خداوند تکلیف می‌دهد و انسان‌ها را مکلف می‌کند، در گروی فهم

صحیح همین قاعده است. خواجه در پاسخ به این بحثی که امروز در نظام حقوق مدرن مطرح است که انسان باید حق مدار باشد یا تکلیف محور، می‌گوید «التکلیف حسن لاشتماله لمصلحة لا تحصل بدونه».

تکلیف حتماً حسن است؛ چون دارای مصلحت است؛ یعنی اگر گفتیم انسان مکلف است به دلیل اینکه تکلیف عقلاً حسن است؛ یعنی پشتوانه حسن تکلیف، قاعده عقلی است؛ لذا اگر کسی طرفدار عقلانیت خود بنیاد است، نباید حق محوری را بدون تکلیف نتیجه بگیرد. باید تکلیف را هم بپذیرد؛ چرا که تکلیف هم از پشتوانه عقلی برخوردار است؛ همان عقلانیت مستقل.

نمی‌گوییم تکلیف حسن است؛ چون شارع مقدس گفته است؛ نخیر. تکلیف حسن است؛ به این علت که عقل می‌گوید حسن است.

۵- خواجه می‌فرماید لطف هم واجب است: «اللطف واجب لتحصيل الغرض به». لطف به این معنا که خداوند به وسیله آن، مکلف را به طاعت نزدیک کند و از معصیت دور کند، عقلاً واجب است. اما نه به این معنا که ما بخواهیم برای خداوند تعیین تکلیف کنیم و بگوییم ای حق تعالی! باید به ما لطف کنی؛ زیرا در این صورت ما می‌شویم مکلف و خداوند می‌شود مکلف، این طور نیست.

اینکه گفته می‌شود «واجب»، مراد واجب «عن الله» است نه واجب «علی الله». نه این که ما واجبی را بر خداوند تحمیل کنیم بلکه منظور این است که کمال خدا، واجب الوجود بودن خدا و حکمت خدا اقتضا می‌کند که این گونه باشد. حتماً و بالضرورة هم همین طور است؛ یعنی حتماً خداوند لطف می‌کند. نه اینکه ما برای خداوند تعیین تکلیف کنیم. ۶- آیا بر خداوند جایز است که بر ما الم و درد و رنج وارد کند؟ خواجه می‌گوید: «بعض الالم قبیح و بعضه

حسن». بعضی از الم‌ها حسن و نیکو است و برخی دیگر قبیح و ناپسند. در ادامه توضیح می‌دهد و می‌گوید که در کجاها حسن است و در کدام موارد قبیح. اینکه چرا بعضی از دردها و الم‌ها حسن است و بعضی دیگر از آنها قبیح، بر اساس حسن و قبح تبیین می‌شود.

۷- بحث دیگر کلامی بحث «عوض» است. مسأله این است که اگر یک کسی بلایی سر شخص دیگری بیاورد و او را متضرر کند و تقصیر خودش هم نباشد، در این جا آیا خدا باید عوضش را بدهد، حالا چه در دنیا و چه در آخرت؟ خواجه می‌فرماید بله خداوند باید عوض بدهد اما نه به این معنا که خداوند باید هر چه ما می‌گوییم انجام بدهد، بلکه بر اساس حسن و قبح از خداوند حکیم، جز این انتظار نمی‌رود.

۸- کارکرد دیگر مسأله حسن و قبح عقلی و ذاتی، در مبحث «اصلح» آشکار می‌شود. سؤال این است که آیا خداوند باید نظام اصلی برای ما فراهم کند؟ خواجه می‌فرماید: بله. این پاسخ هم بر اساس حسن و قبح است.

همان طور که مشاهده می‌کنیم بخش مهمی از مباحث خداشناسی، مخصوصاً در حوزه افعال خدا مبتنی بر حسن و قبح عقلی است. علت عمده ناکامی و ناتوانی اشاعره در این مباحث، عدم اعتقاد به این مبنای اساسی است. بنده در مواضع متعددی دیده‌ام که فخر رازی ناچار شده حسن و قبح را بپذیرد. حسن و قبح را نپذیرفته اما در مواردی ناچار شده صغرای آن را قبول کند!

مثلاً در بحث بعثت انبیاء حتی در نصب امام به همان معنایی که عزیزان اهل سنت قائلند، دلیل عقلی می‌آورد که مبتنی بر حسن و قبح عقلی است اما در عین حال حسن و قبح عقلی را انکار می‌کند!

کارکردهای حسن و قبح در حوزه پیمبرشناسی

بعد از مباحث خداشناسی، خواجه در حوزه مباحث نبوت‌شناسی هم از این قاعده استفاده می‌کند: «البعثه حسنه لاشتمالها علی فوائد». در تجرید العقائد حدود ده فایده برای بعثت انبیای الهی ذکر شده است.

بعثت حسن است؛ چون حسن و قبح عقلی حکم می‌کند که حسن است. البته در ادامه وجوب بعثت را هم ذکر می‌کند. حتی در بحث امامت می‌فرماید: «الامام لطف؛



بخش مهمی از مباحث خداشناسی، مخصوصاً در حوزه افعال خدا مبتنی بر حسن و قبح عقلی است. علت عمده ناکامی و ناتوانی اشاعره در این مباحث، عدم اعتقاد به این مبنای اساسی است.



فیجب نصبه علی الله تعالی تحصیلاً للغرض». نصب امام هم واجب است؛ چون لطف است. لطف هم مصداق حسن و قبح است. بنابراین حسن و قبح عقلی کارکردهای کلامی فراوان و متنوعی دارد.

حسن و قبح عقلی و ضرورت به‌کارگیری آن در مباحث روز

در اینجا شایسته است به رابطه این قاعده با مباحث روز هم اشاره‌ای بشود. در واقع می‌خواهم طرح مسأله کنم و اساتید محترم را به تأمل بیشتر در این باره وادارم تا دیگران هم در تکمیل این بحث بنده را

کارکرد حسن و قبح عقلی در حوزه فقه

در فقه چطور؟ بنده می‌خواهم در اینجا یک مثالی بزنم که البته ممکن است خیلی از مراجع با این مثال من موافق نباشند. ما در فقه بحثی داریم تحت عنوان دیه. دیه در مصادیق متعدد، تفاوت دارد. در یک مواردی هم یکسان است. غیر از آن تفاوت‌هایی که بین دیه زن و مرد وجود دارد، در یک جاهایی هم حکم دیه ثابت و یکسان است. مثلاً اگر کسی انگشت‌های کسی را قطع کند، یک دیه مشخصی دارد. سؤال این است اگر یک کسی تمام زندگیش با این انگشتانش بچرخد و آن انگشتش خیلی برایش مهم و حیاتی باشد؛ به طوری که از طریق کار با آن امرار معاش می‌کند و خرج خانواده‌اش را در می‌آورد. البته درست است که از دست دادن انگشت برای همه دردناک و ناراحت‌کننده است اما بسیاری از مردم لزوماً خرج زندگیشان را از طریق یک انگشت خاص تحصیل نمی‌کنند. عقلاً فرق است بین کسی که با قطع شدن انگشتش، منبع درآمدش از دست می‌رود با کسی که قطع انگشت، از نظر مالی او را دچار ضرر بزرگی نمی‌کند. در این موارد چه کار باید کرد؟ با توجه به اینکه در روایات، دیه قطع انگشت مشخص شده است، بنده معتقدم بر اساس حسن و قبح عقلی که اصل عدالت مصداقش است، می‌توان مبحثی را در فقه باز کرد تحت عنوان «مازاد بر دیه»؛ یعنی بگوییم دیه در مواردی یک اندازه و مقدار ثابت و مشخصی دارد و در موارد دیگر هم، اندازه متغیری دارد که نامش را «مازاد بر دیه» می‌توان نهاد. این مازاد بر دیه بر اساس حسن و قبح تعریف می‌شود که مصداق و مبلغش را عرف می‌تواند تعیین کند. بنابراین بحث حسن و قبح عقلی در علم فقه هم می‌تواند مفید و مؤثر واقع شود. ●

یاری کنند. سؤال این است که آیا می‌شود از حسن و قبح عقلی‌ای که خواجه در کلام استفاده کرده، در فقه و علوم انسانی هم بهره برد؟ منظور من از علوم انسانی در اینجا بیشتر علوم انسانی رفتاری-اجتماعی است. علوم انسانی رفتاری-اجتماعی چند کار انجام می‌دهند:

۱- انسان مطلوب را توصیف می‌کنند؛ مثلاً در اقتصاد، انسان اقتصادی مطرح می‌شود. به عنوان نمونه وقتی فریدمن نظریه تابع مصرف را بیان می‌کند، نظریه‌اش بر اساس همان انسان مطلوب؛ یعنی انسان اقتصادی است. در مدیریت هم انسان سازمانی مطرح است. در همه علوم رفتاری-اجتماعی یک انسان متعارف و مطلوب تعریف می‌شود.

۲- انسان تحقق‌یافته را هم توصیف می‌کنند. انسان تحقق‌یافته همین انسانی است که در جامعه عینیت پیدا کرده و بر اساس آمار و تحقیقات پیمایشی و آزمایشگاهی آن را شناسایی می‌کنند.

۳- نقد این انسان محقق.

۴- تغییر انسان محقق به انسان مطلوب؛ از همین رو بحث بایدها و نبایدها و توصیه‌ها در علوم انسانی هم مطرح است.

حال مسأله این است که آیا می‌توانیم از حسن و قبح عقلی، در بخش توصیه‌ها؛ یعنی تغییر انسان محقق به انسان مطلوب هم استفاده کنیم؟ یا حتی توصیف انسان مطلوب می‌تواند در حسن و قبح به ما کمک کند؟ به نظر من می‌تواند. ما می‌توانیم از حسن و قبح در علوم انسانی، در بخش توصیف انسان مطلوب و همچنین در بخش تغییر انسان محقق به انسان مطلوب استفاده کنیم.

عدد بی نهایت از نگاه خواجه نصیرالدین طوسی

دکتر معصومی همدانی

و نه نوافلاطونی‌ها- این است که این‌ها از بی‌نهایت دل خوشی نداشتند. بی‌نهایت برای یونانی‌ها مترادف با عدم تعین و عدم تشخیص هیات واحد است. جهان فیزیکی یونانی‌ها نیز جهانی متناهی بوده است. الکساندر کوئیره در مقدمه کتاب معروفش *from the closed for infinit univers* تعریفات مختلفی از انقلاب علمی از آن حوادثی که در قرن‌های شانزدهم و هفدهم میلادی در اروپا رخ داد، می‌آورد. او از قرن پانزدهم شروع می‌کند و معتقد است بهترین تعریف این است که ما بگوییم در این دو سه قرن، آن جهان متناهی تبدیل به یک کیهان بی‌نهایت شد.

به‌هرحال عمدتاً برای فلاسفه ارسطویی عالم مادی متناهی بوده و سعی می‌کردند این تناهی را با یک سری برهان ثابت کنند. این براهین عموماً در کتاب‌های فلسفی ما آمده و در هر کتاب تعدادشان کم و زیاد می‌شود. یکی از معروف‌ترین این براهین، برهان سلمی است. این سینا تنها برهانی که در اشارات برای اثبات تناهی می‌آورد، همین برهان است. بخش کوتاهی که ابن سینا در اشارات به این برهان پرداخته، نسبتاً گنگ است و شارحان درباره آن بسیار سخن گفتند. حدود یک قرن و نیم بعد از ابن سینا دانشمند وفلسوفی ناشناخته به نام حسام الدین سالار، رساله‌ای در تقریر این برهان ابن سینا دارد. زندگی‌نامه او تا همین اواخر روشن نبود و فکر می‌کردند معاصر خواجه نصیر بوده اما من ثابت کردم که در اواسط قرن ششم هجری زندگی می‌کرده است. وی در این رساله برهان ابن سینا را به

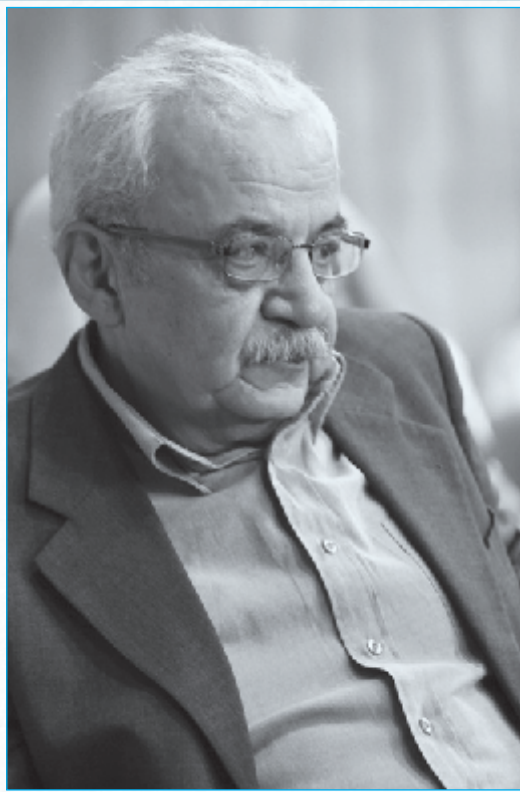
خواجه نصیر گاهی در حل برخی مسائل ریاضی به مبانی فلسفی متوسل شده و گاهی در حل برخی مسائل فلسفی از ریاضیات استفاده کرده است. یک مورد از این نوع اخیر، کاری است که خواجه نصیر در رساله‌ای راجع به قاعده الواحد لایصدر عنه الا الواحد می‌کند. آقای رشدی راشد در مقاله‌ای تحقیقی که پیرامون آن نوشته و من در کتاب دانشمند طوس ترجمه کردم، نشان می‌دهد که چطور خواجه نصیر با تمسک به این قاعده در واقع به یک معنی فصلی از ریاضیات را شروع می‌کند یا لاقلاً کاری را که قبلاً شروع شده، به یک نقطه‌ای پیشرفته می‌رساند که ما امروزه به آن حساب ترکیبات یا ترکیبیات (combinatorics) می‌گوییم.



**بسیاری از آنچه به عنوان
پارادوکس‌نماهای نظریه
مجموعه‌ها معروف است،
بر این اساس هستند که
چگونه ما بطور شهودی
می‌دانیم یک مجموعه
زیرمجموعه دیگری است
اما از راه تناظر یک به
یک نتیجه می‌گیریم
عددشان یکی است.**



کاری که خواجه نصیر در آنجا انجام داده، دو تاثیر دارد؛ از یک طرف محاسبات ریاضی را انجام می‌دهد تا ببیند مثلاً ترکیبات دو به دو یک تعداد عنصر چندتا می‌شود و بعضی از فرمول‌هایی را که ما امروزه می‌شناسیم، بدست می‌آورد. از طرف دیگر این عددی که به دست آمده، از تعداد موجوداتی که در متافیزیک لازم دارد، کمی تجاوز کرده و با آن نمی‌خواند. یعنی در این مراتب مختلف صدور تعدادی عدد بدست می‌آید که متناظر با این اعداد، موجود واقعی در جهان‌شناسی قدما وجود ندارد. بحثی که من امروز دارم، راجع به یک مسأله دیگر است و آن یک سخنی است که خواجه نصیر در یکی از آثار ناشناخته‌اش می‌گوید. موضوع این اثر، تناهی ابعاد است. یکی از ممیزه‌های فکر قدیم به‌خصوص فکر یونانی - لاقلاً در فکر کلاسیک ارسطویی



گونه‌ای تقریر کرده که برای همه قابل فهم و مجاب کننده باشد.

ادعای حسام الدین سالار در ابتدای این رساله این است که می‌خواهد این رساله را طوری تقریر کند که هر کس ذره‌ای از علم منطق و از علم دیگری اطلاع نداشته باشد، به درستی این برهان متقاعد شود.

حسام الدین شروع می‌کند به تعریف قضیه، قضیه شرطیه، تالی، مقدم، مفهوم استثنای مقدم یا همان وضع مقدم و استثنای نقیض تالی یا همان رفع تالی. مثال‌هایی نیز می‌آورد که چگونه از وضع مقدم، وضع تالی نتیجه می‌شود یا از رفع تالی رفع مقدم گرفته می‌شود. سپس استدلال ابن سینا را به صورت سه قضیه شرطی بیان می‌کند که تالی هر کدام از آن‌ها، مقدم قضیه بعدی است و بعد می‌گوید چون نادرستی تالی آن قضیه سوم یا آخر مسلم است، بنابراین مقدم قضیه سوم غلط از آب درمی‌آید و چون مقدم قضیه سوم، تالی قضیه دوم است، بنابراین تالی این قضیه نیز غلط درمی‌آید و از نادرستی تالی قضیه دوم، نادرستی مقدم آن نتیجه می‌شود و همین‌طور می‌رسیم به قضیه اول که تالی آن، همان مقدم نادرست قضیه دوم است و از نادرستی آن، مقدم قضیه اول غلط می‌شود. قضیه اول این است که «بعد نامتناهی ممکن است». بنابراین نادرستی این قضیه آشکار شده و ثابت می‌شود که بعد نامتناهی ممکن نیست. چیزی شبیه مجموعه $p \supset q$ و $r \supset q$ و $r \supset p$ و $s \sim p$ که نتیجه می‌دهد: s .

برهان سلمی به صورت یک برهان خلفی است که ابتدا فرض می‌کنیم حرف کسانی که معتقدند بعد نامتناهی ممکن است، صحیح باشد. در این صورت در این عالمی که در آن بعد نامتناهی ممکن است، یک نقطه را در نظر می‌گیریم و از این نقطه دو خط متقاطع فرض می‌کنیم که اینها طبق فرض باید نامتناهی باشند. پس یک سر مشترک دارند ولی در ادامه

نامتناهی هستند. معمولاً در کتاب‌های فلسفی گفته می‌شود که همچنانکه این دو خط از هم دور می‌شوند، می‌توان خطوطی بین آن‌ها قرار داد. این خطوط دائماً بزرگ می‌شوند اما نمی‌توانند بی‌نهایت بزرگ شوند برای این که این خطوط به اصطلاح محصور بین حاصرین هستند یعنی دو سرشان بین این دو خط قرار دارد. محصور حاصرین نیز نمی‌تواند نامتناهی باشد. این چیزی است که اینها به صورت اصل می‌پذیرند. یک اصل خدشه ناپذیر این است که می‌گویند آدم عاقل این را قبول دارد که «محصور بین حاصرین نمی‌تواند نامتناهی باشد». این قضیه (s) همین اصل است. قضیه p همین قضیه است که «اگر بعد نامتناهی داشته باشیم می‌توانیم در آن دو خط تصور کنیم که این دو خط همچنان از هم دور می‌شوند. وقتی این دو خط از هم دور شوند می‌توانیم بین اینها خطوطی رسم کنیم که هر کدام به اندازه یک واحد از خط قبلی بزرگتر باشد». این استدلال اصلی ابن سیناست که شاید یک دلیل این که حسام الدین سالار و خواجه احساس کردند که نیاز به توضیح دارد این است که یک کم گنگ است. هم می‌شود از این استدلال به خصوص جمله آخرش نتیجه گرفت که برهان ابن سینا روی این پایه است که هر یک از خطوطی که در نظر می‌گیریم یک بعد متناهی که به مقدار متناهی از خط قبل بزرگتر است و این دیگر نمی‌شود بی‌نهایت شود. لب حرف ابن سینا تقریباً همین است. عبارت محصور بین حاصرین نامتناهی است. این جمله لااقل در ابن سینا وجود ندارد.

حسام الدین سالار سعی می‌کند این استدلال را کمی دقیقتر کند. این استدلال در آخر به این جا می‌رسد که این خط نامتناهی نمی‌تواند باشد. حالا فرض کنیم این استدلال درست باشد طبق آن $S \sim$ که داشتیم. اما چه طور از متناهی نبودن این خطوط یا آخرین خط، متناهی بودن این ها را نتیجه بگیریم؟ به نظر می‌آید یک استدلال ساده هندسی است که مثلی یک ضلعش متناهی است و آن دو تای دیگر هم باید متناهی باشند. ولی ظاهراً این‌ها از آن نوع استدلال راضی نبودند و سعی می‌کنند استدلال را کمی شسته رفته‌تر کنند.

رساله‌ای از خواجه نصیر باقی مانده که تنها یک نسخه از آن وجود دارد و در کتابشناسی‌های خواجه نصیر هم به او نسبت داده نشده است. نسخه‌ای هم که در ترکیه وجود دارد، اوراقش به هم ریخته و من هر کاری کردم آخر نتوانستم این رساله را مرتب کنم چون به نظر می‌رسد وسطش مطلبی هست که در هیچ جا نمی‌توان جایش داد. اول هم ندارد. فقط در حاشیه آخرش نوشته شده که این رساله از خواجه نصیرالدین طوسی است ولی می‌آید به این که از خواجه نصیر باشد. دلیل دیگری

حسام الدین سالار به قصد توضیح عبارت شیخ رئیس در اشارات نوشته نشده بلکه به قصد رد نظر ابوالبرکات بغدادی نوشته شده که این برهان را قبول نداشته است. همان طور که می‌دانید ابوالبرکات بغدادی فیلسوفی یهودی بوده که در اواخر عمر مسلمان می‌شود و کتاب مهمی به نام الکتاب المعبر دارد که آرایش آرای خلاف عرفی است یعنی در بسیاری از مسائل مهم بخصوص در طبیعیات حرفهایی خلاف آرای متعارف فلاسفه مشائی می‌زند. خواجه نصیر در این رساله با لحن بسیار تحقیر آمیزی از ابوالبرکات یاد می‌کند. درحالی که مثلاً در اساس الاقتباس آنجا که راجع به اشکال قیاس صحبت می‌کند، ابوالبرکات را ستایش می‌کند که آمده این مطالب منطقی را دسته بندی کرده و در جدول گذاشته است. این رساله خطاب به آدمی است که ظاهراً خیلی مرید ابوالبرکات بوده و خواجه نصیر می‌خواهد به او بفهماند که این مرشد تو حتی چیزهای خیلی بدیهی به عقلش نمی‌رسیده و می‌گوید من یک مسأله‌ای را که قبلاً حسام الدین سالار به بهترین وجه صورتبندی کرده می‌نویسم تا نشان دهم ابوالبرکات این نتیجه بدیهی را نمی‌توانسته بگیرد.

ابوالبرکات در کتاب المعبر در بیشتر براهینی که مشائیان بر تناهی ابعاد آورده‌اند از جمله برهان سلمی، تشکیک کرده و درست عکس حرف آن‌ها را می‌زند. آن‌ها می‌گفتند تصور بعد نامتناهی کار وهم است و عقل ثابت می‌کند که بعد متناهی ممکن نیست. ابوالبرکات می‌گوید این وهم است که نمی‌تواند یک چنین خط نامتناهی را تصور کند اما این بعد هم متناهی است و هم نامتناهی؛ به این معنا متناهی است که هر چه در

وهم شما می‌گنجد باید متناهی باشد و از این نظر نامتناهی است که هیچ جایی نیست که شما نتوانید این عمل را ادامه ندهید زیرا هر خطی که بکشید، باز یک خط بزرگتر از آن را می‌توانید بکشید. درست است که حرف ابوالبرکات برخلاف حرف ابن سیناست ولی در واقع می‌خواهد بگوید این خط بالقوه نامتناهی است و عملاً به ته آن نمی‌رسیم و بنابراین به نامتناهی دست نمی‌یایم ولی هر زمان که بخواهیم می‌توانیم به آن اضافه کنیم. در واقع یک تصور هندسی است. به هر حال یکی از

غیر از این حاشیه نداریم. در کتابشناسی‌ها در این موضوع رساله دیگری نسبت داده شده که به کلی غیر از این رساله است.

این رساله رساله جالبی است چون قسمت اعظمش همان رساله حسام الدین سالار است. در متن رساله هم هیچ اشاره‌ای به حسام الدین سالار نیست. فقط در آخر رساله این عبارت هست که این جوری همان حرف حسام الدین سالار می‌شود ولی عبارت‌های رساله عیناً از عبارت‌های حسام الدین گرفته شده با برخی تغییرات. اما ادعای رساله چیز دیگری است و برخلاف رساله

تعارض‌های بزرگ علم قدیم همین تناهی‌گری‌شان در طبیعیات و هندسه بوده که یک هندسه نامتناهی است. یکی از اصول هندسه اقلیدسی این است که یک خط را هرچه بخواهید می‌توانید ادامه دهید. اگر عالم متناهی باشد، ته آن به ته عالم دیگر برخورد می‌کند. چون عالم‌شان متناهی بود. حتی بعدها آمدند ابعادش را هم اندازه گرفتند که چقدر می‌شود و به یک شعاع معینی هم رسیدند!

یک اصل دیگر این بوده که شما به هر مرکزی می‌توانید یک دایره بزنید. اگر عالم متناهی باشد و شعاع دایره بزرگتر از اندازه عالم باشد، شما می‌توانید آن دایره را رسم کنید. این اصل منشأ خیلی از کارها شده مثلاً ابن هیثم می‌گفت بنابراین مکان وقوع اشیاء هندسی نباید خارج از این عالم خارجی باشد. ابن هیثم می‌گوید این اشیاء را در قوه خیال رسم می‌کنیم و نه در عالم خارج. مفهومی

که این‌جا ابوالبرکات عرضه می‌کند همین است که این خط به این معنا متناهی است که هرچه بخواهیم می‌توانیم امتدادش دهیم و هیچ جایی نیست که بایستد. درحالی که ابن سینا به یک متناهی بالفعل فکر می‌کرد که همه‌اش یکجا داده شده باشد.

خلاصه این که خواجه نصیر می‌آید و عین همان استدلالات حسام الدین را با قدری دقت در برخی نکات تکرار می‌کند. این دقت در آنجاست که رابطه بین طول دو خط را به رابطه بین دو عدد تبدیل می‌کند که متناظر با دو مجموعه هستند. نکته اصلی صحبت من ایراد مقدری است که خواجه جواب می‌دهد. ایراد این است که شما می‌گویید اگر تعداد واحدهای این خط بی‌نهایت شود، تعداد واحدهای آن خط نیز بی‌نهایت می‌شود درحالی که ما عدد را در مورد چیز متناهی به کار می‌بریم و در مورد چیز نامتناهی نمی‌توان از عدد صحبت کرد.

در بسیاری از براهین قدما به خصوص در همین مساله رد عدم تناهی ابعاد یا مساله رد جزء لایتجزی، خلطی میان دو مفهوم تساوی طول دو چیز و تناظر یک به یک بین آن‌ها صورت گرفته است اما در این حرفی که خواجه نصیر در این‌جا می‌زند، آن خلط واقع نشده بلکه عدد یک مجموعه از راه مقایسه آن با یک مجموعه دیگر تعریف می‌شود. عبارت خواجه این است: حالا که

معلوم شد که به ازای هر واحدی که در یک چیزی پیدا می‌شود، واحدی در چیز دیگر پیدا می‌شود، معلوم می‌شود که عده یکی از این دو تا عیناً عده دیگری است زیرا از دو حالت خارج نیست؛ یا واحدهایی که در هر دو مجموعه گرد آمده‌اند متناهی اند یا نامتناهی. اگر متناهی باشد بی شک اینها با هم مساوی اند و اگر تعدد هر کدام از این دو جماعت غیر متناهی باشد، شمار واحدهای نامتناهی که چنین صفتی داشته باشند، درست شمار واحدهای آن مجموعه نامتناهی دیگر است.

یعنی دو مجموعه نامتناهی را با هم از طریق تناظر یک به یک مقایسه می‌کند بدون این که وارد مفهوم طول و بزرگی یکی از آن دیگری شود و می‌گوید شرط تساوی، در واقع وجود یک رابطه یک به یک است بین دو مجموعه. پس این شرط که در مورد مجموعه‌های متناهی درست است، در مورد مجموعه‌های نامتناهی نیز درست است.

بسیاری از آنچه به عنوان پارادوکس‌نماهای نظریه مجموعه‌ها معروف است، بر این اساس هستند که چگونه ما بطور شهودی می‌دانیم یک مجموعه زیرمجموعه دیگری است اما وقتی از راه تناظر یک به یک باهم مقایسه کنیم باید نتیجه بگیریم که عددشان یکی است مثلاً مجموعه اعداد طبیعی و مجموعه اعداد زوج را فرض کنید. در برابر هر عدد طبیعی یک عدد زوج هست و بنا براین از راه تناظر یک به یک عدد این دو مجموعه یکی است ولی شهود ما می‌گوید مجموعه اعداد زوج زیرمجموعه اعداد طبیعی است. ظاهراً یکی از اولین کسانی که چنین مقایسه‌ای کرده و دو تا مجموعه را با هم مقایسه کرده گالیله است. او می‌گوید ما از بی‌نهایت سردر نمی‌آوریم و بی‌نهایت یک حکم دیگری دارد. در واقع آن آدم‌هایی که ایراد می‌گرفتند که ما عدد را به بی‌نهایت نمی‌توانیم نسبت دهیم، از یک چنین مبنایی حرکت می‌کردند.

نکته پایانی این که ما باید از فضای ذهنی خودمان بیرون بیاییم و فکر نکنیم که رسائی که قدما می‌نوشتند، غالباً تکراری است زیرا بسیاری از حرف‌های تازه در حواشی و شروح زده می‌شد و مثل امروز ما مقاله جداگانه‌ای نمی‌نوشتند. دیدیم در همین رساله خواجه که قسمت عمده آن عین حرف‌های حسام الدین سالار است، مطالب تازه‌ای بیان شد. ●



خواجه گاه در حل برخی مسائل ریاضی به مبانی فلسفی متوسل شده و گاهی در حل برخی مسائل فلسفی از ریاضیات استفاده کرده است.





دکتر غلامرضا اعوانی

علم حضوری و علم حصولی از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

به خوبی استفاده شد و همچنین فخر رازی هم اشکالاتی به ابن سینا کرد که خواجه نصیر در عین حال که به خوبی آن اشکالات را پاسخ گفته، از آن‌ها استفاده هم کرده است. بنابراین با اینکه غزالی فلاسفه را تکفیر کرد، اما نوآوری‌هایی در نظریه معرفت دارد. ابتکار او این است که برای اولین بار از «علم ذوقی» بحث کرده است. غزالی در رساله المنقذ من الضلال، علم را از دیدگاه فلاسفه بررسی می‌کند. علم از دیدگاه فلاسفه شناخت علل امور است؛ یعنی اگر شناخت لمی داشته باشیم و شی را به علتش بشناسیم، این شناخت ما، شناخت ضروری و کلی خواهد بود. ولی از نظر غزالی این نوع از ادراک، بالاترین نوع ادراک نیست بلکه شناخت بالاتری هم داریم. مثلاً طبیب می‌داند که سُکر چیست و به چه علتی آدم مست می‌شود اما مادامی که شراب

شده ولی آن طور که به طور مداوم و متمادی در فلسفه اسلامی بر روی آن کار شده و مخالفتها و ایرادهای زیادی درباره آن شده است، در غرب مطرح نشده. این مسأله بویژه درباره علم الهی بیشتر خودش را نشان می‌دهد.

غزالی و طرح مبحث علم حضوری

همه ما با حملات و ایرادهای غزالی بر علیه فلاسفه، خصوصاً بر ابن سینا و فارابی آشنا هستیم. این حملات و اشکال‌ها در حدی بود که حتی آنها را تکفیر کرد ولی در نهایت نتیجه خوبی در ایران داشت. البته غزالی ایرانی بود و ایرانی‌ها از او استفاده کردند اما هیچ وقت تحت تاثیر او قرار نگرفتند بر خلاف اهل سنت که تا به امروز تحت تاثیر غزالی هستند ولی از نکات مفید و مطالب سودمندی که غزالی داشت،

موضوع این مقاله «علم حضوری و علم حصولی از منظر خواجه نصیرالدین طوسی» است. این مطلب خیلی گسترده و کلی است؛ از این جهت فقط علم حضوری را در علم الهی که واقعاً یکی از مسائل بسیار مهم است، بررسی می‌کنم. به طور کلی مسئله علم در فلسفه اسلامی که امروزه به عنوان اپیستمولوژی اسلامی می‌توان از آن یاد کرد، بسیار اهمیت دارد و کارهای ژرف و عمیقی درباره آن انجام شده است. اما متأسفانه ما هنوز کتابی درباره اپیستمولوژی اسلامی یا نظریه معرفت در اسلام، آن طور که شایسته باشد و نظریات را به خوبی مطرح و بیان کند خیلی کم داریم یا اصلاً نداریم. مسائل مختلفی مخصوصاً علم حضوری در عالم اسلام فراوان کار شده است. حل گره بسیاری از مسائل، مسئله علم حضوری بود که در غرب اخیراً کار

نخورده باشد، علم ندارد که مستی یعنی چه؟ این فقط یک مثال است درباره علم ذوقی نه اینکه کسی برود شراب بخورد تا ببیند علم ذوقی چگونه علمی است! یا اینکه مثلاً شما اگر بخواهید قند را برای کسی که تا به حال قند نخورده است تعریف کنید، این تعریفات و توضیحات شما برای او فایده‌ای ندارد و با این روش شما، او هرگز شیرینی و حلاوت قند را تجربه نخواهد کرد. تنها زمانی می‌تواند واقعا بفهمد شیرینی قند چگونه است که خودش آنرا در دهانش بگذارد و حضوراً طعمش را بچشد.

استقبال سهروردی و خواجه نصیر، از آموزه علم حضوری

بنابراین یک نوع معرفتی به نام علم ذوقی داریم. سهروردی این نوع معرفت را فوراً گرفت و در طبقه‌بندی‌ای که از علوم ارائه کرد، جای داد؛ یعنی حکمت ذوقی را فوق حکمت بحثی قرار داد و قائل شد به علم ذوقی و علم بحثی. سهروردی درباره علم حضوری و علم ذوقی خیلی بحث کرده است. همین کار را خواجه نصیر در ارتباط با فخر رازی کرد. فخر رازی خیلی اشکال می‌کند ولی ببینید خواجه چقدر استفاده می‌کند از ایرادات و اعتراض‌های او با اینکه فخر مخالف ابن سیناست و خواجه موافق ابن سینا و شارح اثر اوست، ولی در این جا از ابن سینا عدول می‌کند و برخی از نظریات فخر رازی و سهروردی را می‌پذیرد.

علم خداوند به موجودات

در مورد علم خداوند مسائل زیادی مطرح است. آیا خداوند به موجودات، قبل از وجود آنها علم دارد یا نه؟ عالم طبق نظر حکماء، پدید آمده از علم خداست. اگر کسی به این نکته برسد، به بهره بسیار مهمی از حکمت رسیده است. عالم چطور از علم خداوند پدید آمده است؟ تمام نظریات حکمای یونان، حکمای اسلام و متکلمان اسلامی در این مسأله مشترک است که اصل عالم

و پیدایش عالم از علم است. بدون علم اصلاً خلقت و آفرینش امکان ندارد و این خیلی مهم است.

آیا خداوند به موجودات قبل از وجود آنها علم دارد؟ اگر علم دارد، علم او چگونه است؟ علم او حضوری است یا حصولی؟ آیا علم خدا به اشیاء، علم اجمالی است یا علم تفصیلی؟ فرق بین اجمالی و تفصیلی کدام است؟ متعلق علم یا معلوم پیش از ایجاد یا خلق عالم، چگونه تقرر دارد؟ آیا اتحاد دارد یا اتحاد ندارد؟ ما در مورد خواجه و ابن سینا این مسائل را می‌بینیم. آیا خداوند به جزئیات علم دارد یا نه؟ اگر علم دارد، با وجود اینکه جزئی در حال تغییر است، حال آیا تغییر در جزئی، موجب تغییر در ذات می‌شود یا نه؟ علم خداوند تابع است یا متبوع؟ همه این مسائل از لحاظ فلسفی مهم است.

دسته‌بندی نظریات مربوط به علم حق از منظر ملاصدرا

ملاصدرا این موارد را به خوبی خلاصه کرده است. ملاصدرا نظریات علم را



ملاصدرا نظر خواجه طوسی را جزء نظر کسانی آورده که معتقدند علم خداوند عین وجودات خارجی است؛

یعنی خواجه قائل است به اینکه علم خداوند اضافه اشراقیه است و موجودات را ابداع می‌کند.



به دو دسته و هر دسته را به چهار گروه تقسیم می‌کند. بنابراین هشت نوع نظریه در این زمینه وجود دارد. صدرالمتألهین این آراء را به طور

اختصار در کتاب مبدأ و معادش بیان کرده است. ملاصدرا در کتاب «المبدأ و المعاد»، همه نظریه‌ها درباره علم الهی را مورد تحقیق و بررسی قرار داده و همه نظریات را به دو دسته تقسیم کرده و هر دسته را به چهار گروه که مجموعاً می‌شود هشت نظریه. این نظریات عبارتند از نظر: کسانی که علم را منفصل از ذات می‌دانند؛ یعنی برای آن نوعی تقرر خارج از ذات قائل هستند و دسته دوم کسانی که علم را منفصل از ذات نمی‌دانند. هر کدام از این دو دسته هم به چهار گروه دسته‌بندی می‌شوند. در بین اروپائیان هم گاهی این مسئله مطرح شده که من از میان آنها به ولفسن، عالم بزرگ فلسفه و استاد هاروارد اشاره می‌کنم. ولفسن در مورد تفسیری که از مثل افلاطون شده، یک مقاله بسیار مفیدی نوشته است. تمام شارحان مثل افلاطون را به دو دسته تقسیم می‌کند. دو نوع نظریه در این تفاسیر وجود دارد که یکی را می‌گویند اکسترا دیت (extradeic) یعنی برون ذات. بنا بر این تفسیر، مثل خارج از ذات است و یکی هم در اینتر دیت (intradeic)؛ یعنی درون ذات است. ولفسن آثار ملاصدرا را نخوانده بوده ولی بالاخره سخنش تا حدی به نظر او نزدیک است. البته در اینجا تفاوت‌هایی هم وجود دارد که نمی‌خواهم به آنها بپردازم.

یکی از گروه‌هایی که علم را منفصل از ذات می‌دانند، معتزله هستند. معتزله قائل به ثبوت معدوماتی هستند که از ازل، ثبوت و تقرر دارند و ما نمی‌دانیم کجا؟ قائل به معدوماتی هستند که ثابتند و هنوز وجود خارجی پیدا نکرده‌اند. این‌ها را معدومات ثابت می‌گویند.

نظر دوم، نظر بعضی از عرفا از جمله ابن عربی می‌باشد. این بیان ملاصدرا است که قائل به اعیان ثابت هستند که در علم حق پیش از وجود خارجی اشیاء، ثبوت علمی دارند. پیش از وجود قائل به ثبوت علمی‌اند. به نظر ابن عربی اشیاء در علم حق شیئیت پیدا می‌کنند، قبل

از اینکه وجود پیدا کنند. به این نوع از علم، ثبوت علمی می‌گویند. ملا صدرا یک بیانی را از ابن عربی نقل می‌کند که از باب ۳۵۷ فتوحات مکیه گرفته شده در باب اعیان ثابت، آن جا ابن عربی می‌گوید که: «اعیان الممكنات فی حال عدمها رائیه و مرئیة و سامعة و مسموعة برویة ثبوتیة و سمع ثبوتی و ما لها وجود»؛ یعنی اعیان ممکنات پیش از وجود، در حال عدم، در حال ثبوت، هم می‌بینند هم دیده می‌شوند. هم می‌شنوند و هم شنیده می‌شوند اما این رؤیت آن‌ها وجودی نیست بلکه ثبوتی است. هنوز وجود پیدا نکرده‌اند. این مطلب را در فصوص هم گفته است. در تفسیر آیه قرآنی «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَیْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ



**علم عبارت است
از ادراک عقلی که
در آن حقیقت شیء
تمثل می‌شود نزد
مدرک به طوری که
مدرک می‌تواند آنرا
آن گونه که هست
ادراک کند.**



أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ؛ ما وقتی چیزی را اراده کنیم، همین قدر به آن می‌گوییم: «باش»، بی‌درنگ موجود می‌شود. سورة نحل، آیه ۴۰، می‌گوید: «نقول له» را درباره چیزی می‌گویند که سمعی داشته باشد تا بشنود؛ یعنی اشیا مخاطب حق و مخاطب قول کن هستند و به اصطلاح، سمع دارند و اطاعت می‌کنند. دسته سوم کسانی‌اند که قائل به انفصال این معلومات هستند. این گروه، از قائلین

به مثل افلاطونی هستند که می‌گویند متعلقات علم حق تعالی، صور خارجیّه قائم به ذات و خارج از ذات هستند و به تعبیر ملاصدرا: «صور خارجیه قائمه بذواتها منفصلة عنه تعالی و عن الاشیاء و هی المثل الأفلاطونیة». نظر چهارم که متعلق به خواجه است، غیر از نظر ابن سینا است که بعداً به آن اشاره خواهد شد.

نظر چهارم هم به بیان ملاصدرا است در کتاب «المبدأ و المعاد». این نظر، قول کسانی است که می‌گویند علم خدا عین وجود خارجی است؛ علم خدا من و شما را هم که اینجا نشسته‌ایم شامل می‌شود؛ یعنی ما دفتر و آیینۀ علم خدا هستیم.

پس قول چهارم این است که علم خدا عین وجودات خارجی است: «کما اختار شیخ الاشراقی و متابعه کالمحقق الطوسی و شارح التلویحات و العلامة».

اما آن دسته‌ای که قائل هستند به این که معلومات و متعلق علم حق، منفصل از ذات نیست بلکه متصل به ذات است. این گروه هم چهار دسته هستند.

نظر اول از آن کسانی است که معتقدند ذات با صور عقلیه اتحاد دارد؛ یعنی قائل به اتحاد عاقل و معقول‌اند و می‌دانیم که ابن سینا سخت با این نظریه مخالف است و آنرا مسخره کرده. این دیدگاه منسوب به فرفور یوس است.

نظر دوم قول کسانی است که می‌گویند علم، غیر ذات اما قائم به ذات است. این ظاهر کلام شیخین؛ یعنی فارابی و ابن سیناست که علم حق تعالی به اشیا را زائد بر ذات می‌دانند نه عین ذات. البته دلیل آنرا هم خواهیم گفت. علم حق را صور مرتسمه می‌دانند. این اصطلاح صور مرتسمه خیلی مورد بحث است. این صور را مرتسم در

ذات و قائم به ذات اما معلول ذات و متأخر از ذات می‌دانند. این بسیار مهم است. معلول ذات نه عین ذات. این نظر ابن سیناست که خواجه نصیر از این نظر عدول می‌کند به واسطه چند ایرادی که بر این نظریه گرفته است.

نظر سوم سخن کسانی است که معتقدند ذات خداوند همان علم اجمالی به اشیا است. ملاصدرا نگفته که چه کسانی به این دیدگاه معتقدند.

قول چهارم از آن کسانی است که معتقدند خداوند به بعضی از امور، علم اجمالی دارد و به بعضی دیگر از آنها علم تفصیلی دارد؛ به این معنا که خداوند نسبت به صادر اول که همان عقل اول است، علم تفصیلی دارد و به بقیۀ موجودات علم اجمالی دارد. ملاصدرا نگفته است که چه کسانی به این دیدگاه قائل هستند.

ابن سینا و کیفیت علم الهی

ابن سینا در کتاب الاشارات و التنبیها، علم را این طور تعریف کرده است: «ادراک الشیء هو أن یکون حقیقة متمثلة عند المدرک يشاهدها ما به یدرک». علم عبارت است از ادراک عقلی که در آن حقیقت شیء تمثیل می‌شود نزد مدرک به طوری که مدرک می‌تواند آنرا آن گونه که هست ادراک کند. تمثیل در این جا دارای دو اصطلاح است. یکی تمثیل مثال عقلی است و یکی هم ارتسام صور ارتسامیه. اما صور ارتسامیه را نباید به معنای انطباع گرفت. خواجه نصیر اشاره می‌کند که ارتسام به معنای انطباع نیست بلکه همان تمثیل عقلی است؛ یعنی ادراک حقیقت شیء است بدون اینکه لازمة انطباع باشد و نظریۀ شبیح را هم رد می‌کند. خداوند به خود و لوازم ذات به طور تفصیلی علم دارد اما این علم، علم حضوری است اما به اشیا علم دارد از طریق صور مرتسمه. پس علم حق تعالی به اشیا حصولی است و این چیزی است که خواجه نصیر

آن را نمی‌پذیرد.

ابن سینا فیلسوف بسیار دقیقی است و مباحث را کاملاً استدلالی و منطقی طرح می‌کند. ابن سینا یک کتاب الهیات، و بیش از ده کتاب منطق دارد؛ یعنی پشتوانه کتاب الهیات او ده جلد منطق است. بنده در اینجا مقدمات استدلالش را می‌خوانم تا اصل استدلال او معلوم شود.

علم فعلی و انفعالی

یکی اینکه صورت‌های معقول بر دو قسم‌اند. صور معقول یا از خارج گرفته شده‌اند مثل اینکه بنده الآن این لیوان را می‌بینم و به آن علم پیدا می‌کنم؛ یعنی اول باید لیوانی در خارج وجود داشته باشد تا من بتوانم نسبت به آن علم و آگاهی پیدا کنم. این نوع علم را علم انفعالی می‌نامند. در برخی موارد هم صورت معقول، فعلی است مثل مهندسی برای طراحی نقشه خانه، خودش در ذهنش صورتی را می‌سازد و در عالم خارج از ذهن، خانه بر اساس همان صورت ذهنی ساخته می‌شود. به عبارت دیگر وجود خارجی تابع صورت ذهنی است. مثل علم خدا که از اشیاء گرفته نشده است. در علم فعلی، صورت عقلی علت برای وجود خارجی است برخلاف علم انفعالی که معلول صورت ذهنی است. حال سؤال این است که علم خدا علم فعلی است یا انفعالی؟ ابن سینا می‌گوید علم خدا، علم فعلی است؛ یعنی علم خدا علت برای وجودات خارجی است نه اینکه از موجودات خارجی گرفته شده باشد.

سپس علم فعلی و انفعالی را به دو نوع تقسیم می‌کند: ذاتی و غیر ذاتی. پس در واقع چهار نوع علم داریم. ۱- علم فعلی ذاتی ۲- علم فعلی غیر ذاتی ۳- علم انفعالی ذاتی و ۴- علم انفعالی غیر ذاتی.

علم فعلی ذاتی در عین اینکه فعلی است؛ به این معنا که از اشیاء گرفته

نشده است و علت است برای اشیاء، سبب و علتی غیر از ذات ندارد. وقتی می‌گویید این علم فعلی، ذاتی است به این معناست که خدا برای شناخت اشیاء، به علتی خارج از ذات نیاز ندارد؛ بر خلاف ما انسان‌ها. علم مهندس، درست است که علم فعلی است و علت وجود خانه است اما ذاتی نیست؛ به این دلیل که طبق نظر حکمای قدیم و برخلاف نظر اپیستمولوژیست‌های جدید، علم او از طریق عقل فعال که همان واهب صور است گرفته شده. پس علم خداوند، علم ذاتی است؛ یعنی علتی خارج از ذات ندارد. قسم سوم علم انفعالی ذاتی است که چنین علمی اصلاً وجود ندارد. اما قسم چهارم، علم انفعالی غیر ذاتی است؛ زیرا معلوماتی که ما کسب می‌کنیم از اشیاء گرفته شده‌اند و از آن جهت غیر ذاتی است که از طریق علل خارجی مانند عقل فعال به ما افزوده می‌شود.

ابن سینا درباره مراتب علم هم مانند علم فعلی ذاتی و علم عقل که بر گرفته از اشراق الهی است، بحث‌های بسیار دقیق و مفیدی دارد که ما در این جا از طرح و تبیین آن صرف نظر می‌کنیم. مقدمات دیگری هم داریم که قبل از خواندن عبارات خواجه و اشکالاتی که به ابن سینا گرفته، اشاره به آنها لازم است.

هر موجود مجردی علم به ذات دارد. علم ذات به ذات، علم حضوری است و مستند علم حق به ذات، تجرد و بساطت خداوند است. بنابراین کثرت در ذات راه ندارد و علم او نمی‌تواند علم تفصیلی باشد. علم تفصیلی متأخر از ذات و مستلزم کثرت است. علم تفصیلی متأخر و معلول ذات است. ذات، علت علم تفصیلی به موجودات علم است. علم تفصیلی متأخر از ذات و از لوازم آن است. خداوند چون علت تامه وجود همه

موجودات است، به معلول خودش علم دارد. تمام عالم معلول اوست و خداوند به عنوان علت تامه، به اجزاء عالم علم دارد. علم، مشترک لفظی نیست بلکه مشترک معنوی است؛ یعنی درباره خدا و ما یک معنا دارد. اما علم ما متناهی است و علم خداوند نامتناهی می‌باشد. تمام این عالم نامتناهی حاصل علم خداست. ابن سینا در یکی از کتاب‌هایش عبارت بسیار جالبی دارد. علم خداوند، علم عنایی است؛ به تعبیر او موجب ایجاد اشیاست. به تعبیر غربیان اینتنشنال است. اما درباره ما انسان‌ها قضیه فرق می‌کند. مثلاً بنده وقتی به روبرو نگاه می‌کنم، به علت بودن در بدن، نمی‌دانم پشت سر من چه چیزی است. فقط به یک چیز می‌توانم عنایت کنم اما عنایت خدا نامتناهی است. به قول ابن سینا «لا یشغله شأن عن شأن». این خیلی عجیب است؛ یعنی

به شئون نامتناهی

علم دارد. همه ما

زاییده و پدید

آمده از علم

حقیقی هستیم نه

اینکه خداوند فقط به

یک چیز خاص عنایت

داشته باشد. خداوند به نامتناهی عنایت دارد برخلاف ما که وقتی به یک چیزی توجه می‌کنیم، دیگر نمی‌توانیم در همان آن به چیز دیگری هم عنایت داشته باشیم.

خداوند علت تامه موجودات است و علت تامه، به معلول خود علم دارد. اما علم اجمالی حق علت برای علم تفصیلی است. اما این علم، علم تفصیلی نمی‌تواند باشد؛ چون علم تفصیلی دارای کثرت است و متأخر از ذات و از لوازم ذات می‌باشد. این خیلی مهم است. اما اینکه چرا به این نتیجه رسیده است، اشاره خواهیم کرد. علم خدا به ذات و صور مرتسمه،

علم حضوری است و علم او به اشیاء، از طریق صور مرتسمه و از نوع علم حصولی است.

مخالفت سرسختانه ابن سینا با نظریه اتحاد عاقل و معقول

اما حالا می‌پردازیم به چند عبارت ابن سینا و اشکالاتی که خواجه نصیر بر این نظریه وارد کرده است. ابن سینا نظریه اتحاد عاقل و معقول

خیلی آن را ستایش می‌کنند اما همه‌اش بی‌معنی است و آن‌ها خودشان می‌دانند که نمی‌فهمند چه می‌گویند. خود فرفورئوس هم نفهمیده و یک فردی در همان زمان فرفورئوس، کتابی در رد او نوشته و فرفورئوس هم رد او را رد کرده و رد او خیلی بدتر و بی‌معناتر از کتاب اولش است. ابن سینا بعد از اشکالات دقیقی که به سخن فرفورئوس وارد

ما انفعالی است. بحث دیگری دارد که طی آن می‌گوید علم انفعالی، باید به علم فعلی منتهی شود. ایستمولوژی امروز فقط علم انفعالی را در نظر می‌گیرد. تنها علمی را که ما از اشیاء می‌گیریم می‌شناسد و قبول دارد و از علم فعلی اصلاً خبری ندارد.

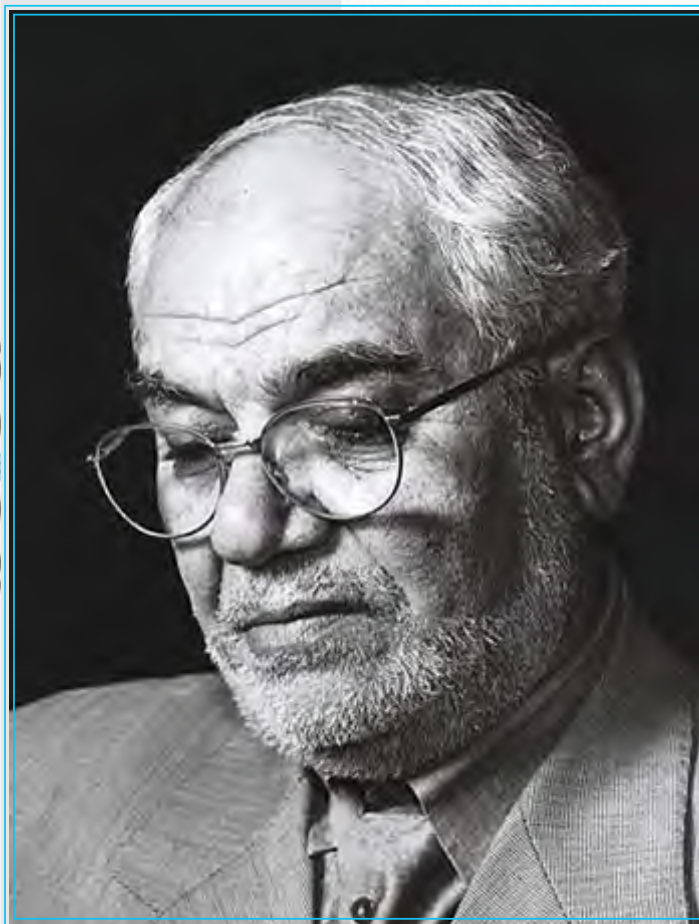
من در این جا به یک اشکال مهم اشاره می‌کنم و آن اینکه ابن سینا به خودش اشکال می‌کند و خودش را مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید: ای ابن سینا! مگر خودت نگفتی که عقل و عاقل و معقول اتحاد ندارند؟ پس این‌ها متکثر هستند. حال با این وجود آیا خداوند این امور متکثر که ارتباط و اتحادی هم با هم ندارند را تعقل می‌کند یا نه؟ مسلماً تعقل می‌کند. آیا تعقل این‌ها مانع کثرت و تکثر در ذات می‌شود یا نمی‌شود؟ خوب ابن سینا اتحاد عاقل و معقول را که نپذیرفت.

پس عاقل و معقول با هم اتحاد ندارند و حتی مباین هستند. پس ادراک این امور متکثر از سوی حق، با

محذور راه یافتن تغییر و کثرت در ذات حق را چطور باید توجیه کرد؟ ابن سینا این طور جواب می‌دهد که این علم تفصیلی، معلول و متأخر از ذات است و نه عین ذات. می‌گوید علم حق، خارج از ذات و از لوازم ذات است و این خدشه‌ای در خود ذات وارد نمی‌کند. این خلاصه جواب ابن سیناست.

اشکالات خواجه نصیر به ابن سینا

اما در این جا خواجه نصیر پنج اشکال وارد می‌کند که بنده به آنها اشاره می‌کنم. البته دیگران از جمله ملاصدرا به بعضی از این اشکال‌ها جواب داده‌اند. خواجه نصیر قولی را اختیار می‌کند که قول سهروردی است.



می‌کند، نتیجه می‌گیرد که این ادعا، یک قول شعری است؛ یعنی بیشتر به قول شعرا شبیه است تا نظر فلاسفه. در بخش بعدی که پیش‌تر بدان اشاره شد، صور را به دو نوع علم فعلی و انفعالی تقسیم می‌کند. علم خدا از نوع علم فعلی است و علت وجود اشیاء می‌باشد در حالی که علم

را به شدت رد کرده اما ملاصدرا آن را خیلی پسندیده و از آن تعریف کرده است. ابن سینا می‌گوید: «و کان لهم رجل يعرف بفرفورئوس عمل فی العقل و المعقولات کتاباً یشی علیه المشائون فهو خشف کله»؛ یعنی یک کسی بوده است به نام فرفورئوس که کتابی درباره عقل و معقولات نوشته که مشائیون

این اشکال را به طور خلاصه توضیح می‌دهم.

خواجه می‌گوید نظریهٔ تقرّر معقول در عاقل بدون اتحاد آنها چند اشکال دارد.

اشکال اول

اشکال اول اینکه شیء واحد که ذات باشد، باید هم قابل باشد و هم فاعل؛ به این دلیل که فاعل آنهاست؛ یعنی مستلزم محذور اتحاد فاعل و قابل است.

اشکال دوم

اشکال دوم اینکه علم عین ذات نیست بلکه زائد بر ذات است. علم در این جا اگر معلول و متأخر از ذات باشد، دیگر عین ذات نیست. در این جا یک اشکالی پیش می‌آید که خود مشائی‌ها نمی‌پذیرند. این اشکال را فاضل شارح؛ یعنی فخر رازی گرفته و خواجه هم آن را پسندیده است.

می‌گوید علم اگر زائد بر ذات باشد، صفات زائد بر ذات، یا اضافی هستند یا سلبی، و علم نمی‌تواند نه اضافی باشد و نه سلبی؛ به دلیل اینکه صفات خداوند بر سه نوع است: یا صفات حقیقیهٔ محض هستند مثل حیات خداوند. دوم صفات حقیقیهٔ ذات اضافه. خداوند هیچ وقت متصف به جهل نیست؛ یعنی همیشه علم دارد. اگر فرض کنیم که علم ندارد، باید بگوییم ضدش را دارد. علم اقتضای اضافه می‌کند: علم و عالم و معلوم که این‌ها را صفات حقیقیهٔ ذات اضافه می‌گویند. این صفات حقیقیهٔ ذات اضافه، همیشه عین ذات‌اند. زائد بر ذات نیستند. علم صفت حقیقیه است و باید عین ذات باشد. بنابراین تفسیر زائد بر ذات است متأخر بر ذات است عین ذات نیست. پس بنا بر این تفسیر، علم نمی‌تواند صفت حقیقیه باشد. باید یا سلبیه باشد و یا اضافی محض

باشد. اضافی محض؛ یعنی اینکه ذات متصف به آن نیست.

مثلاً خدا تواب است. حالا اگر بنده‌ای نباشد که گناهی مرتکب شود، تواب بودن معنایی ندارد. پس این اشکال پیش می‌آید که اگر شما بگویید علم زائد بر ذات است، این صفت دیگر حقیقیه نخواهد بود.

اشکال سوم

اشکال سوم اینکه این موجودات ممکن‌اند و خداوند محل می‌شود برای موجودات ممکن در حالی که خداوند منزّه است از اینکه محل واقع شود.

اشکال چهارم

اشکال چهارم این است که مشائیان معتقدند به وجود صادر اول که معلول اول و مباین با ذات است.



اما طبق این قول معلول اول علم است و علم هم مباین با ذات نیست. بنابراین لازم می‌آید که صادر اول علم باشد و غیر مباین با ذات.

اشکال پنجم

اشکال پنجم اینکه بنا بر مبانی مشاء، خداوند اشیاء را بواسطهٔ صور مرتسمه خلق می‌کند و این خلاف مذهب حکماست. خواجه در این جا از اینکه اشکال گرفته است عذرخواهی می‌کند. می‌گوید من در اول کتاب با خودم شرط کرده بودم که فقط شارح باشم و به نقد مطالب نپردازم و شرطم در سر جای خودش باقی است و گرنه به تفصیل وارد این بحث می‌شدم.

خواجه نصیر و دفاع از نظریهٔ علم حضوری حق

اما خواجه در پاسخ به مسألهٔ علم بر می‌گردد به علم حضوری که

سهروردی آن را مطرح کرده بود به این معنا که ما خودمان را به واسطهٔ صورت‌های علمی و حصولی نمی‌شناسیم بلکه وجود خودمان را حضوراً و بدون واسطه می‌یابیم. برای این مدعا هم چند استدلال می‌آورد. یکی از براهینش هم این است که «من» منم، اما آن صورت ذهنی غیر از «من» است.

خلاصه جواب خواجه این است که همانطور که انسان برای ادراک خودش به صورت احتیاج ندارد، خداوند هم برای ادراک خودش و ادراک و خلق اشیاء به صورت نیازمند نیست. می‌گوید



طبق این قول
معلول اول علم است
و علم هم
مباین با ذات نیست.
بنابراین لازم می‌آید
که صادر اول
علم باشد
و غیر مباین
با ذات.



خودت را تعقل کن ببین آیا خودت را به صورت می‌شناسی یا اینکه خودت را با علم حضوری بدون واسطه می‌یابی؟ دیدیم که ملاصدرا هم نظر خواجه طوسی را جزء نظر کسانی آورد که معتقدند علم خداوند عین وجودات خارجی است؛ یعنی قائل بودند به اینکه علم او اضافهٔ اشراقیه است و موجودات را ابداع می‌کند. ملاصدرا قول ابن سینا را هم در ردیف دیگری قرار می‌دهد. البته خود این دیدگاه هم دارای اشکالاتی است که دیگران و بویژه ملاصدرا به آنها اشاره کرده‌اند که بحث دربارهٔ آنها باید در جای دیگری دنبال شود. ●

خواجه نصیر و تحول گفتمان فلسفی

دکتر سید محمد عمادی حائری



موضوع نوشتار حاضر «خواجه نصیرالدین طوسی و تحول گفتمان فلسفی» است. در ابتدا لازم است برای اینکه بین «گفتمان» و «گفتگو» خلطی صورت نگیرد، به تمایز این دو از یکدیگر اشاره شود. گفتمان در واقع محصول گفتگوهای است که در طول زمان شکل می‌گیرد؛ مثل ساخت و ساز که محصول آن می‌شود ساختمان. به همین ترتیب محصول گفتگو هم می‌شود گفتمان.

بهره‌گیری توأمان از روش تاریخی و روش پدیدارشناسی

نکته دیگری که باید به آن اشاره کنم درباره روش است و آن اینکه در باب روش باید دو شیوه را توأمان به خدمت گرفت؛ به این معنا که همزمان هم باید از روش پدیدارشناسی بهره گرفت و هم باید از روش تاریخی استفاده کرد.

فلسفه به معنای عام

نکته سوم این است که مراد ما از فلسفه اعم است از هر نوع تبیین و اندیشه عقلانی؛ یعنی آنرا اختصاص نمی‌دهیم به فلسفه به معنای خاصش و مخصوصاً فلسفه تحلیلی که مشاء هم به مقدار زیادی از حیث روش به آن نزدیک است. به این اعتبار می‌توان فلسفه و بخش‌هایی از کلام را هم که جنبه عقلانی پیدا می‌کند، در دل این تبیین عقلانی جای داد و اتفاقاً شواهدی خواهیم آورد که نشان می‌دهند که شاید اگر آن معنای گسترده‌تر تبیین و تفکر عقلانی در فلسفه لحاظ می‌گردید، شاید تفکری پویاتر، منطقی‌تر و واقعی‌تر می‌داشتیم. شاید بتوان این مسأله را قیاس کرد با آن معنایی که فلسفه در سنت غربی خود - غیر از فلسفه تحلیلی - پیدا کرده است؛ به این صورت که هر نوع تفکر عقلانی را در بر می‌گیرد و به دیگر سخن، هر نوع اندیشه عقلانی را می‌توان فلسفه نامید. شاید به همین جهت هم بوده که از مرحوم میرزا مهدی آشتیانی نقل شده است که این سخنانی که از فیلسوفان تجربی مسلک اروپایی گفته می‌شود، حرف‌های تازه‌ای نیستند و متکلمین ما هم به همین سنخ بحث‌ها پرداخته‌اند. اگر تفکر عقلی را به همان معنای عام و فراگیرش در نظر بگیریم و بخواهیم از این سینا شروع کنیم باید بگوییم ابن سینا از یک فلسفه

شناخته شده‌ای برخوردار است که همان فلسفه ارسطویی است.

ابن سینا و تفکر اسماعیلیه

این هم مسلم گرفته شده است که خانواده ابن سینا یک پیشینه اسماعیلی داشته‌اند اما علی رغم اینکه خود ابن سینا هم در آن رساله سرگذشتش به این نکته تصریح می‌کند، با این وجود هیچ دلیل قاطعی در دست نیست که ابن سینا به تفکر اسماعیلیه گرایش داشته باشد مخصوصاً در همان فلسفه مشایی خودش که کاملاً ارسطویی است. ما می‌دانیم که اسماعیلیه نسبت به فلسفه ارسطویی دید مثبتی نداشتند اما بین تفکر افلاطون با گرایش‌های نوافلاطونی خودشان نوعی قرابت احساس می‌کردند. البته درباره کتاب منطق المشرقیین هم نمی‌توان با قاطعیت گفت که آیا ابن سینا قصد داشته است همان سخنان شیخ اشراق را بگوید یا اینکه می‌خواسته حرف دیگری بزند. اما مهمترین اثر ابن سینا که آخرین اثر اوست اشارات است. البته برخی گفته‌اند که شاید المباحثات آخرین کتاب ابن سینا باشد اما اینطور نیست؛ چرا که مباحثات یک اثر تألیفی نیست بلکه مباحث پراکنده‌ای است که بعداً گردآوری شده است ضمن اینکه دلائل متنی هم وجود دارد که اشارات آخرین اثر ابن سیناست. کتابی چاپ



شده است با عنوان متافیزیک ابن سینا که البته یک ترجمه بسیار نامناسبی هم از آن به فارسی صورت گرفته است که جا دارد ترجمه دیگری هم از آن صورت بگیرد. در این کتاب چند دلیل متنی آورده شده است که طبق آنها نشان داده شده است که حتی آرا و الفاظ ابن سینا در اشارات پخته‌تر شده است. بعنوان نمونه «سببیت» که در آثار شیخ آمده، در واقع باید «شیئیت» باشد و شیئیت هم وقتی می‌رسد به اشارات، می‌شود «ماهیت». اتفاقاً این هم جالب است که خواجه نصیر هم، به این نکته متفطن بوده و در شرح خودش بر اشارات، خواننده را به این نکته توجه می‌دهد و این نشان می‌دهد که خواجه نصیر به مجموعه آثار ابن سینا دسترسی و احاطه داشته و به سیر تحولی واژگان و اصطلاحاتی که ابن سینا به کار برده، آگاهی داشته است. وی اشاره‌ای هم دارد به این نکته که استدلال ابن سینا در تبیین تمایز میان ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود، در اشارات عوض شده است. نمط‌های آخر اشارات هم که در آنها بحث صیغه عرفانی پیدا می‌کند، گویای این مطلب است که ابن سینا اگر حکمت مشرقی می‌داشت قاعدتاً می‌بایست از سنخ همین تبیین‌های عقلانی می‌بود.



در همان زمان ابوسعید به ابن سینا نامه ای می‌نویسد و در آن می‌نویسد از هدایات و توفیقات معنوی که دارید مرا با خبر سازید.



ابن سینا و تبیین عقلانی مقامات عرفانی

در باره ابن سینا داستان معروفی هست که می‌گویند ابن سینا با ابوسعید ابوالخیر ملاقاتی داشته و پس از آن ابن سینا می‌گوید هر آنچه که ما می‌دانیم او می‌بیند و هر آنچه که او می‌بیند ما می‌دانیم. محمدبن منور که نوه ابوسعید است در کتابش می‌گوید ابن سینا گفته هر که از حالات و مقامات شیخ ابوسعید بدیده است، همه را از وجه حکمت رخصتی یافتیم که آن بشاید بود بجز چند چیز. این نشان می‌دهد که ابن سینا همین

جا هم به دنبال تبیین عقلانی مقامات عرفانی ابوسعید است. حالا این مطلب را مقایسه کنید با نامه‌ای که در همان زمان ابوسعید به ابن سینا می‌نویسد و در آن می‌نویسد از هدایات و توفیقات معنوی که دارید مرا با خبر سازید. در این میان قضاوت عین القضات هم جالب است که می‌گوید اما من می‌گویم ابوسعید هنوز این کلمات ابن سینا را نچشیده بود. اگر چشیده بودی همچنانکه بو علی و دیگران که پس از بوعلی آمدند، او نیز اما صدهزار جان این مدعی؛ یعنی ابوسعید فدای آن شخص باد که چه پرده‌داری کرده است و چه نشان داده است!

در اینجا می‌بینیم که عین القضات آشکارا بوعلی را بر ابوسعید ترجیح می‌دهد.

مخالفت با فلسفه

ما می‌دانیم بعد از ابن سینا که مخالفت سرسختانه‌ای با فلسفه ارسطویی و سینیایی از سوی متکلمان اشعری صورت می‌گیرد که اوج آن با غزالی است، نه اینکه غزالی ابتدا به ساکن و بعنوان اولین نفر به این کار مبادرت ورزیده باشد. این مخالفت یک امر ریشه‌داری بوده است که از یک طرف از سوی امام الحرمین جوینی صورت می‌گیرد و از سوی دیگر به عبدالکریم شهرستانی

ارتباط پیدا می‌کند. شهرستانی هم با یک واسطه شاگرد امام الحرمین جوینی است. سلیمان انصاری که ناصرالسنه از او یاد می‌کند و جالب است که همین ناصرالسنه شاگرد قشیری هم هست. این نکته شایان توجه است که وقتی این اساتید با هم برخورد می‌کنند، از دل این برخورد چه تفکرات عجیبی

زاییده می‌شود! به همین خاطر است که می‌گوییم این تفکر، یک تفکر چند وجهی است. در اینجا ما باید تلاش کنیم تا هم متن را ببینیم و هم جنبه‌ها و زمینه‌های تاریخی را در نظر داشته باشیم. غزالی با فلسفه مخالفت سرسختانه‌ای می‌کند اما منطق را قبول دارد؛ زیرا معتقد است منطق یک امر الهی است و ارتباطی به ارسطو و فلاسفه ندارد.

غزالی و تفکر اسماعیلی

آقای لندو به یک نکته‌ای اشاره کرده و آن اینکه غزالی اواخر عمرش به تفکر اسماعیلی گرایش پیدا کرده یا اگر طبق آنچه که برخی معتقدند، اگر شیعه هم شده باشد، به تشیع اسماعیلی بیشتر تمایل پیدا کرده است. البته این استدلال هم نقاط ضعفی دارد اما نکته جالب اینجاست که استدلال آقای لندو مبتنی بر این است

که غزالی در اواخر عمر خودش تأویل را می‌پذیرد؛ به این معنا که تأویل در قرآن را می‌توان پذیرفت اما افراد خاصی می‌توانند از این تأویل برخوردار باشند نه هر کسی. در اینجا بین غزالی و شهرستانی اختلاف وجود دارد. امروزه آشکار شده که شهرستانی گرایش‌های اسماعیلی داشته است. حالا ما باید ببینیم گره کار کجاست. آنها می‌پذیرند که برخی از افراد می‌توانند به تأویل دست بزنند؛ یعنی در برخی موارد باید از ظواهر الفاظ فراتر رفت. در قبال این

دیدگاه، فخر رازی در تفسیر خودش و در اشاراتی که در سایر کتاب‌هایش داشته است، اصل تعلیم را پیش می‌کشد و بر خلاف اسلاف اشعری خودش از جمله امام محمد غزالی می‌گوید: پیامبر معلم نیست بلکه منبّه است. این نکته بسیار مهمی است؛ یعنی حقائق در دل انسان وجود دارد اما انسان‌ها از



آن غافل‌اند و پیامبر انسان‌ها را به آن حقائق تنبّه و توجه می‌دهد. در واقع به نظر می‌رسد که فخر رازی این مسأله را پیش می‌کشد تا در دام اندیشه تعلیمیه و اسماعیلیه نیفتد.

فخر رازی و زین الدین کشفی به دنبال تبیین عقلانی عرفان

فخر رازی شخصیت فوق‌العاده برجسته‌ای است. انسان وقتی آثارش را می‌خواند می‌بیند که اولاً ذهن بسیار منطقی و منظمی دارد و ثانياً عالم

واقع‌نگری هم هست. توجهی هم که به جایگاه حسّ و تجربه به معنای شهود حسّی دارد، قابل توجه است و در برخی موارد می‌گوید عقل قاصر است. فخر رازی یک شاگرد بسیار مهمی دارد به نام زین‌الدین کشفی که حتی شهرزوری هم از او یاد می‌کند اما امروزه گمنام است و کسی به او

توجهی نمی‌کند. در عصر خودش در زمره مهم‌ترین شاگردان فخر به شمار می‌رفته است. عین همان نگاه فخر رازی را ما در این کتابی که مفقود تصور می‌شد به نام حقائق الحقائق، می‌بینیم.

من یک گزارشی از آن کتاب را از نسخه منحصر به فرد آن در استانبول آوردم و سعی کردم که لب مطالب آن را تقسیم‌بندی کنم. ضمناً جا دارد که این کتاب از روی آن نسخه منحصر به فردش تصحیح و چاپ شود. ما می‌بینیم که فخر رازی و شاگردانش در صدد تبیین عقلانی کشف و شهود عرفانی بودند البته نه از نوع ابن عربی. شاید بتوان گفت آنها آن سنت تحلیلی ابن سینا را اتفاقاً بهتر دنبال

کرده بودند.

مخالفان تبیین عقلانی عرفان

البته این تبیین عقلانی در میان عرفا مخالف‌هایی هم داشته است. اگر بخواهیم به یک نمونه اشاره کنیم باید بهاء ولد پدر مولانا را مثال بزنیم که از زین‌الدین کشفی در کنار فخر رازی اسم می‌برد و این خودش اهمیت تاریخی زین الدین کشفی را هم نشان می‌دهد. در معارف بهاء ولد یک عبارتی آمده است به این صورت

تفاوت روش شیخ اشراق با فخر رازی

تا اینجا رسیدیم به سر فصل؛ زیرا در اینجا است که خواجه نصیر در سیر گفتمان قرار می‌گیرد. معادل فخر رازی، ما سهروردی را داریم که روش او کاملاً متفاوت و متمایز است با آن جریانی که سعی دارد مسائل عرفانی را با تحلیل عقلی بررسی کند. در اینجا خواهش می‌کنم توجه کنید به اسامی کتاب‌ها، المسائل المشرقیه یا الحکمه المشرقیه که ابن سینا آن را نوشته است. حکمه الإشراق که متعلق است به شیخ اشراق و المباحث المشرقیه که فخر رازی آنرا تألیف کرده است. شیخ اشراق و فخر رازی یک استاد مشترکی دارند به نام مجدالدین جیلی که ما چیز زیادی درباره‌اش نمی‌دانیم. فقط رساله‌ای در منطق دارد به نام الالامع فی شکل الرابع که در مجموعه فلسفی مراغه چاپ شده است. اما احتمالاً در این دو شاگرد خودش بسیار تأثیر گذار بوده است. یک حکایتی را هم نقل کرده‌اند که دقیقاً نمی‌دانم از نظر تاریخی چقدر صحت داشته باشد و آن اینکه فخر رازی گفته است آن هم‌شاگردی ما بسیار زیرک بود اما سهروردی او (فخر) را قبول نداشته است.

یکی از نکات بسیار جالب این کتاب زین‌الدین کشفی یعنی حقائق الحقائق این است که در آن اشاره می‌کند به این که سهروردی کتابی دارد به نام حکمه الإشراق و گزیده‌ای جامع و بسیار خواندنی از آن را در کتابش می‌آورد.

دلیل فخر رازی برای نوشتن شرح اشارات

فخر رازی شرح انتقادی خودش را نوشته و ما هم نباید تصور کنیم که با نوشته‌های غزالی از تأثیر ابن سینا کاسته شده است؛ چون خود فخر رازی در دو جا در آثارش تصریح

جایگاه حس و تجربه حسی است. مثلاً همانطور که آلتون می‌گوید تجربه دینی هم مثل یک تجربه حسی است و یا پلانتینگا می‌گوید که اصلاً یک باور پایه است، عین همین نظر را فخر رازی و زین‌الدین کشفی دارند. کشفی تأکید می‌کند که حس و مشاهده در شناخت، یک جایگاه ویژه‌ای دارند و صراحتاً یادآور می‌شود هر آنچه که بر آن نتوان برهانی آورد، ضرورتاً شایسته انکار نیست. البته اینجا به دنبال



پس از اینکه فخر رازی

شرح تند و جرح‌گونه

خودش را می‌نویسد،

در قلعه اسماعیلی،

امیر اسماعیلی از خواجه

درخواست می‌کند

که شرحی بر اشارات بنویسد

که جواب شرح انتقادی فخر

رازی داده شود.



فلسفه تطبیقی نیستیم بلکه فقط در مقام مقایسه عرض می‌کنم. زین‌الدین همچنین می‌گوید برخی از امور را فقط با حس و مشاهده می‌توان دریافت. عین عبارتش این است: «لکن لیس کل ما لا برهان علیه أو لیس یمكن أن یبرهن علیه نفیاً أو اثباتاً یجب انکاره».

می‌گوید شایسته نیست که ما آن را انکار کنیم به صرف اینکه استدلال عقلی برای آن وجود ندارد. عین همین مفهوم را شما در منظومه فخر رازی هم می‌توانید ببینید. فخر رازی یک منظومه فارسی دارد که آقای دکتر نصرالله پورجوادی آنرا چاپ کرده‌اند. در المباحث المشرقیه هم همین نکته را یادآور شده است.

که: فخر رازی و زین کشفی و خوارزم شاه را و چندین مبتدع دیگر را گفتم شما صد هزار دل‌های با راحت را و شکوفه‌ها و دولت‌ها را رها کرده‌اید و در این دو سه تاریکی گریخته‌اید و چندی معجزات و براهین را مانده‌اید و به نزد دو سه خیال رفته‌اید (مراد از خیال همین تبیین‌هایی عقلانی است که اینجا به دنبال آن بودند) این چندین روشنایی آن مدد نکرد که این دو سه تاریکی عالم را بر شما تاریک دارد و این غلبه از بهر آن است که نفس غالب است و شما را بی‌کار می‌دارد و امر می‌کند به بدی و چون بیکار باشید همه بدی کرده شود و تاریک و وسوسه و خیال و سودهای فاسد و ضلالت پدید آید از آنکه عقل غریب است و نفس در مملکت خود است.

در یک جای دیگر می‌گوید سخن زین کشفی و فلاسفه و اباحتیان همه یکرنگ است. بعضی مردمان دیوانه‌اند؛ اینها دیوانه‌اند؛ یعنی همراه‌کننده‌اند.

جالب است که مولانا عین همین مفاهیم و مضامین را در مثنوی می‌آورد و اشاره می‌کند به فخر رازی و زین‌الدین کشفی که سعی می‌کردند از مباحث عرفانی، تبیین عقلانی ارائه دهند. البته تصریح نمی‌کند که منظورش فخر رازی است اما اگر آن پیش‌زمینه را که عرض شد در نظر بگیریم، مشخص می‌شود که مرادش چه کسی است.

در چنان ننگی و آنکه این عجب فخر دین خواهد که گویندش لقب نفس خرگوش به صحرا در چرا تو به قعر این چه چون و چرا وقتی این اشعار را مقایسه می‌کنیم با سخن پدر مولوی، می‌بینیم که چقدر با هم شباهت دارند.

جایگاه تجربه حسی در نظر

فخر رازی و زین‌الدین کشفی

یکی از نکته‌های مهمی که هم فخر رازی و هم زین‌الدین کشفی در حقائق الحقائق بر آن تأکید دارند،

می‌کند که جمع زیادی به خواندن اشارات اشتغال دارند حتی شاید بتوان گفت آنچه که فخر رازی را تحریض کرد تا شرح انتقادی و سختگیرانه خودش بر اشارات را بنویسد، همین توجهی بوده که هنوز به آثار ابن سینا وجود داشته است؛ به همین دلیل اینکه گفته می‌شود با نقدها و حمله‌های غزالی به ابن سینا بساط فلسفه جمع شد، شواهد و قرائن موجود آنرا تأیید نمی‌کند.

در این دوره ما می‌بینیم پس از اینکه فخر رازی شرح تند و جرح‌گونه خودش را می‌نویسد، در قلعه اسماعیلی، امیر اسماعیلی از خواجه درخواست می‌کند که شرحی بر اشارات بنویسد که جواب شرح انتقادی فخر رازی داده شود. البته می‌دانیم که قبل از خواجه نصیر هم سیف‌الدین آمدی کشف‌التنبیها را در رد آن نوشته بود. برخی گمان می‌کنند که با وجود کتاب آمدی، شاید نیازی نبود تا خواجه شرح اشارات بنویسد. به نظر می‌رسد اگر آن شرح کافی بود و تأثیری جدی از خود به جا می‌گذاشت، دیگر نیازی نبود تا خواجه هم شرح بنویسد اما اینطور نبود؛ یعنی شرح آمدی در حدی نبود که تأثیری کافی و جدی از خود بر جای بگذارد تا حدی که خواجه خود را از ارائه شرحی جدید بی‌نیاز ببیند. خواجه در شرح خودش مؤسس نیست بلکه کاملاً یک شارح است. فقط در یکی دوجاست که گفته می‌شود به آرای سهروردی نزدیک شده است.

توجه فخر رازی به تفاوت نسخه‌های خطی

نکته دیگری که باید به آن اشاره کرد این که، اینطور نیست که به محض نوشته شدن شرح خواجه، تمام اشکالات فخر

رازی رد شده باشد. در برخی موارد خواجه با این دید وارد می‌شود که نسخه‌ای که در اختیار فخر بوده مخدوش و غلط بوده و اشکالی که فخر وارد کرده صرفاً بر اساس اختلاف نسخه بوده است. خواجه در اینگونه موارد مطالب را بر اساس متن خودش تفسیر می‌کند و اشکال‌های فخر را وارد نمی‌داند. البته باید یادآور شویم که فخر رازی هم عالم فاضل و بزرگی بوده مثلاً در آخر عیون الحکمه خودش می‌گوید برخی از این نسخه‌ها غلط دارند و در آنها از حاشیه رفته‌اند به متن یا از متن رفته‌اند به حاشیه. از اینرو می‌گوید من ابتدا سعی می‌کنم نسخه عیون را تصحیح کنم و بعد به شرح آن بپردازم. بنابراین نمی‌توان به او اشکال وارد کرد که به اشتباهات و اختلاف نسخه‌ها توجه نداشته بلکه بالعکس همچون یک مصحح مدرن امروزی کاملاً به این مسأله عنایت داشته است.

جنبه‌های کلامی شرح خواجه نصیر

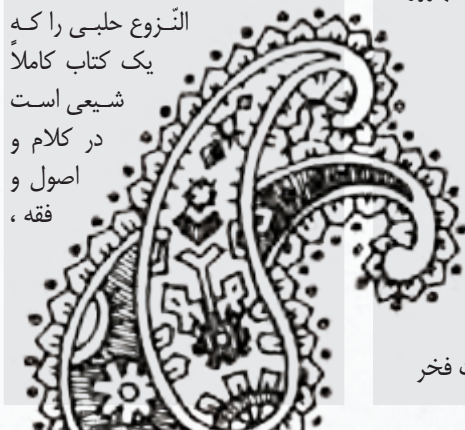
فارغ از جنبه فلسفی این شرح که خواجه در آن بعنوان یک شارح و معلم فلسفه ظاهر می‌شود، باید به جنبه‌های کلامی این شرح هم توجه داشت. در این مطلب تردیدی نیست که خواجه در یک خانواده شیعی و امامی متولد شد و از پدرش هم یک سلسله سند حدیث نقل می‌کند. خواجه کتاب غنیه النّزوع حلبی را که یک کتاب کاملاً شیعی است در کلام و اصول و فقه،

نزد شاگرد ابن زهره مازنی مصری می‌خواند. بنده هم در مقدمه آن کتابم نشان داده‌ام که خواجه در عدم قبول حجیت خبر واحد، کاملاً تحت تأثیر ابن زهره بوده و ابن زهره هم تحت تأثیر سید مرتضی بوده است. اساساً عدم حجیت خبر واحد در کلام، از نظرات شیخ طوسی بوده است.

وجوه اشتراک آراء خواجه نصیر با تفکر اسماعیلی

با تمام تفاوت‌هایی که ما بین آثار اسماعیلی و آثار امامی خواجه می‌بینیم، شباهت‌هایی هم وجود دارد که نمی‌توان از آنها گذشت. از جمله در رساله امامت که یک رساله کاملاً شیعی و دوازده امامی است، خواجه بر اساس ایده نزاری تعلیم امامت را اثبات می‌کند. این ایده متعلق به تفکر اسماعیلی است و اشکالی هم ندارد که خواجه از آن دیدگاه در اثبات عقائد امامی خودش استفاده کرده است. این مسأله در تلخیص المحصل هم به چشم می‌خورد. نمونه دیگر اینکه خواجه آموزه بدء را که اسماعیلیان به شدت آن را رد می‌کنند، نمی‌پذیرد بر خلاف سنت کلامی امامیه که هم در مکتب قم و هم در مکتب بغداد، این نظریه را پذیرفته‌اند. البته پذیرفته نشدن بدء از سوی اسماعیلیان، دلائل تاریخی خاص خودش را دارد. نمونه دیگر هم عدم تأکید بر آموزه رجعت است.

در اینجا یک بحثی پیش می‌آید که اگر تبیین عقلانی استدلالی زین‌الدین کشفی و فخر رازی ادامه پیدا می‌کرد، چه بسا ما یک فلسفه واقع‌نگرتری می‌داشتیم تا آن فلسفه‌ای که بعدها بخشی از آن از سوی سهروردی مطرح شد و یک مقدار زیادی از آن از طریق عرفا در قالب عرفان نظری ابن عربی ارائه شد تا اینکه رسید به میرداماد و ملاصدرا. در فلسفه ملاصدرا آن چیزی که ما داریم آمیزه‌ای است از کلام و الهیات و فلسفه و حدیث و قرآن که در جایی دیگر باید به نقد آن پرداخت. ●



اندیشه‌های فلسفی و عرفانی امام خمینی (ره)

با حضور

آیت الله سیدحسن سعادت مصطفوی
دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه
آیت الله دکتر سیدمصطفی محقق داماد

خرداد ماه ۱۳۹۱



فلسفه اسلامی در منظومه فکری امام خمینی (ره)

آیت الله سید حسن سعادت مصطفوی



یک انقلاب نبودند که یک انقلابی را رهبری کنند. اینکه یک شخصی یک انقلابی را رهبری کند در دنیا زیاد اتفاق می افتد ولی فرق امام با سایر رهبران در این بود که امام رهبر دینی و علمی انقلاب هستند یعنی یک رهبر دینی آگاه هستند که نه فقط در فقه و اصول تخصص دارند بلکه اطلاعات وسیع فلسفی و عرفانی دارند و با این اطلاعات چنان سعه روحی پیدا کرده است که مشاهده می کنیم دنیا تازه در حال فهم سخنان ایشان است و این ویژگی فلسفه و عرفان اسلامی است. چرا بعضی از فقهای ما اینگونه نبودند؟ این خاصیت فلسفه و عرفان اسلامی است که روح را چنان وسیع می کند و چنان انقطاعی از خلق به سوی خدا عنایت می کند که حد و حصر ندارد و چه کاربردی از این بالاتر؟

پیوند فلسفه و دین در کلام امام خمینی

امام از فلسفه نه فقط از این جهت که علم فلسفه است استفاده کردند بلکه بسیاری از مفاهیم دینی را با فلسفه تشریح می کنند و بسیاری از اعتقادات

هر علمی در جای خود و این سؤال مطرح می شود چیست؟ درست است که علم کاربرد هر علم از اهداف آن علم اسلامی، هم غایت و هدف فلسفه وجود دارد و هم هدف فلسفه اسلامی. هدف از فلسفه، علم به حقیقت اشیاء بیان شده تا صورت واقعی حس و عقل در ما تحقق پیدا کند. هدف دیگر هم برای فلسفه ذکر شده و آن تشبیه به الله است تا مظهر صفات خداوند شود. در فلسفه اسلامی حقایق اشیاء در مسیری که به سوی خدا دارند بررسی می شوند.

هدف از خواندن فلسفه اسلامی

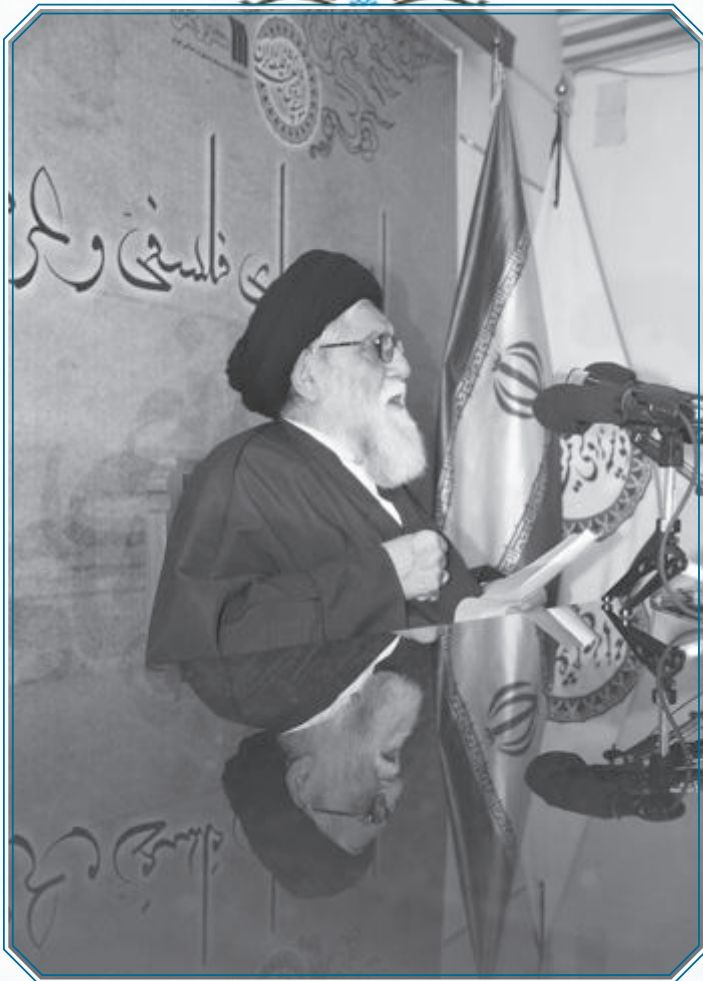
حقایق عالم گاهی از حیث خود بررسی می شوند که حقیقت آب، هوا و ... چیست؟ اما در فلسفه اسلامی حقیقت آنها از این جهت مهم است که رو به سوی خدا هستند. بنابراین ما برای این فلسفه می خوانیم تا هم عقاید ما صحیح شود و هم بتوانیم از عقاید خود دفاع کنیم و هم برخی از آموزه های دینی توسط فلسفه اسلامی تبیین می شود. از این رو افرادی که با فلسفه اسلامی مبارزه می کنند؛ در واقع با عقاید دینی و فهم دقیق آموزه های دینی مبارزه می کنند. این در حالی است که با فلسفه غرب هیچ مبارزه ای چه در قم و چه جاهای دیگر در این مملکت نمی شود در صورتیکه کفریات زیادی در آن مطرح می شود اما این فلسفه ای که دائم از خدا، معاد، علم خدا و رابطه خلق با خدا دم می زند به کفر متهم می شود. بنابراین اگر خدا را قبول داریم و یا در مرحله شناخت صفات خدا هستیم چاره ای نداریم جز اینکه فلسفه اسلامی بخوانیم تا با دقت فراوان هم شبهات خود را برطرف کنیم و هم دیگران را از گمراهی دریابیم.

دفاع از عقاید توسط فلسفه اسلامی

امروزه شبهات زیادی در باب دین، خدا، صفات خدا، معاد، غرض از خلقت و مانند آن وجود دارد. لذا حضرت امام به این موارد خیلی توجه داشتند و فقط رهبر

را با فلسفه روشن می کنند. در شرح دعای سحر در فراز «اللهم إني أسئلك بكمالك بأكمله» می بینیم که چگونه امام یک مسأله فلسفی را با یک مسأله اعتقادی پیوند زده است. امام در شرح این فراز از دعا می فرماید که کمال شی، این است که نقصان آن برطرف شود و مثال می زنند که فعلیت هیولی اولی به صورت آن است و بعد از پدید آمدن استعدادها و صورت های مختلف به آن کمال مورد نظر می رسد و همچنین مانند فصل که کمال جنس است. جنس عبارت است از یک واقعیت مبهم لامتحصل و فصل آن را تمام می کند. در تعریف نفس آمده است که نفس، کمال اول برای یک جسم طبیعی آلی است. زیرا هم کمال هیولی است از حیثی که نفس متعلق به بدن است و بدن در اثر تطور هیولی در صورت ها آماده یک مزاج می شود تا نفس اضافه شود و به اعتبار اینکه فعلیت کامله هیولی که در مسیر هیولی حرکت می کند و از مرتبه نباتی آخر می رود به خاطر رسیدن به درجه انسانیت است و به این اعتبار کمال آن هم هست.

امام در ادامه این شرح بیان می دارند که ولایت علوی برای انسان کمال است و با اشاره به حدیثی از امام صادق (ع) می فرمایند که اکمال، تمام دین به ولایت حضرت امیرالمومنین (ع) است. امام می فرماید که سایر عبادات و عقاید و ملکات و ولایت حضرت و صورت آن است و به



بمیرد و امام زمان خود را شناسد مانند مرگ جاهلیت مرده است. همانگونه که هیولی بدون صورت فایده ای ندارد، تمام فضائل هم بدون ولایت حضرت امیرالمومنین (ع) بی فایده است.

خیلی از افرادی که فلسفه خوانده اند این را ننگ می دانند که فلسفه را به دین پیوند بزنند ولی باید از امام این را یاد گرفت. وقتی فلسفه به دین پیوند می خورد روح جدید پیدا می کند. اگر بنا باشد که انسان عقاید مبهمی داشته باشد فایده ای در بر نخواهد داشت. اگر انسان ملکات اخلاقی را بدون ولایت حضرت امیرالمومنین (ع) داشته باشد نیز فایده ای را در بر نخواهد داشت. این برداشت توسط حضرت امام خمینی در پیوند فلسفه با دین مشاهده می شود. امام می فرمایند که ماده و صورت بدون فعلیت در آخرت هم به هیچ عنوان جایگاهی ندارد. (شرح دعای سحر، موسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، ۱۳۷۴: ۷۶)

شاهد مثال دیگر در پیوند زدن دعا با فلسفه باز هم در شرح دعای سحر توسط امام خمینی مشاهده می شود: «اللهم انی اسئلك من مَنك باقدمه و کل مَنك قدیم». بین متکلمان و حکما اختلاف نظر است که آیا زمانی بوده است که خدا هیچ چیزی نیافریند و بعد از آن تصمیم به خلق بگیرد؟ حکما عقیده دارند که این محال عقلی است زیرا سبب می شود که خداوند فاعل بالقوه باشد. انسان فاعل بالقوه است و تنها خداوند فاعل بالفعل است و نه الزاماً خلقت مادی ولی فیض خلقت باید دائمی باشد. این قسمت از دعا مشخص می کند که فیض خداوند دائمی است. بزرگترین منت و نعمت خداوند بر موجودات، هستی است که به آنها اعطا فرمود زیرا اگر موجودات هستی نداشته باشند هیچ چیزی ندارند. به عبارت دیگر تمامی آثار و برکات به خاطر داشتن هستی است و این هستی قدیم است ولی حالات مختلف داشته و فیض خداوند قطع نشده است.

تعبیر عرفانی امام خمینی در شرح دعای سحر

در ادامه امام تعبیر عرفانی وجود منبسط را مطرح می‌کنند که در اصطلاح عرفا، همان هستی مطلق است. باید توجه داشت که هستی به سه بخش تقسیم می‌شود که یکی از آنها، هستی مطلق است نه قید تقیید و نه قید اطلاق به خود می‌پذیرد زیرا هر دو قید هستند حتی وجود به شرط لا هم نیست که عده‌ای بیان کردند و آن حقیقت حضرت حق است که نه مقید به اطلاق است و نه مقید به تقیید. هستی دوم، فعل حضرت حق است که مقید به لا بشرط است و به هر



امام در شرح دعای سحر بیان می‌دارند که ولایت علوی برای انسان کمال است. امام می‌فرماید که سایر عبادات و عقاید و ملکات و فضائل به منزله هیولی و ولایت حضرت امیرالمومنین (ع) مانند صورت آن است



شکلی تحقق پیدا می‌کند و آن وجود منبسط که فعل حضرت حق است به اشکال مختلف موجودات درمی‌آید که تمام این موجودات در واقع قیودی هستند که به آن وجود منبسط وارد شدند و آن لا بشرط با تمامی این قیود جمع می‌شود. یعنی اگر می‌شد که به فرض این قیود را برداریم، این وجود صاف و مطلق بود و این وجود است که عرفا آن را به دریا تشبیه می‌کنند.

عده‌ای اشتباه کردند و حرف عرفا را بد متوجه شدند و فکر کردند که این وجود همان وجود خداوند است که به اشکال گوناگون درآمده است ولی این فعل خداوند است که به تعبیر عرفا با عنایت حضرت حق به جنبش در می‌آید و موجودات مختلف شکل می‌گیرند و این همان رحمت الله واسعه است. قسم دیگر وجود، وجود مقید است که وجود انسان را نیز شامل می‌شود و در قرآن از آن به آثار رحمت الله تعبیر شده است. امام می‌فرماید این وجود منبسط دو وجود دارد و از این حیث که به وجود حضرت حق وابسته است، قدیم است زیرا فعل حضرت حق است و از آن حیث که موجودات مختلف از آن پدید می‌آید حادث هستند. از آن جهت که موجود وابسته به حضرت حق است، ذاتیتی ندارد زیرا ظهور واقعیتی غیر از مظهر ندارد و به این مطلب آیه شریفه «کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» نیز تایید دارد که وجه رب همان وجود منبسط است و چون از این وجود منبسط خدا شناخته می‌شود به آن به شکل استعاره تعبیر وجه و چهره شده است زیرا معمولاً از طریق صورت و چهره است که انسان کسی را می‌شناسد. ما به صورت مستقیم نمی‌توانیم ذات و کنه خداوند را بشناسیم بلکه از طریق همین وجود منبسط است که می‌توانیم خدا را بشناسیم.

حضرت امام در بخش اول از شرح دعای سحر، فلسفه را به یک بحث ولایی ارتباط داد. ولایت حضرت امیرالمومنین (ع) روح ایمان است و کسی که ولایت مولا را ندارد در



حقیقت در آخرت حیات و زندگی ندارد زیرا آن دنیا، دنیای حیات است. امام در قسمت دوم از دعای سحر استفاده فلسفی کردند. در فراز «اللهم انی اسئلك من بهائک بأبهاء و کل بهائک بهی» تعبیر عرفانی به کاربردند. بها یعنی روشنی و زیبایی و شرح مفصلی از این فراز دارند و در پایان می‌فرمایند که وجود فی نفسه زیبا است و وقتی صورت‌ها و ماده‌های ناجور به آن می‌رسد باعث می‌شود که وجود نازیبا جلوه دهد. هرچه از این مادیات کمتر شود وجود زیباتر می‌شود.

عالم عقول مجرده، عالم مثال یا همان عالم مثل افلاطونی و عالم ظلمات سه عالمی است که حکما معتقد به آن هستند. از آنجا که امام به فرمایشات ملاصدرا بیشتر توجه دارند و ملاصدرا هم مثل معلقه و صور منفصله را قبول ندارد امام هم از آن ذکر نمی‌کند. زشت‌ترین موجودات، موجودات عالم ماده هستند و موجودات عالم مثال آلودگی کمتری دارند و از آن بالاتر موجودات عالم عقول مجرده نور محض هستند و فراتر از همه آنها وجود حضرت حق است و از این رو خداوند زیباترین زیباها است و هیچ نقصی ندارد. در اینجا منظور از زیبایی، زیبایی ظاهری نیست بلکه به این معنا است که تمام کمالات را دارا باشد و هیچ نقصی نداشته باشد. سپس ایشان عبارتی از کتاب «التقدیسات» میرداماد نقل می‌کنند. در فلسفه امام از ملاصدرا و میرداماد بسیار با عظمت یاد می‌کنند و متأسفانه به کتاب‌های میرداماد کمتر پرداخته می‌شود. میرداماد می‌فرماید که خدا کل وجود و همه هستی است یعنی وجودی است که کمبود ندارد و بها و ذات آن یکی است. در سایر موجودات زیبایی و ذات دو امر جدا هستند ولی در خداوند این دو یک چیز هستند و هرچه غیر از خداوند، لمعات آن نور است. هر فضیلت، درخششی از فضیلت آن وجود است و نسبت موجودات به خداوند مانند نسبت سایه

به صاحب سایه است و نه نسبت یک قطره آب به دریا. وقتی خداوند خلق می‌کند از وجود آن کم نمی‌شود سایه هم جلوه است و چیزی از شخص کم نمی‌کند. یکی از حجاب‌ها و کدورت‌های ما همان ماهیت، ماست که ماهیت خود حد وجود است. امام هم به فلسفه توجه دارند و هم فلسفه را در درک حقایق دینی به کار می‌گیرند و از آن طرف حقایق دینی را هم در اثبات مسائل فلسفی به کار می‌برند. فلسفه اسلامی ما آمیختگی تنگاتنگی با دین مبین اسلام دارد و این نشان می‌دهد که افرادی که می‌خواهند فلسفه اسلامی را از دین جدا کنند چه راه خطرناکی را در پیش می‌گیرند و اگر عالمانه این کار را می‌کنند چه جنایت بزرگی انجام می‌دهند.

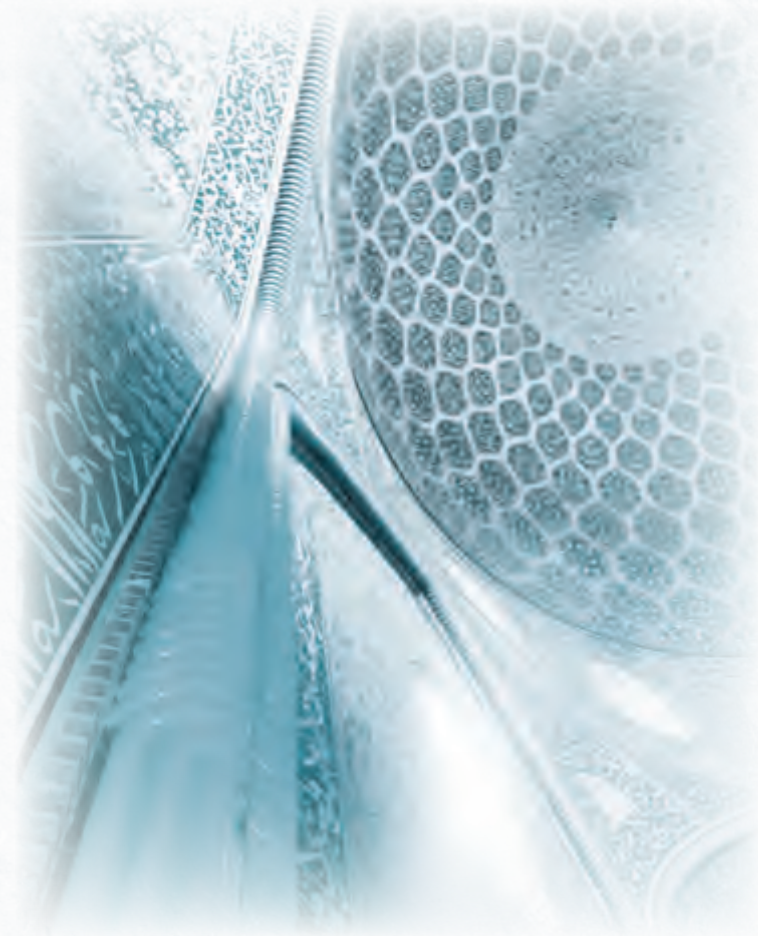
امام خمینی در اوج قله عرفان نظری و عرفان عملی

امام دو جهت عرفانی قوی دارند. امام از نظر سیر و سلوک و عرفان عملی تمام این مراحل را طی کردند. عرفان عملی به عرفان نظری ربطی ندارد زیرا ممکن است شخصی عرفان عملی را طی کند ولی نتواند عرفان نظری را با برهان بپذیرد. این عارف به مراتبی می‌رسد ولی نمی‌تواند استدلال کند لذا این مسیر فقط برای خود وی نافع است. در بین علماء افراد زیادی مانند امام بودند که عرفان عملی را در حد اعلی طی کرده باشند ولی امام به خاطر اینکه خود فلسفه را به خوبی خوانده بودند و استادی مانند مرحوم شاه‌آبادی داشتند، در درجه اعلای



عرفان نظری هم هستند و آنچه را که عرفاء به آن رسیدند امام با برهان تبیین می‌کنند. شرح دعای سحر امام، کتاب کم حجمی است ولی دربردارنده دنیایی از معارف است. تعلیقه‌هایی که امام بر فصوص و مصباح‌الانس دارند از مضامین والایی برخوردار است. اختلافی بین حکما و عرفا وجود دارد که صادر اول چه چیزی است؟ در قاعده فلسفی الواحد به این موضوع پرداخته می‌شود که اولین چیزی که از خدا بدون واسطه صادر می‌شود، وجودی بسیط است و تنها تفاوت آن در وجه امکانی بودن آن است که آن عقل اول یعنی یک موجود مجرد است.

در مقابل عرفاء می‌گویند که عقل به عنوان صادر اول یک وحدت عددی دارد در حالی که خدا وحدت عددی ندارد و بی‌متناهی است و فعل خداوند هم باید مانند خود او بی‌متناهی باشد، پس فعل خداوند نمی‌تواند عقل اول باشد. شیخ صدرالدین قونوی در کتاب «مفتاح الغیب و الجمع و الشهود» می‌گوید که وجود منبسط، فعل خداوند است، زیرا بسیط است و حد ندارد. امام در رد این مطلب یک مطلبی در تعلیقه خود دارند که می‌فرمایند که وجود منبسط نمی‌تواند صادر اول باشد زیرا از آن جهت که وجود منبسط است، خود ظهور حضرت حق است و ظهور بماهو ظهور استقلال ندارد. آن چیزی باید ظهور پیدا کند که بتواند یک عینیت مستقل داشته باشد. ظهور از آن جهت که ظهور است مانند معنای حروف در ادبیات می‌ماند که از خود وجود مستقلی ندارد و صادر اول همان عقل است و اولین تعیینی که وجود منبسط به خود می‌گیرد، همان عقل اول است زیرا وجود منبسط نمی‌تواند بدون تعین ظهور کند، شیء قبل از جعل نمی‌تواند کثرت داشته باشد اما بعد از جعل طبیعی است که وقتی خداوند عقل را خلق کرد، عقل مخلوق خداوند می‌شود و محدود و وابسته به خداوند می‌شود. باید قدر فلسفه اسلامی را دانست و باید آن را ریشه‌دار و خوب خواند و عرفان اسلامی که از برکات و میراث است باید به خوبی خوانده شود. کسی که فلسفه اسلامی را به خوبی نخواند نمی‌تواند عرفان نظری را هم به خوبی درک کند.



اسرار نماز

در کلام امام خمینی (ره)

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

سکوت مطلق امام خمینی در برابر سؤالات فلسفی و عرفانی

عده‌ای از ما طلبه‌ها که کنجکاو بودیم، در روزهای عید به منزل ایشان می‌رفتیم. رسم علما این است که در اعیادی مانند عید قربان، غدیر و مانند آن در منزل می‌مانند و مردم به دیدن آنها می‌روند و رسم طلاب هم این است که در محضر این بزرگان طرح مسأله می‌کنند تا از فرصت استفاده کنند و مطلب جدیدی بیاموزند. ما نیز در اعیاد به منزل ایشان می‌رفتیم و این گونه رفتار می‌کردیم که گویا مشکل اعتقادی برای ما پیش آمده است تا ایشان احساس تکلیف شرعی کنند

و به ما پاسخ دهند و بعد از طرح سؤال فلسفی و عرفانی، ایشان آنقدر سکوت می‌کردند تا ما خسته و از سؤال خود منصرف شویم و مطلقاً پاسخ نمی‌دادند اما به محض اینکه سؤال رویکرد فقهی و اصولی به خود می‌گرفت، پاسخ می‌دادند. ایشان بنا را بر این گذاشته بود که درباره فلسفه و عرفان سکوت کند و درباره آن لب به سخن نگشاید. البته ایشان در جوانی هم فلسفه و هم عرفان تدریس می‌کردند اما در آن زمان که ما در محضر ایشان بودیم بنا به دلایل سیاسی و اجتماعی از فلسفه و عرفان سخن نمی‌گفتند زیرا در آن زمان هرکس که درباره این مسائل حرف می‌زد دچار رفتاری‌هایی می‌شد.

امام خمینی مردی جامع، اصولی ماهر، فقیهی بزرگ، فیلسوف و عارف بود و همه این چهار جنبه را با هم دارا بود. من به مدت یازده سال این افتخار را داشتم که در محضر ایشان درس خارج فقه و یک دوره کامل اصول را خواندم. آنچه که من از ایشان استفاده کردم فقه و اصول بود و فلسفه و عرفان را در محضر امام نبودم. در آن زمان که من در قم توفیق شاگردی ایشان را داشتم، جز فقه و اصول چیزی درس نمی‌دادند و حتی اگر سؤال فلسفی و عرفانی از ایشان پرسیده می‌شد جواب نمی‌دادند و این نکته مهمی بود.

نایاب بودن آثار فلسفی امام در فضای اختناق

امروزه از برکات وجود امام، این نگرانی‌ها برطرف شده‌است ولی در آن زمان فضا اینگونه نبود. بنابراین ایشان که مرد با تدبیری بود و نمی‌خواستند به آن سرنوشت دچار شوند و اندیشه‌های والایی داشتند، به فقه و اصول پرداختند و حتی جواب سؤال را هم نمی‌دادند. در آن زمان حتی یک برگ از درس‌های ایشان در فلسفه و عرفان هم منتشر نمی‌شد. ما از قول مرحوم مصطفی خمینی باخبر شدیم که امام کتابی با عنوان «اسرار الصلوة» دارند و هر قدر تلاش کردیم نتوانستیم این کتاب را بیابیم. بالاخره این کتاب را پیش یکی از تجار تهران پیدا کردم و وی هم شرط کرد که از این کتاب نباید کپی و تکثیر شود و در محل کتابخانه وی در منزلش باید مطالعه شود و من ۴۵ سال پیش با چنین شرایطی توانستم آن کتاب را مطالعه کنم.

نصیحت امام خمینی به طلاب

وقتی ایام تعطیلات دروس حوزوی مانند محرم و صفر و یا ماه مبارک

رمضان فرا می‌رسید، امام رسم داشتند که در آخرین روز درسی، به جای درس، نصیحت می‌کردند که من نصیحتی از ایشان شنیدم که تاکنون از کسی نمونه آن را نشنیده بودم و این سخن میزان ذهن مترقی ایشان را نشان می‌داد. در مسائل فقهی کسی که مجتهد است نمی‌تواند از دیگری تقلید کند. امام می‌فرمودند که طلبه‌ای که صرف و نحو را خوانده است و بر ادبیات عربی مسلط است و معنای قرآن و روایات را می‌تواند بفهمد، دیگر حق ندارد تقلید کند. چنین طلبه‌ای هرچند که مجتهد نیست ولی باید با تلاش و زحمت حکم خدا را با همین میزان فهمی که دارد استنباط کند و بفهمد و بر طلبه‌ها حرام است و تنبلی است که طلبه‌ای در حین درس خواندن، مسائل دینی را خود استنباط نکند. این حرفی بسیار مترقی و پیشرفته است. این حرف برای طلبه‌ها خیلی معنادار بود و طلبه را وادار به تلاش و استنباط می‌کند زیرا استنباط سلسله مراتب دارد.

امام بیان بسیار قوی داشتند. امام بعد از انقلاب در سخنرانی‌های خود

آرام صحبت می‌کردند اما در تدریس خود با حماسه، فصاحت و بلاغت و جذاب سخنرانی می‌کردند. امام بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، تفسیر سوره حمد را در تلویزیون بیان کردند که متأسفانه به خاطر اعتراضات عده‌ای این برنامه به تعطیلی کشید.

نگاهی به کتاب عرفانی «اسرار الصلوة»

امام چندین کتاب عرفانی دارند که یکی از آنها همین کتاب «اسرار الصلوة و معراج السالکین» است. نماز دارای اسرار زیادی است. نماز مجمع اسرار و معراج نمازخوان هاست. هر مؤمنی که نماز می‌خواند صبح و ظهر و عصر و شب به معراج می‌رود. معراج یعنی ابزار عروج که خود از صعود بالاتر است. معراج جایی نیست که به آن برسیم بلکه خود مسیر است و این بالارفتن انتهایی ندارد. بهترین عبادت یک مومن مسلمان و ستون عبادات نماز است. باید توجه شود که در عبادت که ثناگویی خداوند است، باید بین ثناشونده و ثناگو سنخیت باشد. پیامبر اسلام(ص)، سیدالموحدین می‌فرماید که نمی‌تواند ثنای توی خدا را



بگویم بلکه فقط تو می‌توانی که ثناگوی خود باشی. وقتی ثنا از مقام قدس حضرت حق تنزل پیدا کند به مراتب این دنیایی می‌رسد. ثنای حق در همه ملک و ملکوت جاری و ساری است. این ثنا در فکر و تمامی اعضا و جوارح انسان باید ساری شود و تجلی آن نماز است. برای نماز ابتدا باید از نجاسات بدن و لباس دوری کرد. نجاست باعث مہجوری از مقام قدس پروردگار و انس با حضرت حق است. بعد از این باید سراغ آب و وضو رفت که آب مظهر رحمت اطلاقی حضرت حق است و یعنی هیچ چیز از دایره رحمت عامه حضرت حق دور نیست. نماز با تکبیر آغاز می‌شود. اکبر واقعی



وقتی ثنا از مقام قدس حضرت حق تنزل پیدا کند به مراتب این دنیایی می‌رسد. ثنای حق در همه ملک و ملکوت جاری و ساری است. این ثنا در فکر و تمامی اعضا و جوارح انسان باید ساری شود و تجلی آن نماز است.



خداوند است و با تکبیراً الاحرام، همه تعلقات را به دور می‌ریزیم. قیام در نماز نشانه حد وسط است و نه افراط و نه تفریط، قیام به عدل در واقع راه خداست.

اسم خدا یا اسم اسم خدا؟
نماز با اسم خدا شروع می‌شود. جای این سؤال است که وقتی ما به محضر خدا می‌رویم باید بگویم بالله نه بسم الله. وقتی ما

پیش کسی می‌رویم اسم او را صدا می‌زنیم و می‌گوییم رفتم پیش فلانی نه اینکه پیش اسم فلانی! تمام مسائل توحیدی در همین نکته نهفته است زیرا خداوند جز در اسم و صفات خود برای خلق تجلی نمی‌کند. الفاضلی مانند رحمن، رحیم و مانند آن برای خداوند در واقع اسم اسم هستند. ظهور خداوند در یک صفت، همان اسم خداوند می‌شود. یعنی عین رحمت، همان اسم خداوند است و نه لفظ رحمان. همه عالم رحمت خداوند است. اسم خدا، خود رحمان است نه کلمه و لفظ رحمت و این الفاظ اسم اسم هستند.

تجلی در هر بسم الله

در اهل سنت و شیعه تفاوت است در این نظر که آیا تمامی «بسم الله الرحمن الرحیم» در ابتدای سوره‌ها یکسان هستند یا نه؟ اهل سنت عقیده دارند که همه آنها یکسان هستند ولی شیعه معتقد است که هر یک از آنها در ابتدای سوره‌ها با هم متفاوت هستند و از باب تکرار نیست زیرا در تجلی تکرار وجود ندارد: لا تکرار فی التجلی. خود انسان هم وقتی این آیات را تکرار می‌کند، در دو حالت و دو زمان مختلف تکرار می‌کند و از این حیث دو مرتبه حساب می‌شود. به این موضوع در کتاب اسرار الصلوة اشاره شده است که اسامی مظهر دارند. اسم بر حسب مقام واقع مقدم بر مظهر است یعنی اول اسم است و بعد مظهر و اسم در مظهر واقع می‌شود. در مقام واقع، اسم مقدم می‌شود اما در بحث مقام تعیین ما توسط مظهر اسم را می‌فهمیم و این مانند برهان این و لم است. بنابراین هر عملی از انسان مظهر یک اسم است و بر هر حرکتی که



انجام می‌دهیم یک بسم الله جاری می‌شود.

اسرار رکوع

رکوع اوج خضوع است و بنده می‌گوید که با اینکه من اوصاف تو را گفتم ولی تو سبحان هستی و از اینها بالاتر هستی. سبحان یعنی از اوصافی که گفتم نیز برتر و منزهر هستی. وقتی در رکوع می‌گوییم خداوند منزّه و برتر است، باید دید از چه چیزی برتر است و چه چیزی را با خدا مقایسه کردیم که این را گفتیم؟ بنابراین «الله اکبر» یعنی «الله اکبر من أن یوصف»؛ خدا بزرگتر از آن چیزی است که بتوان درباره‌اش حرف زد. سعدی همین مطلب را به شعر می‌گوید:

ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم از آن چه گفته‌ایم و شنیدیم و خوانده‌ایم مجلس تمام گشت و به آخر رسید عمر ما همچنان در اول وصف تو مانده‌ایم

نماز ولی الله

امام در کتاب اسرار الصلوة حرف‌هایی زده‌است که بسیار عمیق است. در این کتاب آمده است که تا مادامی که در حمد هستی و حامد و محمود را می‌شناسی و می‌گویی که من هستم که حامد خداوند هستم مشرک هستی و وقتی که به مقامی رسیدی که خود را نبینی و به جای «انا الحامد و انت المحمود» بگویی «انت الحامد و انت المحمود» موحد هستی. در این کتاب از امام صادق (ع) نقل شده که وقتی در نماز به آیه «ایاک نعبد و ایاک نستعین» می‌رسیدند حالت لرزه بر اندامشان می‌افتاد و بعد در پاسخ پیروان می‌فرمودند که وقتی به این آیه رسیدم آنقدر تکرارش کردم که این آیه را از خداوند که گوینده آن است شنیدم، این نماز، نماز ولی الله است. ●

حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه

فلسفه از نگاه امام خمینی (ره)



اصطلاح فلسفه فلسفه در میراث فرهنگی ما اصطلاح جا افتاده‌ای نیست. فلسفه را به دانشی که به عوارض وجود، موجود بما هو موجود وجود بما هو موجود - قبل از آنکه ریاضی یا طبیعی شود - می‌پردازد، معنا کردند. فلسفه‌های مضاف بیشتر در غرب مطرح است و بیشتر در حوزه فلسفه علم و فلسفه حقوق کار شده‌است و حتی در زمینه فلسفه فلسفه در غرب هم کمتر توجه شده‌است. البته فلسفه‌های مضاف را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: یکی آن فلسفه‌هایی که به دانشی که دارای دیسپلین هستند اضافه می‌شوند و دیگری فلسفه‌ای که به واقعیتی از واقعیت‌ها اضافه می‌شود. بنابراین بین فلسفه حق با فلسفه علم حقوق تفاوت وجود دارد، یعنی گاهی گفته می‌شود فلسفه حقوق و اینجا حقوق جمع حق است و گاهی از فلسفه حقوق، فلسفه علم حقوق قصد می‌شود؛ در فلسفه اخلاق نیز همین‌طور است، یعنی گاهی مراد فلسفه خلق است و گاهی منظور فلسفه علم اخلاق است. فلسفه‌های مضاف که به دانشی اضافه می‌شوند می‌خواهند آن دانش مضاف‌الیه را با یک نگاه درجه دوم بررسی کنند و تعریف، موضوع، روش و سایر مسائل آن را مورد دقت قرار می‌دهند و به عبارت دیگر به خود فلسفه نمی‌پردازند بلکه درباره فلسفه صحبت می‌کنند

یعنی نگاهی از بیرون فلسفه، البته کسی که خود فیلسوف است و مسائل درونی فلسفه را فیلسوفانه کار کرده است، از نگاه بیرونی بهتر می‌تواند در مورد فلسفه قضاوت کند مانند کسی که در فلسفه علم کار می‌کند که اگر عالم باشد و بر فلسفه هم تسلط داشته باشد در ارزیابی و تحلیل فلسفه علم موفقتر است.

در واقع فلسفه فلسفه می‌خواهد به پرسش‌های بیرونی فلسفه بپردازد. حال جای این سؤال است که حضرت امام به این پرسش‌های بیرونی فلسفه مانند موضوع فلسفه، تعریف فلسفه، روش فلسفه و مانند آن پرداخته است؟ البته قطعاً به این شکل نیست که امام بر روی

تک‌تک آنها به صورت سرفصل‌های جداگانه در آثار جداگانه پرداخته باشد ولی اگر آثار حضرت امام به صورت دقیق بررسی شود می‌بینیم که به پرسش‌های بیرونی فلسفه نیز پرداخته‌است که در این مقال به برخی از پرسش‌های بیرون فلسفه توسط حضرت امام اشاره می‌شود.

موضوع فلسفه از دیدگاه امام خمینی

حضرت امام شخصیت جامعی بود و هم فقیه بود و هم فیلسوف و هم عارف. اگر ملاصدرا قرآن را با فلسفه و عرفان پیوند زد، حضرت امام هم فقه را با فلسفه و عرفان پیوند زد و اتفاقاً ایشان نگاه بیرونی به

فلسفه داشتند که در این امر موفق شدند. امام مانند سایر فلاسفه ابتدا تعریفی از علم فلسفه ارائه کردند که از عوارض وجود به ماهو وجود بحث می‌کند و در کتاب «الرسائل العشره» این نکته را بیان می‌دارد اما در کتاب «الانوار الهدایه» بیان می‌دارند که دیدگاه دیگری هم وجود دارد و گویا اشکالی به مورد اول می‌بینند.

در کتاب «مناهج الاصول» که کتاب اصول ایشان است تعریف فلسفه و موضوع آن را به صورت استطرادی مطرح می‌کنند و درباره موضوع فلسفه بیان می‌کنند که اگر موضوع فلسفه وجود باشد، بسیاری از موضوعات با تکلف در این علم بحث می‌شود مانند ماهیات، بحث عدم، معاد، احوال بهشت و جهنم که همگی باید در این علم بحث شود. اما حضرت امام بیان نمی‌کنند که اگر موضوع فلسفه وجود نباشد پس چه چیزی را باید موضوع علم فلسفه قرار داد، در واقع با یک نگاه درجه دو حضرت امام این حاشیه را به موضوع فلسفه وارد می‌کنند.

روش و رویکردهای فلسفه

مطلب دیگر درباره روش و رویکرد فلسفه است. امام روش فلسفه را مانند ملاصدرا هم برهانی و هم شهودی می‌داند و این یعنی با روش شهودی نیز می‌توان مسائل فلسفه را اثبات کرد و با روش برهانی آن را میرهن ساخت، کاری که ابن عربی کرد این بود که مکاشفات عرفا را مبین کرد و نه میرهن، زیرا بین تبیین و برهانی کردن فرق است. پیش از ابن عربی مکاشفات عرفا فقط بیان می‌شد ولی توضیحی درباره آن داده نمی‌شد و به عنوان مثال گفته می‌شد: «سبحانی ما اعظم شأنی»، ابن عربی از این عبارت یک تبیین علمی ارائه کرد که غیرعارف هم این جمله را بر

اساس وحدت وجود بفهمد ولی برهانی برای وحدت وجود ارائه نکرد و برای اولین بار این ترکیه برای وحدت وجود برهان آورد و ملاصدرا نظام عرفانی را میرهن کرد.

حضرت امام هم همین مشی ملاصدرا را دارد و روش عقلی و کشفی را دنبال می‌کند و لذا رویکرد امام به فلسفه رویکرد عرفانی - قرآنی است. به عنوان شاهد مثال به بخشی از کلام دکتر مهدی حائری یزدی استناد می‌کنم که ایشان هم در درس منظومه و هم در درس اسفار حضرت امام شرکت می‌کردند. امام درس‌های فلسفه خصوصی داشتند که حتی شاگردان بسیار نزدیک به



**امام روش فلسفه را
مانند ملاصدرا هم برهانی
و هم شهودی می‌داند
و این یعنی با روش
شهودی نیز می‌توان
مسائل فلسفه را اثبات
کرد و با روش برهانی آن
را میرهن ساخت،**



امام در درس فقه و اصول و شاگردان عمومی درس فلسفه ایشان اطلاع نداشتند که امام درس خصوصی فلسفه نیز دارند. دکتر حائری همچنین ذکر می‌کنند که امام علاقه‌ای به حکمت مشاء و فلاسفه آن نداشت و در درس اسفار بیشتر جاذبه عرفانی داشت و اسفار را هم از دیدگاه ابن عربی نگاه می‌کرد و نه از نظر ابن سینا و فارابی و وقتی ما بر ایشان اشکال می‌گرفتیم ایشان در جواب می‌فرمود که شما باید ذهن

خود را از مباحث سینوی و مشایی پاک کنید، به عبارت دیگر نگاه امام در مباحث فلسفی نیز نگاه عرفانی است. درباره عالم مثال می‌فرمایند که «کشف عالم مثال توسط عرفا صورت گرفت و شیخ اشراق عالم مثال را کشف کرد و اگر انسان با چشم کثرت بین طبیعت از روزنه طبیعت عالم کثرت‌نمای طبیعت را تماشا کند، مشرک می‌شود و غیرحق کثیر را می‌بیند ولی اگر این چشم را بسته و چشم دیگری را گشوده و از این طبیعت پرواز کند و نور بصر نفس را رو به عالم بالا گرداند، عالم برزخ و عالم مثال را می‌بیند». (تقریرات فلسفه امام خمینی، ج ۱: ۸۱) یعنی اگر با روش متعارف سراغ کشف عالم مثال بروید چیزی نصیب شما نمی‌شود و باید روش دیگری استفاده شود تا عالم مثال را بیابید.

امام علاوه بر روش استدلالی و روش عرفانی از قرآن هم در استدلالات فلسفی استفاده کردند. می‌فرماید: «قرآن اعجوبه‌ای است که به همه اشکال، انسان را اداره می‌کند و در عین حال که از انسان فیلسوف، فقیه و عارف می‌سازد؛ قرآن می‌تواند پرسش‌های فلسفی ما را پاسخ دهد و قرآن حتی در استدلالات و برهان‌سازی می‌تواند به ما کمک کند.» (صحیفه امام، ج ۶: ۲۸۷)

رابطه فطرت و حکمت

مسئله سوم رابطه فطرت و حکمت است. حضرت امام از شاگردان خصوصی آیت‌الله العظمی شاه‌آبادی بودند و می‌توان به جرأت گفت آیت‌الله شاه‌آبادی فیلسوف فطرت بود و استفاده از فطرت در معارف را حضرت امام از ایشان فرا گرفت و از این رو اگر کتاب شرح چهل حدیث یا سایر آثار حضرت امام را مشاهده کنید این مطلب کاملاً آشکار است و احکام فطرت را بدیهی‌ترین احکام

می‌دانند و به نظر من اگر کسی این مطلب امام را دنبال کند، شاید بتواند موفق به تأسیس یک نظام فلسفی جدید شود.

گاهی برخی از بزرگان یک راهی را باز می‌کنند و دیگران باید آن را بسط دهند. در همین کتاب شرح چهل حدیث، آمده است که احکام فطرت از جمیع احکام بدیهی، بدیهی‌تر هستند زیرا در همه احکام عقلی، حکمی که بدین مثابه باشد که احدی در آن خلاف نکند و نکرده‌باشد نداریم و معلوم است چنین چیزی اوضح ضروریات و ابده بدیهیات است و چیزهایی که لازمه آن باشد نیز باید از اوضح ضروریات باشد، پس اگر توحید یا سایر مسائل از احکام فطرت یا لوازم آن باشد باید از اظهر ضروریات باشد.

امام در کتاب شرح جنود عقل و جهل و شرح کتاب چهل حدیث، اصل فطرت را مینا برای یک دوره الهیات بالمعنی‌الاصح قرار داده‌است و مباحث مربوط به اثبات خدا، توحید، صفات، نبوت، بعث رسل، انزال کتب، ملائکه و معاد را همه بر اساس فطرت تبیین کرده‌است. جای این سؤال وجود دارد آیا اگر این موضوعات بر اساس فطرت دنبال شود می‌توان یک سری امور عامه دیگر نوشت؟ امام از اصل فطرت در الهیات بالمعنی‌الاصح بهره برده‌اند و در بحث امور عامه یک کار جدیدی است که با این نگاه درجه دو می‌توان به دست‌آورد جدیدی رسید؟

کارکردهای فلسفه

مطلب بعد کارکرد فلسفه است. امام چه نگاهی به فلسفه داشت؟ فلسفه را غایت می‌دانست یا ابزار؟ آیا فیلسوف فلسفه بداند تا فیلسوف بشود یا غایت چیز دیگری است؟ امام فلسفه را ابزار می‌داند و البته نه به معنای منفی بلکه مقدمه و وسیله برای صعود برای رسیدن به

هدف متعالی. اگر کسی فلسفه بداند مثل کسی است که برای رسیدن به پشت بام بر روی نردبان است ولی در وسط و یا انتهای نردبان متوقف شود و همان جا بماند. لذا حضرت امام در تفسیر سوره حمد معتقد است که فلسفه وسیله است تا معارف با برهان به عقل برسد و خود فلسفه مطلوب نیست و هنرش همین میزان است. آن چیزی که می‌تواند انسان را راه ببرد عبارت از پایی است که انسان با آن جلوه خدا را ببیند. امام با اشاره به شعر پای استدلالیون چوبین بود ... بیان می‌دارد که یک پای راهبری نیاز است که بتوان در مسیری گام بر دارد که با آن جلوه



**اگر کسی فلسفه بداند
مثل کسی است که برای
رسیدن به پشت بام بر
روی نردبان است ولی در
وسط و یا انتهای نردبان
متوقف شود و همان جا
بماند. لذا حضرت امام
معتقد است که فلسفه
وسيله است تا معارف با
برهان به عقل برسد و
خود فلسفه مطلوب نیست**



خدا را مشاهده کرد که در قلب وارد می‌شود یعنی اگر از قلب به عقل نروید فقط نیمه راه را طی کردید. ابزار فلسفه لازم است ولی کافی نیست.

در جایی امام می‌فرماید که لسان دعوت انبیاء و اولیاء، لسان رایج فلسفه نیست. افرادی که مخالف فلسفه هستند گاهی به این مطلب امام استناد می‌کنند. افرادی که مخالف فلسفه هستند دو دسته هستند عده‌ای سنتی‌ها و عده‌ای روشنفکران مخالف فلسفه هستند. دسته روشنفکرانی که مخالف فلسفه هستند برای شرعی نشان دادن حرف خود می‌گویند که انبیاء در دعوت مردم به خدا، از زبان فلسفه استفاده نمی‌کردند. امام می‌فرمود که لسان دعوت انبیاء لسان رایج فلسفه نیست بلکه آنها با جان و دل مردم کار دارند و نتایج براهین را به قلب بندگان خدا می‌رساندند و آنان را از درون جان و دل هدایت می‌کنند ولی این بدین معنا نیست که به فلسفه و علوم عقلانی و استدلالی نباید پرداخت، که این خیانت به عقل استدلال و فلسفه است. این علوم و از جمله فلسفه راه و عبور به سوی مقصد است. خود مقصد و مقصود و محبوب نیست و همه علوم این شأن وسیله‌بودن را دارند. اگر کسی این علوم را طی کرد و به محبوب رسید می‌توان گفت که به کارکرد فلسفه رسیده است.

ارتباط فلسفه با طبیعیات

مطلب دیگر بحث ارتباط فلسفه با طبیعیات و علوم دیگر است. امام مخالف ارتباط فلسفه و طبیعیات است یعنی قبول ندارند که گزاره‌های طبیعت‌شناختی مبنا و مقدمه برای ادعای فلسفی شوند. به همین خاطر می‌فرماید: «اینکه عقول منحصر به عقول عشره شده‌است به خاطر ازدواج

عقل حکیم با رصد مترصدین و جمع شدن عقل وی و رصد منجم است، زیرا اگر حکیم به عقل حکمی خود اکتفا کند عقول را غیرمتناهی می بیند چون اشراقیون که رصد را در نظر نگرفتند قائل شدند به اینکه عقول غیرمتناهی هستند ولی مثل شیخ الرئیس چون اهل رصد بوده است و به عقیده منجمان نه فلک دیده است، به عقول عشره قائل شده است بنابراین از زمانی که افلاک تسعه را باطل دانسته اند عشریت عقول هم از بین رفته است، این استفاده فلسفه از طبیعیات غلط است.» (تقریرات فلسفه امام خمینی، ج ۲: ۳۸۱)

البته اینجا به عنوان ملاحظه باید گفت که شیخ اشراق مباحثی را در اخترشناسی دارد که پیوند فلسفه و نجوم را دارد. مرحوم علامه طباطبایی معتقد بر این بود که طبیعیات می تواند مسأله فلسفی بسازد و با اینکه امام چیزی در این باره نقل نکردند ولی مخالف این نظر نیستند. بحث امام این است که آیا نتیجه علمی در طبیعت شناختی، مانند آنچه که به اصطلاح فلسفه علمی امثال فیلیسن شاله و برخی مارکسیست ها ادعا کردند، می تواند به ما نتیجه فلسفی ارائه دهد؟

ارتباط فلسفه و اصول فقه

امام در بحث های اصول از فلسفه استفاده کردند. هر چند ما از اساتید خود که شاگرد امام بودند شنیدیم که امام معتقد به این نبود که در اصول باید خیلی از فلسفه استفاده کرد ولی ایشان در بحث طلب و اراده که در علم اصول مطرح است، کاملاً از بحث های فلسفی استفاده کردند و بیان می دارند که محال است که حیثیت افتقار را بتوان از وجود معلول بگیریم. در جلد سوم تقریرات هم از فلسفه در

مباحث معاد جسمانی استفاده کردند.

رابطه حکمت و سیاست

امام بین حکمت عرفانی و سیاست، به معنای فقه سیاسی که از کتاب جواهر استنباط کردند، پیوند برقرار کردند. در بحث های عرفانی، ولایت عرفانی را کاملاً قبول دارند و مانند سایر اهل عرفان معتقد است که کسی که به ولایت عرفانی برسد، از ولایت سیاسی نیز برخوردار است که به این نکته شیخ اشراق و ابن عربی تصریح دارند. دلیل اینکه برخی از جنبش های عرفانی، حرکت های سیاسی نیز داشتند به خاطر همین اعتقاد است. امام در بحث ولایت فقیه از بحث ولایت عرفانی استفاده نمی کند زیرا در ولایت فقیه آمده است که فقیه عادل، مجتهد مدیر و مدبر ولایت دارد تا مطلق احکام سیاسی اجتماعی را در جامعه پیاده کند و این اطلاق به معنای ولایت نسبت به همه مردم است. امام ولایت سیاسی را از فقه می گیرد زیرا راه کوتاه تر است زیرا

اگر بخواهد ولایت سیاسی را از ولایت عرفانی استنباط کند عارف باید در واقع سیر من خلق الی الحق، سیر در اسماء و صفات الهی و سیر طولانی از حق به خلق را طی کند و آنگاه می تواند ولایت سیاسی عرفانی خود را اعمال کند، اگر قرار باشد که نظام سیاسی اجتماعی جامعه بر ولایت عرفانی متکی باشد به سختی تحقق میابد و ممکن است در هر چند صدسال تعداد اندکی بتوانند این مراحل عرفانی را طی کنند که در این صورت تمام احکام تعطیل می شود.

این نکته جالب توجه است که چطور امام بحث حیل را نمی پذیرند اما به مصالح اعتقاد دارند و باید تبیین شود که این مصلحت چه تفاوتی دارد با مصلحتی که سکولارها به آن معتقدند. امام حفظ نظام را از اوجب واجبات می دانند که اگر با حج تراحم پیدا کرد می توان موقت حج را تعطیل کرد. در فقه جواهری که از عنصر مصلحت و شرایط زمان و مکان استفاده می کند کاملاً نگاه عرفانی است. یعنی امام با رویکرد عرفانی کشور را اداره می کند. این جمله امام که فرمود خرمشهر را خدا آزاد کرد، آن رویکردی که امام در جامعه ایجاد کرد و روحی که در کالبد جامعه دمید که اینگونه نسل جوان جان خود را در راه نظام اسلامی می دادند آیا فقط به صرف احکام فقهی بود؟

همیشه در طول تاریخ فقه های زیادی بودند اما امام با پیوند حکمت عرفانی با فقه سیاسی توانست این حقیقت را در جامعه ایجاد کند که جامعه به فتوای مرجع تقلید با دید عرفانی نگاه کنند به طوریکه جوانی شانزده ساله به مرحله ای می رسد که راه صد ساله را یک شبه طی می کرد و این ثمره پیوند حکمت عرفانی و فقه سیاسی در دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) بود. ●



فلسفه احکام از نگاه امام خمینی (ره)

دکتر سیدمصطفی محقق داماد



مرحوم دکتر آیت‌الله
حائری یزدی که شاگرد
خاص امام خمینی
بودند گفته بودند که ما
پیش حضرت امام فلسفه
می‌خواندیم و ایشان وعده
داده بودند که کتب میرداماد
مانند قبسات را نیز به ما
تدریس خواهند کرد و ما
مشتاق بودیم که بعد از
خواندن کتاب‌های اسفار
و منظومه، کتب میرداماد
را نیز مطالعه می‌کنیم.
در اول سال، حضرت امام
کتاب میرداماد را شروع
نکرد و همان روال قبلی
که کتب ملاصدرا بود را
ادامه دادند. ایشان هیچ
وقت کتاب شیخ اشراق
را تدریس نکردند. امام در
پاسخ سؤال ما فرمودند
که به هر حال از تدریس
کتاب میرداماد منصرف

شده‌اند و در برابر اصرار زیاد ما، دلیل آن را خوابی
اعلام کردند که دیده بودند. ایشان در خواب میرداماد
را دیده بودند که از امام خمینی خواسته بود که
کتاب‌های ایشان را تدریس نکنند.

میرداماد انسان قدیسی است و هنوز مورد تکفیر
واقع نشده‌است زیرا خیلی‌ها حرف او را متوجه
نمی‌شوند. اگر کتاب‌های میرداماد در این
سطح تدریس شود برخی بر آن تفسیر نادرستی
می‌نویسند و برخی وی را تکفیر می‌کنند و مانند
ملاصدرا وی را هم مورد لعن قرار می‌دهند.
برای لعن ملاصدرا عده‌ای از میرزای قمی

اجازه می‌خواستند و خدا
میرزای قمی را رحمت
کند که دفاع جانانه‌ای
از ملاصدرا کرد. حضرت
امام از خواب خود این
را متوجه شدند که باید
آثار میرداماد به همین
شکل مجمل باقی
بماند تا هر کسی که
می‌خواهد و توان فهم
آثارش را دارد خود به
دنبال آنها برود.

فلسفه عقود در اسلام

هرچند که شاید بحث
فلسفه عقود در ادبیات
علوم اسلامی ما نباشد اما
ناسپاسی است که ما به
دانشی که در بستر ادبیات
علوم اسلامی متولد شده
است و به نام اصول فقه
درآمده بی‌توجهی کنیم.
اگر بخواهیم اصول فقه
را با آنچه که در غرب رایج
است و از آن به *philosophy of law*، فلسفه
قانون یا فلسفه حقوقی تعبیر می‌شود مقایسه کنیم،
رابطه «عموم و خصوص من وجه» وجود دارد.
امروزه بسیاری از مسائل ابداعی و ابتکاری در علم
اصول وجود دارد که در فلسفه غرب وجود ندارد و
باید تصدیق کنیم که مباحثش، در فلسفه عقود یا
فلسفه حقوق معاصر وجود دارد که می‌تواند در علم
اصول ما مطرح شوند. از طرفی شایسته است آنچه
که از مباحث ارزشمند در علم اصول فقه وجود دارد
با زبان روز به دنیا عرضه کرد.

مصالح و حکمت‌های نهفته در پس احکام فقهی

تشیع نیز در این موضوع با نظر معتزله موافق است و معتقد است که احکام به خاطر مصالح واقعی وضع شده‌اند. همه احکام اسلامی تابع مفاسد و مصالح در واقعیت هستند و هیچ موردی را خداوند متعال بدون دلیل واجب یا حرام نکرده است و در برابر آن اشاعره معتقدند که در پس حلال و حرام الهی هیچ مصلحت و مفسده‌ای در جهان خارج وجود ندارد و تنها دلیل وجوب و نهی از طرف خداوند این بوده است که بندگی و اطاعت عقل در برابر خداوند متعال سنجیده شود.

یکی از مباحث مهم در علم اصول این است که ما گاهی از ادله شرعی مصلحت مورد نظر را می‌فهمیم که چرا خداوند فلان چیز را حرام کرده‌است، از سوی دیگر فقها راه‌هایی را استنباط می‌کنند که انسان را بدون انجام گناه به نتیجه مطلوب می‌رساند و از حکم خداوند فرار می‌کنند. یعنی مثلاً کاری می‌کند که از پرداخت زکات فرار کند و یا با انجام سفر روزه نگیرد. از این راه‌های فرار به «علم الحیل» تعبیر می‌شود. در قرون اولیه یعنی اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری ناگهان در فقه رساله‌هایی پدید آمد که این روش‌ها را استنباط و آموزش می‌داد.

آیت‌الله مصطفی خمینی تعریف می‌کرد که یکی از افراد وقتی می‌خواست دروغ بگوید ابتدا آن را بلند برای خود تعریف می‌کرد تا بشنود و سپس می‌گفت من این مطلب را با گوش‌های خود از یک شخصی شنیدم.

ایستادگی علمای شیعه در برابر علم الحیل

شاگردان ابوحنیفه به این حیل شرعی خیلی زیاد دامن زدند و مباحثه آنها در کوچه و بازار، یاد دادن همین روش‌ها به مردم بود. آنها مانند وکلای زبردست امروزی عمل می‌کردند که راه‌ها و تبصره‌های گریز از قانون را بلد هستند. اهل سنت بر این مطلب اصرار زیادی دارند که امام الحرمین جوینی در قرن پنجم نخستین کسی بود که در برابر این نوع تفکرات ایستاد اما من در مقاله‌ای که در کنگره امام محمد غزالی، که توسط خود انجمن برگزار شد و به چاپ هم رسید، گزارشی از تفکرات و آثار علمای شیعه قرون اولیه ارائه کردم که نشان می‌دهد که علمای

شیعه به پرچم‌داری حضرات معصومین (ع) بسیار پیشتر با این تفکرات مبارزه کردند. این آثار با عنوان «علم‌العلل» نگاشته شده بود تا اجازه ندهد که این

راه‌های فرار، اصل دین را از بین ببرد. در کتاب‌هایی با عنوان علل الاحکام، کتاب‌العلل، علل الشرایع و مانند آن این موضوع تبیین شد که وقتی که اهداف دین مشخص شد نمی‌توان با این راه‌های چاره، دین را دور زد و راه فرار پیدا کرد. در اهل سنت نیز امام الحرمین جوینی در قرن پنجم، غزالی در قرن ششم کارهای بسیار مهمی را انجام دادند اما در قرن هفتم، یک متکلم به نام «طرفی» کار بسیار بسیار بزرگی از خود ارائه کرد. وی یک حقوقی سیاسی‌دان بود زیرا در آن روزگار حقوق و سیاست هم در بحث کلام مطرح می‌شد.

من در کتابی که در دست چاپ دارم و «حقوق عمومی اسلامی» نام دارد به تئوری‌های ارزشمند طرفی اشاره کردم. در قرن هشتم شاطبی پیدا می‌شود که مالکی مذهب بوده است و در منطقه آندلس (اسپانیای فعلی) می‌زیست. در تاریخ اسلام چند فقیه اروپایی وجود دارد که از بیرون به فقه نگاه کردند و انصافاً کارهای خوبی ارائه کردند که یکی از آنها شاطبی بوده است که کتاب «الموافقات» را نوشته است.

این مرد «مقاصد الشریعت» را بیان کرده که ترجمه آن اهداف دین است. شاطبی اهداف دین را در چند چیز خلاصه کرده است و بیان می‌دارد که نباید از این اهداف عبور کرد که از آن جمله می‌توان به ضروریات، عقلانیات، تحسینیات و مانند آن اشاره کرد. غربی‌ها و انجمن‌های زیادی از مسلمانان بر روی آثار وی کار کردند و متأسفانه طلبه‌های ما دیر با کتاب گرانقدر «الموافقات» آشنا می‌شوند که در سه جلد به چاپ رسیده‌است. وی یک فقیه منصف بوده است که با بررسی آثار شیعیان و اهل سنت این نظر را داده که شیعیان در این باره پیش قدم بودند. مرحوم شهید ثانی در کتاب الفوائد همان مقاصد را که شاطبی بیان کرده بود به عینه آورده‌است.

دیدگاه امام خمینی درباره حیل شرعی

یکی از افرادی که در قرن معاصر عدم مشروعیت حیل را مورد دقت قرار داد امام خمینی بوده است. از فیض کاشانی که خود فیلسوف نیز بوده است این انتظار می‌رفت که به این نکته هم توجه

امام در پاسخ سؤال ما فرمودند که از تدریس کتاب میرداماد منصرف شده‌اند، دلیل آن را خوابی اعلام کردند که دیده بودند. ایشان در خواب میرداماد را دیده بودند که از امام خمینی خواسته بود که کتاب‌های ایشان را تدریس نکنند.

کند، میرزای قمی در دوران صفویه که یک فقیه صرف بود رسماً فتوا داد که حیل شرعی برای فرار از معاملات ربوی مشروع است یعنی می‌شود انسان یک رباخوار قهار باشد ولی راه‌های دوزدن شرع را بلد باشد و عجیب این است که فقها در آن دوران این روش‌ها را حتی تدریس می‌کردند. فیض کاشانی هم در مفاتیح الشرایع جلد سوم صفحه ۳۳۳ و کتاب جامع الشتات به تصحیح دانشگاه تهران جلد چهارم، صفحه ۴۶۳ راه‌های فرار از ربا را بیان کرده‌است.

این درحالی است که قرآن ربا را معادل جنگ با خدا معرفی کرده است و جنگ با خدا با یک حيله شرعی قابل برطرف شدن نیست. اگر این حیل شرعی در بحث ربا کارآمد باشد پس این همه منع از ربا به چه خاطر است؟ اگر راه‌حل پرهیز از ربا به این آسانی است پس چرا خداوند مسأله ربا را با این همه عتاب مطرح کرده‌است؟ بنابراین در این حالت تناقض بین اهداف و احکام دین پدید می‌آید.

حضرت امام خمینی در «کتاب البیع» که به قلم خود ایشان نگاشته شده‌است به همین مطلب متذکر شدند. ایشان می‌فرمایند که ما با بررسی قرآن می‌فهمیم که حکمت نهی از ربا به چه بوده‌است و باید بر محور آن هدف قدم برداریم و نباید فتوایی صادر شود: «التحریم معلولة الظلم بدلالة الکریمه و الظلم علة او حکمه».

من در نوشتار خود با نام «تحولات اجتهاد شیعی در قرن معاصر، مکتب‌ها، حوزه‌ها و روش‌ها» چند حوزه نجف، سامرا و قم را از هم جدا کردم و بیان کردم که این سه حوزه سه روش اجتهادی دارند. یکی از ویژگی‌های مکتب قم که ۹۱ سال بیشتر هم از تأسیس آن نمی‌گذرد، این است که در برداشت‌های خود اول قرآن کریم را ملاک قرار می‌دهد و به همین خاطر اکثر مراجع قم صاحب تفسیر قرآن هستند.

امام خمینی این استدلال را از ظاهر آیه برداشت کردند و تمام آیه را با هم در نظر گرفتند. در آیه مربوط به ربا، زندگی رباخوار مانند زندگی دیوانگان است که خوب و بد را نمی‌توانند از هم تمیز دهند و خدا از قول آن افراد گفته است که معامله با ربا فرق نمی‌کند و در انتهای آیه عتاب سختی به رباخواران آمده است. در این قسمت آمده است که «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ إِنْ تُبْتِغُوا فَكُمُ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ» یعنی نه از مبلغ قرض خود بیشتر بگیرید و نه کمتر.

نقدی بر صاحب جواهر

حضرت امام خمینی می‌فرماید که هدف دین از منع ربا این است که ظلم اتفاق نیفتد و در تعارض اهداف دین با احکام آن، اهداف دین مقدم است. البته واقعیت این است که قبل از ایشان صاحب جواهر به این نکته اشاره کرده‌است و در جلد ۳۲ جواهر الکلام، صفحه ۲۲۰ قاعده‌ای ایجاد کرده‌است و می‌گوید هر چیزی که مشروعیت هدف اصلی دین را نقض کند، باطل است و این موضوع را پیش از من هم اشاره کردند. اما جای این سؤال به صاحب جواهر است که با این موضع، چرا در جای دیگر بیان می‌دارید که صاحب کنیز، همان شی که بچه کنیز دنیا آمد، می‌تواند بچه را از مادر جدا کند و بچه را به دیگری بفروشد؟ آیا این نظر با غرض اسلام که رحم و عطف است منافات ندارد؟ در مسأله ربا هم فلسفه شریعت بر محور عدالت است که نمی‌توان با حیل‌های شرعی آن را دور زد.

شاطبی با حرف‌های خود تمام حیل‌های شرعی را از بین برد و شاطبی در آخر عمر به خاطر همین دیدگاه‌های روشنفکری خود خانه‌نشین شد. شاطبی که خود امام جمعه بود به نماز جمعه دیگران شرکت نکرد زیرا نماز جمعه منبری برای مدح‌گویی خلفای عباسی شده‌بود و می‌گوید که غرض از نماز این نیست.







نشست‌های گروه کلام

دکتر سیدمصطفی محقق داماد:

نهادهای کلامی مورد سوء استفاده در فاجعه عاشورا

دکتر علی افضلی:

مسأله شر و پاسخ آموزه‌های اسلامی



نهادهای کلامی مورد سوء استفاده در فاجعه عاشورا

دکتر سید مصطفی محقق داماد



تمسک قدرت‌های دینی به نظریات کلامی

برخی معتقدند که اصولاً به وجود آمدن مکتب‌های کلامی و به‌طور کلی فرقه‌های مختلف، معلول عوامل سیاسی و زائیده بستر قدرت است. این سخن قابل توجه و تحقیق و بررسی است. البته در این مقال قصد ندارم اصل این سخن را مورد بررسی قرار دهم اما به طور اجمال آن‌چه برای من مسلم است، این است که اگر اصل نظریات کلامی به دست قدرت‌ها به‌وجود نیامده باشد، جای شک نیست که قدرت‌ها به‌خصوص قدرت‌هایی که رنگ دین داشتند، در طول تاریخ ادیان - چه اسلام و چه سایر ادیان - از ابزارها و مکتب‌های کلامی بهره‌سزایی برده‌اند و آن‌چه را به ذهن‌شان بوده ترویج کرده و بر طبل آن نظریه کوبیده‌اند. مانند اصطلاح «محنت» که از خانواده «امتحان» و یکی از ننگ‌های معتزلیان است. فاجعه محنت، عارض تفکر معتزلیان نیست بلکه پیروان این مکتب در زمان مأمون، آلت دست قدرت عباسیان شده و جنایتی مهیب را به وسیله آن مرتکب شدند.

جرقه تفتیش عقاید در خلافت مأمون عباسی

مأمون عباسی در سال ۲۱۸ رسماً به مکتب اعتزال گرایید و دستور داد تمام فقها، محدثان و عالمان دینی را به محکمه احضار کرده و مورد تفتیش عقاید قرار دهند تا مشخص شود به کدامیک از مکاتب اعتزال یا اشعری گرایش دارند؟! هرکس از روی ترس اظهار می‌کرد که پیرو معتزله است، سالم می‌ماند و هرکس را که مقاومت می‌کرد و به مکتب معتزله اعلام وفاداری نمی‌کرد، از دم تیغ می‌گذراند. این ننگ تفتیش عقاید تا پایان سال ۲۳۴ که سال مرگ مأمون است، به دامن معتزله باقی ماند. هدف سیاسی مأمون از این کار، تضعیف نیروی فقیهان، محدثان و مفسران آن زمان بود تا قدرتی در مقابل دستگاه خلافت اظهار وجود نکنند. همه را به پای میز محاکمه آورد و جرقه تفتیش عقاید در دوران تاریخ اسلام زده شد که بعدها در قرون وسطی هم این تفتیش عقاید دیده شد.

این مورد، تنها نقطه سیاه اعتزال است که البته نقطه کمی نیست ولی مکتب اشعری وضعیت سیاه‌تری دارد؛ چه از آن زمان که شکل مکتب به خود گرفت و چه زمانی که ریشه‌های

آن وجود داشت اما هنوز به شکل مکتب بروز نکرده بود. بعد از ننگ محنت در تاریخ معتزله، جرقه‌های فکر اشعری در حرکتهای سیاسی تاریخ اسلام نمایان می‌شود. هر کجا قدرتی بود، افکار اشعری را با چهره‌های مختلف همراه خود داشت و همیشه از آن استفاده می‌کرد. فکر اشعری مانند زالو در کنار قدرت‌ها به جان ملت‌های مسلمان افتاده بود و به نفع قدرت و به زیان آزادی ملت اسلام رقاصی می‌کرد.

ریشه‌های تعطیل عقل اشعری، در تورات است

برخی مورخان گفته‌اند که اصولاً یکی از دلایل انحراف مسلمانان، غلبه تفکر اشعری‌گری بر عقل‌گرایی اسلامی بوده است. چون از مشخصه‌ها و فصول ممیزه تفکر اشعری، عدم عقل‌گرایی، انقیاد محض، دین محض، تسلیم بی‌چون و چرا، تعطیل مغز و تعطیل فکر بوده که این موارد همیشه به نفع قدرت است. با کمال تأسف باید گفت این تفکر شاخ و برگ‌های زیاد و ثمرات بسیار تلخی در روند تاریخ سیاسی اسلام داشته و قدرت‌های فاسد، استفاده‌های زیادی از آن کرده‌اند. شعار مکتب اشعری دین‌داری بدون تعقل است. من عقیده دارم ریشه



تعطیل عقل در مسائل دینی در تورات است. قرآن مجید از درخت ممنوعه یاد می‌کند و خطاب به آدم و حوا می‌گوید: «لاتقربا هذه الشجرة»؛ به این شجره نزدیک نشوید اما نمی‌گوید که آن شجره چیست؟! ظاهراً در روایات می‌بینیم که از گندم یا سیب نام برده‌اند اما در قرآن نام نبرده است. در تورات در سفر پیدایش آیات ۱۶ تا ۱۸ می‌گوید: خدا آدم را امر فرمود و گفت از همه درختان بدون هر ممانعت بخور ولی زنه‌ار از درخت معرفت و دانایی نیک و بد، از آن نخور. زیرا روزی که از آن بخوری هرآینه خواهی مرد. یعنی جان تو به معرفت بستگی دارد؛ معرفت همان و مرگ همان. بنابراین در تورات آدم نسبت به نزدیک شدن به درخت معرفت ممنوع شده است. از این شجره خبیثه یعنی شجره جهل، دینداری جاهلانه، دین‌داری غیرمبتنی بر معرفت، ثمرات و میوه‌های بسیاری به بار نشست که هریک از آن‌ها در طول تاریخ تمدن اسلامی بلائی به جان مردم مسلمان شد. هنوز مکتب اشعری تشکیل نشده اما جرقه‌های آن از همان روزهای اولیه مطرح است. در اینجا به سوال بسیار مهمی اشاره می‌کنم که طرح مفصل آن، فرصت دیگری را می‌طلبد.

دین؛ مظهر عقل الهی یا قدرت الهی؟

آیا دین‌داری باید تابع حکمت، عقل و علم تفسیر شود یا بر محور قدرت الهی؟ بند ناف دین به قدرت الهی متصل است یا علم الهی؟ خداوند هم عالم است و هم قادر؛ «والله علی کل شیء علیم»، «والله علی کل شیء قذیر». خدا پیامبر فرستاده و به بشر دین داده است. این دین ناشی از قدرت است یا ناشی از علم؟ یعنی دین مظهر عقل الهی است یا قدرت الهی؟

معتزله از اول گفتند که دین‌داری بر محور تعقل است و اراده و قدرت باید از علم و تعقل تبعیت کند. اشعری گفت دین‌داری بر اساس اراده حق است. امر خداوند چون و چرا ندارد، فقط اطاعت

محض می‌خواهد. اگر دستور می‌دهد این کار را بکن و آن کار را نکن، فقط برای این است که تو بندگی‌ات را نشان دهی. مصلحت و مفسده‌ای برای تو ندارد و همین است که هست! اراده خدا باید در انزال کتب و ارسال رسل تجلی کند. تنها فلسفه دین همین است. این بحث مفصلی است که باید در جای خود مطرح شود. آیات و روایات هم بهانه‌هایی به دست اشعری‌ها می‌داد که هر کدام را یک طوری به نفع خود تفسیر کنند.

سلب مسئولیت از بشر با حربه قضا و قدر

یکی از ثمرات تفکر اشعری جبرگرایی در مسئله قضا و قدر است. گفتند قضا و قدر یعنی سلب مسئولیت از بشر.

هر چه اتفاق می‌افتد کار خدا و اراده اوست و بشر هیچ مسئولیتی ندارد. بنابراین هر که به قدرت رسید، کار خداست اگر چه با آدم کشی، با حمام خون و با زنجیر کردن مردم بدبخت به قدرت رسیده باشد. هدف وسیله را توجیه می‌کند. او مظهر قدرت خداست. مشروعیت یعنی همین که واقع شده است. مشروعیت حقوقی برای تفکر معتزله است. تفکر اشعری قبل از بنی امیه شروع می‌شود اما در این‌جا به دوران قبل از بنی امیه کاری ندارم. یکی از اصول سیاست بنی امیه ترویج و حمایت از باورها و اندیشه‌هایی بود که کارهای ضد دینی و عوام فریبانه خلفا و امیران اموی را توجیه کند. از جمله در مورد همین نهاد قضا و قدر و جبر سندی بیان می‌کنم. معاویه می‌خواهد یزید را جانشین خود کند در حالی که در عهدنامه با حسن بن علی (ع) امضا کرد این کار را نکند. یزید هم خیلی جوان است در حالی که وقت مرگ سی و چند سال دارد و معاویه با فریاد اعتراض عده‌ای از بزرگان

دینی رو به رو شده که معتقدند یزید صلاحیت خلافت ندارد مانند عایشه زن پیامبر که فرد محترمی است. اگر چه عایشه جنگ جمل را به راه انداخت ولی محدثه و راوی روایات رسول الله است و در جامعه اسلامی پرستیژ بسیار بالایی

دارد. دیگری عبدالله بن عمر است که فقهی بسیار محترم و آقا زاده‌ای شخصیت‌دار در جامعه مدینه است. معاویه باید با این‌ها چه کند؟ این‌ها کسانی نیستند که فعلا با پول و ترس قانع شوند. باید با حربه دیگری آن‌ها را قانع کرد و آن حربه، همین تفکر جبرگرایی در مساله قضا و قدر است.

در کتاب الفتوح جلد ۴ صفحه ۳۴۷ جریان ملاقات رسمی این بزرگان با معاویه در مدینه نقل شده است. این کتاب در سال ۱۸۲ نوشته شده و تاریخ قدیمی اسلامی است. آن‌ها در آن ملاقات به معاویه گفتند چرا این کار را کردی؟ معاویه همه را گوش کرد و فریاد زد شما کاری را می‌خواستید که خداوند آن را نمی‌خواست لا جرم همان شد که خداوند خواست. آن‌ها با چماق قضا و قدر الهی ساکت شدند در حالی که هنوز ابوالحسن اشعری نیامده و مکتب اشعری به نام او تشکیل نشده است.

کتاب الاوائل جلد ۲، صفحه ۱۲۷ این

مطلب را به صراحت نقل می‌کند و از قول ابوهلال عسگری می‌گوید: عقیده به جبر پیش از رخداد کربلا وجود داشت و هر چه به جلو برویم در صدر اسلام معاویه مجدد آن بوده است. قاضی عبدالجبار تعبیر مجدد را نمی‌کند و می‌گوید معاویه پایه گذار جبر است و جملاتی در تایید این نظریه نقل می‌کند که بنیاد تفکر و ترویج جبرگرایی را معاویه فقط برای توجیه قدرت و کارهای خودش گذاشته است.

همچنین در الامامه و السیاسة ابن قتیبه هم آمده است: «ان امر یزید قضاء من القضاء و لیس للقضاء الخیره من امره»؛ یعنی مساله یزید یکی از قضاهای الهی است و در این مورد کسی از خودش اختیار ندارد و بر من و تو در اختیار نگشودند. این عبارت عینا از قرآن، آیه ۳۶ سوره احزاب گرفته شده است: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا».

امویان سعی کردند در تمام کارهایی که انجام می‌دهند این فکر را ترویج دهند که اصولا بشر هر کاری می‌کند به‌طور مستقیم مرتبط با خداست و هر کار زشت و قبیح و شنیع دیگر، قبح ندارد و منتسب به خداست. آن وقت اگر گفته شود خداوند که کار قبیح نمی‌کند، می‌گویند قبیح یعنی چه؟ هر چه خدا بکند خوب است و خوب و بد اصلا معنا ندارد. خونریزی و آدم کشی نظیر آنچه در واقعه حره و واقعه کربلا رخ داد، چیزی است که خدا خواسته است. در مسیر قدرت، مشروعیت و غیر مشروعیت معنا ندارد. مشروع کسی است که



به قدرت برسد. مشروعیت حقوقی (legitimation) به اصطلاح امروز که حقوقدانان سیاسی مطرح می‌کنند، مفهوم ندارد. هرکس و به هر طریق که به قدرت رسید مشروع است.

بعدها همین فکر بهانه‌ای شد به دست افرادی که جنایت کرده بودند. عمر سعد پسر سعد وقاص و صاحب احترام است. این شخص با وعده زمامداری ری حسین بن علی را با آن وضع فجیع کشته است. از گوشه و کنار اعتراض‌ها شروع شده است. در کتاب طبقات الکبری، جلد ۵، صفحه ۱۴۸ آمده است وقتی به عمر سعد اعتراض می‌کردند که تو پسر پیامبر را به خاطر حکومت ری کشتی! می‌گفت: «این کار از جانب خدا مقدر شده بود. چه کنم؟ من تسلیم تقدیر الهی‌ام!» یک ژست دینی هم می‌گرفت که ما تسلیم خدا هستیم و هر چه خدا خواست انجام شد.

حرکت خزنده تفکر اشعری از کلام تافقه

در قرن دوم تا آن‌جا که من دنبال کردم این مطلب کم کم از کلام به فقه سرایت می‌کند یعنی همین تفکر از کلام می‌خزد و به استناد همین مطالب، درون مباحث فقهی و فتوا پیدا می‌شود و اجتهاد با چنین تفکر کلامی شکل می‌گیرد که شواهدش را بیان خواهم کرد.

در قرون بعد ابوالحسن اشعری پیدا می‌شود. ابوالحسن بنیان‌گذار مکتب اشعری است و به عنوان یک متکلم فقیه که ژست سخن گفتن او هم کلامی و هم فقهاتی است، می‌گوید: هر مسلمان باید فرمانبردار بی‌چون و چرای حاکم باشد. حتی اگر حاکم از دیانت و استقامت در دین بیرون برود، خروج و قیام علیه او با سلاح و شمشیر روا نیست و مسلمانان باید از ورود در این‌گونه فتنه‌ها پرهیز کنند (الابانه، جلد ۱، صفحه ۳۱).

ابوالحسن فقط اجازه داد که آدم بدون تشحین صوت یعنی بدون آن‌که رگ‌های گردنش بیرون بیاید، نرم و ملایم و بدون صدای خشن در مقابل امام مسلمین بایستد و فقط او را دعوت به اصلاح کند و صدایش را کلفت نکند! تا این حد لطف فرمودند و اجازه صادر کردند و گرنه از مصادیق فتنه است. به موجب این نظریه، مکتب اشعری مؤید بی‌چون و چرا و توجیه‌گر علی الاطلاق حاکمان شد. فرد دیگری به نام ابوالخیر احمد بن اسماعیل قزوینی شافعی که استاد و واعظ نظامیه بغداد است، مبلغ افکار اشعری می‌شود. او خواست در روز عاشورا درس بگوید. شخصی به او گفت: آقا! امروز روز عاشورا است؛



قاضی عبدالجبار می‌گوید معاویه پایه‌گذار جبر است و جملاتی در تایید این نظریه نقل می‌کند که بنیاد تفکر و ترویج جبرگرایی را معاویه فقط برای توجیه قدرت و کارهای خودش گذاشته است.



روزی که یزید بن معاویه پسر پیامبر را کشت. یزید را لعن کن! ابوالخیر سرش را پایین انداخت و گفت: او امامی بود مجتهد و در اجتهاد خود اشتباه کرد؛ «اجتهد فاخطأ». من چرا لعن کنم؟! مردم از پایین سمت او آجر پرتاب کردند. او از بالای منبر پایین آمد و به سوی قزوین متواری شد. این سند نشان می‌دهد که مردم در بغداد هم علاقه‌مند به اهل بیت بودند. ابوالخیر در مورد یزید بن

معاویه

پیرو

ابوالحسن

اشعری است و

تقریباً ۱۰ سال بعد از

مرگ او در سال سیصد

و اندی زندگی می‌کرد.

حال متنی دیگر از ابوالحسن

را می‌خوانم. با این‌که او در این

متن رندی کرده اما با خواندن

آن می‌توان فهمید درد دل او چه

بوده است. می‌گوید: در بین مردم

مسلمان نسبت به خلافت یزید،

اختلاف جدی وجود دارد. برخی به

استناد اجماع مسلمانان او را امام

خود دانسته و بیعت او را درست

می‌دانستند. تنها حسین بن علی

بود که بر او خرده گرفت. گروهی

دیگر او را امام دانستند و قیام حسین

بن علی را اشتباه دانستند (مقالات

الاسلامیین، چاپ قاهره، جلد ۱

صفحه ۴۷۱) از این متن کاملاً

مشخص است که نظر شخصی این

آقا تایید حکومت یزید است.

خلاصه این‌که تفکر اشعری در

جریان تاریخ اندیشه اسلامی برای

تنزیه مجموعه شریعت، با اجتهاد و

تفقه آمیخته شد و خدماتی متقابل

به یکدیگر انجام دادند. اشاعره از

نظر کلامی جبری مسلک و توجیه

کننده قدرت شدند. مثلاً ابوالحسن

اشعری به صراحت، تمام کارهای

خلفای راشدین را با قضا و قدر الهی

توجیه می‌کند و می‌گوید خلای

راشدین به ترتیب که حکومت

کردند یعنی ابوبکر، عمر، عثمان و

علی (ع) همه بر حق بودند. اطاعت

از امام واجد الشرایط واجب است و

در صورت نبودن امام واجد الشرایط،

اطاعت از سلطان و پادشاه وقت

واجب است و نباید کسی به بهانه

خروج از دیانت بر او اعتراض کند.

ما از این افراد توقع نداریم اما از

شخصی به نام غزالی توقع داریم.

غزالی
موجودی
است که
هنگامه است و
تاکنون بنده درباره
او زیاد صحبت کرده‌ام.
هر وقت مرحوم ملاصدرا
می‌خواهد حرفی موافق با
غزالی بزند، می‌گوید او دریای مواجی
است. ولی غزالی به یکباره این همه
دانش و سواد را به پای قدرت قربانی
می‌کند. روزی که این فقیه برای
خلافت می‌رقصد و کارمند دستگاه
ظلم عباسیان می‌شود، آدم شرمند
است. متکلم، فیلسوف، فقیه، مورخ،
مفسر است و همه سوادهای زمان
خود را دارد. کتابی دارد به نام
نصيحة الملوك (اندرز پادشاهان)
که در آن‌جا می‌گوید: پادشاه با
پیامبر همدوش است. خداوند
پیامبر را فرستاد تا بندگان خویش
را راه نماید و پادشاهان را برگزید تا
پیامبران را حفظ کنند! بعد می‌گوید
که قرآن گفته است: «اطيعوا الله و
اطيعوا الرسول واولى الامر منكم»؛
همان‌طور که اطاعت از خدا و رسول
واجب است، اطاعت از پادشاه نیز که
همان اولوا الامر است، واجب است.
چون سلطان، بزرگ و برگماشته
خداست بر خلق خویش. پس باید
دانستن که گهی را که او پادشاهی و
فرایزدی دارد، دوست باید داشتن
و با ملوک منازعت نباید کردن و
دشمن نباید داشتن.

این کتاب خیلی مهم نیست و من
بخشی از آن را در این‌جا خواندم.
اما آن‌چه باعث می‌شود انسان از
خجالت سر خود را به عنوان یک
طلبه، یک انسان و یک اهل دانش
پایین بیندازد، کتابی است به نام
المستظهری که به نام المستظهر
بالله است یعنی این کتاب را به

این خلیفه عباسی تقدیم کرده
است. نام دیگر آن فضائح الباطنیه
یعنی افتضاحات اسماعیلی‌ها است
که مرحوم همائی آن را تفسیر کرده
است. اسماعیلی‌ها در دوره المستظهر
بالله رقیب شدید دستگاه عباسیان
بودند. اسماعیلی‌ها باطنی، یعنی اهل
تفسیر و باطن‌گرایی بودند. ظواهر
قرآن را تفسیر می‌کردند و باطنی
از آن می‌گرفتند و خلاصه اهل دل
بودند. در این کتاب باب نهم، بیان
امامت المستظهر بالله است. در آن‌جا
فتوا صادر می‌کند که «بر همه
بلاد واجب است اطاعت مطلق و
انقیاد بی‌چون و چرا از خلیفه» در
آن ایام کثافت‌کاری‌ها، دزدی‌ها و
فساد جنسی خلافت عباسی هنگامه



**در فاجعه عاشورا می‌بینیم
که گفتند عزت و ذلت
دست خداست و خواستند
با هر خیانت و درندگی و
خفقان به آن برسند. وقتی
سر مبارک سیدالشهدا را
جلوی یزید گذاشتند،
اول جمله‌ای که گفت
همین بود.**



می‌کرد. این آقا چنان این کارها
را توجیه شرعی می‌کند که من از
بیان آن توجیهات خجالت می‌کشم.
او علوم را به ظاهری (دنیوی) و
باطنی تقسیم می‌کند. علوم باطنی
مربوط به قیامت است. بعد می‌گوید
سلطان فقیه است و ولایت و
حکومت فقیه، در دایره ظاهر است.
خلیفه چه کار دارد که تحقیق کند

و ببیند فلان کارمندش چه کرده و
چه نکرده است. همین که در ظاهر
نماز می‌خواند و مسجد می‌رود، کافی
است و دیگر نباید تحقیق کند که
دزدی کرده یا نه، مشروب خورده یا
نه! این‌ها توجیهات بارزی است که
اگر انسان از اهل دانش بشنود خنده
می‌کند.

پس ملاحظه فرمودید که یکی توجیه
کردن قدرت بود که مشروعیت آن با
وقوع آن است و هر کس به قدرت
رسید، همین به قدرت رسیدن دلیل
بر مشروعیت اوست.

استفاده از آیات برای توجیه جنایات

سوم قضیه عزت و ذلت است. قبل
از تشکیل مکتب اشعری به نام
ابوالحسن اشعری، آیه‌ای در قرآن
سوره آل عمران هست که مورد
سوءاستفاده قرار می‌گیرد. «قل اللهم
مالك الملك توتی الملك من تشاء و
تنزع الملك ممن تشاء و تعز من تشاء
و تدل من تشاء بيدك الخير انك على
كل شیء قدير»؛ این آیه دعاست یعنی
ای پیامبر! با خدا این‌گونه گفت‌وگو
کن که تو مالک ملک هستی، ملک
را به هر که بخواهی، تو می‌دهی و از
هر که بخواهی، تو می‌گیری. عزت را
تو می‌دهی، ذلت را تو می‌دهی، همه
خوبی‌ها بدست توست و تو بر همه
چیز توانایی.

این آیه در طول تاریخ قدرت، داستانی
شد که اگر همه شواهدش را بگویم،
سخن به درازا می‌کشد. در فاجعه
عاشورا می‌بینیم که گفتند عزت و
ذلت دست خداست و خواستند با
هر خیانت و درندگی و خفقان به آن
برسند. وقتی سر مبارک سیدالشهدا را
جلوی یزید گذاشتند، اول جمله‌ای که
گفت همین بود. گفت: صاحب این
سر چند مطلب می‌گفت: پدر من از
پدر یزید بهتر است، مادر من از مادر

یزید بهتر است، جد من از اجداد یزید بهترند، خود من هم از یزید بهترم. با همین افکار بود که خودش را به کشتن داد!

بعد یزید توضیح داد و گفت: پدر من از پدر او بهتر است زیرا کار میان آن‌ها به حکمیت و داوری کشید و معلوم شد که مردم می‌گویند پدر من از پدر او بالاتر است. به نفع پدر من رای صادر شد که نظر خدا بود. بله، قبول که مادر او از مادر من بهتر است زیرا مادرش فاطمه زهرا دختر پیامبر است. و نیز جد او هم از اجداد من برتر است زیرا پیامبر خداست. اما راجع به خودش باید بگویم که خواندن همین آیه از یاد او رفته بود که «قل اللهم مالک الملك توتی الملك من تشاء و...». اگر این آیه از یاد او نرفته بود، دیگر نمی‌گفت از یزید بهترم!

یزید به این آیه استناد می‌کند درحالی که عزت و ذلت در این آیه، غیر از عزت و ذلتی است که انسان با شکم پاره کردن و خفقان و چاقوکشی به آن برسد. اگر این‌طور باشد، ببر و پلنگ هم عزیز است. ملاحظه شد که در کتاب‌هایی مانند مقالات الاسلامیین راجع به این وقایع، نظریه پردازی کلامی شد.

نگرانی از تضعیف قدرت خدا و نظریه کسب

یکی دیگر از این نظریات، نظریه کسب است. کسب یک واژه قرآنی است: «لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت»؛ یعنی نفس هر انسانی هرچه کسب کند برای خود اوست. متکلمان از جمله اشعری و نیز صاحبان قدرت از این نظریه سوءاستفاده‌های زیادی کردند. البته هم آقای مونتمگری وات و هم آقای ولفسن می‌گویند ابوالحسن اشعری واضح نظریه کسب نبوده است. وات از شخصی به نام ضرار بن عمرو و سلف او که ابوالهذیل است نام می‌برد. ولفسن به شحام و ابوعبدالله حسین بن محمد نجار نیز اشاره می‌کند. اما ابوالحسن دنبال این

قضیه را گرفت.

در نظریه حقوقی امروز، انسان مسوول است اما او در پی تثبیت و احیای قدرت مطلقه خداوندی و بی‌مسئولیت کردن انسان است. در رُست خودش نگران بشر نیست بلکه نگران خداست. می‌گوید که معتزلیان قدرت خدا را مخدوش کردند. نظریه کسب را مطرح کرد که ساحت خدا از اشکال مبرا باشد و چیزی را که به قول خودش معتزلیان تضعیف کرده بودند، جبران کند. ابوالحسن می‌گوید اگر ما حرف معتزلیان را بپذیریم که بشر هر کاری که خودش بخواهد انجام می‌دهد، آن وقت خدا بی‌کاری می‌شود!

آمد کاری کرد که بشر هر غلطی کند و هر شری به پا کند، ردپای قدرت الهی در آن کار وجود داشته باشد. از طرفی قرآن گفته بود که بشر هرچه کسب کند متعلق به خود اوست. گفت خدا خالق افعال بشر است. حتی خالق کارهای شر انسان است و انسان کاسب آن است. یعنی الان که من حرف می‌زنم، خدا خالق صوت است و من تنها صوت را گرفته‌ام. البته نظریه کسب چند تفسیر دارد که از آن می‌گذرم و به جرقه‌های آن قبل از ابوالحسن اشعری اشاره می‌کنم.

وقتی امام سجاده (ع) را به مجلس یزید آوردند، یزید گفت: ای پسر حسین! پدرت رابطه خویشاوندی را نادیده گرفت و مقام و منزلت مرا درنیافت و با سلطنت من درآویخت و خدا آن‌گونه که دیدی با او رفتار کرد. یزید عمل را مستقیم به خدا نسبت داد. حضرت علی بن الحسین (ع) باافاصله این آیه از سوره حدید را قرائت فرمودند: «ما اصاب من مصیبه فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبرأها ان ذلک علی الله یسیر». به هر حال قرون اولیه اسلام است و مردم با آیات قرآن مانوس‌اند. این‌که گفتم این مصیبت دست خداست، بله، از یک‌سو دست خداست و این‌طور نیست که کاری

تحت

سیطره

الهی نباشد.

یزیدنگاهی

به مجلس انداخت

و دید که دارد با این

آیه روشنگری پیدا می‌شود.

به پسرش خالد رو کرد و گفت

پاسخ بده. یعنی می‌خواست پسرش

را هم‌تراز پسر حسین (ع) کند. اما

خالد ساکت شد و نمی‌دانست چه

بگوید. خود یزید جوان عرق‌خور

کثیف و آدم‌کشی بود ولی ادیب هم

بود و قرآن می‌دانست. دیوان او در

دمشق چاپ شده است. شعر حافظ

که می‌گوید «خورشید می‌ز مشرق

ساغر طلوع کرد»، ترجمه شعر یزید

است. به هر روی یزید شروع کرد

به خواندن این آیه: «ما اصابکم

من مصیبه فیما کسبت ایدیکم و

یعفو عن کثیر»؛ هر مصیبتی که

بر سرتان می‌آید به خاطر اعمال

خودتان است. این شهر آشوب هم

در مناقب خودش این داستان را

مفصل‌تر نقل می‌کند. بنابراین رد

پای نظریه کسب در کربلا دیده

می‌شود.

خلاصه سخن این‌که عده‌ای معتقدند

تمام نظریه‌های کلامی در طول تاریخ

اسلام زمینه سیاسی دارد و کلام زائیده

حرکت‌های سیاسی و قدرت است. امروزه

ما یک علوم سیاسی داریم و یک کلام

و الهیات اما در طول ادبیات قدیم، دانش

کلام جایگزین حقوق عمومی و حقوق

سیاسی زمان خودش بوده است. حال اگر

نگوییم همه نظریات کلامی بستر سیاسی

داشته، این قدر را نمی‌توانیم قبول نکنیم

که بسیاری از نظریات کلامی ابزار دست

قدرت‌ها قرار گرفت و آن‌ها حسب مورد به

نفع خودشان از آن نظریات استفاده کردند.

در فاجعه کربلا رگه‌هایی دیده شد که

بعدها جزء اصول اشاعره شد. ●

دیدار با هیئت آلمانی ←





همایش

«ذهن، منطق و محاسبه»

روز شنبه، سوم تیرماه، همایشی یک روزه، تحت عنوان ذهن، منطق و محاسبه در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران به مناسبت یکصدمین سالروز تولد آلن تورینگ، با تلاش گروه‌های منطق و مطالعات علم این مؤسسه، با حضور اساتید و علاقه‌مندان به حوزه منطق، علم و ریاضیات برگزار شد.

با سخنرانی:

دکتر ضیاء موحد
دکتر امیراحسان کرباسی زاده
دکتر شاپور اعتماد
دکتر محمد ایزدی
دکتر فرزاد دیده‌ور
دکتر کاوه لاجوردی
دکتر محمد اردشیر
دکتر مهدی نسرین





مفهوم محاسبه در شهودگرایی

محمد اردشیر، دانشگاه صنعتی شریف

محاسبه فراتر از تر چرج-تورینگ

محمد ایزدی، دانشگاه صنعتی شریف

نظریه محاسبات در گذر زمان

فرزاد دیده ور، دانشگاه صنعتی امیرکبیر

ماشین تورینگ تکاملی پایا

رسول رمضانیان، دانشگاه صنعتی شریف

آلن تورینگ، نابغه غریب

امیر احسان کرباسی زاده، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

تورینگ بیست و چهارساله

کاوه لاجوردی، پژوهشگاه دانش های بنیادی

مفهوم محاسبه

شیاء موحد، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

ما و ماشین

مهدی نسرین، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

**MIND, LOGIC AND COMPUTATION
2012 TURING CENTENARY**

**ذهن، منطق و محاسبه
یکصدمین سالروز تولد آلن تورینگ**

THE TURING TEST IS A TEST OF A MACHINE'S ABILITY TO EXHIBIT INTELLIGENT BEHAVIOUR. IN TURING'S ORIGINAL ILLUSTRATIVE EXAMPLE, A HUMAN JUDGE ENGAGES IN A NATURAL LANGUAGE CONVERSATION WITH A HUMAN AND A MACHINE DESIGNED TO GENERATE PERFORMANCE INDISTINGUISHABLE FROM THAT OF A HUMAN BEING. ALL PARTICIPANTS ARE SEPARATED FROM ONE ANOTHER. IF THE JUDGE CANNOT RELIABLY TELL THE MACHINE FROM THE HUMAN, THE MACHINE IS SAID TO HAVE PASSED THE TEST. THE TEST DOES NOT CHECK THE ABILITY TO GIVE THE CORRECT ANSWER; IT CHECKS HOW CLOSELY THE ANSWER RESEMBLES TYPICAL HUMAN ANSWERS. THE CONVERSATION IS LIMITED TO A TEXT-ONLY CHANNEL SUCH AS A COMPUTER KEYBOARD AND SCREEN SO THAT THE RESULT IS NOT DEPENDENT ON THE MACHINE'S

www.irip.ir

مفهوم محاسبه

دکتر ضیاء موحد



آلن تورینگ، نابغه غریب

امیراحسان کرباسی زاده

در ادامه این همایش، دکتر امیراحسان کرباسی زاده در آغاز سخنان خود اذعان کرد که در سخنان خویش نکات فلسفی نخواهد گفت و بیشتر، جزئیات تاریخی زندگی تورینگ را گزارش خواهد کرد. وی با خواندن بیتی از مولانا، گفت شاید بتوان، زندگی و کار روشنفکری تورینگ را این گونه خلاصه کرد:

دیده خواهم، دیده ای الگوشناس

تا شناسد الگو را در هر لباس

زیرا تورینگ در پی آن بود که الگوها را در حوزه‌های متفاوت زیستی، ذهنی و روانی پیدا کند و این کار را با استفاده از ابزار ریاضیات انجام داد.

دکتر کرباسی زاده ادامه داد: آلن ماتیسون تورینگ در سوم تیرماه ۱۹۱۲ در لندن به دنیا آمد. خانم وارد، کسی که تربیت آلن را به عهده گرفت، در یادداشت‌های خود، گزارش‌هایی از رفتار



عجیب و غریب تورینگ و سرسختی‌های

دکتر ضیاء موحد، عضو هیئت علمی مؤسسه، سخنان خود را با بحث درباره تئوری تورینگ چنین آغاز کرد: تئوری تورینگ بر آن است که تابعی که کارا محاسبه پذیر (effectively computable) باشد، تورینگ محاسبه پذیر هم هست.

وی در ادامه این موضوع را بررسی کرد که با توجه به این که «تئوری»، به معنای گمانه است، تئوری تورینگ، تا چه حد تئوری است و تا چه حد می‌توان به آن به عنوان یک امر ثابت شده و قضیه نگریست. وی در توضیح این موضوع بیان داشت که به عنوان مثال، ریاضی دانان و منطق دانان، تعاریف مفاهیمی مانند تابع، صدق منطقی، صدق و حتی دایره را علی‌رغم تغییر و اختلافاتی که در متون مشاهده می‌شود، به عنوان تئوری تلقی نمی‌کنند، بلکه آنها را به عنوان امری بسیار معقول و پذیرفته شده، قبول می‌کنند و به این موارد تئوری نمی‌گویند. اما به تئوری تورینگ، تئوری می‌گویند، اما آن را قابل اثبات نمی‌دانند.

ایشان در ادامه سخنان خویش بیان کرد: اتفاق عجیبی که درباره «کارا محاسبه پذیری» افتاد این بود که چند نفر از چند راه کاملاً متفاوت رفتند و به یک نتیجه رسیدند. مهمترین آنها آلن تورینگ بود زیرا او قضیه را ملموس کرده و کامپیوترهایی که در دست شماست، هر کدام شان یک ماشین تورینگ است. وی پس از توضیح بیانات خویش، نتیجه گرفت: در هر صورت به نظر می‌رسد تئوری تورینگ، تئوری است که می‌توان آن را تا حد یک قضیه بالا برد.



رویکرد مکانیکی به بیولوژی

دکتر شاپور اعتماد



در ادامه این نشست دکتر شاپور اعتماد، سخنرانی کوتاهی در تکمیل مطالب دکتر کرباسی زاده، ارائه کرد. وی از کارهای بیولوژیک تورینگ گفت و این مطلب را بررسی کرد که نگریستن از دید مکانیکی به پدیده‌های زیستی به کجا ختم خواهد شد.

وی چنین آغاز کرد که در کارهایی که تورینگ انجام داده است، علی‌رغم تنوع فراوان، یک نقطه همگرایی نیز دارند. آنچه توجه تورینگ را به خود معطوف کرد، موضوعی بود که تورینگ اصطلاح غیررسمی «Building a brain» را برای آن به کار می‌برد، یعنی چگونه می‌توان یک مغز ساخت؟ مهم این است که تورینگ سیر جامعه هوش مصنوعی «Artificial intelligence» را در زمانه خویش دنبال نمی‌کرد و کار خود را به سوی تحقیقات بیولوژیک هدایت می‌کرد.

وی افزود: کار مهم تورینگ این بود که به سنت داری متوسل شد و ویژگی مهم سنت داری این است که در پی توجیه پدیده‌های بیولوژیک به کمک نظریه‌های فیزیکی-شیمیایی است. بنابراین تورینگ می‌خواست یک تبیین مکانیکی «mechanical explanation» برای شکل‌گرفتن فرم پیدا کند. این نکته عملاً یک سنت را در برابر سنت دیگر قرار می‌داد. از دید این سنت، پدیده‌های بیولوژیک در یک سطح از تجدید، وحدت فوق‌العاده زیادی دارند. از این دید، اصل بر این است که اگر پارامتری تغییر می‌کند، آنچه در تحقیقات مهم است، فرم خاص آن است. در پایان شاپور اعتماد بیان کرد که تورینگ ادعا می‌کند، پدیده فیونانچی را تبیین کرده‌است، ولی شواهدی درباره آن وجود ندارد. این ادعا متعلق به مقاله‌ای است که تورینگ قبل از مرگ می‌خواست آن را بنویسد اما هرگز نوشته‌نشد.

او در کودکی داده است و البته کودکی با شخصیت تمام، با صلابت و هوش وافر. همچنین گزارش شده که در دوران مدرسه، کودکی بسیار گوشه‌گیر بوده و در درس‌هایی مانند ادبیات، لاتین و امور مذهبی استعداد چندانی نداشته‌است.

وی در ادامه افزود: تورینگ در اواخر دوران دبستان با شخصی آشنا می‌شود که تأثیر بسیار جدی در زندگی او می‌گذارد، این شخص، کریستوفر مالکوم نام دارد. مالکوم، جوانی است که علاقه وافری به ستاره‌شناسی دارد. تورینگ با مالکوم به مشاهده ستاره‌های آسمان می‌پرداخته‌است. این دوستی با مالکوم باقی می‌ماند و به گزارش مادر تورینگ، در فوریه ۱۳۳۰ در یکی از شب‌هایی که تورینگ از مالکوم جدا می‌شود، به آسمان نگاه می‌کند و می‌گوید:

«خداحافظ مالکوم». سه روز بعد، مالکوم در اثر سل می‌میرد. تورینگ در نامه‌ای به مادر مالکوم از دغدغه همیش درباره رابطه روح و جسم نیز سخن به میان آورده‌است.

وی در ادامه سخنان خود، از علایق و شخصیت‌های تأثیرگذار در ایام دبیرستان و دانشگاه تورینگ گزارش داد و افزود: در دوران دبیرستان، یکی از علایق او آزمایش‌های شیمیایی بود و این علاقه تا آخر عمر وی باقی ماند، به طوری که در اواخر عمر خود سعی کرد یک مدل ریاضی از واکنش‌های شیمیایی ارائه بدهد. تورینگ در ۱۹۳۱ همزمان با چاپ مقاله گودل، به دانشگاه کمبریج، کالج کینز راه پیدا کرد. کمبریج مجمع نوابی همچون ویتگنشتاین، راسل، نیومن، کینز، هاردی و ادینگتون بوده‌است. تورینگ در سخنرانی‌های ادینگتون نیز حضور داشته است. دکتر کرباسی زاده از آخرین دغدغه تورینگ سخن به میان آورد: تورینگ که در پی یافتن الگو در حوزه‌های مختلف بود، تحت تأثیر کتاب مشهور داری، به این موضوع مشغول شد که «آیا می‌توان پدیده‌های زیستی را با مدل‌های ریاضی، نشان داد؟» در همین راستا، تورینگ ادعا کرد که ماده‌ای در سلول‌ها هست که با پخش شدن در سلول‌ها، الگوهای رنگی و اعجاب‌آور را در پروانه‌ها و گیاهان به وجود می‌آورد. و سر انجام در ۱۹۵۴ تورینگ به طور ناگهانی مرد. دلیل مرگ وی در هاله‌ای از ابهام باقی ماند.

محاسبه فراتر از تر چرچ تورینگ

دکتر محمد ایزدی

در ادامه این نشست دکتر محمد ایزدی، درباره مناقشات احتمالی در برابر چرچ تورینگ اشاره کرد و گفت: برای من این سؤال مطرح شد که آیا در



حدود هشتاد سالی که از ارائه ترچرچ تورینگ گذشته است، واقعاً مردمی وجود داشته اند که درباره این تر مناقشه کنند؟ این افراد چه گفته اند؟ چرا هنوز پارادایم ترچرچ تورینگ شکسته نشده است؟ سؤال دیگر این است که چه نوع مناقشات و تقابلی، مناقشاتی موجه هستند و چگونه باید مناقشه کرد که جامعه علمی بپذیرد؟ جایگزین مناسب برای این تر چه نوع آلترناتیوی است؟ وی فهم خود از مفهوم ترچرچ تورینگ را ارائه کرد، مشخصه های ترچرچ تورینگ را برشمرد و در ادامه به سؤال هایی که در ابتدای بحث خود مطرح کرده بود، پاسخ گفت.



نظریه محاسبات در گذر زمان

دکتر فرزاد دیده پور

نام برد. همه این موضوعات از طریق تمدن اسلامی وارد تمدن جدید شد، خوارزمی نیز بر دو مفهوم اصلی جبر و الگوریتم تأثیر به سزایی داشته است.

در دوره رنسانس می توان از نابغه بزرگ این دوره یعنی داوینچی نام برد، داوینچی طرحی دارد که طرح یک ماشین حساب است. این طرح، حوالی ۱۹۶۰-۱۹۷۰ از میان کاغذهای وی کشف شد. محققین متوجه شدند که ممکن است این طرح، طرح یک ماشین حساب باشد و از روی آن، ماشین را ساختند و این ماشین کار کرد.

در قرن هفدهم پاسکال یک ماشین حساب ساخت، همچنین لایبنیتز که بیشتر به شکل جبری می اندیشید، در قرن هفدهم و هجدهم چنین ماشین محاسبه ای را به وجود آورد. در این دوران نیز الگوریتم هایی بودند که جمع و ضرب را انجام می دادند و پیشرفته تر از قبلی ها بودند. از طرف دیگر الگوریتم های مربوط به حساب دیفرانسیل و انتگرال به وجود آمدند که نمونه آن،

سخنران بعدی نشست، دکتر فرزاد دیده پور بود که سخنانش را با بحثی تاریخی از نظریه محاسبات (Theory of computation) آغاز کرد: وی گفت یکی از اقسام نظریه محاسبات، (Computability theory) است، پیشگامان این موضوع افرادی از قبیل تورینگ، چرچ، گودل و پست بودند. مدل هایی که تورینگ ارائه داد، ساده تر است.

انسان های اولیه برای محاسبه، از وسایلی مانند انگشت، سنگ و مانند آن استفاده می کردند، یکی از مهم ترین وسایلی که بعدها ایجاد شد، چرتکه بود. سپس در بین النهرین از الگوریتم هایی استفاده شد. در دوره یونان می توان از دیوفانتین نام برد، کارهایی که دیوفانتین انجام داده، از نوع حسابی است و در مقایسه با سایر یونانی ها تا اندازه ای متفاوت بوده است. موضوع بسیار مهمی که در هند اتفاق افتاد، معرفی «صفر» بود. در هند «صفر» عدد حساب شد. همچنین از نماد ده دهی نیز می توان

الگوریتم‌ها حاصل شد و اتفاق بزرگی که افتاد این بود که الگوریتم ساختارمند شد.

وی به یکی از تفاوت‌های ماشین تورینگ با مغز اشاره کرد و گفت: یکی از تفاوت‌هایی که ماشین تورینگ با مغز دارد این است که در مغز ما دو قسمت جدا از هم به نام حافظه و پردازش وجود ندارد. در صورتی که در ماشین تورینگ این دو کاملاً از هم جدا هستند. این موضوع یکی از چیزهایی است که این احتمال را بالا می‌برد که ذهن، معادل با ماشین تورینگ نباشد.

فرزاد دیده‌ور ادامه داد: مفهوم Universal Turing machine مفهوم مهم دیگر است. این مفهوم یعنی یک ماشین بتواند بقیه ماشین‌ها را تولید کند. مثلاً شما هنگام کار با کامپیوتر، برای این که برای تان کارهای مختلفی انجام دهد، قطعات آن را تغییر نمی‌دهید، بلکه برنامه می‌نویسید. این مفهوم بعدها به همین کامپیوترهایی که اکنون داریم تبدیل شد. وجود Universal Turing machine به لحاظ نظری کارهای زیادی را انجام می‌دهد و مسائل تصمیم‌پذیری و ناتصمیم‌پذیری را به وجود می‌آورد.

الگوریتم خود نیوتن است. مشاهده می‌کنیم که مفهوم الگوریتم هم در حال پیشرفت و تکامل بوده است.

در انقلاب صنعتی این مسأله پیچیده‌تر شد و مردم به طرف ماشین‌های پیچیده‌تری مانند ماشین بخار رفتند. در این دوران هم در زمینه‌های نظری و هم در زمینه‌های عملی کارهای خیلی بزرگی اتفاق افتاد و ریاضی‌دان‌ها به سمت ساختاری‌شدن ریاضیات پیش رفتند. مثلاً جبر بول و الگوریتم‌های گاوس در این دوران به وجود آمدند. شخصی مانند بابیج نیز واقعاً دستگاه کامپیوتر را ساخت.

دکتر دیده‌ور افزود: در ۱۹۳۰ گودل، چرچ و تورینگ از افراد مهم بودند. در ۱۹۳۶ ماشین تورینگ به وجود آمد، تر چرچ شاید در ۱۹۳۴ مطرح شد. ایجاد ماشین تورینگ، باعث شد تئوری محاسبات، شکلی ریاضی پیدا کند. یعنی تا قبل از ایجاد ماشین تورینگ، وقتی گفته می‌شد یک چیز محاسبه‌پذیر است، صرفاً مفهومی شهودی از آن به ذهن می‌آمد. بعد از تر چرچ که می‌گفت هر عمل محاسبه‌پذیر عملی است که توسط ماشین تورینگ انجام‌پذیر است، ماشین تورینگ تعریف ریاضی دقیق به دست آورد. بنابراین یک ساختار دقیق برای ماشین‌ها و



مفهوم محاسبه در شهود گرایی

دکتر محمد اردشیر

سخنران بعدی، دکتر محمد اردشیر، در ابتدا عناصر ذاتی تعریف محاسبه را برشمرد و افزود: یکی از بخش‌های ذاتی محاسبه، تابع است و اگر بخواهید هر مدلی را ارائه دهید، به مفهوم تابع گره خورده‌است. دومین امر الگوریتم است. سومین چیز این است که شما در محاسبه یک برنامه (program) می‌خواهید.

وی افزود: اگر همین سه مفهوم را بار دیگر مورد مذاقه قرار دهیم، سه عنصر اساسی در مفهوم محاسبه نهفته‌است:

۱. Exactness: یعنی شما وقتی که چیزی را با یک ورودی و با یک تابع محاسبه می‌کنید، انتظار دارید بعداً نیز، همین جواب را بدهد؛ دو نوع جواب ندهد.

۲. Finiteness: یعنی منتظرید که به شما در یک زمان متناهی، به طور قاطع جواب داده شود.

۳. Type: یعنی شما می‌توانید حدس بزنید که جواب از چه نوعی است. مثلاً هنگام جمع دو عدد، می‌دانید که جواب عدد است یعنی نوع پاسخ محاسبه را می‌دانید.

محمد اردشیر در ادامه بیان کرد که یکی از مدل‌ها در محاسبه‌پذیری کلاسیک، مدل تورینگ است که می‌گوید: یک ماشین تورینگ وجود دارد که (f_n) را برای هر عددی که عضو

اعداد طبیعی باشد، محاسبه می‌کند.

There is a Turing machine M that compute $f(n)$ for every $n \in \mathbb{N}$

وی عبارت «وجود دارد» (there is) را در این جمله به چالش کشید و گفت: منظور از «وجود دارد» این است که در یک عالم افلاطونی وجود دارد، نه این که ضرورتاً بتوان الآن آن را محاسبه کرد. مدل کلاسیک محاسبه، معتقد است که یک ماشین تورینگ «هست»، اما ما نمی‌دانیم کجا «هست»؟ بنابراین این سخن به یک باور افلاطونی منسوب است. این مدل، مدلی نیست که ساختارگراها را راضی کند، از نظر ساختارگرایان، یک تابع محاسبه‌پذیر است اگر قابل ساختن باشد.

در ادامه دکتر محمد اردشیر، این نظر ساختارگرایان را که محاسبه‌پذیری برابر است با ساختارپذیری را، بررسی کرد و نظریات مکتب بیشاب و نظریه انواع مارتین لاف را بیان و بررسی کرد.

تورینگ‌بیست و چهار ساله

دکتر کاوه لاجوردی



دکتر کاوه لاجوردی، سخنران بعدی، درمورد یک اثر مهم آلن تورینگ صحبت کرد و گفت: تورینگ این کار را در ۱۹۳۶ هنگامی که بیست و چهارساله بود، به وجود آورد. این مقاله، همان مقاله‌ای است که مفهوم ماشین تورینگ در آن معرفی شده‌است. به نظر من اهمیت این مقاله به دلیل معرفی مفهوم ماشین تورینگ و محاسبه‌پذیری است ولی شاید قصد اصلی تورینگ این موضوع نبوده و وی قصد حل مسأله هیلبرت را داشته‌است. عنوان این مقاله «درباره اعداد محاسبه‌پذیر» است. وی افزود: لغت کامپیوتر در مقاله تورینگ بکار می‌رود ولی این لغت به معنای انسان محاسبه‌کننده است و منظور تورینگ انسان ایده‌آل است که می‌خواهد محاسبه کند.



ما و ماشین: پیچیدگی روابط ما با ماشین‌ها

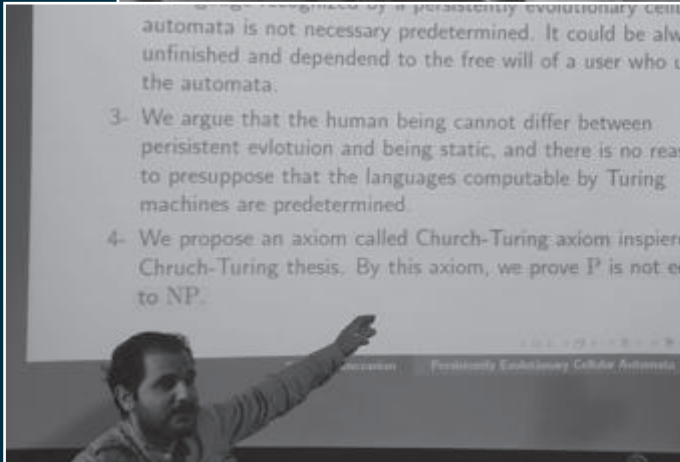
دکتر مهدی نسرين

دکتر مهدی نسرين در ابتدای بحث خود در مورد روابط، پیچیده‌بودن بعضی از آنها و پیچیده‌نبودن بعضی دیگر از آنها چنین گفت: در روابط پیچیده، هرکس احساسات بعضاً متضاد را در قبال موضوع رابطه تجربه می‌کند. روابط انسان با خیلی چیزها مانند خانواده، فرزندان و ... می‌تواند پیچیده باشد.

وی افزود: اصولاً روابط ما با ماشین‌ها هم از روابط پیچیده است. احساسات ما در مورد ماشین‌ها آمیزه‌ای از احساسات بسیار متنوع است. در آن تحسین، عادت، اطمینان، شگفتی، ملاحظه‌کاری، نگرانی، ترس و مانند آن هست. همه ما می‌دانیم که ماشین‌ها بسیاری از کارها را بهتر از ما انجام می‌دهند ولی در عین حال خودمان را از آن‌ها عاقل‌تر و هوشمندتر می‌دانیم. علی‌الخصوص وقتی پای ذهن ماشین‌ها به میان می‌آید، پیچیدگی این رابطه بیشتر هم می‌شود. از یک طرف ما می‌خواهیم بدانیم که چه زمانی می‌توان هوش را به ماشین نسبت داد؟ از طرف دیگر ما از ماشین‌ها استفاده می‌کنیم تا ذهن خودمان را توضیح دهیم. وی در ادامه افزود: نگرانی از ماشین‌های هوشمند را در بسیاری از داستان‌های علمی-تخیلی و فیلم‌ها می‌توان مشاهده کرد. نگرانی در قبال ماشین‌ها به چند دسته تقسیم می‌شود: اول این که ماشین‌ها با زندگی ما چه می‌کنند؟ دوم این که اگر روزی، ماشین‌های هوشمند به وجود بیایند با ما چه خواهند کرد و زندگی ماشینی چگونه خواهدبود؟ نگرانی بعدی در مورد ماشین‌ها این

است که با پیشرفته‌شدن ماشین‌ها آزادی انسان محدودتر می‌شود. دکتر مهدی نسرين ادامه داد: یکی از نقاط عطف رابطه پیچیده بین ما و ماشین‌ها در نیمه دوم قرن گذشته، در ۱۹۵۰ با انتشار مقاله تورینگ با عنوان (Computing machinery and intelligence) اتفاق افتاد. در این مقاله، چیزی مطرح شد که ما امروز آن را به نام «آزمون تورینگ» می‌شناسیم. در این مقاله تورینگ بحث خود را با این سؤال اصلی آغاز می‌کند که آیا ماشین‌ها می‌توانند فکر کنند؟ تورینگ تعریف تفکر را بی‌معنا می‌داند و به همین دلیل در ادامه این مقاله، سؤال دیگری را جایگزین این سؤال کرده و می‌پرسد: آیا ماشین‌ها می‌توانند در بازی تقلید موفق باشند؟ این چیزی است که امروز به آن «آزمون تورینگ» می‌گویند.

وی در ادامه، به مغالطه‌ای در مقاله تورینگ اشاره کرد و افزود: در این مقاله با مغالطه خیلی عجیبی روبرو می‌شویم و آن این است که تورینگ برای تعویض سؤال دوم با سؤال اول، هیچ دلیل و استدلالی بیان نمی‌کند. بنابراین، همچنان این سؤال مطرح است که چرا باید این تعویض را انجام داد؟ در ادامه، مهدی نسرين عواملی را بررسی کرد که علی‌رغم وجود این مغالطه، باعث چاپ این مقاله و اهمیت یافتن آن شد. ●



فلسفه علم، تاریخ علم

سمینار دانشجویی تاریخ و فلسفه علم



هشتم و نهم اسفند ماه سال ۱۳۹۱

۱. بررسی دلایل در نظر گرفتن افلاک متعدد برای توجیه حرکات سیارات و تعداد آنها در آثار هیئت دوره اسلامی - حنیف قلندری
۲. شَم علمی در آثار هیئت دوره اسلامی - امیرمحمد گمینی
۳. مقایسه‌ی نظرات بوعلی سینا، قطب‌الدین شیرازی و علاءالدین علی قوشچی در خصوص فلک محدّدالجهات - صادق شهریار، دکتر ایرج نیک سرشت
۴. بررسی فلسفه علم ماکس وبر: با تأکید بر نسبت علم و ارزش - محمّد حسین بادامچی
۵. فایرابند و رهیافت او به نسبی گرایی و جامعه آزاد - محسن خادمی
۶. مهارت: حلقه‌ی مفقوده در معرفت علمی نقش و جایگاه مهارت در معرفت علمی؛ با تأکید بر آرای مایکل پولانی - مریم سادات جوادپون اصفهانی
۷. علم متعارف و خطرات آن: علم متعارف، منطق اکتشاف و پیشرفت علم، ماجرای رویارویی پاپر و کوهن - محمدامین ربیع نیا
۸. بازی‌ها و پارادایم‌ها؛ تلاشی برای بازخوانی تز قیاس‌ناپذیری توماس کوهن به کمک برخی مفاهیم فلسفه ویتگنشتاین متاخر - عطاالله حشمتی
۹. تعریف اشاره ای واژه‌های علمی: می‌خواهم از آینده ای نامعلوم حرف بزنم - کیوان الستی
۱۰. جهان(ها) به چه می‌مانست(ند) اگر نظریه(های) میدان کوانتومی مطابق(ان) بود(ند)؟ - ابوتراب یغمایی
۱۱. رئالیسم ساختاری و مسئله اینهمانی - سحر حیدری‌فرد
۱۲. برساختن واقع گرایی تجربی: چرخش وجودی - مجید داودی بنی
۱۳. مشی افلاطونی کواکب نسبت به هویت‌های ریاضی - حسین شقاقی
۱۴. پارادوکس مشارکتِ رأی‌دهندگان و نظریهٔ تصمیم‌شواهدگرا - مصطفی مهاجری،
۱۵. وقتی از ماژولاریتی گسترده حرف می‌زنیم، از چه حرف می‌زنیم - مریم راستی
۱۶. «آب‌های پنهانی و روش‌های شناسایی آنها» در نظر کرجی و گزارشی مختصر از یافته‌های جدید علم هیدرولوژی - ناصر کریمی لقب، غلامحسین رحیمی، کتابون بهرامیان
۱۷. روش علمی ابوریحان بیرونی - سیّد امیر سادات موسوی

بررسی دلایل در نظر گرفتن افلاك متعدد برای توجیه حرکات سیارات و تعداد آنها در آثار هیئت دوره اسلامی

حنیف قلندری
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

هستند و چون تعداد حرکات هر یک از سیارات متفاوت است پس برای هر یک از سیارات افلاك متعددی وجود دارد. در کتابهای هیئت با استفاده از همین استدلال و دیگر دادههای رصدی تلاش میشود تا وجود افلاك متعدد برای سیارات توجیه شود. همچنین بنا بر این اصل که هر حرکت نیازمند محرکی است باید برای هر حرکت فلکی در نظر گرفت و این مسأله موجب آن شده است که نویسندگان آثار هیئت در فلکشماری گاه تعداد متفاوتی از افلاك را عنوان کنند. در این نوشتار بر آنیم که دلایل در نظر گرفتن افلاك متعدد و تعداد آنها را نزد چند تن از بزرگان دانش هیئت در دوره اسلامی بررسی کنیم

از جمله مسائلی که در آثار هیئت دوره اسلامی به آن پرداخته شده است بر شمردن و بیان توصیفی از اندازه و حرکت افلاك متعددی است که در نظام بطلمیوسی برای حرکت سیارات در نظر گرفته میشده است. بنا بر از متافیزیک است، چون اجرام آسمانی اجسام بسیط هستند، ۸ استدلالی که منشأ آن استدلال ارسطو در کتاب میبایست حرکت یکنواخت داشته باشند و حرکت طبیعی ایشان حرکت مستدیر است. اما در مشاهده چنین نیست و هر یک از اجرام آسمانی حرکت خاص خود را دارد و به همین سبب میبایست فرض کنیم که اجرام دیگری آنها را به حرکت وامیدارند که آنها نیز بسیط هستند و این اجرام همان فلکها

شم علمی در آثار هیئت دوره اسلامی

امیرمحمدگمینی
موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

قرار دهیم. مکتب اندلس تحت تأثیر ابن رشد تلاش داشت که با حذف افلاك تدویر و خارج مرکز، تطابق کاملی بین مدلهای نجومی و طبیعیات ارسطویی ایجاد کند، که با وجود تلاشهای منجمانی مانند بطروجی، نتوانست موفقیتی در این زمینه کسب کند. در نقطه مقابل مکتب مراغه با اینکه توجه خاصی به بعضی مقدمات طبیعی ارسطویی ابراز می داشت، از کنار بعضی دیگر از مقدمات طبیعی با تساهل گذشته و در صورتبندی مدلهای جدید خود وارد نمی کرد. نکته مهم آن است که مقدمات طبیعی دسته اول از جهت معیارهای امروزی علم دارای ارجحیت بوده و مقدمات دسته دوم به بعد متافیزیکی فلسفه ارسطو مربوط می شد. بنابراین شاید بتوان در جواب این سوال که «چرا منجمان مراغه بر خلاف منجمان مکتب اندلس بعضی از مقدمات طبیعی ارسطویی را رها و بعضی دیگر را پذیرفتند؟» چنین گفت که نوعی شم خوب علمی راهنمای آنها در این گزینش بوده است - اصطلاحی که پیر دوئم آن را برای دانشمند امروزی در گزینش میان نظریهها، ضروری تلقی می کند (Duhem ۱۹۹۱: ۲۸۸). می توان این شم علمی را با روش شناسی بطلمیوس در مجسطی مقایسه کرد.

پیردوئم در کتابی با عنوان نجات پدیدارها ادعا کرد که منجمان یونانی از جمله بطلمیوس در مورد علم ابزارگرا بودند و هیچ نگاه واقعگرایانه ای نداشتند (Duhem ۲۰۰۴). وی معتقد بود که دیدگاه واقعگرایانه برای اولین بار از سوی منجمان اسلامی مطرح شد که نشان از انحراف آنها از مسیر حقیقی علم یونانی داشت. لوید سالها بعد طی مقاله ای نشان داد که بیشتر ادعاهای مطرح شده در این کتاب در مورد علم یونانی حاصل ترجمه غلط، بدفهمی و استفاده از تصحیحهای نادقیق بوده است (Lloyd ۱۹۷۸). مدتی بعد رجب خاطر نشان کرد که اساساً تمایز واقعگرا / ابزارگرا تصویر دقیقی از علم یونانی و اسلامی ارائه نمی دهد بلکه ما باید از روابط بین طبیعیات و نجوم در این دوران سخن بگوییم (Ragep ۱۹۹۰: ۲۰۲). وی در آن مقاله همچنین ادعا می کند که جنبه های متافیزیکی طبیعیات ارسطویی، مانند افلاك و ویژگیهای دینامیکی آن در علم هیئت اسلامی، حاصل تعمیم ها و موفقیت های تجربی بوده و بنیان توجیهی خود را با متافیزیک ارسطویی تقریباً قطع کرده بود (Ragep ۱۹۹۰: ۲۱۰). این نکته با اینکه با دلایل قانع کننده ای همراه نشده است، زمانی بیشتر جلب توجه می کند که آثار هیئت مکتب مراغه را در تقابل با مکتب اندلس

مقایسه‌ی نظرات بوعلی سینا، قطب‌الدین شیرازی و علاءالدین علی قوشچی در خصوص فلك محدّدالجهات

صادق شهریار، دکتر ایرج نیک سرشت
دانشگاه تهران

اشاره‌ای به سایر افلاک نکرده است، به عبارت دیگر فلك محدّدالجهات تنها فلکی است که در فلسفه مورد استفاده و اثبات قرار می‌گیرد، اما مولفین آثار فلسفی و نجومی علاقمند بودند که بسیاری از ویژگی‌های فلك محدّدالجهات را به سایر افلاک بسط دهند. مثلاً خواجه نصیرالدین طوسی همه افلاک (و نه فقط فلك نهم) را بسیط می‌دانست. قطب‌الدین شیرازی مبانی مربوط به محدّدالجهات و سایر افلاک را مانند بوعلی سینا اما خلاصه‌تر بیان نمود. او نیز مانند خواجه بسیط بودن را از خصوصیات فلك محدّدالجهات و سایر افلاک دانست.

اما قوشچی، فیلسوف، ریاضی‌دان و منجم دوره تیموری، نقدهایی جدی به استدلال‌های پیشینیان خود در مورد بسیط بودن فلك محدّدالجهات وارد نمود، همچنین تسری مفاهیم مربوط به محدّدالجهات به سایر افلاک را زیر سؤال برد. در این مقاله به مقایسه بین نظرات قوشچی و گذشتگان در خصوص فلك محدّدالجهات می‌پردازد.

نظریه‌ی افلاک در آثار فلاسفه و ستاره‌شناسان دوره‌ی اسلامی نقش پر رنگی را ایفا می‌کرد؛ از سویی دانشمندان مسلمان به دلیل علاقه به نوعی واقعگرایی تمایل داشتند برای افلاک ماهیتی فیزیکی قائل شوند و از سویی دیگر توجیه برخی مباحث فلسفی مثل نحوه‌ی صدور کثیر از واحد به کمک نظریه افلاک صورت می‌گرفت.

فلاسفه اسلامی به وجود نه فلك کلی معتقد بودند که زمین در مرکز آنها واقع شده بود. هر فلك دارای نفسی بود و این افلاک بر اساس شوق و اراده‌ی نفوسشان جهت تشبیه به حرکت نخست، در حرکت دوری به سر می‌بردند. بوعلی سینا با معرفی جهات اصلی یعنی همان جهات‌های بالا و پایین و جهات فرعی در پی یک سلسله استدلال نتیجه گرفت که محدّدالجهات (تعیین کننده جهات اصلی) همان فلك نهم است که دارای ویژگی‌هایی چون مستدیر بودن حرکت، بسیط بودن، غیر قابل خرق و التیام بودن، غیر قابل کون و فساد بودن و ... می‌باشد. بوعلی سینا در اشارات و تنبیهات

بررسی فلسفه علم ماکس وبر: با تأکید بر نسبت علم و ارزش

محمد حسین بادامچی
پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

ارزش از دانش»، «غیرعقلانی بودن حوزه ارزش‌ها» - که از نظر وبر محل نزاع خدایان است- و «ابزاری بودن علوم اجتماعی»، مباحثی است که ذیل این موضوع قرار می‌گیرد تا نهایتاً ارتباط علوم اجتماعی با اینگونه ارزش‌ها روشن شود. در این مقاله با تحلیل دقیقتر دو مفهوم «ربط ارزشی» و «آزادی ارزشی» وبر، دو معنای ارزش‌ها یکی در معنای «متافیزیکی» و یکی در معنای «اخلاقی» از هم تمییز داده شده و با دو مفهوم پیشین متناظر می‌شوند تا با استفاده از آراء وبر «نسبت علوم اجتماعی و ارزش‌ها» بصورت کامل تحلیل شود و نهایتاً پیامدهای اجتماعی بحران جدایی علم از ارزش که از نظر وی «قفس آهنین اجتماع» و «راه گمشده علم» است مورد اشاره قرار می‌گیرد.

بررسی ادبیات موجود در «فلسفه علوم اجتماعی» نشان می‌دهد که «درباره موضوع نسبت علوم اجتماعی و ارزش‌ها» عمدتاً دو موضوع با همدیگر خلط شده‌اند یا از یکدیگر تمییز داده نشده‌اند. یکی موضوع حضور یا عدم حضور ارزش‌ها در نظریه‌پردازی علوم اجتماعی و در مواجهه با پدیده‌های اجتماعی است که آیا آنطور که پوزیتیویست‌ها تلقی می‌کنند، علوم اجتماعی بر آمده از خود واقعیت و بدون دخالت دانشمند شکل گرفته یا کاملاً تحت تأثیر یا بهتر بگوییم تحت تعین ارزش‌های نظریه‌پرداز است. موضوع دوم بحث ارتباط دانش تجربی با ارزش‌های اخلاقی است که در علوم اجتماعی اولین بار توسط وبر مطرح می‌شود. در اینجا بحث بر سر عینیت و واقع‌نمایی گزاره‌های علمی نیست بلکه بر سر شأن ابزاری یا ذاتی علوم اجتماعی در دسترسی به ارزش‌هاست. «عدم استنتاج

فایرابند و رهیافت او به نسبی گرایی و جامعه آزاد

محسن خادمی
دانشگاه امیرکبیر

است و نیز نتایج مثمر ثمر هم تنها در انحصار علم نیست و لذا اگر علم را نه برتر، که در عرض دیگر سنتها بدانیم و معتقد باشیم که جهان مستقیماً به ما داده نمی شود، [بلکه] ما مجبوریم جهان را از دریچه سنتها بفهمیم، آیا راهی برای گریز از نسبی گرایی باقی خواهد ماند؟ نتیجه دیگر چنین نگرشی این است که نگاه ما به سمت نگرش پلورالیستی و از آنجا به جامعه آزاد سوق داده می شود. جامعه ای که بر هیچ عقیده و آیین خاصی مبتنی نیست و در آن، همه سنت ها در آن حقوق برابر دارند و به آموزش و دیگر موقعیت های قدرت، به یکسان دسترسی دارند و از این بالاتر ساختار حمایت کننده نه ساختاری ایدئولوژیک دارد. اما مشکل اینجاست که هیچ معیار فراسنت بی طرفی وجود ندارد

بطور مختصر در باب نگرش فایرابند به علم می توان گفت که او سعی دارد قداست و ابهت علم را در نظر علم پرستان بشکند و آن را هم ردیف دیگر سنت ها قرار دهد. او معتقد است که علم موجود درست همچون دینی شده که دانشمندان پیامبران، و اختراعات و ابداعات معجزات آنند. البته این نکته نباید موهم این باشد که فایرابند ضد علم و دستاوردهای آن است، بلکه باید دانست که او تنها بر ضد ایدئولوژی شدن علم فتوی می دهد. اما موضوعی که فایرابند آن را اهم مسائل و موضوعات می داند و لذا فلسفه خود را به پای آن می ریزد، مسئله «آزادی»، «نبوغ و خلاقیت» انسانهاست. نتیجتاً اینکه رهیافت فایرابند به نسبی گرایی چنین حاصل می شود که: اگر قائل باشیم علم، نه در مقام کشف و نه در مقام داوری از هیچ روشی تبعیت نمی کند و لذا بهترین روش، بی روشی و آنارشیسم جزء ذاتی علم

مهارت: حلقه‌ی مفقوده در معرفت علمی نقش و جایگاه مهارت در معرفت علمی؛ با تأکید بر آرای مایکل پولانی

مریم سادات جوادپون اصفهانی
دانشگاه امیرکبیر

درونی تر، و مؤثر بر معرفت صریح، می پندارد، و معتقد است، حضور مؤلفه های ضمنی در تمام فعالیت های علمی گریزناپذیر است. در فلسفه ی علم او، مهارت یکی از این مؤلفه های ضمنی است که ساختار خاصی دارد، و دو نوع آگاهی موجود در آن، یعنی، آگاهی کانونی و آگاهی جانبی، به نحوی عمل می کنند که با درک تفاوت بین آنها، نقش مهارت در یادگیری و پیشرفت معرفت علمی غیرقابل انکار می شود.

یکی از دغدغه های اصلی فلاسفه ی علم، یافتن ماهیت معرفت علمی و مقومات آن است. در طول تاریخ نسبتاً کوتاه فلسفه ی علم -نسبت به تاریخ فلسفه- اکثر فلاسفه، به دنبال یافتن اصول و قواعدی برای معرفت علمی بوده اند تا بتوانند آن را به معرفت صریح و گزاره ای تقلیل دهند. اما رویکرد دیگری در مقابل این دیدگاه غالب وجود دارد که معرفت ضمنی را هم بخشی از معرفت علمی می دانند. پولانی یکی از سردمداران این نحله ی فکری است که معرفت ضمنی را لایه ای

علم متعارف و خطرات آن؛ علم متعارف، منطق اکتشاف و پیشرفت علم، ماجرای رویارویی پاپر و کوهن

محمد امین ربیع نیا
دانشگاه امیر کبیر

(فوق متعارف) است. پاپر در مقابل، وجود علم 'متعارف' را تصدیق می‌کند، اما آن را به عنوان یک خطر (و نه به عنوان عامل محرک) برای علم به حساب می‌آورد. کوهن همچنین، اظهاراتی را درباره منطق علم و نا کارآمدی آن برای مورخین علم بیان می‌دارد؛ او می‌گوید، توضیح ما از چگونگی پیشرفت علم «باید در تحلیل نهایی، روانشناختی یا جامعه شناختی باشد»؛ و نسبت به وجود گزینه ای دیگر (مانند منطق) مشکوک است. اما پاپر تلاش برای شناخت علم به وسیله «گرایش های روانشناختی یا جامعه شناختی را، به ویژه در تاریخ، بیهوده» می‌داند. پاپر در بخش مهمی از مقاله اش وارد مباحث نسبی گرایی، عقلانیت و پیشرفت علم می‌شود. او کل ماجرای علم را در مسیر پیشرفت و تقرّب به 'حقیقت' می‌بیند؛ اما کوهن اساساً با این دیدگاه مخالف است و پیشرفت را تنها درون پارادایم و در جریان علم 'متعارف' ممکن می‌داند.

تقابل آرای دو شخصیت برجسته فلسفه علم یعنی کارل پاپر و تامس کوهن، می‌تواند بسیار ثمربخش باشد. در این نوشتار، بررسی مقالات این دو - که در مجموعه نقادی و رشد معرفت گردآوری شده است - با محوریت مقاله پاپر ('علم متعارف و خطرات آن') انجام می‌گیرد؛ و نیز به بیان و تحلیل نظریات پاپر و کوهن در باب موضوعاتی چون علم متعارف، روش‌شناسی علم و نیز عقلانیت و پیشرفت علم، می‌پردازیم. پاپر، کوهن را بهترین منتقد خود، و انتقادات وی را بسیار مهم، می‌داند. کوهن در مقاله‌ای با عنوان 'منطق اکتشاف یا روانشناسی پژوهش؟' نقدهای مهمی بر نظریات پاپر وارد می‌کند که مهم ترین آنها مربوط می‌شوند به منطق گرایی پاپر و غفلت او از علم متعارف.

در واقع، غفلت پاپر نسبت به علم متعارف، مهم ترین محور انتقادات کوهن است. به نظر کوهن، پاپر وجود دوره علم 'متعارف' را نادیده می‌گیرد و بیشتر درگیر 'علم غیرمتعارف

بازی‌ها و پارادایم‌ها؛ تلاشی برای بازخوانی تر قیاس‌ناپذیری توماس کوهن به کمک برخی مفاهیم فلسفه ویتگنشتاین متأخر

عطاالله حشمتی
دانشگاه صنعتی شریف

طبقه‌بندی اشیاء در هر دوره از تاریخ علم، که در نظریه فلسفه علم کوهن بسیار کلیدی است، نیز تحت تاثیر ویتگنشتاین در آثار او ظاهر شده است. آنچه در این جا به آن می‌پردازیم کاوشی در باب امکان فهم 'قیاس‌ناپذیری پارادایم‌های علمی' کوهن از خلال اندیشه ویتگنشتاین متأخر است. همچنین به برخی تشابهات جالب توجه در انگیزه‌ها و پیامدهای هر دو فیلسوف نیز نظری می‌افکنیم؛ این که هر دو در پی درمانگری در سنت‌های فلسفی و متافیزیکی دوران خود بوده‌اند. ویتگنشتاین به یاری توصیف کاربردهای عرفی و روزمره زبانی، معضلات متافیزیکی فلسفه را درمان می‌کند و توماس کوهن با رجوع به آنچه واقعاً در تاریخ علم رخ داده است، نگاه‌های روش‌شناسی پوزیتیویستی و ابطال‌گرایی را تعدیل می‌کند.

بحث‌برانگیزترین مفهومی که توماس کوهن در سال ۱۹۶۲، در کتاب تاریخ‌ساز «ساختار انقلاب‌های علمی» معرفی کرد، «قیاس‌ناپذیری پارادایم‌های علمی» است. مفهومی که اتهام نسبی‌گرایی را متوجه کوهن کرد و تا مدت‌ها او وادار به پاسخ‌گویی در برابر این اتهام شد. به نظر می‌رسد یکی از راه‌های توجیه و معقول کردن تر قیاس‌ناپذیری، استفاده از برخی مفاهیم فلسفه تحلیل زبانی ویتگنشتاین متأخر باشد. در این مقاله با توضیح برخی از این مفاهیم، تلاش خواهیم کرد نشان دهیم چه قرابتی میان مفهوم پارادایم از سوی کوهن و مفهوم «بازی‌های زبانی» و «تحوه‌های زندگی» از سوی ویتگنشتاین وجود دارد. سپس توضیح خواهیم داد چگونه به کمک این قرابت، می‌توان توجیهی عقلانی و معرفت‌شناختی برای قیاس‌ناپذیری پارادایم‌های علمی ارائه داد. همچنین به نظر می‌رسد مفهوم «شباهت خانوادگی» و نقش آن در

تعریف اشاره ای واژه های علمی: می‌خواهم از آینده ای نامعلوم حرف بزنم

کیوان الستی
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

اما سؤال این است که تکلیف مجموعه‌ی نمونه‌ها یا ساختارهایی که هنوز طبقه‌بندی نشده‌اند، مثلاً نمونه‌هایی که به خاطر موانعی هیچ وقت تا به امروز در دسترس دانشمندان قرار نگرفته‌اند و لاجرم درون این طبقه‌ها قرار ندارند، چه میشود؟ باید پیشفرضی به صورت‌بندی، اضافه شود که نشان دهد نمونه‌ها و ساختارهای طبقه‌بندی نشده چگونه می‌توانند مصداق واژه‌های علمی باشند. راه حل یکی از نظریه‌پردازان علی در این مورد این است که بگوییم برای شباهت‌ها و رفتارهای یکسان نمونه‌هایی که به عنوان هم‌نوع طبقه‌بندی شده‌اند، توضیح وحدت بخش یکتایی وجود دارد. و هر آنچه توضیح و مسئول رفتارهای مشابه میان آن نمونه‌ها است، میتواند متعین کننده باقی نمونه‌های نوع نیز باشد. در این مقاله، در این مورد بحث خواهد شد که توضیح وحدت بخش یکتا، چگونه توضیحی میتواند باشد تا محتوای اسم‌های انواع و واژه‌های علمی را تشکیل دهد.

تصور ابتدایی در مورد رابطه‌ی از-همان-نوع-بودن، که در تعریف اشاره‌ای واژه‌های انواع بکار میرفت، رابطه‌ای از پیش متعین بود. نمونه‌ای نامگذاری میشد و از آن پس، واژه‌ی مورد نظر، برای همه نمونه‌هایی بکار گرفته میشد که این چنین رابطه‌ای را با نمونه‌های اولیه دارا بودند. اما شیوه‌های متفاوت طبقه‌بندی موجودات زنده در زیستشناسی، تصور این را سخت میکند که موجودات زنده، به صورت از پیش متعینی عضو یک گونه زیست شناختی خاص باشند. در صورت‌بندی‌های جدیدتری، که توسط نظریه‌پردازان علی، مطرح شده است؛ رابطه‌ی از-همان-نوع-بودن، رابطه‌ای از پیش متعین نیست. در این صورت‌بندی‌ها، ابتدا نمونه‌ها توسط دانشمندان، و بر اساس جنبه‌هایی از شباهت، طبقه‌بندی میشوند و سپس آن طبقه، نامگذاری شده و رابطه‌ی از-همان-نوع-بودن نیز، بر اساس نمونه‌ها یا ساختارهای آن طبقه، شکل می‌گیرد.

جهان(ها) به چه می‌مانست(ند) اگر نظریه(های) میدان کوانتومی مطابقش(ان) بود(ند)؟

ابوتراب یغمایی
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

پیشنهاد شده است: مجموعه تعابیر ذره‌ای، مجموعه تعابیر میدانی و مجموعه تعابیر ساختارگرایانه. در این مقاله سعی می‌شود با نقد تعابیر ذره‌ای و میدانی، به تعابیر ساختارگرایانه پرداخته شود. در حالی که قضیه استون فون نویمان مشوق اصلی ساختارگرایان در تعبیر نظریه کوانتوم غیر نسبیتی است، در تعبیر ساختارگرایانه از نظریه میدان کوانتومی هم‌چون پاشنه‌ی آشیل رفتار می‌کند. با توجه به این مشکل، استدلال می‌شود که با ارائه‌ی متافیزیکی وجهی از مشکل پیش‌روی می‌توان جلوگیری کرد. بر اساس این نظریه‌ی متافیزیکی، تعبیر یک نظریه، جهانی بالفعل با ویژگی‌های سازگار نیست، بلکه مجموعه‌ای از جهان‌های ممکن با ویژگی‌های وجهی ناسازگار است. البته باید توجه داشت که این جهان‌ها توسط عناصر ساختاری متعین می‌شوند، نه عناصر متافیزیک کلاسیک هم‌چون هویات و ویژگی‌های ذاتی‌شان.

یکی از دغدغه‌های اصلی فلاسفه فیزیک در دهه‌های اخیر، ارائه‌ی تعابیر سازگار و معقول برای نظریه‌های موفق فیزیک است. این دغدغه که عمدتاً ناشی از جدی گرفتن واقع‌گرایی معناشناختی و نفراسن است، در مورد نظریه میدان کوانتومی شکلی قوام‌یافته به خود گرفته است. بر اساس این نوع واقع‌گرایی، پاسخ به پرسش «جهان به چه می‌مانست اگر نظریه‌ی T صادق بود؟»، حتی برای شخص ضدواقع‌گرا، نه تنها مشروع بلکه ضروری است. در این مقاله تلاش می‌شود با حذف ویژگی‌های بازنمایی زبانی هم‌چون دلالت و صدق و جایگزینی ویژگی‌های ساختاری در بازنمایی علمی، این پرسش با «جهان به چه می‌مانست اگر نظریه T مطابق آن بود؟» تعویض شود. این تعویض راه را برای تعبیری ساختارگرایانه از نظریه میدان کوانتومی باز می‌کند. عمدتاً سه دسته تعبیر مهم برای نظریه میدان کوانتومی

رتالیسم ساختاری و مسئله اینهمانی

سحر حیدری فرد
دانشگاه صنعتی شریف

می‌کند. با توجه به تمایز ناپذیری ذرات در مکانیک کوانتومی و مشکل فردیت آن‌ها، یا باید دست از معیار لاینیتز برداریم و یا بپذیریم که در مکانیک کوانتومی ذرات منفرد نیستند. اگر طرفدار ر.س.م حذفی باشیم باید معیار لاینیتز را قبول کنیم و بگوییم ذرات کوانتومی غیر منفردند. اما بهترین راه حل برای این مسئله که به شکل یک مشکل تلقی می‌شود حذف مفاهیمی است که شناسایی آن به طور ناقص متعین است مانند اشیاء و یا دست کم منفردات که در وهله اول مانند فرو کردن سر در برف و پاک کردن صورت مسئله به نظر می‌رسد. این ادعا به سه انتقاد مهم دیگر منجر می‌شود که به اجمال هر کدام از پاسخ‌ها و بعضی انتقادات وارد شده به آنها را بررسی می‌کنیم. و در انتها با جمع‌بندی ایده‌های مطرح شده و البته بررسی رویکردهای غیر ساختاری و مقایسه آنها می‌توان دست کم نتیجه گرفت که آیا این مسئله که در حمایت از رتالیسم ساختاری مطرح می‌شود آیا واقعا به راه حل بهتر و کم اشکال تری منتهی می‌شود یا خیر.

جان ورال با استناد به دو استدلالی که در حمایت از رتالیسم علمی مطرح می‌شود (فرا استقرار بدبینانه و استدلال عدم معجزه)، واقع گرایی ساختاری را پیشنهاد می‌کند. واقع گرایی ساختاری وی که مبتنی بر رمزی‌سازی است، خود مشکلاتی را به همراه دارد که برای رفع آن‌ها، رتالیسم ساختاری متافیزیکی پیشنهاد می‌شود. رتالیسم ساختاری متافیزیکی توسط فیزیک به ما تحمیل شده است. چرا که خیلی از قسمت‌های فیزیک جدید با رویکردهای سنتی متافیزیکی ناسازگار است. تمرکز این بحث بر سر مکانیک کوانتومی، نظریه میدان‌های کوانتومی، فیزیک فضا زمان و نظریه گروه‌هاست. به عنوان مثال، در مکانیک کوانتومی مفهوم انفراد مشکل‌زا است و مستلزم قبول آنست که ذرات کوانتومی منفرد نیستند. برای ارزیابی این ادعا باید یک اصل فردیت داشته باشیم. معیاری برای تمایز دوشی، در کوانتوم مکانیک این معیار با اصل لاینیتز مشخص می‌شود که اشیاء را به کمک خصوصیات آنها از هم متمایز

برساختن واقع گرایی تجربی: چرخش وجودی

مجید داودی بنی
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

برای منطبق ساختن وجود (که امری یک تکه و مطلق است) به مشاهده پذیر بودن (که امری مدرج و ذومراتب است) بی مسمی و غیر قابل قبول است. در مقاله حاضر با ارائه گزارشی کوتاه از مناظره کریث ون فراسن، تلاش می‌کنم نشان دهم چگونه اتخاذ دیدگاهی کاملاً متفاوت در مورد وجود می‌تواند در گشودن مسیرهای جدیدی به منازعه کهنه موثر باشد. در نهایت نشان داده خواهد شد که اتخاذ دیدگاهی بدیع در مورد مفهوم وجود می‌تواند به یک جور مصالحه بین دیدگاه‌های واقع گرایانه و تجربه گرایانه بیانجامد

در منازعه بین واقع گرایی و تجربه گرایی ساختی به ندرت چنان که باید و شاید به مفهوم وجود توجه نشان داده شده است. در یکی از این موارد نادر ریچارد کریث (۱۹۸۵) با الهام از گرور مکسول (۱۹۶۲) رابطه بین مشاهده پذیری و وجود را در قالب استدلالی بر علیه انگاره‌ی اصلی تجربه گرایی باس ون فراسن (۱۹۸۰) مورد مذاقه قرار داده است. در نسخه کلاسیک تجربه گرایی برساختی وجود تنها به امور مشاهده پذیر تعلق می‌گیرد. اما کریث در حین مطالعه دیدگاه ون فراسن در باب رابطه‌ی مشاهده پذیری و وجود، نشان می‌دهد که تلاش ون فراسن

مشی افلاطونی کواین نسبت به هویت‌های ریاضی

حسین شقاقی
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

الترامی هستی‌شناختی نسبت به این هویت‌ها اتخاذ می‌کند. برهان منسوب به او در تایید این التزام، از مهمترین براهین در تایید مشی افلاطونی در فلسفه ریاضیات محسوب می‌شود.

طبیعی گرایی و کل گرایی از خصیصه‌های اصلی تجربه گرایی کواین است. او بر مبنای طبیعی گرایی و کل گرایی و همچنین نیاز علوم طبیعی و نظریات علمی زمان خود به بعضی از هویت‌های انتزاعی ریاضی؛ همچون اعداد و مجموعه‌ها،

پارادوکس مشارکت رأی‌دهندگان و نظریه تصمیم‌شواهدگرا

مصطفی مهاجری

پژوهشگاه دانش‌های بنیادی (IPM)

از اینکه خودش این عمل را انجام خواهد داد از نظر او خبر بهتری باشد. ادعا این است که این خبر که من در انتخابات شرکت خواهم کرد برای من خبر خوبی است (چون شاهی است برای اینکه افراد شبیه من در انتخابات شرکت می‌کنند و لذا احتمال پیروزی کاندیدای مطلوب من را افزایش می‌دهد) و در مقابل این خبر که من در انتخابات شرکت نمی‌کنم برای من خبر بدی است (چون شاهی است برای اینکه افراد شبیه من در انتخابات شرکت نمی‌کنند و لذا احتمال پیروزی کاندیدای مطلوب من را کاهش می‌دهد).

در این مقاله استدلال خواهم کرد که استفاده از نظریه تصمیم‌شواهدگرا برای حل معضل مشارکت رأی‌دهندگان موفقیت‌آمیز نیست و عملکرد این نظریه در پارادوکس مشارکت رأی‌دهندگان حتی از عملکرد این نظریه در مسئله نیوکام نیز بدتر است. این در شرایطی است که مسئله نیوکام به صورت کلاسیک به عنوان مثال نقضی برای نظریه تصمیم شواهدگرا بکار می‌رود.

فرض کنید فکر می‌کنید در انتخابات تقلب نخواهد شد. و نیز فکر می‌کنید به اندازه کافی فرق می‌کند کدام یک از کاندیدها در انتخابات پیروز شود، یعنی شرایط به گونه‌ای است که اگر یکی از کاندیدها رأی بیاورد وضعیت از نظر شما به اندازه کافی بهتر (بدتر) از وضعیتی خواهد بود که کاندیدای دیگری رأی بیاورد. با استفاده از نظریه تصمیم استاندارد و مفروض گرفتن فرضیاتی که لااقل در بدو امر بی‌اشکال به نظر می‌رسند، می‌توان نشان داد مشارکت شما در انتخابات عقلانی نیست. این نتیجه از نظر افرادی خلاف شهود است و لذا این وضعیت را «پارادوکس مشارکت رأی‌دهندگان» نامیده‌اند.

در مکتوبات مربوط، راه حل‌های مختلفی برای پارادوکس فوق پیشنهاد شده است؛ در این بین تمرکز این مقاله بر راه حلی است که با تکیه بر نظریه تصمیم‌شواهدگرا (در مقابل نظریه تصمیم علی) ارائه شده است: مطابق نظریه تصمیم شواهدگرا، فرد باید عملی را انجام دهد که اطلاع یافتن او

وقتی از ماژولاریتی گسترده حرف می‌زنیم، از چه حرف می‌زنیم

مریم راستی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات

زیستی، سیستم‌هایی پیچیده و سلسله مراتبی هستند که در آن‌ها، کل سیستم از افزوده شدن تدریجی زیر سیستم‌ها (ماژول‌ها) ساخته می‌شود. همچنین وجود ساختارهای ماژولار، پیش‌نیاز قابلیت تکامل یافتگی سیستم‌های زیستی‌اند. انتخاب طبیعی تنها می‌تواند بر ساختارهای ماژولار عمل کند و سازگاری موجودات با تغییرات شدید محیطی، تنها در صورت وجود ساختارهای ماژولار امکان‌پذیر خواهد بود. نکته‌ی دیگر این که ماژولار بودن سیستم زیستی، ساختاریست و نه کارکردی.

سیستم‌های شناختی، به‌سان سیستم‌های زیستی، از دیدگاه‌های سیمون تبعیت می‌کنند و گسترش و پیچیدگی آن‌ها به صورت ماژولار انجام می‌گیرد. می‌توان گفت، ویژگی‌های ابتدایی ماژول‌های ذهنی، همان ویژگی‌های ماژول‌های زیستی‌ست. اگر در مواردی ماژول‌های ذهنی ویژگی‌های دیگری را نشان می‌دهند، از آن روی است که در روند تکامل، فشارهای انتخابی مختلفی بر آن‌ها اثر گذاشته و باعث ایجاد ویژگی جدید و پسنی در آن‌ها شده است.

بخش گسترده‌ای از ادبیات فلسفی یا روان‌شناسانه‌ای که درباره‌ی فرضیه‌ی ماژولاریتی گسترده‌ی ذهن وجود دارد، ادبیاتیست که تحت تاثیر کتاب ماژولاریتی ذهن فودور، به‌وجود آمده است. از این روی، آن هنگام که از ماژولاریتی گسترده سخن به میان می‌رود، برای ماژول‌ها ویژگی‌هایی فودوری در نظر گرفته می‌شود. در بسیاری زمان‌ها، همین منشا فودوریست که مهم‌ترین دلیل نقد ماژولاریتی گسترده می‌شود؛ زیرا از یک سوی، خود ویژگی‌هایی که فودور برای ماژول‌ها برمی‌شمرد، مانند کپسوله بودن، از نظر شناختی غیرقابل نفوذ بودن و یا غیرمفهومی بودن، کم‌کم مورد تردید قرار گرفتند و از دیگر سوی، چهارچوب بسته‌ی ماژولاریتی فودور، راه را بر ماژولاریتی مرکزی می‌بست.

وقتی از ماژولاریتی گسترده حرف می‌زنیم، از فرضیه‌ای ایستاده بر شانه‌های ماژولاریتی فودور حرف نمی‌زنیم. از فرضیه‌ای برخاسته از سیستم‌های زیستی حرف می‌زنیم که ریشه در نوشته‌های هربرت سیمون دارد. از دید سیمون، سیستم‌های

«آب های پنهانی و روش های شناسایی آنها» در نظر کرجی و گزارشی مختصر از یافته های جدید علم هیدرولوژی

ناصر کریمی لقب، غلامحسین رحیمی، کتایون بهرامیان
دانشگاه تهران، دانشگاه تربیت مدرس، دانشگاه تهران

آب های زیر زمینی نامیده می شود. کرجی، مهارت و تخصص بالایی را در مواردی مانند جست و جو برای آب تازه و مشخصه های هیدرولیکی لایه های آب زیر زمینی از خود نشان داده است. گرچه بیان کرجی با ادبیاتی که اکنون می شناسیم و می خوانیم فرق دارد و یافته های امروزی با توجه به پیشرفت علم و تکنولوژی، راهکارهای جدیدی را ارائه می دهد، اما اقوال کرجی که قریب به هزار سال پیش گفته شده، هنوز هم بسیار با ارزش است و چه بسا در شهرها و روستاهای فعلی ایران هنوز کاربرد دارد.

این مقاله به بررسی اقوال کرجی در زمینه نحوه تشکیل آب های پنهانی و روش های شناسایی آن و گزارشی مختصر از دستاوردهای جدید علم هیدرولوژی می پردازد.

ابوبکر محمد بن حسن حاسب کرجی (درگذشته ح ۴۲۰ه. ق / ۱۰۲۹م)، ریاضی دان و مهندس شهیر ایرانی، در انباط المیاء الخفیة (استخراج آب های پنهانی) به بررسی مسائلی از قبیل نحوه تشکیل آب های پنهانی، نحوه شناسایی محل آب های پنهانی، شناسایی و طراحی اولیه قنات، حفر قنات، لایروبی و تعمیرات قنات و موضوعات مرتبط با آن می پردازد. گرچه هدف کرجی از نوشتن این کتاب، موضوع مهم حفر قنات ها- به عنوان مهم ترین فناوری بومی ایران- است، اما قبل از رسیدن به این هدف، نحوه پیدایش آب های پنهانی و دانش و فنون مورد نیاز برای شناسایی این نوع آب ها را بیان می کند. امروزه منظور از آب های پنهان، آب هایی است که در زیر زمین وجود داشته و بتواند به صورت آزادانه در داخل منافذ و یا درز و ترک ها حرکت نماید، که تحت عنوان

روش علمی ابوریحان بیرونی

سید امیر سادات موسوی
دانشگاه تهران

کرده ایم. در این مقاله نشان داده شده است، که ابوریحان بیرونی دارای مؤلفه های ویژه ای در نگرش خود به علم است. به عنوان نمونه تأکید ویژه ای در تجربه و آزمایش دارد و به بسیاری از معتقدات علمی روزگار خود نیز با دیدی تردید می نگرد و تأیید سایرین او را از بررسی دوباره باز نمی دارد. این روحیه ویژه در ابوریحان بیرونی است که او را شبیه ترین فرد به آرمان علمی امروز کرده است.

بررسی تاریخ دانشمندان دوره ی اسلامی کتاب گسترده ای است که در تمام صفحات آن، نوشته های درخشان و قابل توجهی موجود است. چیزی که در مقاله ی پیش رو قرار است مورد بررسی واقع شود، روش علمی یکی از مهم ترین دانشمندان دوره ی اسلامی یعنی ابوریحان بیرونی است. سعی شده است که با یک دید موشکافانه به برخی نوشته ها و پژوهش های او پرداخته شود و از لابلای این اوراق درکی از روش علمی او بیابیم. برای این منظور با اشاره به برخی از گفته های وی مؤلفه های روش شناختی را استنتاج



نگاهی به تاریخ علم در جهان اسلام

حجت الاسلام دکتر خسرو پناه



دو رویکرد رایج در مطالعات علم

ویژگی خاص گروه مطالعات علم در موسسه حکمت و فلسفه ایران این است که به هر دو حوزه تاریخ علم و فلسفه علم به صورت توانمند می‌پردازد. پیوند این دو حوزه آثار و برکات زیادی را به دنبال دارد. در کشور ما ترجمه‌ها و آثار تالیفی در حوزه مطالعات تاریخ علم معمولاً با دو رویکرد شکل گرفته و در حال انجام است؛ یک، رویکرد توصیفی-تحلیلی که در کتاب‌هایی مانند تمدن مغرب زمین، تمدن‌های عالم، علم در تاریخ و یا کتابی که جناب دکتر ولایتی دارند با نام پویایی فرهنگ و تمدن اسلامی یافت می‌شود و در واقع یک گزارش توصیفی و اجمالاً تحلیلی از تاریخ علم یا اندیشه‌های علمی در بستر تاریخ است. دوم، رویکرد فلسفی به تاریخ علم است یعنی بهره‌گیری از تاریخ علم در جهت پاسخ دادن به پرسش‌های فلسفی. به نظرم این رویکرد دوم بسیار مفیدتر از رویکرد اول است زیرا پرداختن به پرسش‌های فلسفی از منظر تاریخ علم ضرورت مضاعفی دارد. کتاب‌هایی نظیر تاریخ فلسفه علم با چنین رویکردی تالیف شده‌اند.

گشودن راهی برای رویکردی نو

در اینجا به طرح رویکرد سومی می‌پردازم که شایان توجه است و آن، رویکرد فلسفی-تمدنی است به این معنا که با استفاده از تاریخ علم، به پاسخ پرسش‌هایی فلسفی که ناظر به تمدن مدنظر است، روی آوریم.

در گذشته و حال، کشورهای همچون چین، هند، ژاپن و کشورهای اروپایی، تجربه‌های تمدنی خود را داشته و دارند. ما نیز در تاریخ اسلام یک دوره تمدنی را پشت سر گذاشتیم و امروزه درصدد برپایی تمدن نوین اسلامی براساس فرهنگ‌مان هستیم تا این دوره انحطاط و عقب‌ماندگی در حوزه علم را کم کرده و به تمدنی نو نزدیک شویم. بنابراین اگر پرسش‌های فلسفی ما از تاریخ علم با تاکید بر پاسخ به مسائل دوره تمدنی باشد، از رویکرد دوم نیز کارآمدتر است. حال با توجه به مطالب فوق، ابتدا مروری بر ادوار تاریخ تمدن اسلامی داشته و سپس به تبیین نمونه‌ای از پرسش‌های متعلق به رویکرد سوم خواهیم پرداخت.

مروری اجمالی بر ادوار تاریخ تمدن اسلامی

ما در تاریخ تمدن اسلامی مراحل را تجربه کرده‌ایم. نخستین مرحله، دوره مدینه النبی است که در جزیره العرب شکل گرفت و کم‌کم در کشورهای اطراف گسترش یافت تا این که از سده‌های دوم به بعد، مسلمانان وارد مرحله تازه‌ای به نام نهضت ترجمه شدند. نهضت ترجمه زمینه را برای شکوفایی تمدن اسلامی به‌ویژه در سده‌های سوم تا پنجم فراهم کرد. در این دوره دو پدر و پسر یعنی حنین بن اسحاق و اسحاق بن حنین را می‌بینید که با سرعت بیش از دوپست کتاب و رساله را از یونانی و سریانی به عربی ترجمه می‌کنند. به تدریج در عالم اسلامی با دانشمندان مختلف ارتباط برقرار می‌شود و حتی با ورود اسلام به ایران، شخصیت‌های ایرانی مانند ابن مقفع، خاندان برمکی، علی بن زیاد تمیمی و... کار ترجمه را برعهده می‌گیرند. همچنین خاندان نوبختی نقش مفیدی را ترجمه ایفا می‌کنند. این خاندان نسبتاً متمول بودند و برای ترجمه هزینه کردند و

جالب این جاست که برخی از افراد این خاندان متکلم بودند و در عین حال هیچ تعارضی میان ترجمه و اعتقادات کلامی نمی‌دیدند. خلاصه این که آغاز شکوفایی تمدن اسلامی را در سده‌های سوم تا پنجم شاهد هستیم که تجربه و میراث بسیار ارزشمندی است. بعد از این دوره، مرحله سومی شروع می‌شود که مرحله شکوفایی ادبی، هنری، معماری و عرفانی است که از سده چهارم شروع شده و تا قرن دوازدهم ادامه پیدا می‌کند و اوج آن از قرن نهم تا دوازدهم

در ایران، د و ل ت اسلامی هند و دولت عثمانی است که نقش عرفان در هنر و معماری فوق العاده زیاد است اما عمدتاً یک شکوفایی ادبی و هنری است و در حوزه علوم طبیعی و ریاضی آن درخشش و پویایی دیده نمی‌شود. مثلاً تاج محل در آگرا نماد هنری ارزشمندی از یک دانش معماری و ریاضی است.

حال این تمدن اسلامی با سه حادثه بزرگ روبرو می‌شود و ضررهای فراوانی را به عالم اسلامی تحمیل

می‌کند؛ یک جنگ‌های صلیبی که آسیب سنگینی به تمدن اسلامی در مصر زد، دو، حمله مغولان که خسارت‌های زیادی را به تمدن ماوراءالنهر و خراسان تا عراق وارد کرد اما به‌هرحال تا حدودی با وجود شخصیت‌هایی مانند خواجه نصیر و علامه حلی مغول‌های وحشی به تشیع متمایل شدند و خرابی‌ها در دولت صفویه و دولت عثمانی بهسازی شد. و سوم، استعمار غرب در کشورهای اسلامی از رنسانس به بعد مشاهد می‌شود که انگلیسی‌ها به جنوب و جنوب شرقی آسیا، فرانسوی‌ها به مصر، شمال و غرب آفریقا و هلندی‌ها به جنوب شرقی آسیا و ایتالیایی‌ها به شمال و غرب آفریقا وارد می‌شوند. اوج این استعمار در قرن نوزدهم است که البته در همین زمان یک تحول و بیداری توسط روشنفکران و مصلحان اجتماعی نمایان می‌شود. افرادی چون سیدجمال الدین اسدآبادی، کواکبی، شیخ محمد عبده و رشید

رضا در این راستا تلاش می‌کنند اما باز ما شاهد یک تحول علمی و تمدنی نیستیم و هنوز که هنوز است این جریان روشنفکر که واقعاً دغدغه خالصانه‌ای برای مسأله انحطاط و نسبت اسلام و مدرنیته دارند، تنها «سوال» مطرح می‌کنند و به پاسخ نرسیده‌اند که چگونه می‌توان بین باورهای اسلامی با عقلانیت خودبنیادی که این همه دستاوردهای علمی، صنعتی و تکنولوژیکی داشته جمع کرد؟ و چگونه می‌توانیم راهی برای تمدن نوین اسلامی باز کنیم؟ حالا بگذریم از این که رشید رضا آمد و بساط عقلانیتی که

شیخ محمد عبده و سیدقطب پهن کردند را برهم زد و به سلفی‌گری ضد عقلانیت بازگشت و نتیجه آن، احیای ابن تیمیه شد و بعدها اخوان المسلمین نیز همین مسیر را رفتند.

پرسشی فلسفی ناظر به تمدن از تاریخ علم

این گزارش سریع بیان شد تا پرسشی فلسفی و نه تحلیلی تاریخی را مطرح کنم که در راستای تمدن مورد نظر ماست و همه دغدغه آن را داریم. سوال این است که آیا رشد یا افول حوادث تاریخی تمدن اسلامی، علاوه بر عوامل نظامی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، یک عامل فکری و معرفتی داشته است؟ مثلاً در قرون وسطی بر اثر ایمان‌گرایی حداکثری و عقلانیت حداقلی، افول علمی پیدا شد و در نتیجه عقلانیت سنت توماس زمینه برای رشد تمدن فراهم شد و بعد در دوره رنسانس که دوره عقلانیت خودبنیاد است، انسان می‌شود

«سوژه» و مابقی موجودات می‌شوند «ابژه» یعنی راهی که دکارت باز کرد و فلسفه مدرنیته را تاسیس کرد. حال سوال این است که آیا مدل عقلانیت باعث افول یا رشد تمدن اسلامی نشده است؟ آیا می‌توان ادعا کرد که عقلانیت تفکر اعتزال، باعث نوآوری‌های علمی معتزلیانی چون نظام و جرجانی شد ولی به جهت تفکر اهل حدیث این بالندگی علمی دیده نشد و یا در میان اشاعره کمتر دیده شد؟

آیا عقلانیت سینیوی و اعتزالی می‌توانست در رشد علم موثر باشد؟ بالاخره این اشخاص برخلاف تکفیر



سوال این است که آیا رشد یا افول حوادث تاریخی تمدن اسلامی، علاوه بر عوامل نظامی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، یک عامل فکری و معرفتی داشته است؟



رقبا، دیندار بودند و خارج از تفکر اسلامی نبودند. آیا عقلانیت صوفیانه اشعری باعث افول نشد؟

اگر این پرسش فلسفی به یک پاسخ مستند تاریخی برسد، برای تمدن نوین اسلامی ما بسیار کارآمد خواهد بود زیرا مشخص می‌کند که با چه مدلی از عقلانیت می‌توانیم به تولید علم برسیم. احیای عقلانیت صدرایی ما را کمک می‌کند یا عقلانیت سینیوی؟ از باب مثال به ابوحامد غزالی توجه کنیم که پنج سال قبل از وفاتش (۵۰۵ ه.ق) در المنقذ من الضلال، اصالت را به دانش تصوف زمان خودش می‌دهد و با فلسفه به معنای عام مخالفت می‌کند و با طبیعیات و ریاضیات ابن سینا میانه‌ای ندارد. کمتر از یک قرن بعد از او، شیخ اشراق می‌آید و مدلی از فلسفه اولی ارائه می‌دهد که با عرفان جمع می‌شود. ما سراغ نداریم یک فیلسوف مدلی فلسفی ارائه کند که فلسفه را با طبیعیات یا ریاضیات جمع کند و تنها این دغدغه وجود دارد که چگونه فلسفه با عرفان جمع می‌شود! یا مثلاً این همه دانشمند مسلمان در حوزه‌های مختلف ریاضی، نجوم، پزشکی، جغرافیا، فلسفه و... از علوم ایران قبل از اسلام، هند و یونان استفاده کردند. آیا صرفاً به تدریس و مباحثه و تکرار مباحث دیگران پرداختند یا خودشان نیز به نوآوری‌هایی رسیدند؟ تنها المجسطی بطلمیوس و کتاب صوره الارض را در جغرافیا و کتاب برهمناسیدهامتا در نجوم را تئورق می‌کردند؟ پزشک دربار معاویه تنها به ارائه خدمات پزشکی می‌پرداخت؟ در بیت الحکمه بغداد، در کتابخانه خزانه الحکمه، در دارالعلم نجف و فسطاط و بیت المقدس، صرفاً حرف‌های دیگران

ترجمه و تکرار شد؟ باز به طور مثال ابوعبدالله محمدبن موسی خوارزمی که از دانشمندان بزرگ اسلامی است و در حوزه ریاضیات، نجوم و جغرافیا در بیت الحکمه کار می‌کرد، ریاضیات و نجوم ایران قبل از اسلام را از مکتب جندی شاپور خوزستان فراگرفت و با ریاضیات هند در آمیخت و ترکیب کرد. یا مثلاً ابوعبدالله محمدبن جابر بطانی از علمای قرن ۴م روش محاسبه بطلمیوس را رها می‌کند و روش دیگری را از هندی‌ها می‌گیرد. پس معلوم می‌شود یک جاهایی روش ترکیبی داشتند و یک جاهایی از روش گزینشی بهره می‌بردند و گاه شخصیت‌هایی نظیر ابوریحان بیرونی به اختراع ابزار اندازه گیری وزن مخصوص اجسام دست می‌زنند. یا مثلاً بحث مراحل آفرینشی که برخی مانند نظام و اخوان الصفا مطرح می‌کنند و یا شاهکار بیرونی در کانی شناسی توصیفی به نام الجماهر فی معرفه الجواهر و یا کشف الکل توسط رازی و مواردی از این قبیل که همگی نشان از نوآوری دانشمندان مسلمان در مسائل و روش‌های علمی دارد.

نظریه اخلاقی رازی که اخیراً در موسسه به چاپ رسید و نیز کیمیاگری او که به تعبیر من می‌خواهد بین عالم صغیر و عالم کبیر یعنی انسان و طبیعت، رابطه‌ای برقرار کند و کیمیاگری را که میراث جابرین حیان بود، به یک علم تجربی کاربردی تبدیل می‌کند. باید پرسید که او با چه روشی این کار را می‌کند؟

چندی پیش در جمع برخی اساتید فرهیخته حوزه طب سنتی عرض کردم که جدای از ارائه نظر پزشکی و دارویی بوعلی و رازی و استفاده از الطب المنصوری

یا الطب الصادق و الطب الرضا علیهما السلام، آیا این سوال را مطرح کردید که روش شناسی طب رازی چه بوده است؟ رازی با کدام متدولوژی طب استادش علی طبری را که برای اولین بار پزشکی بالینی را در ایران تاسیس کرد و رئیس بیمارستان‌های ری و بغداد بود، به مرحله‌ای رساند که توانست چندین کشف جدید داشته باشد که قبلی‌ها نداشتند مانند تشریح ابله یا رساله در طب کودکان. به‌هرروی، باید پرسش‌های فلسفی خود را از این تاریخ

جو یا شویم
تا مطالعات

علم ما در تمدن
آینده تاثیرگذار
باشد. دانستن و ارائه

تاریخ علم ارزشمند است

ولی فکر نمی‌کنم آن

کارایی و اثری را داشته باشد

که بعد دغدغه توسعه آن را در

کشور داشته باشیم. اگر تاریخ علم

را بدانیم و بخوانیم برای این که

پرسش‌های فلسفی فلسفه علم

پاسخ داده شود، کارکردش در حد

همین بحث‌هایی است که در فلسفه

اسلامی در موضوع اصالت وجود و

اعتباریت ماهیت داریم که البته در

جای خودش ارزشمند است •

دیدار با هیئت مصری ←



با دانشمندان ایران: شرح حال، آراء و اندیشه‌ها



دکتر مهدی محقق:

ناصر خسرو؛ متکلم جهانگرد



دکتر توفیق سبیحانی:

افکار، اندیشه‌ها و آثار مولانا

دکتر مهدی محقق:

شرح حال ابوجعفر محمد بن جریر طبری

ناصر خسرو؛ متکلم جهانگرد

دکتر مهدی محقق



دریافت کرده بود، زیرا او مأمور تبلیغ تشیع در «جزیره خراسان» بود. استفاده ناصر خسرو از تخلص «حجت» نیز به همین دلیل است.

تحول در ناصر خسرو

محقق با اشاره به شغل نامناسب ناصر خسرو در ایام جوانی و میگزاری‌های بسیارش در دربار سلطنتی افزود: او شبی خواب می‌بیند که کسی می‌گوید: چند از این شراب‌خوری که عقل آدمی خراب کند؟ آن شخص در ادامه معرفت و راحتی را در هوشیاری معرفی می‌کند و جهت قیله را نشان می‌دهد و چنین می‌شود که ناصر پس از بیدار شدن از خواب، سفر هفت ساله خود را برای تغییر و تحول آغاز می‌کند. دکتر محقق، جهانگردی ناصر خسرو را با سفر یک توریست و جهانگرد متفاوت دانست و گفت: ناصر خسرو در هر شهر با فیلسوفان، بزرگان و حکمای آن شهر دیدار می‌کرد و از مشاهدات خود یادداشت برمی‌داشت. او برای کسب درآمد برای انجام سفرهای خود، منبر می‌رفت و مردم را موعظه می‌کرد. حتی یک بار دیوار مسجد

افزود شهرت ناصر خسرو در شعر و شاعری است. او به شعری که می‌سرود اعتقاد داشت و مانند شاعرانی نبود که به اقتضای زمان شعرسرایی می‌کنند، یکی از مشهورترین این شعرا «احمد بن حسین مُتَنَبِّی» شاعر عرب‌زبان و معاصر با «کافور» حاکم سوری است.

استاد بازنشسته دانشگاه تهران، اعتقادات ناصر خسرو را شیعه اسماعیلی و او را از محبان اهل بیت(ع) معرفی کرد و افزود: این عقیده در شعرهای ناصر خسرو هم نمود داشت، به همین دلیل او خلیفه غاصب آن وقت بغداد را «دِیو ملعون» معرفی می‌کند. به بیان دیگر، ناصر خسرو هرگز «شعر فروشی» نکرده‌است. رئیس پیشین انجمن آثار و مفاخر ایران، «خسرو» را نام پدر «ناصر خسرو» عنوان کرد و این ترکیب را از نوع «اضافه بُنَوْتُ» (فرزندِ - خویشاوندی) دانست. او دارای کنیه و حتی نام تشکیلاتی بود. «حجت» لقبی است که از سوی هشتمین خلیفه فاطمی‌های مصر

نشست بررسی آراء و احوال ناصر خسرو قبادیانی با حضور دکتر «مهدی محقق» مصحح قدیمی‌ترین نسخه دیوان ناصر خسرو در مؤسسه حکمت و فلسفه ایران و با همکاری مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل برگزار شد.

دکتر مهدی محقق در این نشست ضمن بیان اینکه ناصر خسرو جهانگردی بود که در شهرهای مختلف با فلاسفه و متکلمین آن شهر بازدید داشت، اظهار داشت: ناصر خسرو یک متکلم شیعی بود که افراد مختلف به خاطر استدلال‌های او شیعه شده‌بودند. وی

را نقاشی کرد و تا خرج ادامه سفر را پیدا کند. یعنی از هنر نقاشی هم بهره داشت.

رئیس پیشین انجمن آثار و مفاخر ایران با اشاره به دیدار ناصر خسرو با «ابو کالیجار علاءالدین گرشاسب» حاکم وقت شیراز گفت: ناصر خسرو در این دیدار در کمتر از ۱۰ دقیقه موفق شد این حاکم سنی مذهب را به تشیع درآورد. البته او پس از شیعه شدن و پیدا کردن روحیه انقلابی به اهواز گریخت و زندگی مخفیانه‌ای را از ترس حاکم بغداد در پیش گرفت تا اینکه موفق شد به مصر بگریزد و از شر ناصبی‌ها (دشمنان اهل بیت) در امان بماند. او به همین دلیل زندگی نسبتاً مخفیانه‌ای در خراسان داشت. نقل است که روزی در نیشابور، مردم بازار مردی را که اسماعیلی مذهب بود و اشعار ناصر خسرو را می‌خواند، قربة الی الله کشتند! به همین دلیل هم ناصر خسرو بساط تبلیغ خود را از نیشابور جمع کرد و به «یونگان دره» محلی در افغانستان امروزی رفت. او از این غربت خود گله می‌کند و



نقل است که روزی در نیشابور، مردم بازار مردی را که اسماعیلی مذهب بود و اشعار ناصر خسرو را می‌خواند، قربة الی الله کشتند! به همین دلیل هم ناصر خسرو بساط تبلیغ خود را از نیشابور جمع کرد



چنین می‌سراید: «آزرده کرد کژدم غربت جگر مرا / گویی زبون نیافت ز گیتی مگر مرا».

تخریب ناصر خسرو با انتساب اشعار ضد دین

دکتر محقق افزود: این دوری ناصر خسرو از وطن به او این فرصت را داد که آثار گرانمایی در شعر و مقاله خلق کند. همین امر سبب

می‌شد دشمنانش اشعاری ضد دین بسرایند و به او نسبت دهند. اما چگونه ممکن است فردی مأمور تبلیغ تشیع در خراسان بزرگ باشد و معاد را قبول نداشته باشد؟! کسی که چنین سروده است:

«زان روز بت‌رس کاندرو پیدا

آید همه کارهای پنهانی

پوشیده نماند آن زمان کاری

کان را تو همی کنون بیوشانی».

او به صراحت می‌گوید: اگر به جبر عقیده داشته باشم، ظالم هستم!

محقق در پایان سخنان خود،

اشاره‌ای اجمالی به برخی

آثار ناصر خسرو داشت و یادآور

شد: کتاب «وجه دین» ناصر

خسرو، تأویلات مذهبی او را

ذکر می‌کند، زیرا اسماعیلیه

بسیار قائل به تأویل هستند

و می‌گویند ظاهر قرآن مانند

پوسته می‌ماند و مفهوم آن مانند

مغز است. وی با ذکر نام دیوان

ناصر خسرو گفت: او نه تنها

شاعر بود بلکه زبان فارسی را

نیز زنده کرد. مثلاً او به جای

کلمات «علی‌رغم» عبارت

«برکامه» را به کار برده که

معادل بسیار زیبایی است:

«ور خواهد کشتن به دهن کافر او را

روشن کندش ایزد برکامه کافر».

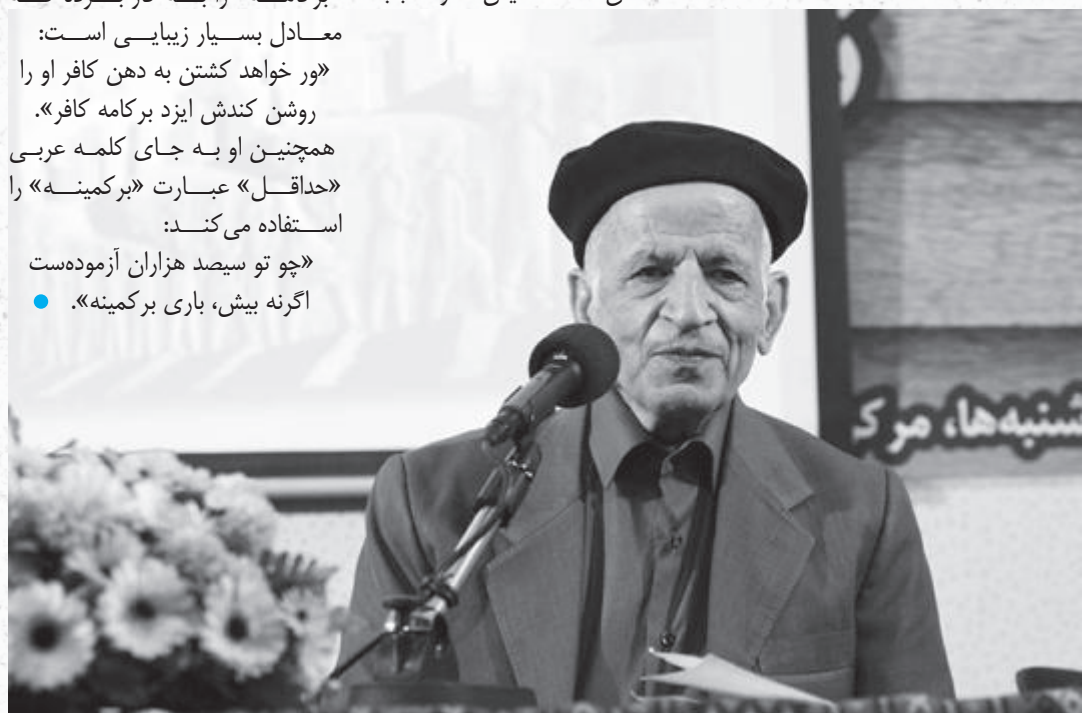
همچنین او به جای کلمه عربی

«حداقل» عبارت «برکمینه» را

استفاده می‌کند:

«چو تو سیصد هزاران آزموده‌ست

اگر نه بیش، باری بر کمینه».



افکار، اندیشه ها و آثار مولانا

دکتر توفیق سبحانی

۱۳۹۱/۶/۲۴

نیز از آثار منشور مولانا است. اکثر نامه‌ها، بلکه تمامی نامه‌های مولانا، از اوایل جوانی تا اواخر عمر وی، توسط نزدیکانش، تقریر و در این اثر جمع‌آوری شده‌است که برای اولین بار در سال ۱۳۷۱ در ۲۴۶ صفحه به چاپ رسید.

۳) فیه ما فیه از دیگر آثار مولانا به شمار می‌رود. ۴) دیوان کبیر (کلیات شمس تبریزی): یکی از آثار منظوم مولوی دیوان کبیر است. نسخه‌ای از این کتاب، معروف به «قونیه» که از سال ۷۶۷ ه.ق تا ۷۷۰ ه.ق تقریر شده، اکنون در موزه مولانا موجود است. به فرموده تمامی بزرگان از جمله، مرحوم استاد بدیع الزمان فروزانفر، این نسخه از قدیمی‌ترین و معتبرترین دیوان‌های کبیر مولانا است.

۵) مثنوی معنوی: مولوی تألیف این اثر منظوم را پس از دیوان و در سال ۶۵۶ ه.ق آغاز کرد. اما این آغاز به معنی کناره‌گیری از غزل‌سرایی نبود، بلکه معروف است وی آخرین غزل خویش را در شب آخر عمر خویش خطاب به پسرش «سلطان ولد» گفته‌است.

رو سر بنه به بالین، تنها مرا رها کن

ترک من خراب شب‌گرد مبتلا کن
نکته: غزلیات شمس، قبل از مثنوی مولوی سامان یافت. آورده‌اند که «حسام‌الدین» یکی از نزدیکان مولوی به وی می‌گوید: «غزلیات بسیار شد. مریدان پس از خروج از محضرستان، به دلیل پراکندگی مطالب سردرگم می‌شوند؛ بهتر است مثل منطق‌الطیر عطار و الهی‌نامه سنایی (حدیقه) کتابی ساخت.» مولانا

جلال‌الدین محمد مولوی در سال ۶۰۴ ه.ق به دنیا آمد و پس از ۶۸ سال زندگی، در سال ۶۷۲ ه.ق از دنیا رفت. زندگی مولانا را می‌توان به ۵ دوره تقسیم کرد: دوره اول: دوران کودکی، تحصیل، مهاجرت، ازدواج و تدریس است که از بدو تولد آغاز و تا سال ۶۴۲ ه.ق پایان می‌یابد.

دوره دوم: سال ۶۴۲ فرا می‌رسد و رندی از تبریز پا به قونیه می‌گذارد، زندگی مولانا تا سال ۶۴۵ در معاشرت با شمس تبریزی تحولی عظیم می‌یابد، اما در همان سال شمس ناپدید شده و زندگی وی را دگرگون می‌کند.

دوره سوم: با غروب شمس تبریزی از حیات مولانا، فرد دیگری به نام صلاح‌الدین زرکوب قونوی، قدم در زندگی وی گذاشت. صلاح‌الدین زرکوب، مردی عامی و امی بود ولی در عین حال، بینشی عجیب داشت. او توانست در طی ۱۲ سال همراهی با مولانا، وی را از آن طغیان و دگرگونی به آرامش برساند. او در سال ۶۵۷ ه.ق وفات یافت.

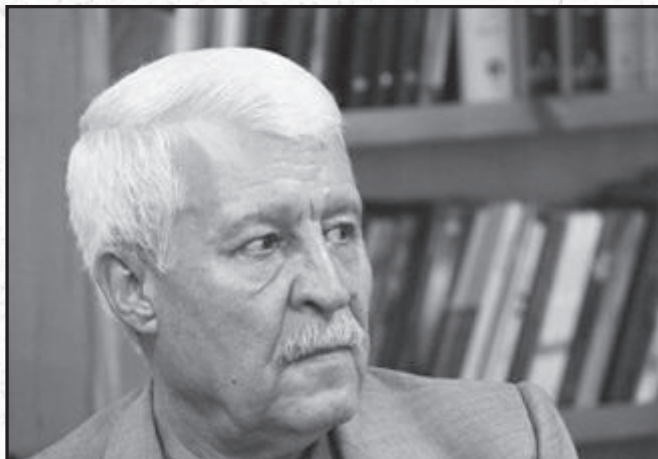
دوره چهارم: سال ۶۵۷ ه.ق دوره کمال مولانا آغاز می‌شود.

دوره پنجم: اواخر حیات مولانا، خصوصاً ۶ ماه آخر که توأم با ناخوشی بود.

آثار مولانا

مولوی ۳ اثر منشور و ۲ اثر منظوم از خود به جای گذاشته‌است. ۱) مجالس سبعه [۱]: این اثر منشور، به احتمال بسیار قوی از آثار اولیه زندگی مولوی است. وی در زمان تقریر این کتاب هنوز با شمس تبریزی آشنا نشده‌بود. ۲) مکتوبات: این کتاب





است. دکتر امیر ریاحی، در سال ۱۳۳۶، مقاله‌ای با عنوان «تربت شمس کجاست؟» نوشتند که در نشریه «یغماء» و نامه انجمن به چاپ رسید. یافشاری ایشان سبب شد تا آرامگاه شمس تبریزی در خوی، توسط احفاد مولانا در سال ۲۰۰۷ مورد تأیید قرار گیرد. [۳]

مقایسه شاهنامه با مثنوی معنوی

استاد زنده‌یاد محمد جعفر محجوب، شاهنامه‌شناس و ادیب نامور کشور می‌گوید: «اگر سال ۱۲ ماه و ماه ۳۰ روز باشد و میزان ابیات شاهنامه شصت هزار بیت بدانیم، میزان تلاش فردوسی در هر روز ۵ بیت بوده‌است.» نسخه‌ای از شاهنامه که در مسکو قرار دارد، ۵۰۹۸۹ بیت است که در این صورت، کار روزانه فردوسی به کمتر از ۴ بیت می‌رسد. در ابتدای امر، با این تصور کار وی تفننی به نظر می‌رسد اما هرگز چنین نیست. استاد توس می‌فرماید:

زبان گر بماند ز خوردن تهی

از آن به که ناسازها می‌نهی
فردوسی دانسته بود این خوان، خوانی
است که هزارها سال بعد از او، از آن
بهره‌مند خواهند شد. آورده‌اند که شاهنامه
را برای محمود غزنوی خواندند. وی
گفت: «شاهنامه هیچ نیست جز حدیث
رستم؛ در بین یاران و سربازان من هزاران
رستم هست.» فردوسی گفت: «همین را
می‌دانم که خداوند، آفریده‌ای چون رستم
برای بار دوم نیافریده‌است.» محمود گفت: «او
به تعریض مرا دروغ زن خواند». البته شنیدن این سخن
از محمود غزنوی بعید نیست. کسانی شاهنامه را تحقیر
کردند که دور از ذهن است. سعدی در کوچک شمردن
شاهنامه می‌گوید:

این که در شهنامه‌ها آورده‌اند

رستم و رویین تن، اسفندیار

شمس تبریزی

می‌پذیرد و می‌گوید: «اگر تو تحریر کنی من نیز تقریر
می‌کنم». اما تقریر مثنوی سال ۶۷۷ ه.ق و ۵ سال پس
از وفات مولوی آماده‌شد. تقریر دیگری از مثنوی به خط
سلطان ولد، پسر وی است که شامل دفتر چهارم و ششم
می‌باشد. [۲]

شمس تبریزی در سال ۶۴۲ ه.ق وارد قونیه شد. با
ورود شمس به زندگی مولانا، حیات وی دگرگون و به
فرموده خویش، زاهد بود، ترانه‌گو شد؛ سجاده‌نشین
باوقاری بود، بازیچه کودکان کوی شد. از سال ۶۴۵
ه.ق، با ناپدید شدن شمس، زندگی مولوی به بحران
کشیده‌شد و تا پایان عمر، حال و هوایی در ذهن وی
پدیدار شد که از او جلال‌الدین محمد مولانا
ساخت. شبی قبل از شام وفات، مولانا
فرمود:

«در خواب دوش پیری در کوی
عشق دیدم

با دست اشارتم کرد که عزم
سوی ما کن»
شیخ کوی عشق، همان
کسی است که زندگی
مولانا را دگرگون ساخت.

آرامگاهی در قونیه به نام شمس

وجود دارد که پایان آذرماه هر سال، در
آنجا مراسمی برپا می‌شود و مردم به زیارت می‌روند.
مرحوم عبدالباقی قائل به این مطلب بود، از وی در مورد
صحت این امر پرسیدند و او پاسخ داد: «با بیان این
مطلب ضرری متوجه شمس نمی‌شود؛ اما در حقیقت
آن مکان آرایه‌ای بیش نیست، بلکه فقط خانقاهی است
که در اطرافش قبرهایی وجود دارد. دکتر زرین کوب در
کتاب «پله پله تا ملاقات خدا» در عیان‌بودن آرامگاه
شمس تردید می‌کند و می‌گوید: «آرامگاه شمس نامعلوم



تا بدانند این خداوندان خلق

کس بسی را نماند از دنیا یادگار

مولانا نیز می‌گوید:

شاهنامه یا کلیله پیش تو

همچنان باشد که قرآن در عرب

فرد آنگه باشد از حد و مجاز

که کند کهل عنایت چشم باز

ورنه پشک و مشک نزد اخشمی

هر دو یکسان است چون نبود شمی

خویشتن مشغول کردن از ملال

باشدش قصد از کلام ذوالجلال

اما شاهنامه این‌گونه نیست. انصاف باید داشت که

شاهنامه، چنان نیست که محمود گفت و سعدی ارزیابی

کرد و مولانا به سادگی از آن گذشت. روزی احمد غزالی،

برادر محمد غزالی، در مجلس وعظ، رو به حاضران کرد

مرگ نیز از موضوعات شاهنامه است. به طور مثال:

اگر تند بادی برآید ز کنج

به خاک افکند نارسیده ترنج

ستمکاره خوانیمش هردادگر

هنرمند دانیمش هر بی هنر

اگر مرگ داد است، بیداد چیست

ز داد این همه بانگ و فریاد چیست

از این راز، جان تو آگاه نیست

بدین پند و اندرز، تو را راه نیست

اما مثنوی معنوی؛ در قرن هشتم، ابن بطوطه رحاله معروف

عرب، به قونیه و لارنده سفر کرد. مردم قونیه، داستانی

از مولانا برای وی تعریف کردند و گفتند: «مولانا فقیهی

بود و طلاب را درس می‌داد. روزی حلوافروشی آمد که

هر پاره حلوا را به یک فلس می‌فروخت. مولانا او را صدا

کرد، او به مکتب آمد و حلوابی به دهان مولانا گذاشت

و به دیگر حاضران هیچ نداد

و رفت. پس از وی، مولانا

آن مجلس را ترک کرد و

رفت و سالیان سال از او

خبری نبود.

زمانی که

با ز گشت،

از آن

فقیه

سا بق

خبری نبود و

جز به اشعار فارسی

مبهم و نامفهوم، زبان

نمی‌گشود، طلاب آن اشعار

را جمع‌آوری می‌کردند که

مثنوی نامیده‌شد.»

تنها سعدی نیست که

شاهنامه را کوچک می‌شمرد؛ بلکه در مورد مثنوی

معنوی، که در زمان قدیم آن را با انبر جابجا می‌کردند

نیز می‌گویند، اگر آن را فشار دهید، کفر از آن می‌چکد.

کلام مولانا دارای ویژگی‌های ممتازی است. از جمله:

(۱) بهره‌گیری از کلام خدا و رسول خدا (ص):

مثال ۱: برگرفته از آیه ۱۸ سوره قلم

زین سبب فرمود استثناء کنید

گر خدا خواهد به پیمان برزنید

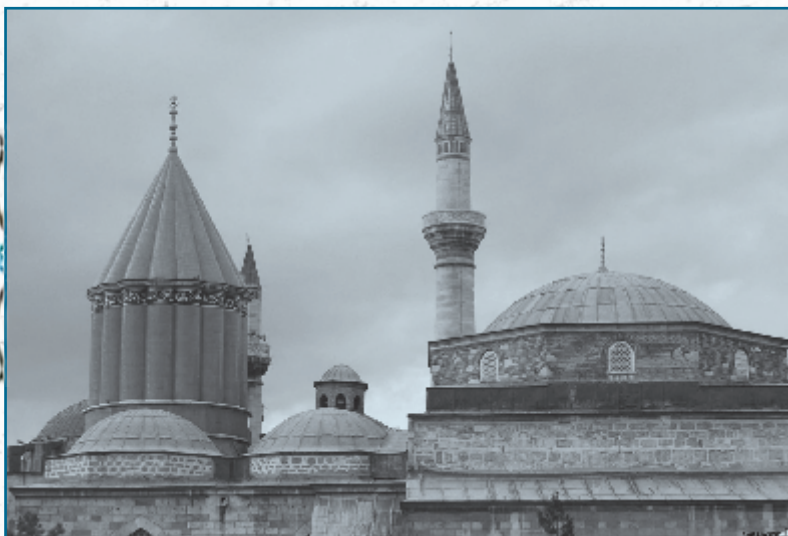
ترک استثناء مرادم غسوتی است

نی همی گفتم که عارض حالتی است

مثال ۲: برگرفته از احادیث رسول اکرم (ص)

گفت پیغمبر که اصحابی نجوم

رهروان را شمع و شیطان را رجوم



و گفت: «ای مسلمانان! هرچه در این چهل سال از سر

این چهارپاره با شما می‌گویم، فردوسی آن را در یک

بیت گفته است؛ اگر بدان کار کنید، از گفته‌های دیگران

مستغنی خواهید بود.

پرستیدن دادگر پیشه کن

ز روز گذرکردن اندیشه کن

در حقیقت اینچنین است که اگر هر انسانی به این

اندرز حکیم عمل کند، از بسیاری سخنان بی نیاز

است. این ارزیابی احمد غزالی است. علی رغم

اینکه وی با برادرش برابری نمی‌کند، ولی خود از

اساتید برجسته است.

از مطالب شاهنامه می‌توان به داستان ایرج و قتل او به

دست برادران، کشته‌شدن سیاوش به دست بروک، رفتن

کیخسرو به کوه و ناپدیدشدن او، اشاره کرد. بحث درباره

گفت پیغمبر که حق فرموده‌است

قصد من از خلق، احسان بوده‌است

گفت پیغمبر که هر که سر نهفت

زود گردد با مراد خویش جفت

در دیوان کبیر نیز نمونه‌هایی وجود دارد، مانند:

بانگ آید هر زمانی زین رواق آبگون

آیت انا بنی‌ها و انا موسعون

گر چو نونی در رکوع و چون قلم اندر سجود

پس تو چون نون و قلم پیوند با مایسترون

(۲) دارای اندیشه والا:

کاسه سر را تهی کن وانگهی سر را بگو

کی مبارک کاسه ی سر! عشق را پیمان‌ه باش

گوی مولانا دانسته بود که،

اگر عالم بقا یابد، هزاران قرن و من رفته / میان عاشقان

هر شب، سمر باشم سمر باشم

(۳) استفاده از تمثیل برای ساده‌کردن

اندیشه‌های پیچیده: داستان طوطی و

جولقی نمونه‌ای بی‌نظیر است.

(۴) دارای زبانی فاخر: زبان مولانا زبان نو

و دیگری است.

مثال ۱:

من نیم دهان دارم، آخر چقدر خندم

او همچو درخت و گل، خنده ست سر تا پا

مثال ۲:

ز من چون روی تو، ز من، من رود هم

بَرَم چون بیایی، مرا هم بیاری

مثال ۳:

از سنگ، سبو ترسد اما چو شود چشمه

هر لحظه سبو آید، تازان به سوی خار

گوید که اگر زین پس او بشکنم، شادم

جان داد مرا قابش، یکباره و صدباره

گر در ره او مردم، هم زنده بدو گردم

خود پاره [۴] دهم او را، تا او کندم پاره

مثال ۴: طریق بحث، لجاج است و اعتراض و دلیل

طریق دل، همه بیدست و ذوق و شهد و شکر

مثال ۵: طبع چیزی نو به نو خواهد همی

چیز نو، نو راهرو خواهد همی

(۵) متواضع و بی‌ادعا:

دستارم و خرقة و سرم هر سه به هم

قیمت کردم به یک درم چیزی کم

نشنیدستی تو نام من در عالم

من هیچکسم هیچکسم هیچکسم

این جلال الدین محمد است که خود را به حساب

نمی‌آورد و می‌گوید من هیچکسم.

(۶) استفاده از چاشنی طنز:

مثال ۱: گاو در بغداد آید ناگهان

بگذرد از این سران تا آن سران

از همه عیش و خوشی ها و مزه

او نبیند، غیر غشر خربزه

مثال ۲: آورده‌اند: «ضیاء دلق، بس کوتاه بود و برادرش،

شیخ الاسلام تاج بلخ، بی‌وقایت کوتاه. شیخ الاسلام از

برادرش ننگی داشتی. ضیاء درآمد به درس او و همه

اهل بلخ حاضر به درس او. ضیاء خدمتی کرد و بگذشت.

شیخ الاسلام او را نیم قیامی کرد، سرسری و گفت: «آری

درازی، پاره‌ای هم دردوز»

آن ضیاء دلق خوش الهام بود

دادر آن تاج شیخ اسلام بود

گرچه فاضل بود و فهل و ذوفنون

این ضیاء اندر ظرافت بُد فزون

او بسی کوتاه، ضیاء بی حد دراز

بود شیخ اسلام را صد کبر و ناز

زین برادر، عار و ننگش آمدی

آن ضیاء هم واعظی بُد باهدی

روز محفل، اندر آمد آن ضیاء

بارگه پر قاضیان و اصفیاء

کرد شیخ اسلام از کبر تمام

این برادر را چنین [۵] نصف القیام

گفت او را بس درازی، بهر مزد

اندکی زان قد سر و تن بدزد

(۷) استفاده از ترکیب‌های خاص و

مولویانه:

مثال ۱: مولانا عبارت «جانم به لب

رسید» را اینچنین بیان می‌کند: «جانم

به زیارت لب آمد.»

مثال ۲: می‌گویند، کسی به تماشای

جنگل رفته بود. از او پرسیدند: «از جنگل

چه دیدی؟» گفت: «آنقدر درخت آنجا

بود که جنگل را ندیدم.»

مولوی این تعبیر را به این صورت بیان می‌کند: «اندر

آن دریای بی‌پایان بجز دریا نبود.»

مثال ۳: مراعات نظیر، یکی از صنایع پرآوازه شاعران

است، اما مولانا این صنعت را نیز مولویانه بیان کرده

است. مانند:

زمین خاک به چشمی که باد در سر اوست

دو چشم آتشی حاسدان پر آب کنیم

همچنین:

هرچه آن خسرو کند، شیرین کند

چون درخت دین که جمله تین کند

مثال ۴: گاهی مولوی، قید فعل را با حرکت خویش

نشان داده است. مانند:



جلال الدین محمد مولوی

در سال ۶۰۴ ه.ق به دنیا

آمد و پس از ۶۸ سال

زندگی، در سال ۶۷۲ ه.ق

از دنیا رفت. زندگی مولانا

را می‌توان به ۵ دوره

تقسیم کرد

مولوی ۳ اثر مشهور و ۲

اثر منظوم از خود به جای

گذاشته است.



چو بدید مست ما را، بگزید دستها را

سر خود «چنین چنین» کرد و بتافت روز محشر
همچنین:

لا به کنم که ای بیارم، در ده بانگ الصلا را

او کتف «اینچنین» کند؛ من به درونه خوش‌ترم
مثال ۵: مرحوم فروزانفر می‌گوید: «مولانا ۷۵ هزار ترکیب در
دیوان خویش بکار برده که اغلب این ترکیبها مخترع ذهن
خود اوست.

طبع چیزی نو به نو خواهد همی

چیز نو، نو راهرو خواهد همی
سر نو خواهی که تا خندان شوی

سر دو گوش سر شنو خواهد همی
جان پاکان طالب کام زر است

جان حیوان، کاه و جو خواهد همی

گفته مستان، ساقیا هل من مزید

ساقی از مستان گرو خواهد همی

رو به سر چون سیل تا بحر حیات

جوی کن، کان آب گو[۶] خواهد همی

مثال ۶:

رهزنی آنکس کند، کو شناسد رهی

خان دغل او بود، کو شناسد جمال

ظاهراً «خان دغل» به معنی دزد ناموس

خانگی و ترکیبی است که فرهنگ‌نویسان نیز به آن

توجه نکرده‌اند.

مثال ۷: معنی ندهد وصلت این حرف بدان حرف

تا تو ننهی در کلمه، فایده‌زایی

معنای «فایده‌زایی» در سخن، کسب فایده

است. منظور از این شعر این است که

مجموعه‌ای از کلمات که با هم معنای

منطقی داشته‌باشند جمله را تشکیل

می‌دهد و کلماتی که هیچ ارتباط منطقی

بین آنها نباشد، جمله محسوب نمی‌شود.

مثال ۸: ای داد تو دندان شکرها که بخوایم

دندان دگر داده پی فایده‌خواهی

مثال ۹: طوطی غذا شدیم که تو کان شکری

بلبل نوا شدیم که گلزار ما تویی

طوطی غذا به معنی شکرخواه است.

نظیر ترکیبهای فوق، در آثار مولوی بی شمار است. مانند:

بخل کف، سسته‌سپر، محال‌پیما، باریک‌انده.

گاهی حذف و هجو چه بسا، رکیک در کلام مولانا به چشم

می‌خورد. مانند:

مستمع خفته است کوتاه کن خطاب

ای خطیب! این نقش کم کن تو بر آب

می‌توان از این شعر این‌گونه برداشت کرد که گاهی در مجالس

زمستانی یا تابستانی مولوی، شنونده‌ای بود که اهل معانی نبود،

گرما و نسیم هردو باعث خواب‌آلودگی وی می‌شد. مولانا نیز
با این تصور که این شنونده به علت تحقیق و جستجو در کتب
مختلف شب را بیدار می‌ماند، این جمله را می‌گفت تا او بیدار
شود و مولانا بتواند مطلب اصلی خود را بیان کند. در اصل
مولانا به هجوگویی علاقه‌مند نبود بلکه در پی تأثیر سخن بر
شنوندگان بود. [۷]

۸) اشارات بسیار به مشترکات بشری:

مثال ۱: سنخیت [۸]. این ویژگی در کلام شاهنامه، قوی‌تر از
کلام مولوی است.

حکیمی گفت دیدم هم تکی

در بیابان زاغ را با لک لکی

در عجب ماندم، بجستم حالشان

تا چه قدر مشترک یابم نشان / چون شدم نزدیک من

حیران و دنگ / خود بدیدم هردوان بودند

لنگ

در نتیجه، لنگی، علت ضم

این دو با یکدیگر است.

مثال ۲: مرگ. مولانا در اشعار

خویش به گونه‌ای از مرگ سخن می‌گوید

که گویی در انتظارش نشسته و می‌خواهد از

او استقبال کند. مانند:

چو تابوت من روان باشد

گمان مبر که مرا درد این

جهان باشد

همچنین:

مرگ اگر مرد است گو

نزد من آی

در آغوش بگیرم تنگ تنگ

من از او جانی ستانم جاودان

او زمن دل‌قی ستاند رنگ رنگ

همچنین مولانا در غزلی که بیش

از چهل بیت دارد مرگ را اینگونه

بیان می‌کند.

چرا ز قافله یک کس نمی‌شود بیدار

ز کی باز می‌برد طرار

که رخت عمر

یکی همیشه همی گفت راز با خانه

مشو خراب به ناگه، مرا یکن اخبار

شبی به ناگه خانه بر او فرود آمد

گفت کجا شد وصیت بسیار

نگفتمت خبرم کن تو پیش از افتادن

که چاره سازم من با عیال خود به فرار

خبر نکردی ای خانه، کو حق صحبت

فرو فتادی و کشتی مرا به زاری زار

جواب گفت مر او را فصیح آن خانه

چند خبر کردمست به لیل و نهار

بدان طرف که دهان را گشودمی به شکاف
 که قوتم برسدست، وقت شد هشدار
 همی زدی به دهانم ز حرص، مشتی گل
 شکافها همه بستی سراسر دیوار
 ز هر کجا که گشادم دهان، فرو بستی
 نهشتی ام که بگویم، چه گویم ای معمار
 بدان که خانه، تن توست و رنجهها چو شکاف
 شکاف رنج به دارو گرفتی ای بیمار
 مثال کاه و گل است آن مزور و معجون
 هلا تو کاه گل اندر شکاف نی افزار
 دهان گشاید تن تا بگوید رفتن



طیب آید و بندد بر او ره گفتار
 خمار درد سرت از شراب مرگ شناس
 مده شراب بنفشه، دهی شراب انار
 وگر دهی تو به عادت دهش، روپوش است
 چه روپوشی زان که اوست عالم الاسرار
 بخور شراب انابت، بساز قرص ورع
 ز توبه ساز تو معجون، غذا ز استغفار
 بگير نبض دل و دین خود، بین چونی
 نگاه کن تو به قاروره عمل یکبار
 به حق گریز که آب حیات او دارد
 تو ز بی نهار از او خواه هر نفس، ز نهار
 اگر کسی بگوید که خواست فایده است
 بگو که خواست از او خواست چون بود
 بیکار

مرید چیست به تازی، مرید خواهنده
 مرید از آن مراد است و صید از آن شکار
 اگر نخواست مرا پس چرام خواهان کرد
 که زرد کرد سخن را فرق آن رخسار
 وگر نه غمزه او زد به تیغ مرا
 چرا زین دل من خون و چشم من خونبار
 برای مطالعه بیشتر

درباره شخصیت مولانا، کتابهای متعددی تألیف شده است. از جمله:

- (۱) ابتدنامه یا ولدنامه، اثر سلطان ولد، پسر مولانا.
 - (۲) رساله فریدون، اثر فریدون بن احمد سپهسالار.
 - (۳) مناقب العارفین و سفینه نفیسه مولویه، اثر ساقب مصطفی دده.
 - (۴) تذکره شعرای مولویه.
 - (۵) زندگی مولانا، اثر بی نظیر استاد مرحوم فروزانفر.
 - (۶) کتابی از استاد عبدالباقی و ترجمه استاد سبحانی.
 - (۷) زندگی نامه مولانا اثر استاد توفیق سبحانی.
- در باب آراء مولوی کتابهای کمتری بحث کرده اند، از جمله:
- (۱) عرفان مولوی، تألیف خلیفه عبدالحکیم، یکی از

بهترین کتابهای موجود است که به دلیل حجم اندک، می توان هر هفته آن را مطالعه کرد.
 (۲) مولوی چه می گوید، تألیف استاد جلال الدین همایی نیز کتاب بی نظیری است که البته به یک فهرست دقیقی نیاز دارد. استاد همایی در مورد این کتاب می گوید: «من با یک دست اخبار مطبعی را تصحیح می کردم و با دست دیگر برای چاپ مطلب می نوشتم.»

(۳) سرنی و بحر در کوزه اثر استاد زرین کوب.
 (۴) ساختار معنوی مثنوی، اثر استاد جلال الدین همایی، پاسخ به نقدهایی است که به نظم و ترتیب مثنوی معنوی وارد شده است. ایشان تنها کسی است که متوجه این نظم شده است. به طور مثال همایی بیان کرده که داستان شاه و کنیزک دفتر اول مثنوی، در دفتر ششم نیز مورد ارجاع مولانا بوده است.

(۵) ساختارشناس مثنوی، تألیف سلیمان صفوی است و فقط شامل دفتر اول می شود. دفاتر دیگر نیز توسط ایشان در حال آماده شدن است.
 (۶) از آسمانهای دگر، اثر دکتر احمد خاتمی است که با کتاب لبلباب متفاوت است. در آن کتاب امکان دستیابی به فهرستی جامع به منظور راهنمایی پژوهشگران وجود دارد و در انتهای آن نیز توضیح مختصری در مورد موضوعات مثنوی ارائه شده است.

پی نوشت ها:

۱. مجالس سبعه توسط دکتر توفیق سبحانی تصحیح و در ۱۶۴ صفحه و تقریباً به اندازه ۳۲۸۰ بیت مثنوی، به چاپ



- رسیده است.
۲. تصحیح این نسخه توسط استاد توفیق سبحانی در حال انجام است.
۳. نقشه ساختمان این آرامگاه، فراخوان بین المللی شده است.
۴. پاره، کلمه ای به زبان ترکی و به معنی رشوه است.
۵. مولانا، هنگام خواندن شعر، حالت فعل را نشان داده است.
۶. گودال
۷. استاد سبحانی در حضور مرحوم زرین کوب، این نوع تفسیر از این شعر را بیان کرده اند که مخالفت ایشان را در پی نداشته است.
۸. السنخية علة الضم.

شناخت بزرگان یک سرزمین، برای مردم آن مرز و بوم به ویژه نسل جوان ضرورت دارد. نسل جوان باید سیره علمی و عملی ایشان را سرمشق خویش قرار داده تا بتوانند نظیر آن گذشته درخشان را به دست آورند. در برهه ای از زمان، کشور ایران حرف اول را در تمام علوم می‌زد و بیشتر دانشمندان بزرگی که به اسلام و قرآن خدمت می‌کردند، ایرانی بودند.

مثال ۱: مهمترین لغتنامه عربی به عربی که در اختیار اهل علم قرار گرفت، کتاب «قاموس

شرح حال طبری

ابوجعفر محمد بن جریر طبری، یکی از چهره‌های درخشان عالم اسلام و ایران است. طبری [۲] یعنی اهل طبرستان. مازندران کنونی در گذشته به طبرستان معروف بود. ایشان در شهر آمل که اکنون در مازندران قرار دارد، متولد شده است.

نکته ۱: نام مازندران بر محل دیگری در نواحی افغانستان نیز اطلاق شده است. اگر ما از این نامگذاری مطلع نباشیم، ممکن است در تشخیص این دو شهر به اشتباه بیافتیم. به طور مثال ناصر خسرو در دیوان خویش

و «ام» برای مؤنث آغاز می‌شود. کنیه به دو نوع تقسیم می‌شود؛ نوع اول بعد از اب یا ام اسم فرزند شخص آورده می‌شود، مانند ابوالعباس و ام‌زینب؛ نوع دوم بعد از اب یا ام صفت شخص ذکر می‌شود، مانند ابوالصدق و ابوالفضایل. مثل کنیه شهر مکه «ام القری» به معنی مادر شهرها و کنیه قرآن «ام الکتاب» به معنی مادر کتابها.

لقب اسمی است که شخص بعد از رسیدن به رشد و شهرت علمی به آن معروف می‌شود. مانند شمس‌الدین به معنی خورشید دین، نجم‌الدین به

شرح حال

ابوجعفر محمد بن جریر طبری

دکتر مهدی محقق

مورخ: ۹۱/۲/۱۷

فیروزآبادی» بود. [۱] فیروزآبادی پس از تألیف کتاب آن را به اعراب عرضه کرد و گفت: «خذوا لسانکم عن ید رجل عجمی». اعراب برای تحقیر و طعنه، نام عجم را بر غیرعربها گذاشتند از این رو فیروزآبادی به ایشان گفت: زبان خودتان را از من که یک عجمی هستم بیاموزید. برای مردم ایران یک افتخار است که مهمترین کتاب لغت عربی در جهان اسلام به وسیله یک ایرانی تألیف شده است.

مثال ۲: مهمترین کتاب در مورد نحو عربی به نام «الکتاب» از سیبویه که یک ایرانی است نوشته شده است. مثال ۳: مهمترین تفاسیر قرآن نیز اثر ایرانیان است. مانند «تفسیر کبیر» از فخرالدین رازی که در حال حاضر در ۱۶ جلد به چاپ رسیده است. علاوه براین، بزرگترین فلاسفه، متکلمین، عرفا و جغرافیدانان نیز ایرانی بوده‌اند.

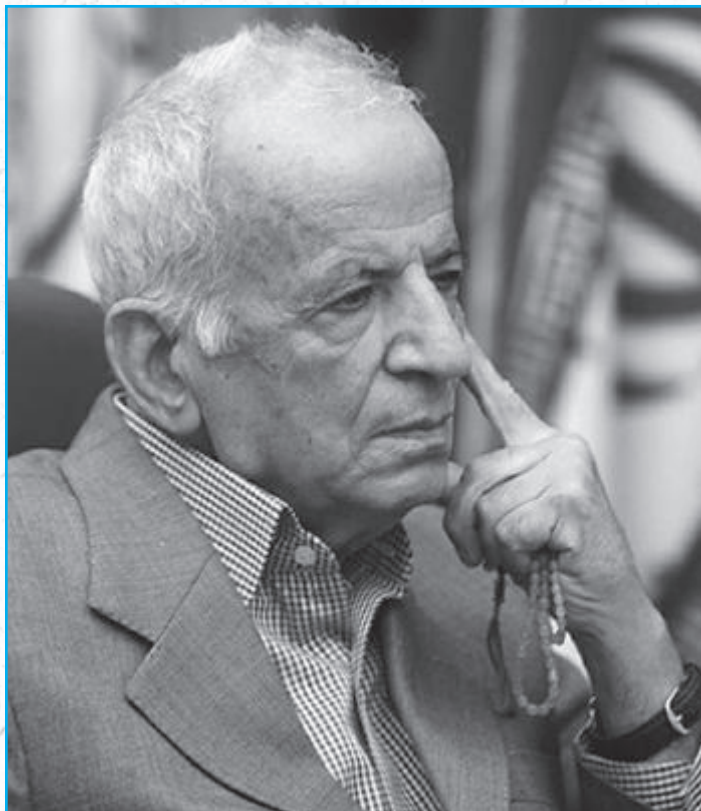
معنی ستاره دین و مانند آن. بنابراین اسم در زبان عربی به سه نوع تقسیم می‌شود: (۱) اسمی که هنگام تولد فرزند بر آن نهاده می‌شود، (۲) کنیه و (۳) لقب. این سه نوع جزء اسامی علم محسوب می‌شوند. اما طبری نام این دانشمند محمد و نام پدر وی جریر بوده است. محمد بن جریر یعنی محمد فرزند جریر. طبری از دانشمندان قرن سوم هجری به شمار می‌رود. او در سال ۲۲۴ متولد شده و در سال ۳۱۰ و در قرن چهارم از دنیا رفته است.

پزشک بزرگ و معروف ایرانی محمد بن زکریای رازی، هم عصر این دانشمند بزرگ بود و سه سال بعد از ایشان از دنیا رفت. این امر، نشان‌دهنده این است که در این دوران، دانشمندان بزرگی تربیت شدند، دانشمندانی که نه تنها در عالم اسلام بلکه در تمام جهان شهرت یافتند. سؤال مهم این

آورده است: گرچه مرا اصل خراسانی است از پس پیری و مهی و سری دوستی عترت و خان ای رسول کرده مرا یونگی و مازندری منظور از یونگی، یونگان در سلسله جبال بدخشان، در افغانستان است و با مازندران در شمال ایران، فاصله زیادی دارد. بنابراین معلوم می‌شود مراد او از مازندران، مکان دیگری است.

نکته ۲: گاهی لغت طبری با طبرسی اشتباه گرفته می‌شود. افرادی تصور می‌کنند، شیخ طبرسی از مفسرین بزرگ شیعه، اهل طبرستان مازندران است، در حالیکه او اهل تفرش بوده که در زمان گذشته، طبرس تلفظ می‌شده است.

ابو جعفر، به معنی پدر جعفر، کنیه محمد بن جریر طبری است. کنیه در زبان عربی به نام هایی گفته می‌شود که با «اب» برای مذکر



است که نقطه آغازین اسلام، چه ممیزاتی داشت که در این زمان اندک، دانشمندان بزرگی در کشور ما ظهور کردند؟ به طور مثال، محمد بن زکریای رازی، بیشتر از ۱۵۰ کتاب ارزشمند از خود به جای گذاشته است. همچنین معروف است، طبری به مدت ۴۰ سال در هر روز ۴۰ برگ کتاب می نوشت. این حجم فراوان فعالیت وی، نشان دهنده این است که چه مقدار اثر ارزشمند از وی بجا مانده است. نکته: ناگفته نماند بسیاری از آثار دانشمندان ما، به علت دستنویس بودن، به مرور زمان مفقود شده یا از بین رفته اند. قبل از به وجود آمدن صنعت چاپ، دانشمندان بعد از تألیف اثر، آن را در اختیار شاگردان خود قرار می دادند تا ایشان از روی آن اثر کتابت کرده و دستنویس بردارند. این دستنویسها هم اینک به «نسخه خطی» [۳] معروف است. به همین دلیل ممکن است از یک کتاب، نسخه های خطی متفاوتی وجود داشته باشد. از این رو در آخر هر کتاب خطی، علاوه بر نام مؤلف و تاریخ حیات او، نام کاتب آن نیز آورده می شود، باید به این امر توجه کرد.

تفسیر طبری

نحوه تعلیم و تربیت در زمان حیات طبری به گونه ای بود که در مکتبخانه ها بعد از آموختن قرآن، علوم اسلامی را فرامی گرفتند. علومی از قبیل تفسیر، تاریخ، اخلاق، شرایع، فقه و علم حدیث. طبری نیز از این قاعده مستثنی نبود. از این جهت است که از ایشان با عناوین مختلف علمی از قبیل مفسر یاد می کنند. مفسر کسی است که قرآن را تفسیر می کند و تفسیر به معنای روشنگری است. کلمه «سفره» در زبان عربی، به معنی برطرف کردن ابهامات است. ریشه لغت تفسیر، «فسر» است ولی گاهی در عربی،

را در نماز به صورت فارسی قرائت کنند، سلمان نیز با کسب اجازه از پیامبر اسلام، به شرط تمرین تلفظ صحیح حروف عربی تا توانایی یافتن بر قرائت صحیح، این کار را انجام داد. به همین جهت اولین مترجم قرآن، سلمان فارسی است. زیرا قرآن، اسم جنس است و هم بر ۱۱۴ سوره اطلاق می شود و هم بر سوره حمد.

در قرن چهارم، به امر منصور بن نوح سامانی و با کسب اجازه از علماء خراسان و ماوراءالنهر، تفسیر طبری در ۴۰ جلد، به فارسی ترجمه و نسخه ای از آن به بغداد برده شد. استدلال علماء بر جواز این امر، آیه «و ما أرسلناک إلا رحمة للعالمین؛ وما نفرستادیم تو را، مگر اینکه رحمتی باشی برای جهانیان» [۴] بود. به همین دلیل، جهانیان باید رحمت قرآن و پیامبر را درک کنند.

طبری در تألیف خود، قرائتهای مختلف قرآن را بیان کرده و به یکی از صحابه پیامبر اسناد داده بود. اما مترجمین اسنادها را حذف و فقط

کلمات مغلوب می شوند تا معنی جدیدی پیدا کنند. مثل «استلام الحجر» به معنی، لمس کردن حجرالاسود است. در حالیکه ریشه استلام، «لمس» نیست بلکه «سلم» است.

«جامع البیان عن تأویل آیه القرآن»، معروف به تفسیر طبری، اثر مهم محمد بن جریر طبری است که به امر منصور بن نوح سامانی به فارسی ترجمه شده است. تا آن زمان غیر از سوره حمد، هیچ سوره ای به فارسی ترجمه نشده بود. این امر بدین معنی نیست که تا آن زمان کسی نتوانسته قرآن را ترجمه کند؛ بلکه با این استدلال که قرآن سخن و امانت الهی است، از ترجمه آن هراس داشتند.

ترجمه سوره حمد، توسط سلمان فارسی نیز به این علت بوده است که مردم ایران پس از اسلام آوردن، قادر به تلفظ صحیح حروف قرآن نبودند و خواندن نماز به زبان عربی برایشان دشوار بود؛ از این رو از سلمان فارسی خواستند تا سوره حمد را به فارسی ترجمه کند تا آن

آیات قرآن را با احتیاط فراوان و لفظ به لفظ ترجمه کردند؛ هرچند با دستور زبان فارسی منافات داشت. به طور مثال در تفسیر طبری دیده شده که جمله «...قال الذین کفروا...» به صورت «گفت کسانی که کافر شدند» ترجمه شده است. مترجمین به مرور زمان متوجه اشتباهات خویش شدند و دریافتند که نباید فهم معنا را مختل کرد بلکه باید مفهوم جملات را ترجمه کرد.

طبری با نوشتن این تفسیر، خدمت بزرگی به اسلام ارائه نمود. در زمان گذشته، رسم مفسرین بر این بود که در آغاز کتاب خود، ابتدا راجع به عظمت و اهمیت قرآن می‌نوشتند و در ادامه نامهای قرآن را ذکر می‌کردند. در ابتدای تفسیر طبری نیز نامهای مختلف قرآن ذکر شده است.



طبری علاوه بر ذکر نامهای قرآن، به قرائتهای مختلف نیز اشاره می‌کند. به همین دلیل به طبری «مُقری»

نیز می‌گویند، مقری یعنی کسی علاوه بر اینکه قاری است، قرائت نیز می‌آموزد. هفت قرائت مشهور و هفت قرائت نادر وجود دارد، در اصل بسیاری از کلمات قرآن به قرائتهای مختلف خوانده شده است.

علت نامگذاری تفسیر طبری به «جامع البیان عن تأویل آیه القرآن»: جامع البیان یعنی کتابی که در بردارنده بیان و روشنگری است و تأویل به معنای باطن قرآن است. در حدیثی آمده است: «إن للقرآن ظهراً و سبعة باطن»؛ قرآن یک ظاهر دارد و هفت باطن. به همین جهت یکی از شعبه‌های علوم قرآنی «محکمات و متشابهات» است. متشابهات آیاتی هستند که باطن آنها مراد است و کسی می‌تواند آن باطن را بیان کند که عالم به کلام الهی

باشد. همین آیات متشابه هستند که دارای تأویلند. «و لا یعلم تأویلہ إلاّ اللّٰه و الراسخون فی العلم»؛ تأویل آن را فقط خدا و کسانی که راسخ در علم هستند می‌دانند. ظاهر قرآن تنزیل است و باطنش تأویل. دانا از طریق راسخون فی العلم باطن قرآن را در می‌یابد. بنابراین ظاهر بسیاری از آیات رمز [۵] است. ائمه اطهار تأویل صحیح آیات را برای ما بیان کرده‌اند.

ترجمه فارسی تفسیر طبری در زمان خویش نیز دشمنان فراوانی از قبیل حنبله و مجسمه داشت؛ اما



«جامع البیان عن تأویل آیه القرآن»، معروف به تفسیر طبری، اثر مهم محمد بن جریر طبری است که به امر منصور بن نوح سامانی به فارسی ترجمه شده است. تا آن زمان غیر از سوره حمد، هیچ سوره‌ای به فارسی ترجمه نشده بود.



طبری با آنان به مخالفت برخاست و منادی «سبحان من لیس له انیس و لا له فی عرشه جلیس» بود. آورده‌اند، وقتی طبری از سفری به طبرستان بازگشت، علمای حنبلی فریاد زنان به سواش دوات پرتاب و خانه‌اش را سنگباران کردند، به حدی که تلی از سنگ جلوی خانه ایجاد شد. زندگی طبری شاید فراوانی داشت، در حالیکه بیشتر آن از طرف نادانان بود.

آثار طبری

کتاب «تاریخ الرسل و الملوک» از

مهمترین تواریخ عالم اسلام و کتاب اخلاقی «آداب النفوس» از آثار این دانشمند برجسته است. موضوع این کتاب نفوس سه‌گانه انسان است که در قرآن با اسامی «نفس مطمئنه، لوامه و اماره» به آن اشاره شده است. در فلسفه نیز با نامهای «نفس ناطقه، غضبیه و شهوانیه» یاد می‌شود. انسان و حیوان، در دارا بودن نفس غضبیه و شهوانیه مشترکند، اما انسان، نفس ناطقه‌ای دارد که به وسیله آن می‌تواند دو نفس دیگر را کنترل کند و اگر راه اعتدال را برگزیند، از افراط و تفریط در امان می‌ماند و در غیر این صورت، گرفتار این دو نفس می‌شود.

پیامبر گرامی اسلام می‌فرماید: «بر هر انسانی دو شیطان موکل است»؛ پرسیدند یا رسول الله! این دو شیطان بر شما نیز موکلند؟! ایشان فرمودند:

«شیطانی اسلم پیدی؛ شیطان من، به دست من مسلمان شد.» در ادبیات فارسی نیز کلمه دیو را در برابر انسان به کار می‌برند که ناظر بر همین حدیث است.

این نفس بد اندیش که فرمان‌شدنی نیست این کافر بدکیش، مسلمان شدنی نیست

آن دیو را که در تن و جان من است باری به عقل خویش مسلمان کنم

پی‌نوشت‌ها:

۱. فیروزآباد، یکی از روستاهای استان فارس است.

۲. مطابق قاعده منسوب در زبان عربی، وقتی به کلمه طبرستان یاء نسبت اضافه شود، بدون تخفیف طبرستانی و با تخفیف طبری خوانده می‌شود.

۳. Manuscript catalog، المخطوطات

۴. سوره انبیاء، آیه ۱۰۷

۵. Symbol.

اولین هم اندیشی مدیر گروه های فلسفه دانشگاه های تهران

دکتر خسرو پناه

دکتر حمیدزاده

دکتر موحد

دکتر اسماعیلی

دکتر قوام صفری

دکتر عزیزاللهی

دکتر اسدی

دکتر قراملکی



دکتر حسینی

دکتر علم الهدی

دکتر افضلی

دکتر معصومی همدانی

دکتر خدري

دکتر خادمی

خانم شایان فر

اولین هم‌اندیشی مدیران گروه‌های فلسفه دانشگاه‌های تهران

اولین

هم‌اندیشی مدیران

گروه‌های فلسفه دانشگاه‌های تهران با حضور

حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر خسروپناه در مؤسسه

پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد. در ابتدای این

نشست که با حضور اکثریت مدیران گروه‌های فلسفه دانشگاه‌های

شهر تهران برگزار شد، در ابتدا حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر خسروپناه

رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با اشاره به تاریخچه این

مؤسسه و فعالیت‌های آن به طرح پرسشی در باب کیفیت توسعه فلسفه

پرداختند و پس از ارائه گزارش توسط معاون پژوهشی جناب آقای

دکتر حمیدزاده و مدیر پژوهشی جناب آقای دکتر اسماعیلی

مدیران محترم گروه‌ها به طرح نظرات خود پرداختند که

در ذیل گزارشی از این نظرات

ارائه می‌گردد.

خاطر وضعیت
فلسفه در کشور
وضعیت مطلوبی
نیست و با همه
تلاش‌های جزیره‌ای
که صورت می‌گیرد،
یک کار اساسی و بنیادی
در توسعه فلسفه نداریم، که این
نیاز ماست.

وی با طرح این سؤال که آیا لازم است فلسفه همگانی
شود و در توده مردم وارد شود یا فقط در فضای انتزاعی
بین عالمان محصور بماند، افزود: این بحثی است که
اگر قرار است به توسعه فلسفه دست بزنیم، باید پیرامون
آن گفتگو باشد.

وی خاطرنشان کرد: بحث از قلمرو فلسفه، وضعیت
فلسفه بایسته و تحقق یافته و وضعیت آموزش و
پژوهش فلسفه در کشور مباحثی هستند که باید
حول آنها گفت‌وگو داشته باشیم. همچنین با
اشاره به برگزاری سالانه روز جهانی فلسفه از
سوی یونسکو و همچنین گرامی‌داشت این روز در
کشورهای مختلف یادآور شد: هر ساله روز جهانی
فلسفه برگزار می‌شود که انتخاب موضوعات با
همفکری استادان دانشگاه‌ها لازم است؛ بنابراین
این نشست‌ها ضرورت دارد تا نتیجه آن رشد و
بالندگی بیشتر فلسفه باشد.

دکتر خسروپناه:

وی با یادآوری نزدیک

به چهار دهه فعالیت‌های

آموزشی و پژوهشی گسترده

توسط این مؤسسه در نشر علوم

عقلی به گونه‌ای که آثار و برکات آن

برای همه آشکار است و ذکر خدمات استاد

اعوانی گفتند: کارهای بسیار ارزشمندی در این مدت

انجام شده که یکی از آنها برگزاری همایش روز جهانی

فلسفه بود که مقالات خوبی ارائه شد و این مقالات در

مجموعه سه جلدی آماده چاپ و انتشار است.

رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه به هدف

از برگزاری این نشست با مدیران گروه‌های فلسفه

دانشگاه‌های استان تهران اشاره کرد و گفت: این جلسه

در واقع جلسه همفکری است زیرا مؤسسه، خانه اهل

فلسفه است و شما مؤسسه را خانه خود بدانید و ارتباط

علمی و پژوهشی داشته باشید. بنابراین درخواست

کردیم اولین نشست را در مؤسسه برگزار کنیم و در

صورت تمایل این جلسه می‌تواند به صورت فصلی و یا

شش ماه یک بار برگزار شود.

وی در بخش دیگری از سخنان خود با بیان اینکه حقیقت

فلسفه، بحث و گفتگو است، تصریح کرد: متأسفانه

فیلسوفان کمتر با یکدیگر بحث و گفتگو دارند و به این

دکتر حمیدزاده:

در ادامه این نشست، دکتر مجید حمیدزاده معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با طرح دستور جلسه و موضوعاتی که قرار بود در این نشست مورد بحث قرار گیرد، گفت: برای دو دستور از استادان دعوت شده و هدف غایی این است که محوریتی برای هماهنگی فعالیت‌های فلسفی در کشور باشد و مؤسسه به جهت ارتباط معنوی که از گذشته داشته، می‌تواند مرکزیت آن را برعهده داشته‌باشد. وی با اشاره به اینکه یکی از مباحث، بحث برگزاری همایش «روز جهانی فلسفه» در اواخر آبان‌ماه است، گفت: موضوع دومی که از مدیران گروه‌های فلسفه دانشگاه‌های تهران برای هم‌اندیشی دعوت شده، موضوع همایش «فلسفه در آسیا» ست که در زمستان برگزار خواهد شد. حمیدزاده ابراز امیدواری کرد: با برگزاری این جلسات در نهایت بتوانیم یک برنامه‌ریزی منسجمی را برای برگزاری هرچه بهتر همایش روز جهانی فلسفه و همایش فلسفه در آسیا داشته باشیم.

دکتر موحد:

دکتر ضیاء موحد مدیر گروه منطق مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در مورد اینکه فلسفه همگانی شود یا نه، گفت: در گذشته تصور از فلسفه بیشتر الهیات بود اما اکنون دامنه آن بسیار وسیع شده‌است، ما می‌خواهیم بحثی را به صورت عقلانی پیش ببریم. در مورد روز جهانی فلسفه نیز این سؤال مطرح است که آیا حتماً موضوعات انتخاب شده باید ارتباطی با کشور برگزار کننده همایش داشته باشد یا نه؟

دکتر اسماعیلی:

مدیر امور پژوهشی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، نیز با ارائه گزارش از نحوه برگزاری همایش روز جهانی فلسفه و برنامه‌ریزی‌های انجام شده در این خصوص گفت: به دنبال این هستیم که بتوانیم یک دبیرخانه متمرکز برای این موضوع در مؤسسه ایجاد کنیم و گروه‌ها یک نماینده در این دبیرخانه داشته‌باشند تا مباحث در آنجا دنبال شود. وی ادامه داد: از سال ۲۰۰۲ در یونسکو روز جهانی فلسفه تصویب شد و از سال ۲۰۰۵ به صورت همایش در کشورهای مختلف برگزار شد که در سال ۲۰۱۰ با همت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه در ایران با موضوع «فلسفه، نظر و عمل» برگزار شد و این موضوع از میان پیشنهادهایی که استادان و اندیشمندان پیشنهاد داده بودند، انتخاب و به یونسکو اعلام شد. اسماعیلی خاطرنشان کرد: امیدواریم در این جلسه استادان نظرات و پیشنهادهای خود را در خصوص برگزاری همایش روز جهانی فلسفه ارائه دهند و در نهایت از میان آنها موضوعی که با اکثریت نظرات انتخاب می‌شود، به عنوان موضوع این همایش تصویب و ارائه شود.

خانم دکتر اعوانی:

خانم دکتر اعوانی عضو و نماینده گروه فلسفه غرب مؤسسه نیز در پاسخ به این سؤال که اگر روز جهانی فلسفه قرار است در کشور دیگری برگزار شود، چه نیازی است که ما در کشورمان برگزار کنیم، تصریح کرد: برگزاری همایش روز جهانی فلسفه یک کار صنفی است که اهل فلسفه به احترام علاقه به آن یک روز را جشن می‌گیرند و در واقع این روز، روز جشن فلسفه است اما برای این کار، مرکز یونسکو اندیشمندان را جمع کرد تا مسأله روز مربوط به فلسفه را بررسی کنند. در گذشته روال اینگونه بود که یک کشور انتخاب می‌شد و از بین موضوعات پیشنهادی یونسکو یا موضوعی که خودشان پیشنهاد می‌دادند، یکی را انتخاب می‌کردند. وی ادامه داد: سالی که این همایش در ایران برگزار شد، تمام کشورهایی که یونسکو را قبول داشتند، به احترام این روز، دور هم نشستند و بحث کردند زیرا این گزارش‌ها به یونسکو می‌رود تا یک سالنامه در بیاید اما چیزی که بعد از روز جهانی فلسفه در ایران پیش آمد، تحریمی بود که یونسکو بر ایران اعمال کرد و در مورد ایران مسائل سیاسی را در آن دخیل نمود و بعد فدراسیون بین‌المللی انجمن‌های فلسفی جهان به یونسکو اعتراض کرد که نباید سیاست را در روز جهانی فلسفه دخالت داد و آنها یونسکو را تحریم کردند؛ بنابراین اکنون یونسکو کشوری را انتخاب نمی‌کند و بیشتر جنبه صنفی برای گرامی‌داشت روز جهانی فلسفه است.

دکتر عزیزاللهی:

دکتر عزیزاللهی مدیر گروه فلسفه اسلامی دانشگاه شاهد با طرح این مطلب که فقط ثروت نیست که یکجا جمع می‌شود بلکه علم نیز اینگونه است، یعنی توده مردم از آن بی‌بهره هستند، گفت: این سؤال بسیار مهم است که چرا نباید فلسفه همگانی شود و چرا مردم باید عقلانی باشند و عقلانی تربیت شوند. وی تصریح کرد: چاره این است که دانشگاهی با عنوان علم و زندگی داشته باشیم زیرا ما فرد را به دانشگاه می‌آوریم و بعد از چند سال او را به جامعه می‌فرستیم. اما دیگر از علم بی‌بهره می‌شود، بنابراین اگر مثل گذشته علم عمومی باشد، همه مردم می‌توانند به آن دسترسی داشته باشند. عزیزاللهی با بیان اینکه بسیاری از خانواده‌های ما علاقه‌مند به علم‌آموزی هستند ولی وسیله آن را در اختیار ندارند، گفت: این سؤال بسیار مهمی بود که دکتر خسروپناه مطرح کرده‌اند که بایستی چندین همایش بزرگ در اینکه علم باید همگانی شود برگزار گردد و طرحی نو باید ریخت که بهترین راه، ایجاد دانشگاه علم و زندگی است.

دکتر اسدی:

دکتر اسدی مدیر گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی درباره اینکه مؤسسه حکمت و فلسفه محلی برای اهالی فلسفه شود، آن را کار بزرگ و ایده‌آل عنوان کرد و گفت: باید دید چقدر امکانات در اختیار داریم و بستر برای تحقق این مهم چقدر فراهم است. وی همچنین درباره این مسأله که آیا فلسفه می‌تواند همگانی شود یا نه؟ گفت: این موضوع بستگی به تعریفی دارد که از فلسفه ارائه می‌دهیم اگر این بحث را بومی کنیم و متناسب با روز جهانی فلسفه، باید پرسیم «کدامین فلسفه و چرا فلسفه؟» این موضوع می‌تواند به عنوان یکی از موضوعات برای روز جهانی فلسفه باشد.

دکتر قراملکی:

دکتر قراملکی مدیر گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران با بیان اینکه در ایران فلسفه رشد کمی بسیاری یافته‌است گفت: با همین فلسفه که به صورت کمی رشد کرده و مدعی است، مسائل مربوط به جهان را حل می‌کند، چقدر می‌توانیم مسائل مربوط به خود فلسفه را حل کنیم. باید در مورد خود فلسفه بیشتر تأمل کنیم، این همان چیزی است که از آن می‌گریزیم. وی با اشاره به اینکه باید ببینیم چقدر برای همدیگر نقد می‌نویسیم و چقدر نقدهای مان فیلسوفانه است، گفت: یکی از مشکلات ما پدیده عوام‌زدگی در فلسفه است که حرفه‌گرایی معنایی در فلسفه ندارد، حال باید ببینیم می‌شود کارآمدی را در فلسفه مطرح کرد؟! به نظر می‌رسد در این رشد کمی فلسفه اگر روز جهانی فلسفه بهانه‌ای باشد که یک ذره به خودمان بیردازیم و اندکی کارنامه فلسفی خود را ارزیابی کنیم، بهتر است. قراملکی خاطر نشان کرد: باید مراقب دو پدیده عوام‌زدگی در فلسفه و آسیب‌های اخلاق فیلسوف‌بودن باشیم و فکر می‌کنم دانشجویان نیز می‌خواهند این مسائل را با هم ببینیم.

دکتر حسینی:

دکتر مالک حسینی مدیر گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات تهران نیز پیشنهاد داد: بهتر است موضوعی انتخاب کنیم که ناظر به کشور خودمان و در سطح ملی باشد بنابراین موضوع «فلسفه و همگانی شدن» شاید موضوع خوبی باشد.

دکتر علم‌الهدی:

دکتر علم‌الهدی، مدیر گروه فلسفه اسلامی سازمان مرکزی دانشگاه پیام‌نور نیز با بیان اینکه در دهه هفتاد و هشتاد به خاطر مسائل حاشیه‌ای جامعه، فلسفه به حاشیه رفته و فلاسفه از هم فاصله گرفته‌اند، گفت: این فضا در ارتباط با اهل فلسفه که در قم یک نگرش و در تهران نگرش دیگری به آن وجود دارد، موجب دوری اهل فلسفه شده است که روز جهانی فلسفه می‌تواند بهانه‌ای برای هم‌اندیشی و تبادل نظر با گرایش‌های مختلف باشد و آنها را دور هم جمع کند. وی افزود: به نظر من موضوع فلسفه و اخلاق با توجه به این شرایط می‌تواند برای روز جهانی فلسفه انتخاب شود و برای جامعه فلسفی ایران اثرگذار باشد.

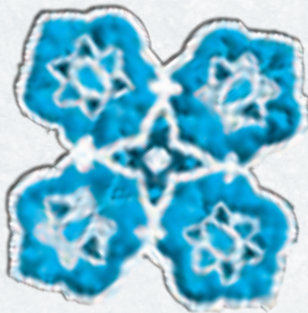
دکتر قوام صفری:

در ادامه دکتر قوام صفری با اشاره به اینکه وضع فلسفه در ایران همانند کسی است که شترش را گم نکرده اما دنبال شتر می‌گردد، گفت: یک شقاقی در فلسفه در کشور ما وجود دارد که نه به آن توجه شده و نه اهمیت آن دیده می‌شود، اینکه یک موضوع غربی را برای همایش روز جهانی فلسفه انتخاب کنیم این شتر ما نیست. باید طوری حرف بزنیم که آن حرف مال خودمان باشد. وی یادآور شد: روز جهانی فلسفه بهترین فرصتی است که ببینیم اوضاع آموزش و پژوهش فلسفی در کشور ما چگونه است، زیرا این یک معضل و مشکلی است که باید آن را مطرح و راهکارها را ارائه کنیم و ببینیم چگونه می‌توانیم شقاقی را که وجود دارد برطرف کنیم و ببینیم وضع فلسفه و آموزش آن در گروه‌های دانشگاه‌ها چگونه است.

دکتر افضلی:

دکتر افضلی مدیر گروه کلام مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران نیز با بیان اینکه موضوع آسیب‌شناسی فلسفه در کشور ما از موضوعاتی است که جای آن خالی است، گفت: واقعاً وضعیت فلسفه در کشور ما از حد بحران گذشته و به سمت فاجعه می‌رود و این معضل، اول به خاطر کمی شدن آن و دوم به خاطر بی‌توجهی مسؤولان و سیاستگذاران است. وی ادامه داد: متأسفانه هر ترم ده‌ها نفر دکترای فلسفه از دانشگاه‌ها فارغ‌التحصیل می‌شوند که باید آسیب‌شناسی جدی در خصوص آموزش و پژوهش فلسفه و حتی پایان‌نامه‌های دکترای فوق لیسانس در این زمینه صورت گیرد. افضلی خاطرنشان کرد: یکی از بزرگترین خدمات‌ها به فلسفه این است که این آسیب‌ها، در تمام قسمت‌ها شناسایی و به مسؤولان سیاست‌گذاری کشور منتقل کنیم و جلوی آنها را بگیریم و اجازه ندهیم یک عده هرکاری که می‌خواهند با فلسفه بکنند.

در ادامه نیز دکتر معصومی همدانی مدیر گروه مطالعات علم مؤسسه حکمت و فلسفه، دکتر خدیری مدیر گروه فلسفه، کلام و عرفان اسلامی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دکتر خادمی مدیر گروه فلسفه دانشگاه شهید رجایی و خانم شایان‌فر نماینده گروه فلسفه دانشگاه الزهراء(س) به بیان دیدگاه‌های خود پیرامون مباحث مطرح شده در جلسه پرداخته و نظرانی ارزنده را در حوزه‌های مورد بحث ارائه دادند.



ارزیابی وضعیت آموزش و پژوهش فلسفه در ایران

در انتهای این نشست، دکتر خسروپناه پس از شنیدن پیشنهادهای و نظرات استادان و جمع‌بندی آنها افزود: فلسفه اصلی این جلسه، این بود که هم‌اندیشی و ارتباط مدیران گروه‌های فلسفه برقرار باشد زیرا متأسفانه ارتباط صمیمی و علمی میان اهل فلسفه کم است و این ضرورتی است که مؤسسه به آن اقدام کرده و این کار از باب بزرگ کردن موسسه نیست. وی با بیان اینکه هر دانشگاهی بخواهد این جلسات را برگزار کند، ما حمایت می‌کنیم، گفت: اگر امروز این ضرورت را پذیرفتیم، تنها به خاطر اینکه مؤسسه‌ای به نام حکمت و فلسفه است، به آن اقدام کردیم. رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران همچنین درباره روز جهانی فلسفه و مباحثی که در این ارتباط مطرح شد، گفت: امسال خواستیم با هم‌اندیشی بزرگان و استادان موضوعی برای این روز انتخاب کنیم. البته اینکه روز جهانی گفته می‌شود به معنای آن نیست که موضوع هم جهانی باشد. این بهانه‌ای است که ببینیم چه نیازهایی داریم تا گروه‌های مختلف نیز مشارکت کنند. شاید بتوان عنوانی مانند «ارزیابی وضعیت آموزش و پژوهش فلسفه در ایران» را از بحث دوستان استنباط نمود که یک موضوع عام باشد و بتواند راهکارها و زیرمجموعه‌های دیگری را نیز دربر بگیرد و جا دارد اعضای هیأت علمی دانشگاه‌ها «وضعیت فلسفه» را در دانشگاه‌های خود نقد و برای برطرف کردن این نقص راهکار ارائه دهند. ایشان در پایان با بیان اینکه کمیته‌ای متشکل از استادان و مدیران گروه‌های فلسفه دانشگاه‌های تهران برای انجام کار کارشناسی در خصوص انتخاب موضوع روز جهانی فلسفه تشکیل شود، گفت: این کمیته می‌تواند نظرات و پیشنهادهای را جمع‌بندی و مصوب کند. همچنین برای استمرار این جلسات، قرار شد گروه فلسفه دانشگاه تهران، میزبان جلسه‌ی بعدی مدیران گروه‌های فلسفه دانشگاه‌های تهران باشد. ●

نشست گفت‌وگوی ادیان و بحران‌های بشر معاصر اول آبان ۱۳۹۱

نشست "گفت‌وگوی ادیان و بحران‌های بشر معاصر" اول آبان ماه ۱۳۹۱ با همکاری سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی و با حضور اساتید و پژوهشگران برخی از موسسات و دانشگاه‌های آلمان و نیز اعضای هیأت عالی موسسه حکمت و فلسفه برگزار شده است.



حجت الاسلام والمسلمین
دکتر عبدالحسین خسروپناه:

نقش گفتگوی ادیان در رفع بحران از خود بیگانگی



دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی:

حقیقت جعبه بسته‌بندی شده نیست!!!

نقش گفتگوی ادیان در «رفع بحران از خود بیگانگی»

حجت الاسلام والمسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه

کلی از ساخت اصلی وجود خود؛ یعنی روح انسانی غافل گشته و تنها و تنها به تدبیر و اصلاح و تقویت جنبه غیر اصیل خود؛ یعنی جسم خود می‌پردازد و تنها به دنبال فراهم آوردن لذت‌های حیوانی خود است. اینجاست که «گوهر» انسانی به فراموشی سپرده می‌شود. به قول مولوی:

تا تو تن را چرب و شیرین می‌دهی

جوهر خود را نبینی فربهی

داستان «از خود بیگانگی» و خود فراموشی تنها با توجه به روح و حقیقت اصیل پایان نمی‌یابد. پرداختن به روح و جان، گاهی سطحی است. نگاه سطحی آن است که انسان به جنبه اصیل خود؛ یعنی روح، به عنوان موجودی مستقل بنگرد و در تقویت آن بکوشد و از حقیقت جنبه حقیقی خویش؛ یعنی حق تعالی غفلت کند. روح انسان، محصول تجلی خاص الهی و جلوه‌ای از حقیقت مطلق هستی؛ یعنی حق تعالی است. خدای سبحان در قرآن کریم می‌فرماید: «و لا تکنوا کالذین نسوا الله فانساهم انفسهم اولئک هم الفاسقون؛ و از کسانی نباشید که خدا را فراموش

انسان معاصر، گرفتار بحران‌های متعددی از جمله بحران محیط زیست و بحران جنگ و بحران خانواده و ریشه همه بحران‌ها، بحران «از خود بیگانگی» است که باید انسان با تمام ظرفیت‌های امروز به حل این بحران‌ها بپردازد که در غیر این صورت، این بحران‌ها هستند که انسان را منحل می‌کنند.

یکی از ظرفیت‌های امروز، گفت‌وگوی بین ادیان است که می‌تواند نقش مؤثری در حل این بحران‌ها داشته باشد؛ البته به شرطی که این ظرفیت مهم و ارزشمند، اسیر سیاست بازی و معلول بحران از خود بیگانگی نشود. مقصود بنده از الیناسیون، از خود بیگانگی در روان‌شناسی و روان‌پزشکی نیست که به بیماری‌های روانی اشاره دارد. مقصودم این است که انسان در عین حال که به خود معرفت دارد و خود را تا حدی می‌شناسد؛ گاهی از حقیقت خود فاصله می‌گیرد و با خود بیگانه می‌شود.

توضیح مطلب این است که همه ادیان الهی از دو ساختی‌بودن انسان؛ یعنی جسم و روح سخن گفته‌اند و حقیقت انسان را به روحش دانسته‌اند. گاهی انسان در موقعیت بهره‌گیری از قدرت انتخاب‌گری خویش به



کرده‌اند و در نتیجه خدا آنها را از خودشان فراموشاند! آنان همان فاسق‌اند». بر این اساس، پیامبر اکرم اسلام (ص) در حدیثی فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه؛ کسی که خود را بشناسد خدا را نیز در واقع شناخته است».

با این بیان نقش ادیان و گفتگوی ادیان در زدودن بحران از خود بیگانگی که مادر همه بحران‌های انسان معاصر است، آشکار می‌گردد. عالمان و متفکران و فیلسوفان دین برای زدودن این بحران، باید به خودشناسی و خداشناسی اهمیت ویژه‌ای بدهند. عوامل از خود بیگانگی را به انسان‌ها معرفی کنند. جهل به حقیقت انسان، یکی از این عوامل است. دلبستگی‌های زودگذر دنیوی که تحمیل دنیای مدرن است و به تعبیر قرآن متاع اندکی است؛ عامل بسیار مهم از خود بیگانگی است.

زندگی ماشینی امروز و فشارهای روحی روانی ناشی از شهرنشینی و شب‌بیداری و سحرخواهی و دغدغه‌های رنگارنگ حاصل از زیاده‌خواهی انسان امروز، فرصت «به‌خودپردازی» را از انسان گرفته و او را در دام «از خود بیگانگی» انداخته است.

عالمان و فیلسوفان دین در گفت‌وگوی بین ادیان، علاوه بر بیان عوامل از خود بیگانگی، باید به بیان پیامدهای آن، به ویژه احساس حقارت و خودباختگی، آلودگی‌های اخلاقی، نابودی نظام خانواده، بحران محیط زیست، استعمارگری و استعمارپذیری، زندگی پر از اضطراب و دلهره، ناامیدی و غیره بپردازند. امام علی (ع) در جمله حکیمانه‌اش می‌فرماید: «کسی که در نزد خود ارزشمند باشد ترک شهوات برای او آسان شود» و نیز فرمود: «کسی که نفس او در نزدش کریم و محترم باشد؛ آن را با معصیت فرومایه نمیسازد». ●

«حقیقت»

جعبه بسته‌بندی شده نیست!!!

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

ماست و ما حداکثر می‌توانیم به آن تقرب بجوئیم. مشکل انسان این است که یک فرد چگونه می‌تواند از مخفیگاه فردانیت خود خارج شود و با فرد دیگر ارتباط برقرار کند و این مشکلی است که در روزگار ما در قالب فردگرایی شدت یافته‌است. در اثر ارتباطات، اختلافات زایل شده و در نتیجه، الان بهتر می‌توان دید که اختلافات اصلی بشر چیست. همچنین حوزه زندگی خصوصی در معرض تهدید قرار گرفته است، تا جایی که تکنولوژی و سیستم اطلاعات جهانی قادر است، فرد را

مشکل همیشگی تاریخ برآمده از این است که عده‌ای تصور می‌کنند حقیقت جعبه‌ای بسته‌بندی شده است که شخص معینی آن را در اختیار دارد و مادامی که چنین تصویری از حقیقت وجود دارد، نمی‌توان به نتیجه‌ای رسید. مادامی که ما حقیقت را بسته‌بندی شده تصور کنیم، گفتگویی میان ادیان محقق نخواهد شد و تجربه نشان داده‌است که این نگاه به جایی نمی‌رسد؛ چرا که این ما نیستیم که حقیقت را بسته‌بندی می‌کنیم و ما مالک حقیقت نیستیم، بلکه این حقیقت است که مالک



در خلوت او کشف کند و انسان در این شرایط به فکر هویت خود افتاده است.

انسان نمی‌داند هویت واقعی او کدام است و شعرا و حکما و نویسندگان از این سخن می‌گویند که «من»، «ما» شود و در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا این «من» هاست که باید «ما» شود یا «ما» هاست که باید «من» شود و این «ما» و این «من» به چه معنا و کدام است؟

مشکل جامعه امروز انکار کلیت است، همان‌گونه که خدا نظیر و شبیه ندارد افراد انسانی نیز شبیه ندارند، اما مشکل انسان این است که یک فرد چگونه می‌تواند از مخفیگاه فردیت خود خارج شود و با فرد دیگر ارتباط برقرار کند. این مشکلی است که در روزگار ما در قالب فردگرایی شدت یافته است؛ چرا که دنیای امروز کلی طبیعی ابن سینا را نفهمیده است. ابن سینا می‌گوید فرد اگر چه فرد است اما تبلور یک کل است و اگر تبلور یک کل دیگر نباشد تا ابد نمی‌تواند به فرد دیگر راه پیدا کند.

فهمیدن «من» برای دنیای امروز و شاید همیشه دشوار بوده است، مولانا به ساده‌ترین وجه «من» را بیان و حل کرده است. براساس نگاه مولانا، ما یک «من» انضمامی داریم که در قالب آن، هر لحظه یک «من»-یم

و یک «من» واقعی نیز وجود دارد که پشت همه این «من»-هاست. ما «من»-های انضمامی را می‌شناسیم، اما «من» واقعی فراموش شده و «من»-های قلابی به جای آن نشسته‌اند و همواره بین این «من»-های انضمامی جنگ جریان دارد. یک نظر این است که «من» واقعی در تاریخ و در تطور افقی زمان ظاهر می‌شود، اما در نگاهی دیگر

«من» اصیل نه در تاریخ، بلکه در سیر عمودی جست‌وجو می‌شود. در این رویکرد به «من» واقعی است که امکان ارتباط میان افراد، به گونه‌ای خاص فراهم می‌شود. اگر مطلقاً به گذشته بی‌اعتنا باشیم آینده نخواهیم داشت و گذشته محض و بدون توجه به آینده هم پاسخگوی ما نخواهد بود، بنابراین با پیوند دادن گذشته و آینده راه عمودی و به سمت بالا گشوده خواهد شد.

در اینجا است که ضمن توجه به آینده و همان اندازه که به آینده توجه داریم، متوجه گذشته نیز هستیم و گذشته و آینده را که به هم گره زدیم، «آن» اصیل و واقعی روی می‌نماید. در حالی که اگر مطلقاً به گذشته بی‌اعتنا باشیم، آینده نیز نخواهیم داشت و گذشته محض و بدون توجه به آینده هم پاسخگوی ما نخواهد بود، بنابراین با پیوند دادن گذشته و آینده راه عمودی و به سمت بالا گشوده و امکان گفت‌وگوی میان ادیان ایجاد خواهد شد.

اگر ادیان در زمان خلاصه شوند تفاهم غیرممکن خواهد بود، البته به دلیل این که ادیان در زمان پدید می‌آیند و قالب و شکل می‌گیرند، نمی‌توان اختلاف قالب‌ها را انکار کرد، اما اگر ما تا ابد در این قالب‌ها بمانیم،

گفت‌وگو غیرممکن خواهد بود. اما اگر بتوانیم ضمن حفظ قالب‌ها از این قالب‌ها فرا برویم و به اصل ادیان توجه کنیم و رو بیاوریم، به آسانی مجال گفت‌وگو گشوده و امکان رفاقت و صلح میسر می‌شود. باید به این نکته نیز توجه داشت که با محدودیت‌ها جنگ شروع می‌شود و با سعه فکری صلح برقرار می‌شود. ●



تازه‌های نشر:

فرهنگ نامه تاریخی مفاهیم فلسفی
کتاب الشوارق
خطبات القدس
مکتب فلسفی اصفهان
ساقی نامه
دیدار با فیلسوفان سپاهان
سخن ابن سینا و بیان بهمنیار
شرح الحکمة العرشیه
جریان های فکری حوزه علمیه اصفهان
تهذیب المنطق
شرح التائیه الکبری
فرهنگ توصیفی فلسفه اخلاق
مکتب فلسفی شیراز
التعلیقات
نظریه های اخلاقی محمد بن زکریای رازی
آشنایی با منطق ربط
مجموعه مقالات روز جهانی فلسفه
مکتب فلسفی اصفهان از نگاه دانش پژوهان



فرهنگ نامه تاریخی مفاهیم فلسفی

(جلد دوم: الهیات)

گزارشی از مشکلات و مسائلی را ارائه کرده که مؤلفان پیش‌روی داشته‌اند. در آغاز، مؤلفان مداخل مربوط به «فرهنگ‌نامه مفاهیم فلسفی»، اثر رودلف آیسلر را که نخستین بار، در سال ۱۸۹۹ منتشر و تا سال ۱۹۳۰ چهاربار تجدید چاپ شده بود، مبنای کار خود قرار دادند. هدف این بود که با جرح و تعدیل و به‌ویژه، تکمیل عناوین آن، فرهنگ‌نامه جدیدی تألیف گردد. در فاصله انتشار این دو فرهنگ‌نامه، در تلقی فلسفه از خودش و نیز در نگرش به جایگاه آن در نظام علوم، تحولات قابل ملاحظه‌ای پدید آمده بود. در مسیر این تحولات، بسیاری از مفاهیم و گرایش‌های جدید در فلسفه پای گرفته بود که در فرهنگ‌نامه آیسلر بازتابی نداشت. گذشته از این، شیوه آیسلر این بود که در ابتدای هر مدخلی براساس دیدگاه خود تعریفی نظام‌مند از مفهوم آن ارائه کند؛ بدین ترتیب، در فرهنگ‌نامه او چارچوب و مسیر نگارش مدخل از پیش تعیین شده بود. از دریچه نحوه نگرش تاریخی ریتز و شاگردانش (مکتب ریتز) که متأثر از اندیشه‌های هیدگر، روتهاکر و گادامر بودند، در این رویکرد آیسلر، تطورات تاریخی مفاهیم نادیده گرفته می‌شد و هر مفهومی تنها از منظر نظام فلسفی خاص مورد قبول مؤلف معرفی می‌گردید. کوشش مؤلفان فرهنگ‌نامه جدید این بود که به بازشناسی خاستگاه‌های مفاهیم فلسفی در زبان محاوره و ثبت و انعکاس، مراحل مختلف، بیردازند که

منطق، فیزیک، علم هیئت، جغرافیا، زمین‌شناسی، زیست‌شناسی و طب است. «فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه» تحت سرپرستی و مدیریت علمی فیلسوف فقید، یواخیم ریتز، کارل فرید گروندر و سپس، گتفرید گابریل با همکاری بیش از ۱۵۰۰ استاد با سابقه و متخصص در زمینه فلسفه به رشته تحریر درآمده و انتشارات شوابه در شهر بازل سوئیس و شتوتگارت آلمان آن را به چاپ رسانده است. پایه‌گذاران این فرهنگ‌نامه پیش از این، در سال ۱۹۶۴ خطوط اصلی و خط‌مشی خود در نگارش آن را منتشر کردند و یواخیم ریتز نیز در پیش‌گفتار جلد نخست فرهنگ‌نامه، به تفصیل درباره رویکرد آن به بحث پرداخته و

این کتاب به همت موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و با همکاری موسسه فرهنگی - پژوهشی نوارغون توسط گروهی از مترجمان (سیدمحمد رضا حسینی بهشتی، پرستوخانیانی، زهرا بهفر، ماریا ناصر، الهام حسینی بهشتی و فریده فرنودفر) ترجمه شده است و دکتر بهمن پازوکی، عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و دکتر محمد رضا حسینی بهشتی ویراستاری این مجموعه را بر عهده داشته‌اند.

آشنایی با فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه

«فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه»، مجموعه‌ای سیزده جلدی است که جلد سیزدهم آن به فهارس اختصاص دارد. انتشار متن فرهنگ‌نامه در دوازده

جلد قطور رحلی به تدریج از سال ۱۹۷۱ آغاز شد و جلد سیزدهم آن در سال ۲۰۰۴ به پایان رسید. این فرهنگ‌نامه آلمانی شامل ۳۷۱۲ مدخل در زمینه مفاهیم فلسفه در شاخه‌های مختلف آن و نیز مفاهیم مشترک میان فلسفه و سایر رشته‌ها، از جمله زیباشناسی و نظریه هنر، تاریخ و نظریه فرهنگ، زبان‌شناسی، ادبیات و خطابه، اخلاق، تعلیم و تربیت، علوم سیاسی، روان‌شناسی، روان‌کاوی و روان‌درمانی و جامعه‌شناسی، اقتصاد، ادیان، الهیات و عرفان، ریاضیات و



هریک از مفاهیم در طی تاریخ فلسفه نزد فیلسوفان و نحله‌های مختلف فلسفی پیدا کرده است. بدین ترتیب، آنان به گونه‌ای مستند مجال آن را فراهم آوردند تا خوانندگان بتوانند فارغ از موضع‌گیری‌های فلسفی خاص، این تحولات را دنبال کنند.

رویکرد تاریخی به فلسفه به معنای آن نیست که اندیشه نظام‌مند فلسفی را به مطالعه تاریخی آن تحویل ببریم، چراکه مطالعه تاریخی، نحوه تکوین و تطورات اندیشه‌ها را دنبال می‌کند، درحالی‌که در یک نگاه نظام‌مند فلسفی، نحوه پاسخی که یک اندیشه به پرسش فلسفی از موضوع می‌دهد، مورد بررسی قرار می‌گیرد. پیوند میان این دو رویکرد به‌ویژه، در هرمنوتیک فلسفی آشکار می‌شود. در اینجا، معلوم می‌شود که تلاش برای فهم پاسخ‌هایی که به پرسش‌های فلسفی داده شده و یا کوششی که خود ما برای یافتن پاسخی نوین به عمل می‌آوریم، در متن سنت فلسفی صورت می‌گیرد و تلاش کسانی که می‌خواهند از نقطه صفر اندیشه آغاز کنند، به تجربه تاریخی (از جمله در فلسفه دکارت) تلاشی است که به لحاظ عملی و نظری ناممکن است. شناخت سنت‌های پیشین فلسفه، جزئی از فلسفه است و فهم اندیشه‌های فلسفی بریده از تاریخ آن، فهمی ناکافی است. به‌علاوه، اندیشه‌های فلسفی در بستر زبان شکل می‌گیرد و منتقل می‌شود. واژه‌ها، مفاهیم و اصطلاحات در شکل‌گیری این اندیشه‌ها تأثیری به‌سزا دارند. تمامی کوشش‌ها برای حذف نقش زبان در این عرصه، جز منتقل‌شدن از یک سطح زبان به سطح دیگر حاصلی نداشته است. اگر اندیشه‌های فلسفی را مجموعه به‌هم‌پیوسته‌ای از مفاهیم بدانیم که خود را در قالب گزاره‌های زبانی و واژه‌ها ظاهر می‌سازند، تحقیق در باب واژه‌ها، مفاهیم و اصطلاحات فلسفی نقش تعیین‌کننده‌ای در فهم این اندیشه‌ها خواهد داشت.

در پرداختن به واژه‌ها، مفاهیم و

اصطلاحات فلسفی با دو رویکرد روبه‌رویم: نخست، نگاه ایستا (stat-ic) که می‌کوشد به‌مدد تعریف و تحدید، معنای واژه‌ها، مفاهیم و اصطلاحات فلسفی را نزد اندیشمندان تثبیت کند و یا خود معنایی تثبیت‌شده را برای آنها وضع کند و سپس، آن را معیار برای سنجش و داوری قرار دهد. نگاه دوم که نگاهی پویا (dynamic) به واژه‌ها، مفاهیم و اصطلاحات فلسفی است، می‌کوشد تا تحولاتی را که آنها از سر گذرانده‌اند، شناسایی کند و در پرتو این تحولات به فهمی از این واژه‌ها، مفاهیم و اصطلاحات نائل آید. در نگاه نخست، مطالعه تاریخی واژه‌ها که بر مبنای مفاهیم از پیش تعریف‌شده معیار، صورت گرفته، صرفاً در پی تعیین درست یا نادرست‌بودن کاربرد این مفاهیم در قیاس با مفهوم معیار است. در چنین نگرشی، مفاهیمی که در تاریخ اندیشه فلسفی به کار رفته‌اند یا اساساً با تعریف معیار مغایر و بنابراین، نادرست‌اند و یا برحسب میزان دوری و نزدیکی‌شان به این تعریف معیار، درست‌تر یا نادرست‌ترند. در نگاه دوم، مفاهیم مجموعه به‌هم‌پیوسته‌ای از معانی هستند که در قالب یک مفهوم وحدت پیدا کرده‌اند. گذشته از این، معنای یک مفهوم در نسبتی که با مفاهیم دیگر اعم از مفاهیم مکمل و مقابل دارد نیز معین می‌شود. در این نگاه، با پذیرش اینکه مفاهیم تطور می‌یابند، این تطور به معنای ورود معانی جدید و خروج معانی پیشین یا تغییر ثقل این معانی درون هر یک از مفاهیم است. از طرفی، تطور معانی نشان می‌دهد که در ترجمه مفاهیم و اصطلاحات نباید همواره یک معنای واحد را برای مفهوم در نظر بگیریم (مثلاً دو مفهوم سوژه و ابژه).

از جمله مسائلی که توجه به آن در مطالعه مفاهیم فلسفی ضروری به نظر می‌رسد، تفکیک و درعین‌حال، تلفیق تاریخچه واژه‌ها (Wortgeschichte)، تاریخچه مفاهیم (Begriffsgeschichte)

و تاریخچه موضوعات فلسفی (Prob-lemgeschichte) و شناسایی نسبت میان آنهاست؛ زیرا هر یک از این سه قلمرو، اقتضاء روش پژوهشی خاص خود را دارد.

در رویکرد تاریخی به مفاهیم فلسفی برخلاف روال معمول تاریخ‌نگاری فلسفی، هدف توصیف نظام‌مند هیچ‌یک از مکاتب فلسفی پیشین نیست، بلکه انعکاس تلقی این مکاتب از مفهوم مورد نظر و تأثیر آن بر دگرگونی‌های مفاهیم است. لازمه این کار، بررسی متون فلسفی و غیر فلسفی در یک مقطع زمانی (synchron) برای یافتن معانی مفاهیم و همچنین، بررسی آنها در طول زمان (diachron) است که کار سنگینی را بر دوش محققان و مؤلفان می‌گذارد.

امتیاز این فرهنگ‌نامه در این است که سیر تطور تاریخی مفاهیم را به گونه‌ای مستند همراه با مأخذ و منابع غنی برای مطالعه بیشتر در اختیار خوانندگان قرار می‌دهد. حاصل سه دهه تلاش بی‌وقفه محققان و مؤلفان، فرهنگ‌نامه‌ای شده است که به اذعان صاحبان فن، "کار قرن" محسوب می‌شود و نه تنها در حوزه آلمانی‌زبان، بلکه در سایر حوزه‌ها نیز تاکنون بدیلی نداشته است.

البته این اثر نیز همانند تمامی آثار تأسیسی، خالی از کاستی‌ها نیست. به‌رغم آنکه نگارندگان این اثر بزرگ تلاش کردند تا مفاهیمی را که بیرون از دایره فلسفه مغرب‌زمین (از جمله در فلسفه چین، هند و به‌ندرت فلسفه اسلامی و یهودی) نقشی تعیین‌کننده داشته‌اند، در فهرست مداخل این فرهنگ‌نامه جای دهند، اما در تبیین تطورات مفاهیم عمده فلسفی به‌ویژه، آنهایی که ریشه در سنت فلسفی یونان دارند، تکیه کار همچنان بر تحولات اندیشه فلسفی در مغرب‌زمین بوده است. از جمله، خواننده فارسی‌زبان جز در موارد اندکی، جای انعکاس سیر تحولات مفاهیم فلسفی در سنت فلسفه اسلامی را در این فرهنگ‌نامه



کتاب الشوارق

ابوالحسن شریف الکاشی



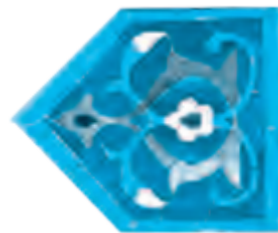
مؤلف این کتاب، ابوالحسن شریف الکاشی فرزند مولا احمد قاضی از فقها و متکلمین سده دهم هجری و متوفای ۹۶۶ قمری است. از تاریخ ولادت وی خبری در دسترس نیست. بر اساس منابع و مدارک موجود وی در قائن از توابع خراسان چشم به جهان گشوده است و پس از چندی ساکن کاشان گردیده است. غیاث‌الدین منصور دشتکی از استادان او بوده است. برخی کتاب حاضر را به میرزا محمد بن حسن شیروانی نسبت داده‌اند که از نظر مصحح، صحیح نیست.

در تصحیح رساله حاضر از دو نسخه استفاده شده است: نسخه موجود در کتابخانه آستان قدس رضوی به شماره «۵۳۴» که مصحح آن را نسخه «الف» نامیده است. نسخه موجود در کتابخانه کاشف الغطاء نجف به شماره «۱۹۷۶» که مصحح آن را نسخه «ب» نام نهاده است.

در بخش اول، مؤلف به اثبات خداوند پرداخته و در بخش دوم کیفیت صدور حادث از خداوند را توضیح داده‌است. در این بخش شبهات متعددی مطرح شده و پاسخ آن‌ها داده می‌شود. در دو بخش بعدی به ترتیب درباره علم الهی و اراده الهی مباحثی مطرح شده تا در بخش پنجم حیات، شنیدن و دیدن نزد پروردگار (حیات، سمع و بصر الهی) توضیح داده شود؛ بخش پایانی هم درباره‌ی کلام الهی است.

با توجه به محتوای بخش‌های کتاب که مؤلف هر یک از آن‌ها را یک «شارق» می‌نامد، کتاب حاضر به اصلی‌ترین موضوعات و مباحث فلسفه اسلامی نظر داشته و مباحث مبسوطی درباره هر کدام از این موضوعات ارائه کرده است. همچنین ارتباط این کتاب با مکتب فلسفی اصفهان در خور توجه است. آنچه از مآثر حکیمان متأله آن عصر طلایی در دوران صفویه از

سده یازدهم هجری به بعد بر جای مانده است، مجموعه‌ای گرانسنگ از معارف حکمی به شمار می‌رود که از حیث کمی و کیفی با هیچ دورهای از ادوار و حوزه‌های از حوزه‌های فرهنگ کهن اسلامی ایران، پیش و پس از آن، قابل مقایسه نیست. این کتاب به بهای ۸۰۰۰ تومان کتابفروشی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران قابل دسترسی است.



خالی می‌بینند، درحالی‌که بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد تا چه اندازه کارهای فیلسوفان مسلمان در این تحولات تأثیر گذارده و برخلاف رأی تاریخ‌نگاران سده نوزدهم اروپا، فلسفه اسلامی صرفاً در حکم واسطه‌ای برای انتقال اندیشه یونان باستان به سده‌های بعد نبوده است.

با توجه به فاصله زمانی سی و پنج‌ساله نگارش نخستین جلد این مجموعه تا اتمام آن، بدون تردید واژه‌ها، مفاهیم و موضوعات جدیدتری در حوزه فلسفه پدیدآمده‌اند که طبعاً در این مجموعه امکان انعکاس آنها فراهم نشده و در نتیجه، باید با کارهای مشابه، تکمیل و یا با نتایج کاوش‌های بعدی تصحیح گردد. با این حال، نظر به حجم و غنایی که این فرهنگ‌نامه دارد، چنانچه صاحبان بضاعت علمی و علاقه، هر اندازه نسبت به برگردان دیگر مداخل این فرهنگ‌نامه همت گمارند، خدمتی ارزنده خواهد بود.

اینک در مجموعه مجلد دوم این فرهنگ نامه تاریخی مفاهیم فلسفی، برگردان مداخل دیگری از این فرهنگ نامه است که به حوزه خداشناسی و الهیات مربوطند.

به گزارش پایگاه خبری موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، مجلد دوم کتاب مذکور، در ۱۰۰۰ نسخه و به بهای ۱۲۰۰۰۰ ریال به همت انتشارات موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران روانه بازار نشر شده است.



خطفات القدس

حکیم میر سید احمد العلوی العاملی

تصحیح و تحقیق مجید هادی زاده

کتاب «خطفات القدس» اثری از حکیم میر سید احمد العلوی العاملی است که با تصحیح و تحقیق مجید هادی زاده و توسط انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه منتشر شده است. این کتاب که شش سال برای تصحیح آن همت گمارده شده است کم حجم اما پرتعداد از نظر موضوعات مطرح در آن است. این اثر از آن داماد و شاگرد محقق داماد یعنی سید احمد علوی عاملی است.

موضوع کتاب یا به عبارت بهتر موضوعات کتاب پیرامون مباحث منطقی و فلسفه و کلام و هیئت (بر اساس طبیعیات قدیم) است؛ خصوصاً مباحث «تعیین قبله» آن به علم نجوم قدیم مربوط می شود.

البته بخش الهیات این کتاب بسیار حجیم تر از اینگونه مباحث طبیعی است.

مؤلف یک حکیم مشائی و تابع ابن سینا است و خصوصاً در حکمت الهی از ابوعلی سینا پیروی می کند و در عین حال تبحر خاصی در حکمت اشراقی دارد. موضوعات اولیه مطرح شده در باب منطبق است و بعد از آن، طبیعیات و بعد از آن دو، الهیات مطرح شده است. هر کدام از این موضوعات

گوناگون تحت عنوان مقاله ای آمده که مؤلف هر مقاله را یک «خطفه» خوانده است. این خطفه ها یا خطفات جمعاً پنجاه و هفت عدد را شامل می شود که لزوماً ارتباط مستقیم با هم ندارند، به طوری که کتاب با خطفه ای در باب تعیین قبله آغاز می شود و در باب «الفاظ یونانی»، «کروی بودن عالم»، «چیستی حرکت»، «دور منطقی» و مانند آن ادامه پیدا کرده و در نهایت با خطفه ای پیرامون «کثرت» به پایان می رسد.

این کتاب از مجموعه کتاب های مکتب فلسفی اصفهان به حساب می آید. گفتنی است اصطلاح مکتب فلسفی اصفهان به جریان

خاصی از حکمای اصفهان اطلاق نمی شود. در درون این مکتب، افزون بر حوزه ی میرداماد و شاگردانش که به حکمت یمانی نیز شهرت یافت، حکمت ایمانی طریق خاص فکری و علمی شیخ بهایی، حکمت تطبیقی که بر مدار آراء حکمی میرفندرسکی استوار شد، حکمت متعالیه صدرایی و بالاخره حکمت تنزیهی ملارجعلی تبریزی نیز جای می گیرند. حوزه فلسفی اصفهان، سایر مشارب فلسفی قدما را نیز در بطن خود حفظ و بازسازی کرد و حتی با توانی بیش از قبل، ضامن تداوم آن ها شد. از باب نمونه، بیشترین حواشی و تعلیقات بر شفای شیخ الرئیس ابن سینا در همین دوران نگاشته شد؛ متون حکمت اشراق به نحو گسترده شرح و تدریس می شد و عرفان ابن عربی نیز همچنان رواج و تداوم داشت. افزون بر این، حکیمان متأله این حوزه، این توفیق را نیز داشتند که مکتب اخلاقی - عرفانی تشیع را قوام بخشیده و به تربیت نفوس و ارتقای معنوی اهل سلوک همت گمارند. این کتاب با بهای ۸۰۰۰ تومان از فروشگاه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه قابل دریافت است.



مکتب فلسفی اصفهان



سیدعلی مدرس مطلق

(۳۲۴-۳۸۵) برمی‌گرداند و معتقد است که حوزه معقول در اصفهان از آن زمان دائره بوده‌است چنانکه صدرالمتألهین در اسفار نقل می‌کند مناظره پیروان نظام معتزلی (۲۳۱) را با اصحاب تناهی اجزاء، در مجلس صاحب‌بن عباد. وی می‌افزاید اگر این حدس ما درست باشد، قدمت حوزه فلسفی اصفهان به یازده قرن می‌رسد منتهی مرکزیت یافتن آن در رشته معقول، از ابتدای قرن یازدهم بوده است.

وی در بخش پایانی این کتاب می‌نویسد: با مهاجرت عبدالله زنوزی [شاگرد ملاعلی نوری] به تهران، حوزه فلسفی تهران تأسیس می‌شود و رفته رفته با حکمایی که آن‌ها نیز تربیت یافته حوزه اصفهان بودند، مکتب فلسفی تهران شکل می‌گیرد و تهران به «شهر هزار حکیم» خوانده شده، مرکزیت می‌یابد. در این زمان هرچند اصفهان از محوریت افتاده لیکن لااقل تا فوت شیخ محمد حکیم خراسانی در سال ۱۳۵۵ قمری جدا نمی‌توان گفت حوزه فلسفی اصفهان از رونق افتاده‌است، وی از شاگردان آخوند کاشی بوده، هشتاد سال زندگی کرده و شاگردان بی‌شماری تربیت نموده‌است.

«مکتب فلسفی اصفهان» کتابی است در قطع رقعی، در صد و بیست صفحه که به سفارش دانشگاه پیام نور استان اصفهان توسط مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در اسفند ماه سال ۱۳۹۱ به چاپ رسیده است.

عبدالرزاق بن علی گیلانی (معروف به فیاض لاهیجی)؛ فیلسوفان مکتب شیخ بهائی: صدرالدین محمد شیرازی (معروف به ملاصدرای)، ملاحسن فیض کاشانی، سید رفیع‌الدین محمد بن حیدر (معروف به رفیع‌ای نائینی) و فیلسوفان حوزه میرفندرسکی: ملارجبعلی تبریزی (متخلص به واحد)، آقا حسین خوانساری، محمدباقر سبزواری؛ فصل چهارم: فیلسوفان مکتب ملارجبعلی تبریزی؛ فصل پنجم: فیلسوفان مکتب ملاحمدصادق اردستانی؛ فصل ششم: فیلسوفان حوزه ملاسماعیل خواجویی؛ فصل هفتم: فیلسوفان حوزه آقامحمد بیدآبادی؛ فصل هشتم: فیلسوفان مکتب ملاعلی نوری.

مدرس مطلق، پیشینه حوزه فلسفی اصفهان را نیز به صاحب‌بن عباد

مکتب فلسفی اصفهان، اصطلاحی مستحدث نزد پژوهشگران عرصه مطالعات سنت حکمی و عرفانی عالم اسلام است. حکیمان حوزه اصفهان به خوبی نشان دادند که استمرار واقعی این سنت و انتقال روح آن از عصر فارابی و ابن‌سینا به بعد، نه از مجرای چهره‌هایی مانند ابن‌رشد اندلسی، که از طریق حکمایی مانند میرداماد، مؤسس مکتب اصفهان میسر است؛ و این طریقی بود که پیشتر به همت حکیمان و عارفانی مانند شیخ اشراق، ابن‌عربی، خواجه طوسی، ابن‌ترکه اصفهانی، سیدحیدر آملی، ابن‌ابی‌جمهور احسایی و اعظم حوزه شیراز هموار شده بود.

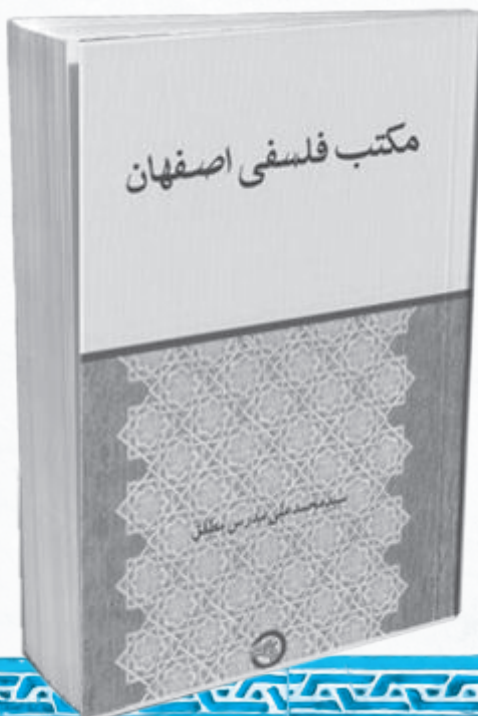
سیدعلی مدرس مطلق، در این اثر، به پیشینه حوزه فلسفی اصفهان و قدمت آن، آغاز و انجام آن، بنیان‌گذاران و فیلسوفان مؤثر و ماندگار آن، به مکتب‌ها و حوزه‌های شکل گرفته تحت تأثیر آن، چگونگی خاتمه آن و آثار گران‌سنگ باقی مانده از

این مکتب فلسفی پرداخته است. این کتاب مشتمل بر هشت فصل است، که عنوان فصل‌ها و برخی جزئیات آن‌ها به شرح زیر است:

فصل اول: پیشینه حوزه فلسفی اصفهان؛

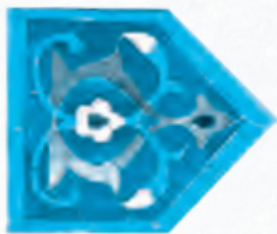
فصل دوم: سه فیلسوف مؤسس این حوزه: میرداماد، شیخ بهائی و میرفندرسکی؛

فصل سوم: فیلسوفان طبقه دوم شامل فیلسوفان مکتب میرداماد: سید احمد علوی، قطب‌الدین محمد اشکوری، شمس‌الدین محمد گیلانی (معروف به ملاشمسا)،



ساقی‌نامه

میرزا ابوطالب میرفندرسکی



ساقی‌نامه میرزا ابوطالب در ۱۱۲۴ بیت به بحر متقارب سروده شده که در ضمن آن شش غزل نیز آمده است. فندرسکی که علاوه بر شاعری در علوم رایج روزگار نیز دستی داشته، در ضمن ابیات ساقی‌نامه اصطلاحات و قواعد بعضی از علوم آن عهد را آورده است. این موضوع سبب شده که ساقی‌نامه وی علاوه بر شیوایی و لطافت ادبی صبغه‌ای علمی نیز بیابد و وقوف شاعر را در بعضی از علوم آشکار سازد.

این ساقی‌نامه با حمد خدا آغاز می‌شود و با مناجاتی دلکش نیز انجام می‌پذیرد. میرزا ابوطالب که در بعضی از علوم آثاری نیز نگاشته در ساقی‌نامه با استادی و مهارت بعد از خطاب به ساقی از اصطلاحات، مفاهیم و قواعد آن علوم در شعر خویش بهره برده است. نکته‌ی مهم آن است که معمولاً مخاطبه‌های میرزا ابوطالب با ساقی متناسب با اصطلاحات آن علمی است که بعد از این مخاطبه‌ها بدان پرداخته شده است.

میرزا ابوطالب در این ساقی‌نامه دو حکایت تاریخی را نقل می‌کند: در نخستین حکایت او اشاره می‌کند که جعفرقلی از جانب شاه سلیمان سمت بیگلربیگی یافته و با عدل و داد و شوکت فراوان حکم می‌راند. سلطان سلیمان در سفر خود به استرآباد نظر مردم را درباره رفتار و شیوه‌ی حکمرانی جعفرقلی جويا می‌شود تا دریابد آیا او به عدل رفتار کرده است؟ در پاسخ مردم نیز با اظهار خشنودی از امارت جعفرقلی به عدل و داد وی گواهی می‌دهند. در دومین حکایت ماجرای شکار گوزن در مازندران توسط شاه سلیمان وصف شده که در ضمن داستان شاعر ممدوح خود را مدح می‌کند.

ابوطالب فندرسکی ادیب و شاعر دوره‌ی رواج سبک هندی (اصفهانی) است. منظومه‌های وی از جمله ساقی‌نامه نیز در ترکیب‌سازی، آوردن ترکیب‌های اضافی و وصفی، خیال‌پردازی، نازک‌اندیشی و کاربرد واژه‌ها و ترکیب‌هایی که از زبان مردم کوچه و بازار گرفته شده متأثر از ویژگی‌های سبک هندی است. فندرسکی در رساله بیان بدیع - که یکی از دو رساله‌ی فارسی وی در علوم بلاغی است - سروده‌ها و قطعات نثر لطیف و بدیع خود را از منظومه‌ها و دیگر آثارش شاهد آورده است. بدیهی است وی کوشیده به بهترین ابیات خود در این رساله استشهد کند. او در توضیح آرایه‌های بلاغی گوناگون در چهل و نه موضع از ابیات ساقی‌نامه بهره گرفته است. چهل و دو بار به صراحت از ساقی‌نامه نام برده و در هفت موضع به ساقی‌نامه اشاره نکرده است. اما خود ساقی‌نامه سرایی نیز حائز اهمیت است: ساقی‌نامه از انواع شعر غنایی

است که معمولاً در قالب مثنوی و به بحر متقارب مثنمن مقصور یا محذوف سروده شده است. ساقی‌نامه معمولاً خطاب به ساقی و مُعَنی است و در آن، شاعر گذر سریع عمر و ناپایداری دنیا و جفای روزگار را گوشزد می‌کند و خواننده را به اغتنام فرصت و دریافتن دم اندرز می‌دهد. ساقی‌نامه‌ها از گونه‌های لطیف شعر فارسی محسوب می‌شوند که در بیشتر آن‌ها شاعر به تصویر آرمان‌شهر خود می‌پردازد. در این ساقی‌نامه‌ها می‌توان با بعضی از شرایط تاریخی و اجتماعی عصر شاعر آشنا شد.

شاعر یا مؤلف مجموعه شرح‌حال گرانشگی دارد: میرزا ابوطالب فندرسکی فرزند میرزاییک از عالمان و ادیبان دوره‌ی صفویه است. با آن که میرزا ابوطالب از مؤلفان پرکار این دوره به شمار می‌آید و کارنامه پرباری از خود برجای گذاشته اما از دقیق احوال و زندگانی وی اطلاع زیادی در دسترس نیست. زمان ولادتش معلوم نیست و در تاریخ درگذشتش اختلاف است. زمان درگذشت ابوطالب را ۱۱۰۰، بعد از ۱۱۰۷ و ۱۱۲۴ ق نوشته‌اند. ابوطالب دخترزاده میرزا ابوالقاسم فندرسکی (۱۰۵۰ - ۹۵۰ ق) فیلسوف و حکیم مشهور دوره صفوی است که در دوره‌ی شاه عباس اول می‌زیست و مرتبه‌ای بلند در میان اهل علم و فضل و ادب داشت. اجداد او از سادات و علویانی بودند که در سده‌های سوم و چهارم هجری به ایران آمدند و در طبرستان و گرگان ساکن شده‌اند. آن‌ها به سبب سیادت خود در میان مردم جایگاه ویژه‌ای داشتند و همواره تکریم می‌شدند.





دیدار با فیلسوفان سپاهان

تقدم و تأخر نام‌ها است. مؤلف کوشیده است تا فیلسوفان سپاهان یا اصفهان را حتی اگر از ادوار بسیار گذشته باشند از قلم نیندازد. او همچنین در بسیاری از موارد مقدمه‌هایی که فیلسوفان بر کتب دیگران نگاشته‌اند را به عنوان کتابی مستقل

از مقدمه‌نویس نام می‌برد که به نظر صحیح است چرا که گاهی مقدمه‌ای ارزشمند بیش از خود کتاب اهمیت دارد.

اهمیت فیلسوفان اصفهان هنگامی فهم خواهد شد که اهمیت مکتب فلسفی اصفهان که حاصل اندیشه‌ی فلسفی این فلاسفه است را بدانیم: مکتب فلسفی اصفهان اصطلاحی مستحدث نزد پژوهشگران عرصه‌ی مطالعات سنت حکمی و عرفانی عالم اسلام است. نشاط فکری، رونق حوزه‌های درسی، جامعیت، تلفیق مشارب گوناگون فکری در عین خلاقیت و نوآوری، جمع میان عقلانیت و معنویت، پاسخ‌گویی به پرسش‌های روز و مهم‌تر از همه عرضه‌ی آموزه‌هایی برآمده از روح و باور شیعی، رویداد بزرگی بود که حاصل آن به تعبیر برخی از محققان معاصر حکمت معنوی تشیع است. این شیوه‌ی نوین فکری، توجه‌ی ویژه به متن قرآن کریم و روایات و ادعیه‌ی مأثوره از پیشوایان دین داشت که با بهره‌گیری از تأویل توانست خلاء موجود در حکمت اسلامی دوران پیش از خود را به خوبی جبران کند.

این کتاب شرح حال فیلسوفان اصفهانی از دوران باستان تا روزگار معاصر است. شاید در ابتدا این اثر اثری علمی به حساب نیاید و چنین به نظر آید که تنها از جنبه‌ی تاریخی حائز اهمیت است. اما به واقع چنین نیست.

امروزه سرگذشت‌نگاری در غرب به صورت گسترده دنبال می‌شود ولی در کشور خودمان ایران که مهد تذکره‌نویسان بزرگ بوده است هر روز از اهمیت آن کاسته می‌شود. درست است که باید به اندیشه‌های دانشمندان توجه نشان داد ولی آیا ما را شرم نیست که نمی‌دانیم میرداماد در کجا به خاک رفته، میرفندرسکی در چه سالی چشم به جهان گشوده و خانه ملاصدار کجا بوده است؟ همواره چندین تاریخ گوناگون از سال مرگ بزرگانمان در دست داریم و از درسگاه اندیشمندان ایرانی بی‌خبریم.

با پیشرفت‌هایی که حاصل شده است باز فقر تاریخ‌نگاری در کشورمان بسیار چشم‌آزار است. در پایگاه اینترنتی دانشگاه‌ها از یک بیوگرافی کامل از گروه که از سابقه و پایه‌گذار آن و شرح حال اعضایش بگوید خبری نیست. شگفتا که دست‌یابی به تاریخ پایه‌گذاری گروه تاریخ نیز بسیار دشوار است!

در هر حال، لازم است بدانیم که در این کتاب نام‌ها بر اساس حروف الفبا مرتب نشده‌اند بلکه تقدم و تأخر تاریخی ملاک



سخن ابن سینا و بیان بهمنیار

کتاب سخن ابن سینا و بیان بهمنیار به قلم دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی به همت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران منتشر شد. در مقدمه این کتاب، مؤلف ضمن بیان ارزش والای ابن سینا در فلسفه، به تفاوت او با ارسطو اشاره کرده و بیان نموده که به شمار آوردن وی به عنوان یکی از شارحان ارسطو به دور از انصاف است و کتاب الانصاف را که در حمله مسعود غزنوی از بین رفته اما به مفاد آن در کتب دیگر ابن سینا مثل المباحثات اشاره شده، نمونه این ادعا دانسته است. این کتاب را به همراه آثاری مثل مقدمه حکمت المشرقیین دلیل بر رویکرد شرقی وی به حساب آورده است.

شیخ الرئیس نه تنها فیلسوف ارسطویی به شمار نرفته و دارای سیستم فکری مستقل است بلکه تفکر او شرقی دانسته شده و چون دلیلی مبنی بر آشنایی وی با مکاتب فکری شرقی غیرایرانی وجود ندارد، تفکر شرقی او، خسروانی است. در ادامه، به صورت خلاصه به بیان اهم مطالب فلسفه ابن سینا پرداخته و سپس کتب و شاگردان او را معرفی کرده؛ در نهایت، بهمنیار به عنوان برجسته‌ترین شاگرد وی شناخته شده که مؤلف، البته اثر او یعنی التحصیل را بیان اندیشه‌های استادش می‌داند.

دکتر دینانی درباره این کتاب چنین نگاشته: «کتاب التحصیل از جهت مضمون و محتوا به کتاب المباحثات بسیار نزدیک است تا جایی که می‌توان گفت سخن ابن سینا در بیان بهمنیار واضح و آشکار می‌شود و البته این چیزی نیست که دور از انتظار باشد زیرا اندیشه‌های یک شاگرد همیشه نشان‌دهنده افکار و ایده‌های استاد او به شمار می‌آید. یک شاگرد اگرچه ممکن است گاهی برخلاف اندیشه‌های استاد خود موضع بگیرد ولی حتی زمانی که یک شاگرد برخلاف اندیشه‌های استاد خود سخن می‌گوید به

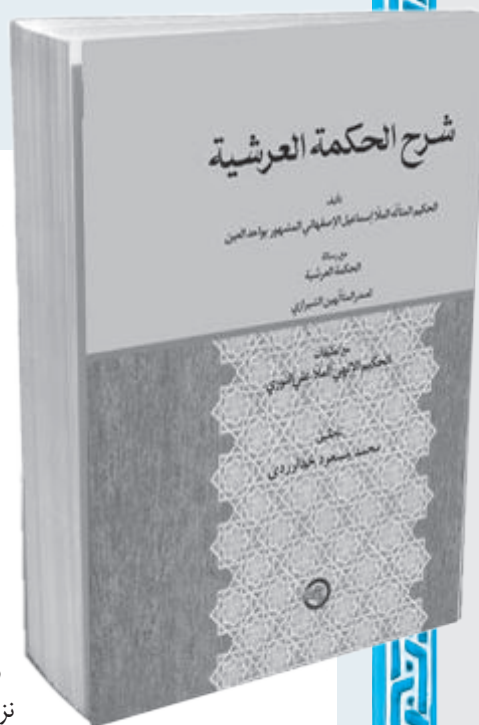
آسانی می‌توان به میزان اثرپذیری از اندیشه‌های استاد پی‌برد. بهمنیار چنان شیفته استاد خود بود که به آثار فلاسفه پیش از او التفات چندانی نداشت ولی این شیفتگی به استقلال فکری او لطمه وارد نساخته است. او فیلسوفی آزاداندیش است که همواره از روی تأمل سخن می‌گوید. بهمنیار با همه احترامی که برای ابن سینا قائل است در برخی موارد با اندیشه‌های وی همراهی ندارد و نظر ویژه خویش را ابراز می‌دارد. او در عین اینکه به آثار ابن سینا احاطه کامل دارد و با عبارات و جمله‌های این آثار سخت مأنوس است، طرز تفکر و بیان ویژه خود را دارد. تردیدی نمی‌توان داشت که بهمنیار شاگرد ابن سینا بوده و از استاد خود سخت اثر پذیرفته است ولی همان گونه که یادآور شدیم در مقام یک فیلسوف، بیان خاص دارد و بیان او غیر از سخن ابن سیناست.»

این کتاب هفده فصل دارد که عبارتند از: جایگاه ادراک و شناخت در اندیشه ابن سینا، صرف حقیقت یا حقیقت صرف، چشم همه دیدنی‌ها را می‌بیند اما خودش را نمی‌بیند، آیا می‌توانیم بدون تخیل تعقل کنیم؟، آیا ادراک زمان در خود زمان انجام می‌پذیرد؟، عقل جز ادراک عقلی چیز دیگری نیست، معقول حق تعالی موجود است یا موجود معقول اوست؟، علم به شیء از طریق اسباب آن کلی است، در نظر ابن سینا جسم فقط شرط وجود نفس به شمار می‌رود، غیر از حق یگانه هیچ واحدی نیست مگر اینکه در آن وجهی از کثرت هست، قوی‌ترین و ضعیف‌ترین موجود، اثبات مبدأ مشترک در علوم طبیعی امکان‌پذیر نیست، تفاوت میان مشاهده و یقین، آیا شوق همان ادراک است؟، تفاوت میان کل و کلی، لوازم یا صفات؟، جز ماده چیز دیگری مانع تعقل نیست.

این کتاب در ۲۰۰۰ نسخه و به قیمت ۱۵۰۰۰ تومان به بازار نشر عرضه شده است.



شرح الحکمة العرشیه



موضوع این کتاب مسائلی است پیرامون مبدأ و معاد که توسط فیلسوفان پیش از ملاصدرا در میان فلاسفه مسلمان و غیرمسلمان مطرح بوده است. یکی از بزرگ‌ترین اشخاص متفکر و تأثیرگذار ادوار حکمت بدون شک حکیم بزرگ و عارف سترگ مولانا آخوند صدرالمتألهین شیرازی قدس سره می‌باشد که با تأسیس حکمت عالیہ متعالیه اثری بس شگرف و در خور توجه به وجود آورد که تاکنون مورد نظر اصحاب علم و معرفت بوده است. البته حکمت متعالیه در اواخر قرن دوازدهم و بعد از ملاعلی نوری بود که نزد همگان شهرت یافت.

یکی از مهم‌ترین آثار ملاصدرا کتاب الحکمة العرشیه می‌باشد که حاوی مسائل مبدأ و معاد در دو مشرق است. اگر نتوان گفت که این آخرین تألیف اوست به یقین آخرین اثر تمام وی می‌باشد؛ در دیگر کتب آخوند نامی از این کتاب به میان نیامده، تنها در حاشیه الهیات شفا یک بار ذکری از این کتاب شده است. با توجه به آنچه مشهور است که مرحوم مصنف کتب خود را در عرض همدیگر می‌نوشته است می‌شود گفت الحکمة العرشیه و حاشیه الهیات شفا در عرض هم تحریر می‌شده لکن یکی تمام می‌شود و دیگری ناقص می‌ماند. اما ملاحادی سبزواری این کتاب را آخرین اثر ملاصدرا دانسته است.

ملاصدرا در این کتاب بر خلاف آنچه مشهور است و بر خلاف ابن عربی خلود در عذاب را پذیرفته و اذعان می‌کند. این کتاب توسط ملاعلی نوری (علی بن جمشید اصفهانی) که از شاگردان آقا محمد بیدآبادی است حاشیه خورده است؛ و در نهایت توسط محمد اسماعیل بن سمیع اصفهانی که به واحدالعین شهرت داشته شرح داده شده است که ایشان استاد ملاحادی سبزواری بوده‌اند.

هانری کربن فرانسوی در مقدمه فارسی خود بر مشاعر جملاتی در حمایت از شیخ احمد احسائی به این قرار می‌نویسد: «در بخش فرانسوی به شرح شیخ احمد احسائی که اثری عمیق و ارزنده است توجه بیشتری کرده‌ایم. متأسفانه غالب مردم بر شرح و قضاوت سطحی ملا اسماعیل درباره شیخ احمد احسائی واقف‌اند ولی از شرح ارزنده شیخ احمد اطلاع ندارند.»

جریان های فکری حوزه علمیه اصفهان



کتاب «جریان های فکری حوزه علمیه اصفهان» با تاکید بر مسأله امامت در سده اخیر به قلم محمدجعفر رضایی است. نویسنده این کتاب در مقدمه این اثر آورده است: نزدیک به ده سال پیش هنگامی که کتابی با عنوان تخت فولاد تجدید چاپ شد به دلیل ارتباط کتاب با سید محمدباقر درچه ای از علمای اصفهان و استاد آیت الله بروجردی و همچنین به توصیه یکی از استادانم آن را مطالعه کردم، در این کتاب نظراتی به این عالم امامی منتسب شده بود که به بخشی از رفتار و اعتقادات مرسوم در جوامع امامیه خرده می گرفت اعتقاداتی مانند شفاعت، توسل، ولایت تکوینی، علم امام و محدوده آن در این نوشته به نقد کشیده شده بود.

این کتاب نقطه شروعی برای جستجو درباره این عالم بزرگوار شد. کمی بعد نقدی بر این کتاب در کتاب ستاره ای از شرق که نوشته یکی از افراد خاندان سید محمدباقر درچه ای بود مطالعه کردم. با مطالعه شخصیت و نظرات ضد و نقیض درباره آیت الله درچه ای با جریان های مهم در حوزه اصفهان در سده اخیر آشنا شدم؛ کتاب سیاحت شرق و از همه بیشتر سخنان استاد همایی که به حق نوشته های ایشان درباره آن دوران تاریخی که سرمایه ای گرانبار است در کتابهایی مانند تاریخ اصفهان و مقدمه دیوان طرب، ابعاد این جریان ها را روشنتر کردند با این حال هر آنچه در این کتابها مطرح بود بیشتر گزارش هایی تاریخی و غیرمستند به آثار این جریان ها بود، افزون بر این که گاه دیدگاه های متفاوت و مخالفی درباره این جریان ها و نظرات آنها ارائه می شد. از این رو راستی آزمایی

این سخنان تنها در صورتی ممکن بود که مطالعه و تحقیقی مستند به نوشته ها و مکتوبات هر کدام از جریان ها انجام می شد و این پژوهش تلاشی برای کشف دقیق تر این جریان های فکری از رهگذر متون موجود از عالمان سده اخیر اصفهان است برای فهم دقیق تر این جریان ها و پیشینه آنها.

در فصل نخست به تاریخ حوزه اصفهان و حوزه های مختلف فکری آن مانند فلسفه، حکمت، عرفان، تصوف، فقه و کلام پرداخته است. در هر کدام از این موارد نیز به گرایش های درونی و پیروان آنها تا دوره معاصر اشاره شده است. در فصل دوم به طور مختصر برخی از آوردگاه های فکری مرتبط با امامت تا دوره معاصر بیان شده است، از جمله آنها

می توان به برخوردهای مختلف با شیخ احمد احسائی، تجلی دو تفکر غالبانه و ضدغلو، معجزه سازی برای امامزاده ای به نام هارون، ولایت و مواضع مختلف علمای این شهر نسبت به آن اشاره شده است. در فصل سوم از رهگذر مسائل مربوط به امامت، ولایت، علم امام، شفاعت و توسل به جریان شناسی عالمان حوزه اصفهان پرداخته است. نسبت به

محدودیت زمانی نیز سعی شده است دیدگاه عالمانی بررسی شود که تاریخ وفاتشان در صد سال اخیر یعنی از دوره سید محمدباقر درچه ای تا دوره معاصر است اما در بعضی موارد با توجه به ضروریات مانند شهرت آن عالم یا نظرات خاص او نزدیک به ده سال قبل از این تاریخ را نیز بررسی کردیم یعنی از سال ۱۳۲۰ به بعد.

این اثر به کتابت محمدجعفر رضایی به بهای ۹۰۰۰ تومان به همت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران راهی بازار نشر شده است.





تهذیب المنطق

مؤلف کتاب: سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی

شارح: عبدالرزاق لاهیجی

تصحیح: دکتر مرتضی حاج حسینی



شاید پر بیراه نباشد اگر گفته شود این کتاب یکی از متن‌های معتبر در آموزش دانش منطق در دوره اسلامی در جهان اسلام و حتی امروز، به ویژه در ایران، بوده است، این کتاب در اصل در دو بخش نوشته و تنظیم شده است. بخش نخست آن که بیشتر رایج و آوازه دار شده است و بارها در ایران، عراق، هند، پاکستان، افغانستان، مصر و ترکیه به چاپ رسیده است همان چیزی است که آوازه کتاب به جهت آن است؛ ولی بخش دومش را حاجی خلیفه، مختصر شده‌ای از کتاب مقاصد، تألیف خود تفتازانی دانسته است. مقاصد از تألیف‌های تفتازانی است که در مابعدالطبیعه و کلام نوشته شده است. نام کتاب در اصل تهذیب المنطق و الکلام بوده است که امروزه بخش کلام آن مطلب تحفه‌ای برای ارائه در این

رسانده است.

به مناسبت برگزاری همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان در سال گذشته این رساله مهم منطقی بار دیگر پیش کشیده شد و این بار به دست توانای دکتر مرتضی حاج حسینی استاد منطق دانشگاه اصفهان چونان متنی وابسته به این مکتب، تصحیح و همراه شرحی فارسی به قلم حکیم فرزانه عبدالرزاق لاهیجی که در قرن یازدهم، زمان صفویان، می‌زیسته است توسط موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه در قالب یک کتاب، بدون ترجمه‌ای فارسی از خود آن، به چاپ رسیده است.

از بخش اول است که چاپ‌های متعددی شده، بارهای بار شرح شده و بر آن حاشیه‌های گوناگون نوشته شده است. از همین بخش است که ترجمه‌های گوناگونی به عمل آمده است، به ویژه به زبان فارسی، و البته به دیگر زبان‌ها نیز. خود مؤلف کتاب را چنین معرفی می‌کند: «هذا غایه تهذیب الکلام فی تحریر المنطق و الکلام. الذریعه» علت ناموری تهذیب منطق را در بهترین متن منطق بودن آن دانسته است که میان سنیان و شیعیان نامور می‌باشد به همین جهت بر آن شرح‌ها و حاشیه‌های گوناگون نوشته شده است.

روزگار

ندارد، هر چند

آوازه‌داری و ماندگاری کل کتاب واسطه همان بخش نخست‌اش می‌باشد. تألیف این کتاب، یعنی تهذیب المنطق و الکلام، به بهترین وجه جایگاه مؤلف را در کوشش برای نگهداری نوشته‌های پیش از یورش مغول که با شرح‌نویسی و یا استنساخ می‌کوشیدند آن نوشته‌های بر جای مانده و یک از صد را حفظ کرده و از خطر نابودی نجات دهند، نشان می‌دهد. نویسنده که از شانزده سالگی به کار مهم خود بوده است نوشتن این کتاب را در ماه رجب از سال ۷۸۹ ه. ق. به پایان

این کتاب تهذیب است یعنی به جهت مهذب بودن، از حشو و زوائد و تکرار به دور و مباحث مختلف دانش منطق در آن بیان شده است. چنین می‌نماید راهنمای نویسندگان در انجام این کار در آن روزگار نه اصل امروزه پذیرفته شده اُکام که این بیان بوده باشد که تعریف باید قل و دل باشد؛ اگرچه زمانه بیش از هر راهنمایی او را حکم می‌داده باشد. آن در دانش منطق ارسطویی چونان دُر است در دریا و این نکته را از همان زمان نوشتن کتاب کنونی منطق خوانان و منطق‌نویسان به نیکی فهمیده‌اند. به همین جهت رویکردن به تهذیب در گذشته و حتی امروز بسیار زیاد بوده است.

تفتازانی در مقدمه تهذیب می‌گوید: «این کتاب را چونان درسنامه برای پسر، حبیب‌الله، که همانام پیامبر است نوشتم». داستانی پرآوازه درباره این کتاب بر زبان‌ها جاری بوده است که می‌گوید سعدالدین تفتازانی پس از نوشتن کتاب تهذیب منطق و کلام مدعی شده بود هر کس بتواند، بدون تغییر دادن معنای بیان، واژه‌ای از عبارتی از این کتاب را حذف کند یا آن را دگر کند من در ازاء هر واژه که او بتواند تغییر دهد صد درهم زر به او جایزه بخواهم داد. و همواره چنین

القا شده که گویا کسی موفق به انجام این کار و در نتیجه گرفتن صد درهم زر نشده باشد. این رویه‌ای بوده است که به ویژه مشایبان در گذشته سخت بدان پایبند بوده‌اند، یعنی درس باید به متن نوشتاری بسیار نزدیک باشد؛ چون آن بر پایه متن است و ایشان بر این باور بوده‌اند که باید که چنین باشد؛ و چون خود متن بایست که دقیق و نزدیک به حقیقت به دست توانای یک داننده و استاد یا حکیم بی‌همانند شده باشد که صلاحیت گفتن از حقیقت به طور کلی و یا حقیقت در آن دانش به خصوص را داشته باشد. اگر حواشی یزدی را که در واقع شرح تهذیب منطق می‌باشد به حساب بیاوریم بالغ بر صد شرح و حاشیه و شرح شرح، برای تهذیب می‌توان نشان داد. کتاب یا نوشته یزدی که همان «حاشیه ملا عبدالله» است اگرچه حاشیه‌ای است بر این کتاب و حتی بدین نام نامور می‌باشد ولی خود هویتی مستقل دارد چرا که آن بسیار نامدار نزد اهل دانش منطق می‌باشد. حتی بخشی از آوازه‌مندی تهذیب به جهت آوازه همین حاشیه است. حتی این نامها را بدان داده‌اند: مطلق، الحاشیه، یا حاشیه، به طور مطلق؛ در حالی که از اول چنین نیتی در میان نبوده است و آن یک نام عام قصدی بوده است. نجم الدین ملاعبدالله یزدی در زمان پادشاهی شاه تهماسب صفوی برای تفسیر و بیان تهذیب منطق این حاشیه را نگاشته است و آنچنان دقیق و کامل بوده که در ایران و هند این حاشیه بر آن کتاب بیشتر از خود کتاب شریف تهذیب منطق کتاب درسی گشته است. این رویکردن به حاشیه ملا عبدالله یزدی تا بدانجا ادامه یافت که حتی درباره آن گفته اند: توهمت آیات لها فعرقتها/ لسته اعوام و ذوالعام سابع.

حاشیه ملاعبدالله در ایران، عراق، هندوستان و پاکستان در حوزه‌های درسی قدیم هنوز نیز به عنوان نخستین کتاب در نظر آوردنی در منطق در نگریسته شده و برای تدریس پذیرفته شده و هنوز نیز می‌شود. برای نمونه، در حوزه‌های علمیه قم، نجف، مشهد و نیز در دیگر حوزه‌های علمی به سبک قدیم تنها کتاب درسی منطق همانا همین حاشیه ملاعبدالله بر کتاب دالاتر تهذیب منطق

تفتازانی است، چرا که آن یکی از چیزهای ارزشمند بر جای مانده از یک توفان ویرانگر بوده است.

شاید این سروده شارح تهذیب منطق، یعنی فیاض لاهیجی که مصحح گرامی کتاب آن را در مقدمه خود آورده گویای درخوری در این زمینه باشد: ما امانتدار عشقیم از ازل / آنچه گردون بر نتابد بار ماست. حاشیه دوانی، حاشیه یزدی، حاشیه غلامحسین فیض و چند حاشیه دیگر بر تهذیب منطق نوشته شده‌اند. از جمله بسیاری شرح و حاشیه می‌توان شناساند که از سوی حکیمان و منطقدانان مختلف در این سال‌ها بر این کتاب گرانسنگ نوشته شده‌اند. البته، باید در نظر داشت، منظور از منطق همه جای این نوشته همان چیزی است که امروزه منطق قدیم، نامیده می‌شود و در برابر، یا، به بیان درست‌تر، در کنار، منطق جدید قرار می‌گیرد.

در این کتاب تفتازانی پس از بیان خطبه، کتابش را در چهار بخش تنظیم نموده است: مقدمه، مقصد اول، مقصد دوم و خاتمه.

این کتاب شامل اشعاری است که ابن‌فارض سروده و ابن‌ترکه بر این اشعار شرح نگاشته‌است. این کتاب پیش‌تر در سال ۱۳۸۴ تحت عنوان «شرح نظم‌الدار» توسط مرکز نشر میراث مکتوب منتشر شده‌بود. اما سعی شده‌است که این کتاب غنی‌تر عرضه شود. نام دیگر این کتاب «نظم السلوک» است و تا به حال بیش از هفت بار شرح شده‌است. چون این کتاب شامل اشعار سلسله‌وار بود امکان فهرستنویسی برای آنها میسر نشد و مصحح محترم، فهرستی بر اساس تک تک ابیات در انتهای کتاب تهیه کرد. از آنجا که انتهای ابیات یکسان است در این فهرست ابتدای ابیات به عنوان ملاک فهرستنویسی در نظر گرفته شده‌است که به ترتیب الفبایی تنظیم شده‌است.



موضوعات اشعار این کتاب بسیار متنوع بوده اما می‌توان آن‌ها را تحت عنوان کلی عرفان یا با نام اشعار عرفانی گرد هم آورد؛ چرا که خود کتاب با بیاناتی پیرامون وحدت اطلاقی و طریقه قرب عاشق به معشوق و با رویکردی عرفانی آغاز می‌شود. شارح، صائن‌الدین علی، حکیم، فقیه، شاعر، ادیب و از متألهین و عرفای شیعه قرن ۸ و ۹ قمری؛ نامش را ابن‌ترکه، ترکه خجندی، صائن‌الدین ترکه خجندی آورده و به صائن اصفهانی نیز مشهور است. خاندانش «آل ترکه» که بسیار در علم و دانش و دین و بیشتر از دو قرن یعنی (نیمه قرن هفتم تا دهم ه.ق) در اصفهان معروفیت عام داشتند. آنها اصالتاً از «خجند ترکستان» بوده و لقب «ترکه» به همین علت با نام اولاد و احفاد آنها همراه شده‌است. برخی از

افراد این خاندان به مقامات علمی و عالی رسیده و نامشان در تاریخ ثبت شده است.

بنا به قرائن، ابن‌ترکه در اصفهان به دنیا آمده و بنا به سن او در تألیف رساله‌اش (نفثة المصذور اول) به گفته خودش، سال تولدش را ۷۷۰ ه.ق دانسته‌اند. او سالها نزد برادر بزرگش که از فقها و متصوفان متشروع بود، به تحصیل علوم دینی در زمینه حدیث، حکمت، فقه، اصول و ... درس خواند و در علوم غریبه چون حروف، جفر و نقطه و در شعر و ادب تبحر کافی پیدا کرد.

پس از فتح اصفهان توسط سپاهیان تیمور، در سال ۷۸۹ ه.ق، او و برادرانش به سمرقند کوچ کردند. در آنجا نیز

شرح التائیه الكبرى



ضمن اشتغال

به کار، همچنان در محضر علماء و برادرش به تکمیل تحصیلات پرداخت. گفته شده که مجموعاً ۲۵ سال از حوزه درسی و علمی برادرش بهره‌مند بود. سپس بر اساس

وصیت پدرانش، با تمهیدات برادر، عازم مکه برای فریضه حج شده و حدود ۱۵ سال در همان حجاز، مصر، شام، و به نقلی عراق نیز به سر برد و در مجالس درس علمای بلاد حضور یافت. از جمله در مصر نزد شیخ سراج الدین بلقیی شاگرد شد. در این مدت از مشایخ صوفیه و عالمان نیز کسب معرفت و علم نمود و از هر خرمنی خوشه‌ای چید تا جایی که در معقول و منقول جامع و در کلام و تصوف ماهر و در علوم غریبه، قادر و در شمار مشاهیر حکما و علما درآمد. سپس به ایران آمده و سال ۸۰۷ ه.ق، پس از شنیدن خبر مرگ تیمور گور، به اصفهان بازگشت. مدتی به کناری بود و آنگاه به دعوت پیرمحمد (نواده تیمور) و فرماندار فارس، به شیراز رفت و در سال ۸۱۲ ه.ق بعد از کشته شدن پیرمحمد و به حکومت رسیدن برادرش «میرزا اسکندر» صائن‌الدین به دستگاه حکومتی اسکندر رفت و از خالصان و نزدیکان او شد و زمانی که اسکندر اصفهان را به قلمرو حکومتی‌اش اضافه کرد وی مجدداً به زادگاهش اصفهان بازگشت.

پس از شورش اسکندر بر شاهرخ (پسر تیمور) که به کشته شدن اسکندر و غلبه شاهرخ بر او منجر شد، شاهرخ میرزا، اصفهان و فارس را گرفت. از این رو، صائن‌الدین مدتی منزوی گشت. در این مدت، دشمنانش می‌کوشیدند تا شاهرخ را نسبت به او بدبین کنند، زیرا او را از نزدیکان اسکندر می‌دانستند، لذا وی برای مصون بودن از شر بدگویان به خراسان رفت. ولی شاهرخ به او عنایت نمود و او را به عنوان قاضی برای شهر یزد انتخاب

نمود. بعد از این انتصاب گروهی از متعصبین قشری و سنی مذهب آنجا، بعضی نوشته‌ها و رساله‌های او را که سالهای جوانی در سخنان صوفیانه بوده و اشعار عربی او در مدح حضرت علی علیه السلام را، بهانه‌ای برای مؤاخذه و اتهام او قرار داده و زمزمه تکفیر او را شروع کرده و او را به صوفی‌گری و خروج از مذهب سنت و جماعت و حروفیگری متهم نمودند. علمای سنی مذهب شهر هرات مقر حکومتی شاهرخ نیز در حمایت از علمای سنی یزد حکم به تکفیر او دادند. تنها «مولانا رکن‌الدین داود خوafi» (صاحب حاشیه شمسیه) در آنجا سکوت کرد. او برای پاسخگویی به همه اتهاماتش در دادگاه هرات

(مقر حکومت شاهرخ فرا خوانده شد و از تفصیل گفتگوی او با مخالفانش اطلاعاتی در دست نیست، اما در کتاب مشهورش (نفثه المصدور اول) که خطاب به پادشاه نوشته، تصریح کرده که گرچه از گرایش سالهای جوانی خود به عرفان و تصوف دست برداشته اما اندیشه‌های عرفانی را دور از اسلام نمی‌داند!! او اتهامات را رد کرد و به دفاع پرداخت. دفاعیات او در دو رساله که در آنها به تقیه اظهار تسنن نموده‌است. اولی و دومی در کتاب سبک شناسی (۲۳۱/۳-۲۳۶) به عنوان صدر الاول، به اسم شاهرخ میرزا و دومی به نام میرزا بایسنقر منتشر شده‌است. سال ۸۳۰ هـ ق که مردی به

نام «احمد لر» در مسجد هرات، شاهرخ میرزا را مجروح کرد، احمد را کشتند و جمعی از علماء به ویژه اهل عرفان را به همدستی با او متهم نموده و آزار و اذیت کردند. و از این رو صائن‌الدین را متهم و به حبس و تبعید در شهرهای همدان، کردستان و تبریز و مصادره اموال او محکوم کردند. مدتها بعد، حاکم گیلان (علاءالدین) او را نزد خویش فرا خواند و مدتی آنجا بود و سپس به نطنز رفت و آنگاه شاهرخ میرزا خواست که از او دلجوئی کند، از این رو در صاین قلعه (نزدیکی زنجان) با او دیدار کرد. پس از این تاریخ گویا مدتی بر مسند قضاوت در شهر نیشابور بوده است.

فرهنگ توصیفی فلسفه اخلاق

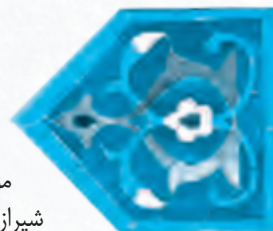


فرهنگ توصیفی فلسفه اخلاق (انگلیسی - فارسی) با تألیف و ترجمه مسعود علیا و به همت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و با همکاری انتشارات هرمس منتشر شد. مسعود علیا در مقدمه این اثر آورده است: «شاید ساده‌ترین راه برای به دست دادن فرهنگی توصیفی در فلسفه اخلاق این باشد که یکی از فرهنگ‌ها یا دانشنامه‌های معتبر در این زمینه را بی‌کم و کاست به فارسی برگردانیم؛ اما تجربه نگارش این اثر به من نشان داد که این کار اگرچه محاسنی دارد، به سبب جای خالی برخی از مدخل‌های مهم در هر کدام از این آثار، آن مقدار که باید و شاید از شمول و جامعیت بهره‌مند نمی‌شود. در هر کدام از فرهنگ‌ها و دانشنامه‌هایی که در تألیف این کتاب به آن‌ها مراجعه و استناد کرده‌ام پاره‌ای از اصطلاحات مهم را نیافته‌ام، و نهایتاً بهتر دیدم که روشی را در پیش بگیرم که به لطف آن از کاستی‌های هر کدام از این آثار بگریزم و در عین حال، به‌گزینانه، از محاسن یکایک آن‌ها بهره‌مند شوم. بر این اساس، چندین متن اصلی را مبنای کار قرار دادم و توضیحات آن‌ها را استخراج کردم که نهایتاً مجموعه‌ای پر شمار از اصطلاحات فراهم آمد. در توصیف و تعریف هر یک از اصطلاحات نیز کوشیده‌ام مجموعه توصیفاتی را که در این آثار برای آن آمده است از نظر بگذرانم و بر این اساس توصیفی در حد یک یا چند بند به دست دهم که از محاسن آن توصیفات بهره‌مند باشد و گوهر مطلب را به شکلی گویا و روشن بیان کند. با این اوصاف، اگر من در مقام مناسبی برای داوری قرار داشته باشم، می‌توانم بگویم که فرهنگ حاضر به لحاظ شمار اصطلاحات بر هر

یک از فرهنگ‌ها و دانشنامه‌هایی که در این زمینه دیده‌ام پیشی گرفته است.» این کتاب در ۱۵۰۰ نسخه و به بهای ۴۵۰۰ تومان با مشارکت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه و انتشارات هرمس به بازار نشر آمده‌است.

مکتب فلسفی شیراز

سید محمدعلی مدرس مطلق



مؤلف در این اثر مشتمل بر ده فصل، که عناوین آن‌ها در ذیل مطرح خواهد شد، به پیشینه، فلاسفه و حکمای نامدار و فراز و نشیب‌های این مکتب می‌پردازد. وی تلاش می‌کند تا فاصله خواجه‌نصیر تا مکتب اصفهان و حلقه‌های مفقوده میان دو مکتب مراغه و اصفهان را عیان سازد تا فعالیت‌های فلسفی این دوره را بیش از پیش نشان دهد.

فصل اول: پیشینه حوزه فلسفی شیراز؛ بیضاوی و ایجی؛

فصل دوم: میرسید شرف‌الدین جرجانی؛

فصل سوم: صدرالدین دشتکی؛

فصل چهارم: جلال‌الدین دوانی؛

فصل پنجم: داستان مناظرات دشتکی و دوانی؛

فصل ششم: غیاث‌الدین منصور دشتکی؛

فصل هفتم: شمس‌الدین محمد خفری؛

فصل هشتم: جلال‌الدین محمود شیرازی؛

فصل نهم: ملاحبیب‌الله باغنوی؛

فصل دهم: محقق فخری.

«مکتب فلسفی شیراز» کتابی است در قطع رقیعی، در صد و هشتاد و شش صفحه که به سفارش دانشگاه پیام نور استان اصفهان توسط مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در اسفند ماه سال ۱۳۹۱ به چاپ رسیده است. این کتاب در همایش «مکتب فلسفی اصفهان» در دانشگاه اصفهان به دست دکتر غلامرضا اعوانی رونمایی شد. قیمت این کتاب ۵۵۰۰۰ ریال است.



مؤلف در مقدمه مکتب فلسفی

شیراز می‌گوید: برای نوشتن تاریخ

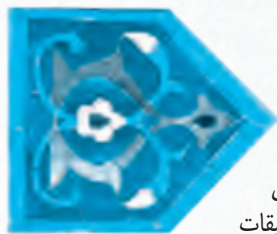
فلسفه اسلامی نخست باید گزارش قدم

به قدم آن را نوشت به‌ویژه دوره‌هایی که غریب و مغفول مانده و روشن شدن آن، سهم بزرگی را که دانشمندان و فیلسوفان مسلمان ایرانی در پویایی و تداوم حیات حکمت اسلامی داشته‌اند، برملا می‌سازد. حوزه شیراز بدون شک، یکی از حوزه‌های تأثیرگذار در تاریخ فلسفه اسلامی بوده است؛ پس از فعالیت‌های فلسفی خواجه طوسی و شاگردانش و پیش از مکتب اصفهان.

مکتب شیراز دوره‌ای است مابین مکتب مراغه و مکتب اصفهان، مکتب مراغه دوره شرح و بسط است، چه برای فلسفه مشاء و چه برای فلسفه اشراق و مکتب اصفهان دوره تأسیس و طرح نو درانداختن است؛ مباحث فلسفی در عرصه‌های کلامی جا می‌افتد و راه برای طرح اندیشه‌های نو باز می‌شود ولی این به منزله کلامی شمردن مکتب شیراز نیست. مکتب شیراز تنها در مقابله مدرسه دوانی و مدرسه دشتکی‌ها منحصر نیست بلکه جریانی است که از بیضاوی شروع می‌شود و با قاضی عضدالدین ایجی ادامه می‌یابد و با میرسید شریف گرگانی تثبیت می‌شود و با سید صدر و دوانی اوج می‌گیرد و تا فخر سماک استرآبادی همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد. اینکه از این حوزه می‌توان به‌عنوان مکتب شیراز سخن گفت، از آن روست که کل این دوره بازگوکننده جریان واحد و برخوردار از اوصاف مشترک است.

مکتب شیراز را برخی مترادف سید سند شمرده‌اند و برخی دیگر که شاید جامع‌تر دیده‌اند، بدان دوران مهیا و آمادگی لقب داده‌اند. برخی تمامی فعالیت‌های فیلسوفان آن را در سایه فلسفه صدرایی ملاحظه کرده‌اند؛ برخی آن را کلامی و نه فلسفی دانسته‌اند و دوره فترتش نامگذاری کردند و با وجود این، هیچ یک بدان، آنچنان که بوده نپرداخته‌اند. اگر مکتب شیراز عبارت از آخرای مدرسه دشتکی‌ها باشد، تلاش‌های سید شریف که بسترسازی کرده، فعالیت ملاجلال دوانی که همزمان و مقابل آن بوده، کوشش‌های جمال‌الدین محمود که این دو مقابل را به هم پیوند داده، نادیده گرفته می‌شود؛ و اگر دوران آمادگی محسوب گردد متضمن این است که هیچ نظریه مستقل و اصیلی پرداخته نشده و صرفاً مباحثاتی صورت گرفته‌باشد، در حالی که صدرالمآلهین خود نتیجه اجتناب‌ناپذیر تدقیقات و تعمیقات مکتب شیراز و مکتب جدید مؤسسين مکتب اصفهان است، منصفانه نیست تلاش دوقرن و نیمی حکما و متکلمین که فضل تقدم با ایشان بوده هیچ شمرده شود و به صرف اینکه کتابی که آن بحث‌ها حول محورش بوده، کتابی در علم کلام است، نمی‌توان مباحث بی‌شمار اولیه را که عمدتاً فلسفی بوده، کلامی محسوب کرد و آن را دوره فترت اسلامی نامید.

التعليقات



کتاب مهم بر اساس
نسخه‌های معتبر، این
نیاز را برآورده سازد. تعلیقات
فراهم آمده از پاره‌نوشته‌هایی

حکمی و فلسفی است که می‌توان آن‌ها را در سه
موضوع کلی «منطقیات»، «طبیعیات» و «الهیات»
دسته‌بندی کرد. هر پاره‌نوشته‌ای به «تعلیق» معروف
است که مطلبی در یکی از موضوعات یاد شده را در بر
دارد؛ این تعلیق‌ها برخی بس بلند و برخی بس کوتاه
هستند و برخی دیگر در میانه‌ها. از نام و نشانه «تعلیق»
برمی‌آید که این تعلیق‌ها در حاشیه مطلبی و در توضیح
یا تکمیل آن به نگارش درآمده‌اند، چنان که کسانی چون
ملاصدرا از این اثر به عنوان تعلیقات شیخ بر شفاء یاد
کرده‌اند؛ اما با نگاهی دقیق‌تر در آن‌ها چنین می‌نماید
که بسیاری از این پاره‌نوشته‌ها خاستگاه‌های دیگری نیز
دارند: برخی برآمده از پرسش‌های شاگردان‌اند، برخی در
بیان و نقد آراء دیگران بویژه متکلمان معتزلی، مواردی
عیناً بازنوشته از تعلیقات فارابی و شفاء یا برگردانده به
عربی از دانشنامه علائی، و مانند آن.

«تعلیقات» هم‌چنین نام اثر مستقلی از فارابی (۲۵۹ - ۳۳۹
ق / ۸۷۲ - ۹۵۰ م) است که همانند تعلیقات ابن‌سینا،
مطالب گوناگون و یادداشت‌های حاشیه‌واری را در الهیات
و طبیعیات دربر دارد. تعلیقات فارابی بسیار کوتاه‌تر از
تعلیقات ابن‌سینا است؛ تعلیقات
ابن‌سینا دارای ۱۰۱۳ تعلیق و
بسیار مفصل‌تر از تعلیقات فارابی
است که ۱۰۶ تعلیق دارد. تمام
تعلیقات فارابی در میان تعلیقات
ابن‌سینا به روایت بهمنیار، عیناً
یا تقریباً، گنجیده است که مصحح
چگونگی این گنجیدگی را به
تفصیل در مقدمه نشان داده‌است.
تعلیقات فارابی نیز همانند تعلیقات
ابن‌سینا تاکنون از تصحیح دقیقی
بهره‌مند نبوده‌است؛ از این رو، در
میان کار تصحیح تعلیقات ابن‌سینا
بر آن شدم که با بررسی و گزینش
نسخه‌هایی از تعلیقات فارابی،
تصحیح تازه‌ای از آن به دست دهم
تا در نگاه مقایسه‌ای بخش‌های
مشترک و متشابه دو تعلیقات نیز
به کار آید. تلاش مصحح در اندازه

کتاب «التعلیقات» اثر ابن‌سینا با تصحیح و تحقیق
سید حسین موسویان، عضو هیئت علمی مؤسسه
پژوهشی حکمت و فلسفه ایران منتشر شده‌است.
تعلیقات اثر ابن‌سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ ق / ۹۸۰ - ۱۰۳۷ م)
مجموعه‌ای فراهم آمده از تعلیق‌هایی کوتاه تا بلند و
پراکنده در منطق، طبیعیات و الهیات است. هرچند نام
این کتاب تنها در دو نسخه خطی قرن هفتم هجری
از زندگی‌نامه ابن‌سینا (نسخه‌های موجود در مجموعه
شماره ۴۸۴۹ ایاصوفیه و مجموعه شماره ۱۴۵۲ حمیدیه)
و نیز برخی از نسخه‌های تتمه صوان الحکمة (تاریخ
حکماء الاسلام) دیده می‌شود، آن‌چه در آغاز کهن‌ترین
نسخه موجود از تعلیقات (نسخه شماره ۲۳۹۰ ایاصوفیه،
با تاریخ کتابت ۵۲۱ هجری قمری) آمده است صحت
انتساب این اثر را به ابن‌سینا به روشنی نشان می‌دهد.
در آغاز این نسخه و پیش از متن کامل تعلیقات، فهرست
مفصلی از عنوان‌های تعلیق‌ها وجود دارد که ابوالعباس
لوکری شاگرد بهمنیار آن را فراهم آورده است؛ آن‌چه در
ابتدای این فهرست نوشته شده گویای آن است که این
کتاب اثری است از فارابی و ابن‌سینا که بهمنیار شاگرد
ابن‌سینا آن را روایت کرده است.

ارزش و اهمیت تعلیقات، یکی در وجود تعلیق‌هایی است
که در آن‌ها روشنگری‌های ویژه و برجسته‌ای به چشم
می‌خورد که در دیگر آثار ابن‌سینا نه تنها بدین صورت
دیده نمی‌شود، بلکه در

نگاه نخست با برخی
از آموزه‌های آوازه‌مند
وی ناسازگار می‌نماید.
از سوی دیگر، ماهیت
تعلیقی داشتن این اثر،
این گمان را تقویت
می‌کند که از آثار متأخر
دوران حیات ابن‌سینا
بوده و از بازاندیشی‌های
او در برخی مسائل
بی‌بهره نبوده باشد.

کتاب تعلیقات، همانند
بسیاری دیگر از آثار چاپ
شده ابن‌سینا، تاکنون به
شیوه شایسته‌ای تصحیح
نشده است؛ و از این رو،
مصحح بر آن شده است
تا با تصحیح انتقادی این



توان و در تنگنای زمان بر این بوده است که پس از نشان دادن چگونگی پیوند تعلیقات ابن سینا با تعلیقات فارابی، ارتباط شمار دیگری از تعلیقات را نیز با آثار دیگر بیابد و نشان دهد. به نظر می‌رسد که تعلیقات بیش‌ترین پیوند را با کتاب شفاء بزرگ‌ترین اثر به جای مانده از ابن سینا دارد، هر چند در آن حتی یک بار هم نام شفاء برده نشده است و تنها در کم‌تر از بیست مورد عبارات کوتاهی از شفاء با عنوان «قوله» با شرح یا توضیح دیده می‌شود. اما نگارنده، افزون بر این موارد، تا آن‌جا که فرصت داشته ارتباط تعلیقات بسیار دیگری را نیز با بخش‌های مختلف شفاء (منطق، طبیعیات و الهیات) و آثار مهم دیگری چون دانشنامه علائی، النجاة، الإشارات، المباحثات و التحصیل جستجو و یافته و به آن‌ها در پانوشت‌ها اشاره کرده است؛ هم‌چنین، متن مواردی از آن آثار را که بسیار نزدیک و در پیوند با آن تعلیقات می‌نمود، در پیوست همین کتاب با عنوان «مقارنه‌ها و پیوندها» آورده است.

نسخه‌های خطی تعلیقات ابن سینا در سه صورت و شکل متفاوت در کتابخانه‌هایی از ایران و جهان یافت می‌شود که دکتر یحیی مهدوی از آن‌ها به «سه هیئت» یاد می‌کند. هیئت سوم با دو هیئت دیگر در ترتیب تعلیقات تفاوت اساسی دارد و تا اندازه‌ای بر پایه موضوع مرتب و دسته‌بندی شده است؛ و هیئت نخست نیز تنها در داشتن فهرستی از مطالب تعلیقات به قلم لوکری (شاگرد بهمنیار) از هیئت دوم متمایز است. البته مصحح در جستجو و بررسی تطبیقی به دسته‌ای از نسخه‌ها برخورد کرده است که می‌توان آن‌ها را هیئت چهارم تعلیقات انگاشت. این دسته از نسخه‌ها، که در ترتیب تعلیقات همانند هیئت اول و دوم هستند و در آغاز برخی از آن‌ها عنوان «التعلیقات علی روایة آخری» دیده می‌شود، از پایان و در میانه‌ها تعلیقات همانند فراوانی را ندارند.

برای نخستین بار، عبدالرحمن بدوی در سال ۱۹۷۲ میلادی کتاب تعلیقات را با اعتماد بسیار به یک نسخه در کتابخانه قاهره و اندک عنایتی به نسخه‌ای از کتابخانه پرنستون، به دست حروف‌چین سپرده و به چاپ رسانده که در ایران نیز عیناً روگرفت و منتشر شده است (قم، مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ ق). اخیراً نیز حسن مجید العبدی کتاب تعلیقات را بر پایه دو نسخه خطی در بغداد تصحیح و چاپ کرده است (بغداد، بیت الحکمة، ۲۰۰۲ م)، که یکی از آن دو بر هیئت دوم و دیگری بر هیئت سوم و با افتادگی‌هایی در آغاز و انجام بوده و مصحح تلاش کرده است تا ترتیب موضوعی اما ناقص هیئت سوم را تکمیل و کتاب تعلیقات را در چهار فصل

(با عنوان‌های: علم المنطق، العلم الطبيعي، علم النفس، و العلم الإلهی) عرضه کند. با این‌که در این چاپ، مصحح بسیاری از نادرستی‌های چاپ بدوی را زوده و به تعلیقات‌های مشترک با فارابی هم اشاره کرده است، به جهت در دست نداشتن نسخه‌های اصیل و نیز به کار نیستن دقیق ضوابط علمی و فنی، هم‌چنان کاستی‌ها، بدخوانی‌ها و نادرستی‌هایی در آن دیده می‌شود؛ چنان‌که از داشتن مقدمه تحقیقی درخور این کتاب و فهرست‌های فنی بایسته و شایسته آن نیز برکنار است.

در تصحیح انتقادی تازه از تعلیقات ابن سینا که مؤسسه منتشر کرده است، با بررسی تاریخی - تطبیقی حدود بیست نسخه خطی در کتابخانه‌های ایران، استانبول و پرنستون و بر پایه پنج نسخه برگزیده معتبر (یک نسخه از هیئت نخست، سه نسخه از هیئت دوم و یک نسخه از هیئت سوم) با نشانه‌ها و مشخصات زیر انجام پذیرفته است: ۱. «صو» (هیئت نخست): نسخه شماره ۲۳۹۰ در کتابخانه ایاصوفیه (استانبول)؛ تاریخ کتابت: ۵۲۱ ق. ۲. «کا» (هیئت دوم): دفتر هجدهم از مجموعه‌ای از کتابخانه شخصی علی بن الرضا موسی بن جعفر کاشف‌الغطاء (۱۳۳۲ ق) که اکنون با شماره ۳۰۸ در کتابخانه پرنستون (آمریکا) نگهداری می‌شود؛ تاریخ کتابت: ۶۷۷ ق. ۳. «مل» (هیئت دوم): دفتر نخست از مجموعه شماره ۴۶۹۴ در کتابخانه ملی ملک (تهران)؛ تاریخ کتابت: ۱۰۲۱ ق. ۴. «أس» (هیئت دوم): دفتر نخست از مجموعه شماره ۴۱۶ (شماره عمومی ۳۸۴) در کتابخانه آستان قدس رضوی (مشهد)؛ تاریخ کتابت: ۱۰۰۵ ق. ۵. «دا» (هیئت سوم): میکروفیلم شماره ۳۸۵۲ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (اهدائی دکتر یحیی مهدوی)؛ تاریخ کتابت: ۱۰۸۰ ق. در کنار پنج نسخه خطی برگزیده در این تصحیح، نسخه چاپی به تصحیح عبدالرحمن بدوی نیز دقیقاً - و بیش‌تر برای نشان دادن کاستی‌ها و نادرستی‌های پرشمار آن - مورد نظر و سنجش قرار گرفته و تفاوت‌های آن با متن حاضر در سازواره انتقادی آمده است (با کوته‌نوشت «چ»).

در میان نسخه‌های برگزیده، نسخه شماره ۲۳۹۰ کتابخانه ایاصوفیه (صو) سرآمد نسخه‌ها و ارزشمندترین آن‌ها است، هم از جهت صحت و هم از جهت قدمت. وجود فهرست تفصیلی فراهم آمده از کتاب به همت ابوالعباس لوکری در آغاز این نسخه نیز ارزش آن را دوچندان می‌کند. این نسخه یکی از کهن‌ترین نسخه‌هایی به شمار می‌رود که از مجموعه آثار ابن سینا در دست است. برتری این نسخه بر دیگر نسخه‌ها از جهت درست‌نویسی نیز بسیار چشمگیر

نظریه‌های اخلاقی محمد بن زکریای رازی

کتاب «نظریه‌های اخلاقی محمد بن زکریای رازی» با قلم دکتر احد فرامرز قراملکی به همت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و با همکاری پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی منتشر شد. گفتنی است که این کتاب نخستین اثر از مجموعه پژوهش‌هایی است که با عنوان دیدگاه‌های اخلاقی دانشمندان مسلمان منتشر خواهد شد.

در مقدمه این کتاب، دکتر قراملکی نگاشته است: «اخلاق نزد محمد بن زکریای رازی نه مشتی پند و پیمان بلکه برنامه پیشگیری، بهبود و درمان است. او همان‌گونه که ادعا می‌کند در عمل نیز طبیبانه به اخلاق روی می‌آورد و چرایی و چگونگی اخلاق را با الگوی طب‌انگاری اخلاق پاسخ می‌دهد: همان‌گونه که فرد بیمار در جسم و امور جسمانی به پزشک مراجعه می‌کند، فرد بیمار در نفس نیز به عالم اخلاق روی می‌آورد. ضرورت اخلاق در نظریه رازی جز یک مبنا ندارد: مهربان بودن با خود و شفقت بر نفس. کسی که با خود مهربان است و او برای خود مهم است، دغدغه سلامت جسم و نفس او را به برنامه بهداشت و بهبود در هر دو زمینه می‌کشد. نظریه اخلاقی رازی را بر حسب طبقه‌بندی رایج از مکاتب اخلاقی می‌توان نظریه غایت‌گرا دانست که با محاسبه لذت - رنج تکالیف اخلاقی را بر مبنای خودگرایانه ترسیم می‌کند.»

این کتاب در هفده فصل نگاشته شده است که عبارتند از: رازی و اخلاق پژوهی، رازی‌شناسی و مطالعات معطوف به نظریه اخلاقی وی، آموزه‌های اخلاقی طب روحانی، اخلاق هنجاری سیره فلسفی، اخلاق پزشکی: پژوهش و درمان، ویژگی‌های نظریه اخلاقی رازی، مفهوم‌سازی رازی از لذت و منافع آن، ماجرایی تعریف رازی از لذت در تمدن اسلامی، اخلاق سلامت‌محور، اپیکوریسم: تفسیر تحویلی‌نگر از نظریه اخلاقی رازی، شناخت عیب‌های خویش، تحلیل دیدگاه رازی از عشق، دوستی در پرتو مقایسه با دیدگاه مولوی، تحلیل رازی در عجب در پرتو مقایسه آن با دیدگاه غزالی، تحلیل حسد در نظام اخلاقی رازی، تحلیل رازی از دروغ‌گویی، خشم و شهوت، مرگ و مرگ‌اندیشی نزد رازی.

این کتاب در ۱۰۰۰ نسخه و به بهای ۱۶۰۰۰ تومان به بازار نشر وارد شده است.

است، تا اندازه‌ای که در اصل قرار دادن آن برای تصحیح متن جای تردیدی نمی‌ماند؛ اما با نظر به کاستی‌ها و نادرستی‌هایی هرچند کم‌شمار که در آن هست، به این نتیجه رسیدم که این نسخه را «اصل نسبی» قرار دهم نه «اصل مطلق». بر این پایه، شیوه تصحیح چنین بوده است که اساساً ضبط واژه‌ها در نسخه «صو» در متن قرار گیرد، مگر آن‌جا که ضبط «صو» آشکارا نادرست بوده یا ضبط نسخه‌ای دیگر به روشنی بر آن برتری داشته است. افزون بر نسخه‌هایی که مبنای این تصحیح قرار گرفته‌اند، از چند نسخه خطی دیگر نیز به هنگام بازبینی و آراستن متن نهایی بهره‌مند بوده‌ام؛ مانند نسخه‌های شماره ۴۸۹۴ از کتابخانه نور عثمانیه (استانبول)، شماره ۸۶۹ از کتابخانه کوپرولو محمد پاشا و کوپرولو احمد پاشا (استانبول)، شماره ۳۴۴۷ از کتابخانه احمد ثالث (استانبول)، شماره ۱۳۵۷ از کتابخانه مجلس (تهران) و شماره ۸۳۰۵ از کتابخانه مدرسه عالی شهید مطهری (تهران). اما از آن‌جا که موارد این بهره‌مندی اندک و در حد اصلاح ضمائر یا افعال به مذكر یا مؤنث و رفع پاره‌ای از ابهامات و ناخوانایی‌ها بوده است، در سازواره انتقادی به آن‌ها اشاره نکرده‌ام.

از کتاب تعلیقات ترجمه‌ای کهن به پارسی شده است که با نظر به نوع خط و ادبیات تک‌نسخه موجود آن، گمان می‌رود زمان انجام گرفتن آن به اوایل سده هفتم یا حتی پیش از آن برسد. تنها نسخه خطی این

ترجمه که دست‌نوشته مترجمی ناشناس است در کتابخانه توینگن برلین (با شماره ۳۳۶۴) نگهداری می‌شود. بیش‌تر برگ‌های این نسخه، از آغاز و پایان و در میانه‌ها، از بین رفته و ترتیب برگ‌های آن نیز در چند مورد به هم ریخته و در شیرازه‌بندی دوباره دچار جابه‌جایی شده است. ترتیب تعلیق‌ها در این ترجمه تقریباً همانند ترتیب آن‌ها در هیئت سوم متن عربی است. این اثر پارسی با آن‌که دچار افتادگی‌های



آشنایی با منطق ربط



کتاب «آشنایی با منطق ربط» از کتب جدیداً انتشار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران است. این کتاب به عنوان یک طرح پژوهشی در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با عنوان «منطق ربط: دستگاه استنتاجی، دلالت‌شناسی و کاربردها» انجام شده است. این کتاب نخستین کتاب آموزشی در حوزه منطق ربط به زبان فارسی است. در این کتاب، منطق ربط در چند بخش معرفی شده است:

روش استنتاج طبیعی (سه فصل)؛

روش اصل موضوعی (یک فصل)؛

سمانتیک‌های چندارزشی (چهار فصل)؛

فراقضایا (یک فصل)؛

کاربردها در منطق سینوی (یک فصل).

«منطق ربط» دانش بررسی استدلال‌هایی است که میان مقدم و تالی آنها، ارتباط معنایی وجود دارد. در منطق‌های دیگر، استدلال معتبر تنها صدق را (در صورت وجود) نگه می‌دارد؛ اگر مقدمات صادق بودند نتیجه نیز صادق است

و اگر صادق نبودند نتیجه هر چیزی می‌تواند باشد! این در حالی است که منطق ربط، افزون بر صدق‌نگهداری، ارتباط میان مقدم و تالی را نیز در نظر می‌گیرد و در صورت کذب مقدمات، اجازه نمی‌دهد هر نتیجه‌ای به دست آید.

این کتاب به بهای ۱۴۰۰۰۰ ریال به همت انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران منتشر شده است.



فراوانی شده‌است، در مقایسه بخش‌های باقی‌مانده آن با متن عربی تعلیقات سودمند افتاده و در زدودن پاره‌ای از ابهام‌های هر دو متن (عربی و پارسی) به من یاری رسانده است. به همین جهت، نسخه این ترجمه ارزشمند را نیز شایسته تصحیح یافته و از چندگاهی پیش بدان پرداخته‌ام.

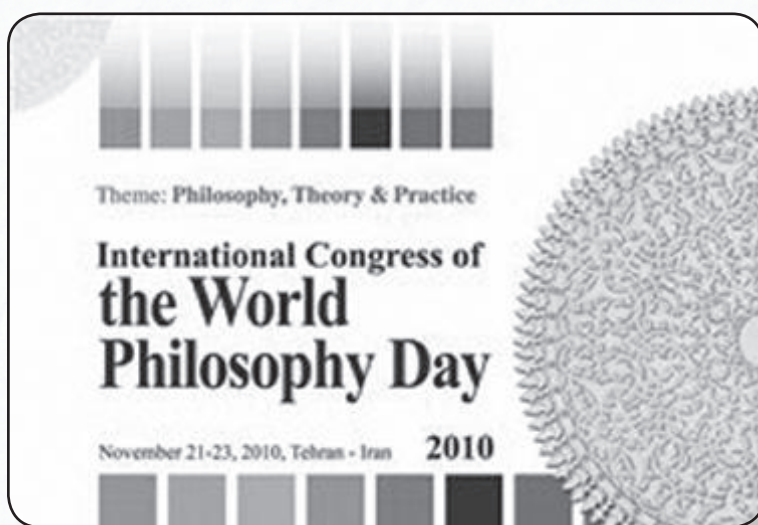
در کتاب حاضر، پس از مقدمه مصحح و پیش از آغاز متن تعلیقات، فهرست بلندی از عنوان‌های تعلیق‌ها که به دست ابوالعباس لوکری فراهم شده، آمده‌است. فهرست لوکری را پس از تصحیح و تکمیل، در جدولی تنظیم کرده‌ام تا به عنوان فهرست تفصیلی متن تصحیح شده حاضر هم به کار آید. در متن تعلیقات نیز هر یک از آن عنوان‌ها را در آغاز تعلیق مربوط به آن گذارده‌ام.

در پایان کتاب، نمایه‌های مورد نیاز آمده است که مهم‌ترین آن‌ها نمایه موضوعات است. شماره‌هایی که در نمایه‌ها در برابر واژه‌ها و درون نشانه «[]» نهاده شده شماره تعلیق‌ها در متن کتاب است. عناوین مطالبی که در مقدمه

فارسی به تفصیل از آن‌ها سخن رفته است از این قرار است:

- محتوا و شکل تعلیقات
- نگاهی به نگارش تعلیقات
- پیشینه پژوهش
- تعلیقات ابن‌سینا و تعلیقات فارابی
- تعلیقات ابن‌سینا، پیوندها و مقارنه‌ها
- تأثیر تعلیقات در آثار فلسفی پس از ابن‌سینا
- ترجمه کهن تعلیقات به پارسی
- نکته‌ها و برجسته‌های تعلیقات
- شناسنامه نسخه‌های خطی
- ویژگی‌های نسخه‌های خطی و نسخه چاپی
- شیوه تصحیح و تحقیق

مجموعه مقالات روز جهانی فلسفه



مجموعه مقالات همایش روز جهانی فلسفه ۲۰۱۰ در دو مجلد منتشر شده است. همایش روز جهانی فلسفه در سال ۲۰۱۰ با عنوان «فلسفه: نظر و عمل» از سیام آبان ماه تا دوم آذرماه ۱۳۸۹ در تهران با حضور اندیشمندان و نخبگان فلسفی جهان برگزار شد. این دو مجلد در ۱۴ بخش تدوین شده است:

۱. ارتباط میان نظر و عمل در تاریخ فلسفه،
۲. فلسفه برای کودکان،
۳. فلسفه، تقارب فرهنگ‌ها و فرهنگ صلح،
۴. فلسفه: علم و تکنولوژی،
۵. فلسفه گردشگری،
۶. فلسفه و اخلاق،
۷. فلسفه و ادبیات،
۸. فلسفه و تقارن ادیان،
۹. فلسفه و حوزه عمومی،
۱۰. فلسفه و دین،
۱۱. فلسفه و زندگی روزمره،
۱۲. فلسفه و سیاست: فلسفه و فرهنگ صلح،
۱۳. فلسفه و محیط زیست،
۱۴. فلسفه و هنر.

گفتنی است که مجموعه دو مجلدی مجموعه مقالات روز جهانی فلسفه ۲۰۱۰ به بهای ۳۶۰۰۰۰ ریال به همت انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران منتشر شده است.

فهرست برخی از مقالات این دو مجلد به قرار ذیل است:

احمد احمدی: خواجه طوسی در نظر و عمل

سیدمحمد انتظام: معناشناسی حکمت، سعادت، انسان کامل و رابطه آنها از دیدگاه ملاصدرا
کاظم بازافکن: مقایسه حمل اولی ذاتی و شایع
صناعی در فلسفه اسلامی و قضایای تحلیلی و ترکیبی کانت

محمدحسن شفیعیان: جهان فلسفی، جهان ضرورت‌ها (در اندیشه فیلسوفان ایرانی - اسلامی)
بیژن عبدالکریمی: مرگ تفکر، مرگ اصالت

حسین غفاری: استکمال نفسانی از طریق نظر و عمل
از منظر حکما و عرفای اسلامی
غلامرضا فدایی: مقام نفس و رابطه آن با نظر و عمل
حسین فلسفی: دانش تجربی، قصه‌ای جهانی

رضا کوهکن: گفت و شنود کیمیاگران و ابن‌سینا؛
مسئله داوری تجربه و امور عینی در منازعات نظری
محمد مجتهد شبستری: درآمدی بر هرمنوتیک قرآن
کریم مجتهدی: نظر و عمل

سیما محمدپور دهکردی: ارتباط عقلانیت نظری و عملی در فلسفه کانت و ملاصدرا و برخی پی‌آمدهای آن

حسن معلمی: ضرورت بالقیاس و بالغیر، حلقه وصل بین مبانی عقلی و باید و نبایدهای اخلاقی محمد موسوی: رابطه نفس و علم و عمل یوسف نوظهور: تحلیلی از رویکرد اسپینوزایی به فلسفه: اتحاد نظر و عمل محبوبه اسپیدکار: خردورزی، تفکر و فلسفه با کودکان و نوجوانان افضل السادات حسینی و فاطمه السادات موسوی: بررسی فعالیتهای اجرایی کشورهای مختلف در مسیر اجرای برنامه آموزش فلسفه به کودکان و ارائه الگویی برای آموزش و پرورش در ایران ملیحه صابری نجف‌آبادی: آموزش فلسفه برای کودکان در محیط‌های یادگیری فعال یحیی قائمی: فلسفه آموزش فلسفه برای کودکان طیبیه ماهروزاده: آموزش فلسفه به کودکان و تفکر انتقادی

دکتر سید منصور مرعشی، دکتر مسعود صفایی مقدم، و پروین خزامی: بررسی تأثیر اجرای برنامه آموزش فلسفه به کودکان به روش اجتماع پژوهشی بر رشد قضاوت اخلاقی سعید ناجی: نقش فلسفه برای کودکان و نوجوانان در تقویت اخلاقیات مهرنوش هدایتی: بررسی مقایسه‌ای دو رویکرد «عقلانی، هیجانی، رفتاری» آلبرت ایس و «فلسفه برای کودکان»، متیو لیمن به پرورش تفکر عقلایی.

فاطمه صدر طباطبایی: تجربه گفتگو بر مبنای مباحث نظری گفتگو حسین شیخ‌رضایی، و ابوتراب یغمایی:

امکانی بودن، گریزناپذیری و واقع‌گرایی علمی لطفاالله نبوی: متافیزیک در ساحت سوم و هزاره سوم غلام‌حیدر ابراهیم‌بای سلامی: فلسفه گردشگری در جامعه مدرن

حسن الماسی: گردشگری در فلسفه اسلامی محمدحسین ایمانی خوشخو: سیاست‌های عمومی گردشگری؛ بحثی از منظر فلسفه گردشگری

علی رحیم‌پور: فلسفه و علل تمایل مردم به گردشگری در جهان کنونی ناصر رضایی: فلسفه توسعه گردشگری با تأکید بر دیپلماسی گردشگری

مهدی کربوبی و ابتهال زندی: گردشگری و همبستگی ملی؛ اثرات و روابط متقابل مسعود آذربایجانی: معنای زندگی در حکمت متعالیه

محسن جوادی: نظریه اعتباریات علامه طباطبایی و مسئله «باید» و «است»

زهرا خزاعی: عام‌گرایی و خاص‌گرایی اخلاقی سروش دباغ: بررسی تطبیقی آموزه‌های فضیلت‌گرایان؛ آریس مرداک و ابوحامد غزالی حسن فتحی: تأویل عمل به نظر در اخلاق ارسطو و درسی که باید از آن گرفت

مجتبی مصباح: تحلیل ارزش اخلاقی از منظر استاد مصباح

حسین هوشنگی: انتقال از اخلاق مدنی به اخلاق فردی در سیر تفکر فلسفی اسلامی (با تأکید بر جایگاه شیخ الرئیس)

حمیدرضا شعبری: واقعیت و توهم در متاکفتمان ادبی: وقتی نشانه فلسفی می‌شود

محمد شهباز: فلسفه ادبیات و نظریه فیلم رؤیا صدر: سرشت و سرنوشت طنز و فلسفه

مهدی محبتی:

کشش‌ها و کشمکش‌های فلسفی

ادبیات فارسی

فرهاد افرامیان: ظرفیت‌های هم‌گرایی

ادیان در ایران

سیلوا الهوردیان: انعکاسات عرفان

مسیحی در آثار گریگور نارگاتسی

هویک بهبو: فلسفه و تعامل بین

اصحاب ادیان

اردشیر خورشیدیان: تقارن بین ادیان و

تعامل اصحاب ادیان در ایران

آندرانیک سیمونی: گفباتسی در تکذیب

فرقه‌های انحرافی

احمدرضا مفتاح: مقایسه مفهوم ایمان

شیعی و مفهوم ایمان کاتولیکی

محمدرضا وصفی: کنش و واکنش خرد مسیحیت

قرون وسطی و خرد ایرانی. گفت‌وگوهای الهیاتی-فلسفی

سعید بینای مطلق: سیطره عمل و فقر اندیشه در

ایران مدرن

محمدرضا جوادی یگانه: سه‌ساله‌های اصلاحات در

ایران، مقدمه‌ای بر بازشناسی رفتار جمعی ایرانیان

در حوزه عمومی

شمس‌الملوک مصطفوی: آسیب‌شناسی فلسفی

جهانی شدن

مصطفی یونسی: فلسفه انسان بر اساس نیک‌اندیشی

معطوف به عمل

حسین الهی‌نژاد: منجی‌گرایی و آینده‌نگری

سعید انواری و سیدمحمد مهدی گرامی: ذومراتب بودن



حاشیه‌زدایی از «امر الهی» در دنیای مدرن
 محمد فنائی اشکوری: مناسبات عقل و عرفان
 عبدالرسول کشفی: بررسی دیدگاه ویلیام رو در باب
 حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی
 ابوالفضل کیشمشکی: فلسفه اسلامی و عرفان
 (تعامل در حکمت متعالیه)
 محمد محمدرضایی: چپستی فلسفه دین و مسائل
 آن
 سید محمود یوسف‌ثانی: نگاه عرفانی به اختلاف عقاید و
 ادیان بررسی دیدگاه قونوی
 رضا اکبری: ضرورت فلسفه به‌مثابه تبیین و زندگی
 روزمره
 احمد پاکتچی: آثار شناختی روزمرگی و آشنایی‌زدای با
 تکیه بر فضای اندیشه‌ورزی روسیه
 عبدالحسین خسروپناه: چگونگی کاربردی‌کردن فلسفه
 اسلامی
 زهرا شریف: تکامل انسان در زندگی از منظر ملاصدرا
 بیوک علیزاده: رابطه نظر و عمل در فلسفه اسلامی، از
 فارابی تا ملاصدرا با نگاهی به زندگی روزمره
 محمد کاظم فرقانی: زندگی برای لذت بیشتر، مقایسه
 نظر دو فیلسوف مسلمان: ابن‌سینا و ملاصدرا
 نفیسه فیاض‌بخش: جایگاه هویت انسانی در
 هندسه فلسفه اسلامی و معرفت دینی
 عباس گوهری و علی آلبوغیش: فلسفه و آرامش
 روزمره
 رضا محمدزاده: بحران هویت و نقش آموزه‌ها و
 الگوهای فلسفه اسلامی در رفع آن
 محمد مهدی مظاهری و مهدی بیابانکی: معنای
 زندگی در پرتو نگرش عرضی و طولی به جایگاه
 وجودی انسان در عالم
 محمد توحیدفام: دموکراسی جهان‌وطنی و نقش آن
 در بازتولید واقع‌گرایی دموکراتیک
 محمدحسین طالبی: مبانی فلسفی حقوق بشر در
 اسلام
 بابک عالیخانی: مدینه فاضله، از نظر تا عمل
 سید نعمت‌اله عبدالرحیم‌زاده: دروغ شرافتمندانه در
 فلسفه سیاسی افلاطون
 یارعلی کرد فیروزجایی: مبانی فلسفی حکومت
 دینی در نظر فارابی
 علی مرادخانی: هگل و مبحث پایان تاریخ
 احمد واعظی: سیاست و پایان فلسفه
 مرتضی یوسفی‌راد: رابطه حکمت نظری و فلسفه
 سیاسی در فلسفه اسلامی
 مصطفی بروجرودی: فلسفه و صلح: دیدگاه‌ها و
 چالش‌ها

نظام تشریع الهی و ارتباط آن با معرفت و درک نظری
 اشکان بحرانی: پدیدار وحی از منظر مولانا و مقایسه
 آن با آرای الاهی‌دانان متجدد
 علی اله‌داشتی: تربیت فلسفی جوان؛ چرایی و
 چگونگی؟
 نعمت‌اله بدخشان: عقل و ایمان از منظر امام
 خمینی(ره)
 احمد بهشتی: دین و فلسفه؛ رابطه طولی یا عرضی
 یا تطابق صدرائی
 شهرام پازوکی: عمل‌گرایی مدرن در دین، دو جریان
 اصلی
 محسن جهانگیری: پیوند فلسفه با دین در فرهنگ
 اسلامی
 حمیدرضا رضانیا: فلسفه اسلامی کاربردی و
 پراگماتیسم
 حسن رضانی: نسبت عقل و دین
 علی محمد ساجدی: «معرفت‌النفس» از رهگذر پیوند
 میان عقل و فطرت و دین از دیدگاه صدرالمتألهین
 سیدعلی طاهری خرم‌آبادی: اصول هنجاری: اصولی
 ضروری یا ممکن؟
 حسین عشاقی: باور به خدا، شرط باور به هر گزاره
 ایجابی در علم و عمل
 هدایت علوی‌تبار: تعریف خدا در فلسفه سارتر و نقد
 آن
 مقصود فراستخواه: تأملی در امکان فلسفی برای

محمد یزدی، زهرا جواهریان و رضا مکنون: جایگاه محیط زیست در برنامه‌های توسعه کشور حسن بلخاری: نسبت میان نظر و عمل در آراء حکمای مسلمان قرون سوم و چهارم هجری و تأثیر آن بر ماهیت هنر و صنعت در تمدن اسلامی مهدی حجت: شاعرانگی در معماری ایرج داداشی: مراتب الهام در هنر اسلامی هادی ربیعی: زیبایی متعالی از دیدگاه ابن سینا کامران سپهران: جایگاه تئاتر در اندیشه فلسفی دهه آغازین قرن بیست و یکم نیر طه‌وری: از دیسین‌لند تا لاس‌وگاس: توهم یا واقعیت؟ مصطفی مختاباد: راز معنویت فلسفی تقدس و تقدس‌زدایی در تعزیه ایرانی

فرح رامین: فرهنگ و صلح: نظر و عمل علی‌اکبر علی‌خانی: راهبردهای تحقق هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در اسلام سیدمصطفی محقق‌داماد: دغدغه حکیمان درباره صلح جهانی احد فرامرز قراملکی: توان فلسفه ملاصدرا در حل مسئله «شان و جایگاه اخلاقی محیط زیست» نغمه مبرقعی: بررسی مفهوم ارزش مواهب زیستی و نقش آن در حفاظت محیط زیست عبدالمجید مهدوی دامغانی، هومان لیاقتی و آذرمیدخت خیراندیش: تقلیل‌گرایی و کل‌گرایی در مواجهه با محیط زیست؛ نمونه مطالعاتی: کشاورزی پایدار هادی ویسی، کورس خوشبخت و حسن صدوق وینیی: مبانی فلسفی و اخلاقی توسعه پایدار

مکتب فلسفی اصفهان از نگاه دانش پژوهان

سپس ملاصدرا شاگرد دیگر میرداماد، فلسفه را از متلاشی‌شدن نجات بخشید و حکمت متعالی خود را ارائه داد.

این کتاب شامل مطالب زیر است: درباره مکتب اصفهان، مکتب فلسفی اصفهان و چالش‌های عصر صفوی، بررسی تحلیلی دوره فلسفی اصفهان و دو مکتب فلسفی آن، میرداماد و تأسیس مکتب اصفهان، نگاهی به مکتب

فلسفی اصفهان و پایه گذاران آن، عوامل تکوین و شکوفایی مکتب حکمی اصفهان از دیدگاه هانری گربن، الهیات شفا و حکمت متعالیه در مکتب اصفهان، فاضل سراب و رویارویی مدرسه مولی رجبعلی تبریزی با مدرسه ملاصدرا، نگاهی به زمینه‌ها، اوصاف و پیامدهای مکتب اصفهان، اخلاق عملی و مکتب اصفهان، نگاهی به پاره‌ای از علل پویایی حوزه اصفهان و نمونه‌های عملی آن، میرداماد یا معلم ثالث، مکتب الهی اصفهان. این کتاب در ۵۰۰ نسخه و بهای ۱۱۰۰۰ تومان به بازار نشر وارد شده است.



کتاب حاضر به قلم محمدرضا زاده‌ش به همت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران به چاپ رسیده است. این کتاب از میان یازده مقاله که به صورت پراکنده در مجلات مختلف به چاپ رسیده گرد هم آمده است. نویسنده در مقدمه این کتاب می‌گوید: «در قرن یازدهم هجری برخورد اندیشه‌ها و ستیز فکری در پایتخت صفوی

به اوج خود رسید، هر کس خود را صاحب‌نظر می‌دانست. ولی آدمی می‌تواند زیر فشار مشکلات دفن شود و یا از انباشت مشکلات برای صعود و رهایی بهره گیرد. برخورد میرداماد با مشکلات این گونه بود. او نقاط ضعف را به نقاط قوت تبدیل کرد. آیات قرآنی و احادیث شریف که به عقیده شماری از ظاهرگرایان مانع پرداختن به علوم عقلی بود به عنوان ماده اصلی کار مورد استفاده قرار گرفت. میرداماد پایه‌گذار مکتب اصفهان شد و از حکمت یمانی سخن گفت. حکمت ایمانیان شیخ بهایی و حکمت تنزیهی مولی رجبعلی تبریزی میوه‌های مکتب اصفهان بودند،

نگاهی به طرح‌های پژوهشی اعضای هیئت علمی

ضیاء موحد و منطق سهروردی

دکتر رضا کوهکن: در آمدی بر عرفان اهل بیت (ع)

دکتر بابک عالیخانی: تصحیح و تفسیر پرتونامه سهروردی

دکتر حسین شیخ‌رضایی: تعامل فناوری و اخلاق

دکتر محمد جواد اسماعیلی: تبیین علامه حلی از حرکت‌شناسی ابن سینا

دکتر اسداله فلاحي: بررسی و نقد نوآوری‌های خونجی به زبان منطق جدید

آشنایی با منطق ربط

دکتر شاپور اعتماد: آثار فلسفی چامسکی

دکتر امیر احسان کربلایی زاده: تاریخچه مفهوم بی‌نهایت

دکتر علی افزلی: برهان وجودی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی

مسعود زمانی: تحقیقی دربارهٔ پیدایش علوم انسانی از درون فلسفه‌های آلمانی

فاطمه شهیدی: بازسازی نظام فلسفی فارابی (مؤسس فلسفه اسلامی)

دکتر سید نصرالله موسویان: فلسفه اشراق و عقل‌گرایی

حجت الاسلام دکتر علیخانی: سیر تاریخی الهیات اجتماعی در مسیحیت

دکتر میثم توکلی‌بینا: حدوث زمانی جهان از دیدگاه فیزیک

گزارشی از نحوه تدوین و پیشرفت فرهنگ فلسفی

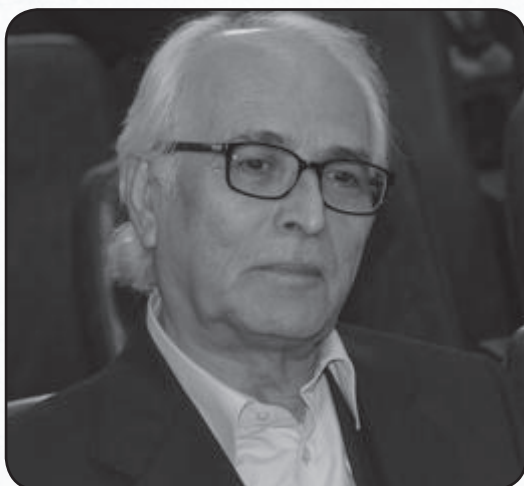
حجت الاسلام دکتر مهدی عبدالحی: تبیین سوبژکتیویسم در فلسفه مدرن و تأثیر آن در بحث تجربه‌دینی

حجت الاسلام دکتر عبدالله محمدی: کارکرد معرفت‌شناختی خبر واحد در اصول عقاید و علوم انسانی

نگاهی اجمالی بر طرح کلان سیر مفهومی فلسفه سیاسی اسلامی

حجت الاسلام دکتر سید احمد غفاری: نقد و تبیین ادله منکران رابطه معنویت و دین

ضیاء موحد و منطق سهروردی



اشاره:

دکتر ضیاء موحد، هم‌اکنون مدیر گروه منطق مؤسسه است، به اذعان منطق‌پژوهان کشور دکتر موحد، پدر منطق جدید در ایران است، وی که بیش از ۴ دهه از عمر پر برکت خویش را در راه تربیت منطق‌پژوهان کشور کرده صرف کرده است، چندی است که تحقیق در منطق سهروردی را آغاز کرده‌است و به تبیین نوآوری‌های سهروردی در عرصه منطق می‌پردازد. تصمیم گرفتیم در مورد این طرح پژوهشی، به خدمت استاد برویم تا برای ما از این طرح بگوید.

منطق‌دانان جدید نیز قاعده عکس مستوی را درست نمی‌دانند، در حال حاضر مشغول نگارش این بخش هستیم.

آیا این طرح در داخل یا خارج مسبق به سابقه است؟

در میان منطق‌دانان داخلی و خارجی، کسی تاکنون در این مسأله، به شکلی که من کار کرده‌ام، کاری انجام نداده‌است. اما ویلفرد هاجز (منطق‌دان انگلیسی) می‌گفت تحقیق در منطق سهروردی در دستور کارش هست اما همچنین هاجز می‌گفت «دانشجویی از من موضوعی برای رساله‌اش خواست و من به او تحقیق در منطق سهروردی را پیشنهاد دادم و شما را به او معرفی کردم» البته من تاکنون ایمیلی از آن دانشجو دریافت نکرده‌ام. **آیا در این طرح همکار و دستیاری از دانشجویان منطق یا اعضای انجمن علمی منطق شما را یاری می‌دهند؟**

در این طرح همکاری ندارم.

فکر می‌کنید کار منطق سهروردی کی به پایان می‌رسد و فرآیند ویراستاری نهایی و چاپ را پشت سر می‌گذارد؟

عرض شود که در واقع نزدیک به دوسوم از عکس مستوی نوشته شده‌است اما آن یک‌سوم نوشته نشده‌اش خیلی مهم است و همین‌طور مثل بخش نخست طرح

جناب آقای دکتر موحد از طرح پژوهشی «منطق سهروردی» بگویید.

سهروردی در منطق روشی را انتخاب کرده که همه شارحان گفته‌اند منطق را ساده کرده‌است، البته در واقع هم چنین است. اما اینکه این ساده‌کردن چه اصولی دارد و چه مقدارش صوری و چه مقدارش ملاحظات متافیزیکی است، مسأله‌ای است که من ندیدم کسی تاکنون روی آن بحث کرده‌باشد. لذا تصمیم گرفتم با کاربرد منطق جدید و به اصطلاح فرمولایزه کردن آن در منطق موجهات، منطق او در اصل منطق موجه است، نشان دهم که این کار اولاً تا چه اندازه از لحاظ صوری درست است و ثانیاً به چه اصول متافیزیکی‌ای استوار است.

برای این کار دو مقاله نوشتم، مقاله نخست بخش غیرموجه آن به انگلیسی است که می‌خواستم برای برخی منطق‌دانان و علاقه‌مندان به منطق در خارج از کشور بفرستم و البته ترجمه آن در مجله متافیزیک دانشگاه اصفهان چاپ شده است. مقاله دوم نیز، به فارسی ترجمه شد و برای چاپ در ارج‌نامه آقای دکتر غلامرضا اعوانی فرستاده‌ام.

چند مسأله دیگر در منطق سهروردی باقی می‌ماند که از مهم‌ترین آن‌ها مسأله عکس مستوی است که رأی سهروردی در این زمینه با رأی اغلب منطق‌دانان متفاوت است، در واقع او عکس مستوی را به حق قبول ندارد.

جدید است، یعنی ندیدم کسی در جایی راجع به آن کاری کرده باشد.

مدت زمان زیادی است که روی این طرح کار می‌کنید؟

کار نوشتن این بخش تاکنون، بیش از دو سال طول نکشیده‌است. روش سهروردی از جهاتی اهمیت دارد، یعنی اگر روشی را که سهروردی به کار برده‌است، به کار ببریم، معلوم می‌شود که برخی از قیاسات ابن‌سینا که تاکنون مورد اشکال بوده‌است، از لحاظ منطقی درست است و مورد اشکال نیست و صحت آن قابل اثبات است. **ورای ناب و بکر بودن طرح سهروردی، لطفاً از اهمیت این طرح و کاربرد آن در علم منطق بفرمایید.**

اصولاً می‌توان گفت متافیزیک مبتنی بر منطق موجهات است (برخی معتقد بودند که منطق مبتنی بر متافیزیک است اما برخی از منطق‌دانان امروزی که افراد مهمی هم هستند، معتقدند که اساساً متافیزیک مبتنی بر منطق موجهات است. و چون بخش مهمی از فلسفه مسائل متافیزیکی است که ذاتاً هم انتزاعی هستند، مثل ریاضیات صرفاً با ابزار منطقی و تخیل و عقل می‌شود سراغشان رفت، بر خلاف برخی مسائل که می‌توان با تجربه و آزمایش تکلیفشان را معلوم کرد. بنابراین از این نظر منطق سهروردی که منطق موجهات است تا

مقدار زیادی نشان دهنده مواضع سهروردی در مسائل متافیزیکی است.

آیا پس از ورود این اثر به حوزه منطق، با تغییر اساسی‌ای در علم منطق مواجه می‌شویم؟

چون کسی در این مسأله کار نکرده، تغییر دیگر معنی نمی‌دهد، این طرح نورافکنی می‌کند. مقداری مطالب تازه به دست دانشجویان می‌دهد که در باب آن کار کنند. اگر قبلاً حرف‌های غلطی زده شده‌بود و کاری انجام شده‌بود، این طرح تغییر ایجاد می‌کرد اما چون کاری نکرده‌اند از تغییر نمی‌توان صحبت کرد بلکه صحبت تکمیل است.

بعد از این طرح، قصد انجام چه کار پژوهشی دیگری را دارید؟

کار بعدی تکمیل واژگان توصیفی منطق است که قسمتی از آن چاپ شده‌است، اما برای چاپ واژگان تکمیلی که مقدار زیادی از آن‌ها نوشته شده و موجود است، باید این مدخل‌ها را اضافه کنم و ارجاعات را تصحیح کنم و متناسب با واژگان قبلی مرتب کنم، یعنی کار دوباره باید با آرایش جدیدی آماده شود که البته کار پر زحمت و وقت‌گیری است.

آقای دکتر موحد از اینکه وقت شریف‌تان را به بنده اختصاص دادید بسیار سپاسگزارم.

خوش باشید.

دکتر رضا کوهکن

درآمدی بر

عرفان اهل بیت (ع)



مرحله اول: منبع‌شناسی، و پاسخ به سؤالاتی نظیر آنچه در ضمن نوشتار زیر آمده است:

یکی از تبیین‌های رایج در غرب آن بوده است که تشیع اساساً یک مکتب سیاسی است که در مقابل نظر اکثریت امت مسلمان، مبتنی بر نظری بدعت‌آمیز (اعتقاد به نصب الهی حضرت علی (ع) به خلافت و حکومت پس از پیامبر (ص)) است؛ بازسازی و نقد نظرات اندیشمندان مختلف غربی در باب تشیع یکی از گام‌های مقدماتی این طرح خواهد بود. به این ترتیب، باید در ابتدا به این پرسش پاسخ داده شود که چگونه و با توجه به چه مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، قابل استخراج از کلام ائمه (ع)، می‌توان از «عرفان اهل بیت» سخن گفت؛ در این راستا، علاوه بر توجه به

کلام امامان، می‌بایست به سیره آنان توجه ویژه شود و برای تحقق این امر، یک مقدمه ضروری، تلاش جهت دستیابی به یک روش‌شناسی سیره و سنت امامان است. به علاوه، باید از یک سو، در خصوص نظر اهل بیت در باب مشرب باطنی اسلام، موسوم به تصوّف که خود مشتمل بر دو شاخه شیعی و سنی است تأمل شود، و از سوی دیگر، نگاه تصوّف به عرفان و معارف اهل بیت شناسایی و بررسی شود. مدت پیش‌بینی شده برای انجام مرحله اول: دو سال است.

دکتر بابک عالیخانی

**تصحیح و تفسیر
پرتونامه سهروردی**



مسأله اصلی این پژوهش، کشف و تحلیل

عناصر خاصاً اشراقی در رساله پرتونامه سهروردی و بازشناختن آنها از عناصر حکمت مشایی است. توضیح اینکه سهروردی رساله پرتونامه را برای آموزش فلسفه

دکتر حسین شیخ رضایی تعامل فناوری و اخلاق

در نگاه نخست به نظر می‌رسد که میان اخلاق و فناوری تعاملی وجود ندارد. بحث‌های اخلاقی عمدتاً در حوزه هنجارها، بایدها و ارزش‌ها هستند و از نظر بسیاری از فلاسفه چنین بحث‌هایی مستقل‌ترین و خود بسنده‌ترین جنبه فرهنگ انسانی‌اند که باید با بکارگیری قوای عقلانی محض به حل و فصل آن‌ها پرداخت (اخلاق وظیفه‌گرایی کانت نمونه‌گویی از چنین رویکردی است). از سوی دیگر، فناوری نیز علی‌رغم ابهام و دامنه کاربرد وسیع این کلمه، عمدتاً دلالت بر ابزارها، مصنوعات، فرایندها و روال‌های فرهنگ مادی و ابزاری دارد که از نظر بسیاری نسبت به پرسش‌ها و مسائل فلسفی به طور عام، و مسائل اخلاقی به شکل خاصی، خنثی و بی‌طرف است. در این نگاه، فناوری صرفاً ابزاری بی‌شکل و انعطاف‌پذیر است که کاربردهای مختلف آن توسط افرادی با نیت‌ها و پس‌زمینه‌های مختلف، می‌تواند تحقق‌های متنوعی داشته باشد. اما چنین نگاه سنتی‌ای به رابطه اخلاق و فناوری از سوی بسیاری محققان، و به ویژه در دهه‌های اخیر و با رشد فناوری‌های نوظهور، با چالش‌هایی جدی مواجه شده است. هدف این پژوهش این است که ابعاد این تعامل را بکاود و با بررسی‌های موردی و نمونه‌پژوهشی نشان دهد که چگونه در عمل این دو حوزه از فرهنگ انسانی با هم در بده و بستانی مداوم بوده‌اند.

مسائل مورد بحث در تعامل فناوری و اخلاق

مسائل مورد بحث را می‌توان به دو بخش عمده تقسیم کرد. در بخش نخست، سوال این است که اخلاق چگونه توانسته در مقاطع تاریخی مختلف به فناوری شکل و ماهیتی متفاوت دهد و در واقع بر آن اثر بگذارد. در اینجا با بررسی نمونه‌هایی از «اخلاق‌های حرفه‌ای» در بخش‌های مختلف علم، مهندسی و فناوری نشان خواهیم داد که چگونه مرام‌نامه‌ها و رویه‌های اخلاق حرفه‌ای توانسته‌اند به سیر تحول فناوری سمت و سویی ویژه بدهند. ضمناً با بررسی نمونه‌هایی از مرام‌نامه‌های اخلاق حرفه‌ای، زیست‌فناوری و مهندسی در کشورهای مختلف و مقایسه تفاوت‌های رویکردی آن‌ها، خواهیم دید که چگونه جهت فناوری‌های ژنتیکی و فناوری‌های مربوط به کنترل مولید، تحت تأثیر این مرام‌نامه‌ها واقع شده است.

به نوآموزان به رشته تحریر درآورده است. وی یک دوره علم الهی را با ذکر مقدماتی از علم منطق و طبیعیات به زبان فارسی دری نوشته است. تبیین مفاهیم حکمت سینی در رساله سهروردی مقدمه لازمی است برای تبیین آن دسته از تعلیمات اشراقی که به ابتکار خود او وارد عالم حکمت شده است. به عنوان مثال، وی در این رساله برخلاف حکمت مشاء، حصر عقول در ده عدد را نمی‌پذیرد و نیز نکات اشراقی ویژه‌ای را در باب فروغ قدسی (فر) در این نوشته مطرح کرده است. با رجوع به کتاب حکمة الاشراق و سایر کتب تعلیمی وی کلیه عناصر اشراقی رساله پرتونامه استخراج و بررسی می‌گردد.

فرضیه و ساختار

بخش اول کار، ارائه یک تصحیح نو از متن پرتونامه است بر پایه نسخ متعدد (حداقل پنج نسخه)، با اساس قرار دادن نسخه نویافته کتابخانه ملی که اصح نسخه است (نسخه متعلق به سلطانعلی سلطانی به شماره ۵۵). همچنین، در چاپ‌های موجود (چاپ دکتر نصر، دکتر ضیایی و دکتر پورنامداریان) از حیث علائم، کاستی‌ها و نابسامانی‌هایی دیده می‌شود که احیاناً قرائت متن را با مشکل مواجه می‌سازد. تلاش بر این است که متن منقحی توأم با نشانه‌های سجاوندی درست و کارآمد تهیه شود.

بخش دوم کار عبارت است از تحلیل مفاهیم اشراقی پرتونامه به تمایز از مفاهیم مشایی آن. در این پژوهش، هر یک از مباحث زیر در قالب یک فصل بررسی خواهد شد: الف) علم‌النفس اشراقی ب) نظریه اشراقی در باب وحدت واجب‌الوجود و صفات وی ج) نظریه اشراقی در باب سلسله عقول طولی و عرضی د) مبحث سوانح نوری ه) نظریه شیخ اشراق در باب تناسخ و نظریه سهروردی در باب کالبد‌های مثالی بهشتیان و دوزخیان.

هدف پژوهش و اهمیت آن

رساله پرتونامه سهروردی از حیث مضامین مشایی و اشراقی آن، تاکنون به درستی مورد تحقیق قرار نگرفته است. و به همین جهت، پژوهش حاضر تحقق این مهم را برعهده دارد. رساله پرتونامه در کل منظومه فکری سهروردی از جایگاه خاصی برخوردار است. بررسی دقیق این رساله درک ما را در باب حکمت سهروردی عمق بیشتری خواهد بخشید.

پیشینه پژوهش

اولین تصحیح متن توسط دکتر سید حسین نصر در مجلد سوم مصنفات سهروردی صورت گرفته است. دکتر حسین ضیایی نیز متن پرتونامه را به زبان انگلیسی ترجمه و به همراه یک مقدمه نسبتاً مبسوط چاپ کرده است. همچنین دکتر پورنامداریان حدود یک ششم متن این اثر را از دیدگاه ادبی شرح داده است. درباره مضامین پرتونامه، هانری کربن در *Quatorze traités* و نیز در مقدمه فرانسوی مجلد سوم مصنفات قدری بحث کرده است.

نمونه دیگری از تأثیر اخلاق بر فناوری مربوط به سطح مصرف‌کنندگان است. در جوامع گوناگون، مصرف‌کنندگان فناوری گاه به دلیل رجحان‌های ارزشی، فرهنگی و اخلاقی خود، استفاده از نوع خاصی از فناوری را ممنوع کرده یا بازار پر رونقی برای برخی دیگر از فناوری‌ها فراهم آورده‌اند. این حساس بودن انتخاب مصرف‌کنندگان به ارزش‌های اخلاقی، سبب شده تا مسیر و جهت بسیاری از فناوری‌ها نیز دستخوش تغییر گردد.

نمونه دیگر از تأثیر اخلاق بر فناوری مربوط به برنامه‌های «مشارکت عموم مردم در علم و فناوری» است. طبق این برنامه‌ها که از آن‌ها به عنوان آخرین پیشنهادی مطرح شده برای دخالت دادن مردم بر روند جهت‌گیری‌های علم و فناوری، یا اصطلاحاً علم دموکراتیک، یاد می‌شود، هر فناوری تازه پیش از آنکه بسط یابد و بودجه‌ای به خود اختصاص دهد، باید از مجرای پذیرش عمومی مردم، در قالب هیأت‌های منصفه شهروندی، بگذرد و چنانچه نتواند اطمینان مصرف‌کنندگان آتی خود را جلب کند، هرگز به مقام تولید نخواهد رسید. نمونه‌های اجرا شده از چنین مشارکت‌هایی نشان از آن دارند که در بسیاری از موارد، مردم ملاحظات اخلاقی را در استفاده یا عدم استفاده از فناوری خاصی مد نظر قرار داده‌اند. در اینجا اصل اخلاقی کلی این است که هر آنچه بر سرنوشت آینده من و نسل‌های پس از من تأثیر بگذارد، باید به تأیید من (به عنوان پرداخت‌کننده مالیات) برسد. این اصل اخلاقی که مبنای برنامه‌های مشارکت عمومی در علم و فناوری است، مخالفانی نیز دارد که در این پژوهش به آراء آنان خواهیم پرداخت.

سرانجام، آخرین نمونه از تأثیر اخلاق بر فناوری، تأثیر از مجاری قانونی و حقوقی است. بسیاری از قوانین و روال‌های مصوب که به نحوی از انحاء به نحوه رشد و مسیر آینده فناوری مربوطند (قوانینی از قبیل حق ثبت، حقوق سوژه‌های مورد آزمایش، حق مالکیت معنوی و ...) ریشه در ملاحظات اخلاقی دارند. این ملاحظات از طریق قوانین بر مسیر آینده فناوری تأثیر می‌گذارند.

اما سوال دوم می‌تواند این باشد که تأثیر فناوری بر اخلاق چگونه است. این سوال مناقشه‌برانگیزتر از سوال نخست به نظر می‌آید. در این بخش ابتدا

می‌توان استدلال کرد که چگونه و چرا برخی از انتزاعی‌ترین نظام‌های اخلاق هنجاری که از جانب فلاسفه‌ای مانند کانت عرضه شده‌اند

و در ظاهر هیچ ربط و نسبتی با تغییرات علم و فناوری نداشته‌اند، در لایه‌ای عمیق‌تر واکنشی به پیشرفت‌های علمی و فناوریانه بوده‌اند. بنا بر این استدلال، اگر تغییر جهان‌بینی حاصل از انقلاب علمی نبود و اگر طبیعت شأن پیشین ماقبل مدرن خود را به عنوان منبع و سرچشمه ارزش‌های اخلاقی از دست نمی‌داد، احتمالاً فلاسفه مدرن به چنین نظریه‌های انسان‌مدارانه‌ای در باب اخلاق توجه پیدا نمی‌کردند.

چند نمونه از تأثیر فناوری بر اخلاق

ابتدا به این نکته بپردازیم که فناوری به دلیل در اختیار گذاشتن امکانات جدیدی در زندگی بشر، سؤالات تازه‌ای را نیز در حوزه اخلاق ایجاد کرده است. به یک معنا، تمام آنچه امروزه «اخلاق کاربردی» نامیده می‌شود (از اخلاق زیستی و مهندسی گرفته تا اخلاق سایبری) محصول رشد فناوری است. چنین مسائلی انضمامی‌ای سبب شده تا علاوه بر رشد مباحث اخلاق کاربردی، حوزه‌های انتزاعی‌تر فلسفه اخلاق نیز مصون از تغییر نمانند. ظهور خاص‌گرایی اخلاقی در مباحث فرااخلاق، نمونه‌ای از این تغییرات است. امروزه از نظر بسیاری از محققان اخلاق، برای حل مشکلات اخلاقی پیش‌رو، نیازی به داشتن نظام‌های جامع و همه‌شمول فرااخلاق یا اخلاق هنجاری نداریم و می‌توان با پرهیز از موضعی قاعده‌محور در حوزه اخلاق که کار را ابتدا با تثبیت قواعد کلی پیش می‌برند، از رویکردی نمونه‌محور یا رویکردهایی ترکیبی که در آن‌ها اصول و نمونه‌ها با هم ساخته می‌شوند، دفاع کرد.

نمونه دوم مربوط به آراء آن دسته از متفکرانی است که می‌پندارند محصولات فناوریانه جدید اقتضاء می‌کنند که در بسیاری از مفاهیم اخلاقی پیشین و سنتی تجدید نظر کنیم. امروزه با وجود امکان شبیه‌سازی کامپیوتری، کمتر مهندس و طراح را می‌توان به دلیل نتایج پیش‌بینی نشده مخرب محصولاتش بی‌گناه دانست. یا در نمونه‌ای دیگر، امروزه با وجود فناوری اینترنت، مفاهیم زیادی از قبیل حریم خصوصی، شرم و دوستی نیاز به بازتعریف دارند.

نمونه سوم مربوط به آراء افراطی‌تر آن دسته از نظریه‌پردازانی (مانند هانس یوناس) است که معتقدند اصولاً فناوری‌های تازه نیاز به نظریه‌پردازی‌هایی نو در حوزه اخلاق دارند. با وقوع مشکلات زیست‌محیطی و با طرح مفاهیمی مانند طراحی و توسعه پایدار، نظریه‌های کل‌گرایانه و جدیدی در حوزه اخلاق طرح شده‌اند

که نسبتی تام و تمام با تغییرات فناوری دارند. و سرانجام به عنوان نمونه چهارم، می‌توان به تغییراتی که فناوری در درک ما از «خود» و «عامل» در مناسبات فردی، اجتماعی و اقتصادی گذاشته است، اشاره کرد. از نظر بسیاری، فناوری سبب شده تا ما درک جدیدی از «خود» و سایر «عوامل» اجتماعی داشته باشیم. به عنوان نمونه، امروزه صحبت از عاملیت اخلاقی شرکت‌ها و سازمان‌ها است به نحوی که گویی چنین نهادهایی می‌توانند موضوع احکام اخلاقی قرار گیرند. این تغییرات به دست‌کاری‌هایی در نظام‌های اخلاقی نیازمند خواهند بود.

چشم‌انداز طرح

در انتهای این پژوهش تلاش خواهد شد تا ارتباط اخلاق و فناوری را در چشم‌اندازی گسترده‌تر، یعنی از منظر روابط قدرت سیاسی و دولت‌های ملی نیز بررسی کنیم. با پیروی از ایده وینر مبنی بر اینکه برخی از مصنوعات در دل خود سازگاری بیشتری با برخی سیاست‌گذاری‌های خاص دارند، می‌توان مدعی شد که انواع خاصی از فناوری‌ها سازگاری بیشتری با ارزش‌های اخلاقی دارند، به نحوی که اتخاذ و صرف بودجه‌های ملی برای این فناوری‌ها می‌تواند در آینده این ارزش‌های اخلاقی را در سطح جامعه رواج دهد. به عنوان نمونه، فناوری تلفن موبایل به شدت مرکزگرای و پراکنده است و سازگاری بیشتری با ارزش‌های اخلاقی دموکراتیک و نظارت همگانی دارد (مثلاً توجه کنید به طرح مفهوم شهروند-خبرنگار). در حالی که فناوری‌هایی از سنخ انرژی هسته‌ای به شدت مرکزگرا و امنیتی هستند و سازگاری بیشتری با کنترل همگانی و سلب حریم شخصی دارند. این نکته نشان می‌دهد که در سیاست‌گذاری‌های ملی مربوط به فناوری نیز ابعاد اخلاقی از اهمیت زیادی برخوردارند.

دکتر محمد جواد اسماعیلی

تبیین علامه حلی از حرکت‌شناسی ابن سینا

مقصود از حرکت‌شناسی (دینامیک) ابن سینا، تبیین حرکت قسری و نوع خاص آن، حرکت پرتابه است. ابن سینا این نوع از حرکت را با بهره‌گیری از نظریه میل تبیین کرده است. اینجانب پیش‌تر در رساله دکتری خود با عنوان «دینامیک ارسطو، فیلوپونوس، ابن سینا و بوریدان» (مؤسسه پژوهشی

حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸) ضمن بررسی مفهومی تبیین ابن اندیشمندان، جایگاه تبیین ابن اندیشمندان را در تاریخ فلسفه و علم نشان دادم. اندیشمندان اسلامی نیز بعد از ابن سینا، هر یک تا اندازه‌ای به اهمیت نظریه میل در آثار خود پرداخته‌اند اما باید افزود که در منابع فارسی، عربی و حتی اروپایی آن چنان که شایسته است این نظریه به تفصیل بررسی نشده است. حسن بن یوسف بن مطهر حلی مشهور به علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ ق) که در زمره شاگردان برجسته خواجه نصیرالدین طوسی شمرده شده است، در آثار مستقل خود نظیر: اسرار الخفیة فی علوم العقلية، مناهج الیقین فی اصول الدین، تسلیک النفس الی حظيرة القدس، و نهایة المرام فی علم الکلام و نیز در آثار تفسیری خود نظیر: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد و ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد به تبیین و تفسیر دینامیک ابن سینا پرداخته است. اشراف علامه حلی بر آثار بزرگان فلسفه نظیر فارابی، ابن سینا، بهمنیار، سهروردی، نصیرالدین طوسی و کاتبی قزوینی از یک‌سو نیز آثار بزرگان علم کلام نظیر نظام، ابو علی و ابو هاشم جبابی، کعبی، ابن ملاحمی خوارزمی و قاضی عبدالجبار همدانی، سید مرتضی علم الهدی، ابو جعفر طوسی، و فخرالدین رازی سبب می‌گردد تا پژوهشی مستقل در باب اندیشه‌های طبیعت‌شناسی وی به ویژه در باب تبیین وی از دینامیک ابن سینا صورت پذیرد.

فرضیه

به نظر می‌رسد که علامه حلی کوشیده است تا میان نظریه میل ابن سینا و نظریه اعتماد متکلمان معتزلی نوعی سازگاری ایجاد کند. به عبارت دیگر، این فرضیه متصور است که به باور علامه حلی نزاع میان ابن سینا و متکلمان معتزلی در تبیین حرکت پرتابه نزاعی بیشتر لفظی است تا مفهومی. در نتیجه میل و اعتماد دو واژه مترادف باید لحاظ شوند و در نهایت نوعی سازگاری میان این دو نظریه به ظاهر متعارض می‌توان برقرار کرد. در این پژوهش ساختار پیشنهادی به گونه‌ای در نظر گرفته شده است که ضمن بررسی تمام مواردی که از میل و اعتماد در آثار علامه حلی به چشم می‌خورد، سیاق بحث آن موارد نیز لحاظ شود و اینکه علامه حلی بر پایه چه مقصودی از این دو مفهوم در سیاق مورد نظر بهره گرفته است. بدین ترتیب ساختار پژوهش به صورت زیر است:

- (۱) درآمد: ضرورت و اهمیت بحث
- (۲) زندگی و آثار علامه حلی
- (۳) اصطلاح‌شناسی میل و اعتماد در آثار علامه حلی
- (۴) تبیین علامه حلی از حرکت‌شناسی ابن سینا (تبیین نظریه میل)
- (۵) تبیین علامه حلی از طبیعت‌شناسی متکلمان معتزلی (تبیین نظریه اعتماد)
- (۶) کوشش علامه حلی برای سازگاری نظریه میل و نظریه اعتماد

(۷) پیامدهای سازگاری دو نظریه

(۸) نتیجه‌گیری

(۹) کتابشناسی

اهداف

در میان آثاری که بسیاری از اندیشمندان مسلمان نظیر ابن سینا (الاشارات و التنبيهات)، بهمنیار بن مرزبان (التحصیل)، ابوالعباس لوکری (بیان الحق بضمن الصدق)، ابوحامد غزالی (مقاصد الفلاسفه)، ابوالبرکات بغدادی (کتاب المعتبر) شهاب‌الدین سهروردی (حکمة الاشراق)، فخرالدین رازی (المباحث المشرقية)، اثیرالدین ابهری (الهدایة)، سراج‌الدین ارموی (مطالع الانوار)، نجم‌الدین کاتبی قزوینی (حکمة العین)، ابن کمونه بغدادی (الجدید فی الحکمة) و علامه حلی (اسرار الخفیه فی علوم العقلیه) به نگارش درآورده‌اند، دست کم می‌توان به یک اثر اشاره کرد که دانش‌های سه‌گانه منطق، طبیعیات و فلسفه اولی (الهیات) را در خود جای داده است.

در دوره کنونی، از میان دانش‌های سه‌گانه، طبیعیات کمتر مورد توجه قرار گرفته است و آن دسته از پژوهش‌هایی هم که به بررسی دیدگاه طبیعت‌شناختی اندیشمندان مسلمان می‌پردازد عمدتاً به زبان‌های عربی و اروپایی است. بنابراین ضرورت دارد که در زبان فارسی نیز پژوهش‌هایی جدی انجام گیرد و ضمن تحلیل آراء طبیعت‌شناختی اندیشمندان مسلمان، نحوه نگرش آنان در بررسی مباحثی نظیر طبیعت، حرکت طبیعی و قسری، زمان، مکان، و نامتناهی روشن گردد.

برگزیدن علامه حلی که هم به آراء فیلسوفان و هم به آراء متکلمان توجه دارد و در عمده آثار خود به ارزیابی دیدگاه‌های این دو دسته از اندیشمندان پرداخته است، نمونه خوبی برای آغاز چنین پژوهش‌هایی شمرده می‌شود. نظر به اینکه ضرورت دارد که قلمرو پژوهش محدود باشد، بررسی تبیین علامه حلی از «دینامیک ابن سینا» یا «کاربرد نظریه میل در حرکت پرتابه» می‌تواند میزان توجه اندیشمندان پس از ابن سینا را به آراء بدیع ابن سینا نشان دهد و هم سرآغازی برای بررسی دیگر مباحث طبیعت‌شناختی باشد.

دکتر اسداله فلاحی

بررسی و نقد نوآوری‌های خونجی به زبان منطق جدید

افضل الدین محمد بن نام‌آور خونجی (م. ۶۴۶ ق.) پس از فارابی (م. ۳۳۹ ق.) و ابن سینا (م. ۴۲۸ ق.) سومین قله منطق در جهان اسلام است و بیشترین تأثیر را پس از آن دو بر منطق ارسطویی به جا گذاشته است. نوآوری‌های منطقی

خونجی چنان فراوان است که می‌توان منطق سینوی را به دو دوره پیشاخونجی و پساخونجی تقسیم کرد. در دوره نخست، بیشتر منطق‌دانان در جهان اسلام به تکرار سخنان ابن سینا و شرح آموزه‌های او می‌پرداخته‌اند اما در دوره دوم، آموزه‌های خونجی و پیروانش بود که مورد شرح و نقد و تکرار قرار می‌گرفت. وی، مهم‌ترین و خلاق‌ترین منطق‌دان در میان پیروان ابن سینا، در کتاب دوران‌ساز کشف الاسرار عن غوامض الافکار، نوآوری‌های بسیاری دارد که بیشتر آنها در آثار پس از وی مورد پذیرش قرار گرفته و یا با انتقادات شدیدی روبرو گشته است؛ برخی از نوآوری‌های خونجی نیز به دلیل دشواری بیش از حد آنها مورد بی‌توجهی متاخران واقع شده است. برخی از این نوآوری‌ها را می‌توان در بحث تفصیلی خونجی از قضایای حقیقیه و خارجی، بیان روابط پیچیده میان این قضایا، کشف موجهه سالبه المحمول و موجهه سالبه الموضوع، کشف گزاره‌های همیشه صادق و همیشه کاذب، بحث تفصیلی از عکس نقیض، یافتن عکس‌های مستوی و عکس‌های نقیض اتفاقی، نزدیک شدن به پارادوکس‌های استلزام مادی، نقد بسیاری از قیاس‌های وجهی سینوی، نقد بسیاری از قیاس‌های اقترانی شرطی سینوی، کشف قیاس‌های اقترانی جدید نام برد.

با وجود این، خونجی در همه این موارد کامیاب نبوده است و هنگامی که نوآوری‌های او را به زبان منطق جدید ترجمه می‌کنیم بسیاری از خطاهای ریز و درشت در استنتاج‌های او رخنه کرده‌اند. از این میان، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: خلط استلزام مادی و ربطی، نوسان در تحلیل قضایای حقیقیه به صورت شرطی و به صورت ساده، خلط گزاره‌های با و بدون تعهد وجودی، نادرستی بسیاری از قیاس‌های اقترانی شرطی

اهمیت کشف الاسرار خونجی

از آنجا که کشف الاسرار خونجی مهم‌ترین نقطه عطف در منطق اسلامی پس از منطق شفای ابن سینا است، آشنایی با نوآوری‌های این کتاب می‌تواند به شناخت تحولات منطق در قرن هفتم و پس از آن کمک کند و در نگاشتن «تاریخ منطق اسلامی» پژوهشگران را یاری رساند. از آنجا که این کتاب اخیراً منتشر شده و آشنایی چندانی با جزئیات و نوآوری‌های آن در محافل منطقی وجود ندارد اهمیت و ضرورت پژوهش درباره این کتاب آشکار می‌شود. همچنین، به کارگیری منطق جدید در ارزیابی نوآوری‌های خونجی می‌تواند گامی در راستای منطق تطبیقی و شناساندن سهم منطق‌دانان مسلمان در پیشرفت این علم به جهان غرب و نشان دادن توان‌مندی‌های شگفت‌انگیز منطق جدید در تحلیل مسائل منطقی-فلسفی به اندیشمندان کشورمان باشد.

امروزه، با پدید آمدن منطق جدید و رویکرد دوباره‌ای که

به آثار منطق‌دانان مسلمان، به ویژه از سوی منطق‌دانان غربی رونق یافته است، نیاز به پرداختن به اختلاف قدما و متأخران منطق سینیوی و دریافتن مقصود هر دو گروه از اصطلاحاتی که بر ساخته‌اند و نیز

نیاز به داوری میان ایشان آشکارتر شده است. در میان منطق‌دانان معاصر غربی، نیکلاس رشر نخستین کسی است که به صورت‌بندی اندیشه‌های منطق‌دانان مسلمان پرداخته و کتاب‌ها و مقاله‌های چندی در این زمینه به نگارش درآورده است. پس از او، ویلفرید هاجز، الن باک، تونی استریت، هنریک لیگرلوند، پل تام و دیگران به پژوهش در آثار ابن‌سینا و پیروانش پرداخته‌اند و آثار تطبیقی چندی در این زمینه به نگارش درآورده‌اند.

در کشور ما نیز بحث‌های تطبیقی، به ویژه تطبیق منطق قدیم و جدید، سال‌های بسیاری است که رونق گرفته و نویسندگان بسیاری به سود منطق جدید یا در دفاع از منطق قدیم به نگارش پرداخته‌اند. در این میان، مطالعه تطبیقی منطق‌دانان مسلمان با هم و ارزیابی ربط و نسبت گرایش‌ها و دوران‌های منطق سینیوی کمتر صورت پذیرفته است. شاخص‌ترین دوران‌های منطق سینیوی را می‌توان دو دوره قدما و متأخران دانست که ابن‌سینا و خونجی منطق‌دانان شاخص این دو دوره هستند. بررسی و سنجش اندیشه‌های این دو منطق‌دان به ویژه به کمک ابزارهای منطق جدید کاری است که تاکنون صورت نگرفته و این کتاب گام‌های نخستین را در این زمینه برداشته است.

پژوهش‌های مرتبط به بحث

در سال ۱۳۸۹، خالد الرویهب، پژوهشگری از دانشگاه هاروارد، کشف الاسرار خونجی را تصحیح و تحقیق کرده و مقدمه‌ای مبسوط بر آن نگاشته و در ایران منتشر ساخته است (مقدمه مصحح بر کشف الاسرار عن غوامض الافکار اثر افضل الدین خونجی، ترجمه مقدمه از سید محمود یوسف‌ثانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین-آلمان) که بخش کوچکی از آن به نوآوری‌های خونجی در این کتاب پرداخته است. این بخش بسیار اجمالی و کوتاه است اما انتشار این اثر می‌تواند به معرفی هر چه بیشتر منطق‌دانان بزرگ کشورمان بینجامد. خود بنده نیز، قبلاً مقاله‌ای درباره قضایای حقیقیه و خارجییه نگاشته‌ام که در نشریه فلسفه دانشگاه تهران پذیرش گرفته است («قضایای حقیقیه و خارجییه نزد خونجی»، فلسفه، گروه فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، پاییز). همچنین دو تن از دانشجویانم در حال نگارش پایان‌نامه در باره بحث عکس نقیض و قیاس اقترانی شرطی از دیدگاه خونجی با راهنمایی بنده در دانشگاه زنجان هستند.

فصل‌های کتاب

کتاب در چهار بخش کلی سامان یافته است: بخش نخست «قضایای حقیقیه و خارجییه» که شامل پنج فصل است؛ بخش دوم «گزاره‌های همیشه‌صادق» نیز پنج فصل دارد؛ بخش سوم «موجهات» که دارای سه فصل است و بخش چهارم «عکس مستوی» که سه فصل پایانی را در بر می‌گیرد.

این چهار بخش، هرچند به ظاهر از یک‌دیگر جدا به نظر می‌رسند، در حقیقت ادامه یک دیگر هستند و بحث قضایای حقیقیه و خارجییه چنان‌که تسبیح این سه بخش را به هم می‌پیوندند. در بخش دوم، صدق همیشگی گزاره‌های همیشه‌صادق ناشی از حقیقی و خارجی بودن موضوع و محمول این گزاره‌ها است و در بخش سوم، بخش «موجهات»، تمایز قضیه‌های ضروریه و مطلقه شبیه تمایز قضیه‌های حقیقیه و خارجییه است، چنان‌که تفسیرهای گوناگون از گزاره موجهه «مشروطه عامه» نزدیکی بسیار با قضیه‌های حقیقیه و خارجییه دارد. در بخش چهارم، نیز، عکس مستوی موجهات را برای قضایای حقیقیه و خارجییه به تفکیک بررسی کرده و اهمیت این قضایا در بحث عکس مستوی را نشان داده‌ایم.

این کتاب، بدون تردید، آخرین سخن را در تطبیق دوران‌های منطق سینیوی با هم و تطبیق آن با منطق جدید نگفته است و طبیعتاً انتظار چنین کاری از یک کتاب هرگز شایسته نیست. این آغاز راهی است پر پیچ و خم که با راهنمایی‌های استادان فن و هم‌یاری‌های پژوهندگان پیموده خواهد شد.

آشنایی با منطق ربط



کتاب «آشنایی با منطق ربط» کتابی است آموزشی که نگارش آن پایان یافته و در دست انتشار است. این کتاب به عنوان یک طرح پژوهشی در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با عنوان «منطق ربط: دستگاه استنتاجی، دلالت‌شناسی و کاربردها» انجام شده است. این کتاب نخستین کتاب آموزشی در حوزه منطق ربط به زبان فارسی است. در این کتاب، منطق ربط در چند بخش معرفی شده است: روش استنتاج طبیعی (سه فصل)، روش اصل موضوعی (یک فصل)، سمانتیک‌های چندارزشی (چهار فصل)، فراقضایا (یک فصل) و کاربردها در منطق سینیوی (یک فصل). «منطق ربط» دانش بررسی استدلال‌هایی است که میان مقدم و تالی آنها، ارتباط معنایی وجود دارد. در منطق‌های دیگر، استدلال معتبر تنها صدق را (در صورت وجود)

نگه می‌دارد: اگر مقدمات صادق بودند نتیجه نیز صادق است و اگر صادق نبودند نتیجه هر چیزی می‌تواند باشد! این در حالی است که منطق ربط، افزون بر صدق نگهداری، ارتباط میان مقدم و تالی را نیز در نظر می‌گیرد و در صورت کذب مقدمات، اجازه نمی‌دهد هر نتیجه‌ای به دست آید.

منطق ربط سینیوی

اگرچه منطق ربط در نیمه دوم قرن بیستم شکل گرفت و گسترش یافت، اما در آثار منطق‌دانان سینیوی، رگه‌هایی از منطق ربط یافت می‌شود که تفاوت‌های بنیادین با منطق ربط جدید دارد. برای نمونه، در نظام استنتاج طبیعی منطق ربط جدید، سه قاعده «دلیل شرطی»، «معرفی عاطف» و «حذف فاصل» هر یک به گونه‌ای مقید می‌شوند تا راه بر پارادوکس‌های استلزام مادی بسته شود. اما در منطق ربط سینیوی، هرچند قاعده «دلیل شرطی» به شکلی که در منطق ربط جدید ارائه شده است پذیرفته می‌شود، اما دو قاعده «حذف عاطف» و «معرفی فاصل» هستند که به جای دو قاعده «معرفی عاطف» و «حذف فاصل» مورد انتقاد قرار می‌گیرند. برای نمونه، خواجه نصیر الدین طوسی در نقد اثیر الدین ابهری چنین می‌نویسد: رابطه استلزام میان مجموع چند جزء و یکی از اجزا در حقیقت «استلزام» نیست بلکه تکرار سخن است؛ زیرا وقتی می‌گوییم «اگر این [شیء] نویسنده و خندان باشد [خندان است]» تردید نمی‌کنیم که نویسنده بودن او نه مستلزم خندان بودن او است نه به آن ربطی دارد. همچنین، هم‌نشینی نویسندگی با خندان بودن نیز تأثیری در خندان بودن یا خندان نبودن ندارد. بنابراین، قرار گرفتن [نویسندگی] در مقدم [شرطی] از جهت استلزام قرار گرفتن بیگانه و کاملاً زاید است. و از این رو است که گاه قسمی از آن را «استلزام به سبب همراه بیگانه» می‌نامند (طوسی ۱۳۷۰ ص ۱۷۳).

قطب الدین رازی نیز همین مطلب را به صورت صریح‌تری بیان می‌کند:

مجموع تنها هنگامی مستلزم جزء است که هر یک از اجزای آن در استلزام آن جزء نقش داشته باشند؛ زیرا بدیهی است که هر یک از اجزا در پدید آمدن مجموع نقش داشته است؛ پس به طریق اولی، هر جزء باید در استلزام آن جزء نقش داشته باشد. و آشکار است که [در مثال مربوطه] جزء دیگر در استلزام آن جزء نقشی نداشته است بلکه قرار گرفتن آن در [مقدم] استلزام قرار گرفتن بیگانه و به منزله حشو است (رازی ۷۲۸ ص ۲۱۶ و ۱۳۸۴ ص ۴۲۳).

ساختار پیشنهادی طرح

ساختار پیشنهادی من برای این طرح فعلاً به صورت چهار فصل است که عبارت‌اند از:

- (الف) انکار قاعده «حذف عاطف» نزد منطق‌دانان مسلمان
- (ب) نظام استنتاجی منطق ربط سینیوی
- (ج) نظام معناشناختی منطق ربط سینیوی
- (د) منطق ربط سینیوی نزد منطق‌دانان مسلمان: موافقان و مخالفان

اهداف طرح

اهداف این طرح، شناخت تفاوت‌های نگاه منطق‌دانان این مرز و بوم به موضوع منطق ربط با نگاه منطق‌دانان جدید و تبیین دقیق شرطیات و قیاس اقترانی شرطی نزد ابن‌سینا و پیروانش است و اهمیتش در این است که، قاعده «حذف عاطف» از دیدگاه برخی منطق‌دانان مسلمان مانند افضل الدین خوجنجی و اثیر الدین ابهری قاعده‌ای بدیهی شناخته شده است؛ در حالی که خواجه نصیر الدین طوسی و قطب الدین رازی این قاعده را نادرست شمرده‌اند. از این رو، شناخت مبادی تصدیقیه و تصویری این نزاع برای فهم منطق گزاره‌های نزد این منطق‌دانان اهمیت دارد، کاری که تاکنون به انجام نرسیده است.

پیشینه پژوهش

در زمینه منطق ربط از نگاه ویژه منطق‌دانان سینیوی، هیچ پژوهشی تاکنون صورت نگرفته است. اما پژوهش‌های گسترده در منطق ربط جدید به ما توانایی بسیاری در تجزیه و تحلیل شرطی لزومی و انفصال عنادی و مفهوم ربطی عطف در آثار منطق‌دانان سینیوی به دست می‌دهد. در این زمینه منابع بسیاری موجود است که بنده در طرح خود از برخی از آن‌ها مدد جست.

دکتر شاپور اعتماد

آثار فلسفی چامسکی



طرح مسئله

شهرت چامسکی به آرای او در زمینه زبان‌شناسی و سیاست است، در نتیجه هرگز اثری نمی‌یابیم که او در آن آرای فلسفی بیان کرده باشد؛ اما درباره آرا و اقوال فلسفی بسیار اظهار نظر کرده است. به این ترتیب، در گام اول، باید آثار او را چنان طبقه‌بندی کنیم که بتوانیم موضوع هر کدام را تشخیص دهیم: یعنی نشان دهیم هر موضوع تحت تأثیر چه آثار فلسفی‌ای شکل گرفته است و چه تبعاتی دارد.

بخش چشمگیری از بررسی این طرح پژوهشی به

آشکار شود این است که ببینیم با چه نظریه‌ای باید متون این متفکر را قرائت کرد و نظریه‌های رقیب کدام‌اند.* در نهایت، وسعت این مطالعه را چنین نظریه‌ای تعیین خواهد کرد. با این حال ابتدا به ساکن اصل بر قرائت بلاواسطه متون چامسکی است و آثار ثانوی نقشی جانبی خواهند داشت.

دکتر امیراحسان کرباسی زاده

تاریخچه مفهوم بی‌نهایت



هدف

هدف از این تحقیق بررسی مفهوم بی‌نهایت با نگاه مختصری به تاریخچه و پارادوکسهای ناشی از آن است. کنجکاوی در باره بی‌نهایت به قول هیلبرت خرد انسان را همواره به تکاپو انداخته است و البته مایه باروری آن نیز شده است. طرفه اینجاست که هیلبرت مفهوم بی‌نهایت را بیش از هر مفهوم دیگری نیازمند تدقیق و ایضاح می‌داند. به نظر می‌رسد که ما با دو نوع مفهوم از بی‌نهایت مواجهیم. نوع اول مفهومی از بی‌نهایت است که با مفاهیمی چون بی‌پایان، بدون حد، ابدی، غیر قابل اندازه‌گیری پیوند می‌خورد و به آن بی‌نهایت فلسفی می‌گوییم. نوع دوم با مفاهیمی چون کامل بودن، واحد، مطلق، خود کفا و خود مختار سر و کار دارد که به آن بی‌نهایت ریاضی می‌گوییم. مفهوم ریاضی نامتناهی که امروزه در دست است و با تلاش ریاضی دانانی چون کانتور بوجود آمده است با تلقی شهودی از بی‌نهایت چندان میانه‌ای ندارد. دنباله‌های نامتناهی با حد و مرز وجود دارند. دنباله‌های بی‌نهایت با پایان هم وجود دارند. سطح زمین به معنای ریاضی محصور نیست اما نامتناهی هم نیست. پارادوکسهایی که از کاربرد مفهوم بی‌نهایت و نامتناهی بوجود می‌آید گاه ناشی از خلط این دو مفهوم بی‌نهایت است.

از آنجا که هیچ متن درسی و آسانی درباره فلسفه ریاضیات برای دانشجویان فلسفه به زبان فارسی در دست نیست. نگارنده تصمیم دارد تا با انتخاب مبحث بی‌نهایت به عنوان مدخل ورود به مباحث فلسفی ریاضیات این کمبود را جبران کند. تحقیق حاضر البته کتابی جامع درباره فلسفه ریاضیات نیست و مطالب آن کاملاً به صورت گزینشی است. کنجکاوی درباب مفهوم بی‌نهایت موضوع اصلی این تحقیق است. هر چند در خلال آن به معرفی نظریه مجموعه‌ها و ZFC به زبانی ساده و قابل استفاده برای علاقمندان به ریاضیات با زمینه فلسفی خواهم پرداخت. در این

قرائت‌های چامسکی می‌پردازد: ۱) قرائت دست اول، یعنی قرائتی که در آن چامسکی مستقیماً اثری فلسفی را تقریر می‌کند. ۲) قرائت دست دوم، قرائتی است که چامسکی قرائت خود را از اثری فلسفی، با استناد به قرائت دیگران به دست می‌دهد. در آثار چامسکی گاهی در قرائت متنی واحد با هر دو این‌ها سر و کار خواهیم داشت.

فرضیه و ساختار:

با طبقه بندی آراء فلسفی چامسکی که از طریق این قرائت‌ها به دست می‌آیند این پرسش پیش می‌آید که چنین قرائت‌هایی تا چه حد انسجام دارند: مشخصاً آیا می‌توان آن‌ها را در نظام فلسفی واحدی ادغام و مطرح کرد؟

فرضیه ۱: انسجام یا عدم انسجام مفهوم انسجام در قدم اول به صورت «موضوعی»، در نظر گرفته و بررسی می‌شود: یعنی این که آیا آراء و قرائت‌های مورد بحث به موضوع واحدی تعلق دارند؟ در صورتی که پاسخ در قرائت مورد نظر منفی باشد (یعنی به عدم انسجام برسیم) سعی می‌شود با تعریف «طیف موضوعی» تکثر و تنوع آراء برجسته شود و اهمیت آن‌ها برای تحقیقات فلسفی تصریح شود.

اهداف پژوهش

اهداف پژوهش شامل سطوح سه گانه بنیادی، کاربردی، و توسعه‌ای می‌شود:

بنیادی: این که آرای فلسفی چامسکی چه نقشی در پیش برد مباحث نظری محض در زبان‌شناسی داشته‌اند.

کاربردی:

۱) این که آرای زبان‌شناختی چامسکی به میانجی چه آرای فلسفی‌ای قابل تعمیم به رشته‌های دیگر هستند؛

۲) و این که این آرا چه جایگاهی در معرفت طبیعی و شعور متعارف ما دارند

توسعه‌ای: با توجه به شناختی بودن این آراء، چه اثری بر ارزیابی ما از تعیم و تربیت خواهند داشت.

اهمیت موضوع

اهمیت این موضوع در سه مورد اساسی زیر منعکس است:

- ۱) این که نسبت فلسفه با علم چیست؟
- ۲) آیا مسایل فلسفی می‌توانند راه حل علمی داشته باشند؟
- ۳) سیر تحول زبان‌شناسی: تحول زبان‌شناسی به عنوان شاخه‌ای از علوم انسانی به شاخه‌ای از علوم طبیعی.

پیشینه پژوهش

درباره چامسکی و آرای او زیاد نوشته شده است؛ چه له و چه علیه او. لذا به طور کلی منابع دست دوم و جالبی وجود دارند که می‌توانند به پیش برد این طرح یاری برسانند و از آن‌ها استفاده خواهد شد. اما شاید بتوان ادعا کرد که هیچ کدام از این آثار دست دوم از دید تاریخ اندیشه یا سایر وجوه اصلی مورد توجه این پژوهش، به آثار و آراء چامسکی نپرداخته‌اند. یکی از مسایل اصلی این طرح که ممکن است در انتها

تحقیق ابتدا پارادوکسهای مربوط به بی‌نهایت را به صورت مختصر شرح می‌دهیم. این پارادوکسها به چهار دسته تقسیم می‌شود. بی‌نهایت های ریز (مانند پارادوکس لاک پشت و آشیل تیز پای)، بی‌نهایت های بزرگ (مانند تساوی اعداد زوج با اعداد طبیعی)، بی‌نهایت ها ناشی از واحد و کثیر (مانند مجموعه بی‌نهایت ها) و بی‌نهایت در تفکر انسان (مانند تعریف ناپذیری بی‌نهایت و تعریف آن). پس از آن در فصل دوم به تاریخچه مختصری از بی‌نهایت های فیزیکی و بی‌نهایت های ریاضی خواهیم پرداخت. در فصل سوم تلاشهای کانتور برای تدقیق مفهوم بی‌نهایت و اعداد فرابی‌نهایت و ریاضیات فرا بی‌نهایت معرفی خواهند شود. فصل چهارم به نظریه مجموعه ها و مجموعه های بی‌نهایت خواهد پرداخت. در فصل پنجم برنامه هیلبرت و صوری سازی ریاضیات فرا بی‌نهایت و نا تمامیت گودل و ارتباطهای آن با مفهوم بی‌نهایت معرفی خواهند شد.

این تحقیق حدوداً ۲۰۰ صفحه است و به مدت یکسال و نیم طول خواهد کشید.

تاریخچه مفهوم بی‌نهایت

طرح مسئله

سیر تطور مفهوم بی‌نهایت در تاریخ تفکر جذاب و دل‌انگیز است. کنجکاوی درباره بی‌نهایت به قول هیلبرت خرد انسان را همواره به تکاپو انداخته است و البته مایه باروری آن نیز شده است. طرفه اینجاست که هیلبرت مفهوم بی‌نهایت را بیش از هر مفهوم دیگری نیازمند تدقیق و ایضاح می‌داند. موضوع این تحقیق بررسی تاریخی مفهوم بی‌نهایت در تاریخ فلسفه و اندیشه غرب است. هیچ کتاب فارسی در مورد سیر مفهوم بی‌نهایت وجود ندارد. از آنجا که آشنایی با سیر تاریخی این مفهوم هم برای دانشجویان فلسفه و هم برای دانشجویان تاریخ و فلسفه علم مفید است. این تحقیق سعی در جبران این کمبود دارد. این تحقیق مطالعه ای موردی در تعامل علم و فلسفه است و نشان می‌دهد که دقت های علمی چگونه می‌تواند تلقی انسان را از مفهوم بی‌نهایت عوض کند. به گونه‌ای که بتوان به نحو معنا داری از آن سخن گفت و از آن در نظریات ریاضی استفاده کرد.

فرضیه

به طور کلی به نظر می‌رسد که ما با دو نوع مفهوم از بی‌نهایت مواجهیم. نوع اول مفهومی از بی‌نهایت است که با مفاهیمی چون بی‌پایان، بدون حد، ابدی، غیر قابل اندازه گیری پیوند می‌خورد و به آن بی‌نهایت فلسفی می‌گوییم. نوع دوم با مفاهیمی

چون کامل بودن، واحد، مطلق، خود کفا و خود مختار سر و کار دارد که به آن بی‌نهایت ریاضی می‌گوییم. مفهوم ریاضی نامتناهی که امروزه در دست است و با تلاش ریاضی دانانی چون کانتور بوجود آمده است با تلقی شهودی از بی‌نهایت چندان میانه ای ندارد. دنباله های نامتناهی با حد و مرز وجود دارند. دنباله های بی‌نهایت با پایان هم وجود دارند. سطح زمین به معنای ریاضی محصور نیست اما نامتناهی هم نیست. پارادوکسهایی که از کاربرد مفهوم بی‌نهایت و نامتناهی بوجود می‌آید گاه ناشی از خلط این دو مفهوم بی‌نهایت است. نیمی از این تحقیق به مفهوم اول بی‌نهایت می‌پردازد و نیمه دوم آن مفهوم دوم را می‌کاود.

ساختار

این تحقیق شامل ۴ بخش است. در ابتدا نگاهی

به تفکر یونان باستان خواهیم انداخت و با

نگاهی به پارادوکسهای زنون نشان

می‌دهیم که بی‌نهایت مفهومی

دردرساز بوده است. پس از آن،

با تمرکز بر روی آثار ارسطو

از تلقی معلم اول درباره

بی‌نهایت سخن می‌گوییم.

در بخش بعدی به فیلسوفان

دوران قرون وسطی و متکلمان

مسیحی و نحوه برخورد آنها با

مفهوم بی‌نهایت و مسایل ناشی

از آن می‌پردازیم. ابداع حساب

انتگرال مباحث فلسفی و مجادلات علمی را

در دوران نیوتن به همراه می‌آورد که موضوع

بخش سوم تحقیق است. در بخش آخر به ابداعات

کانتور و نظریه های ریاضی در مورد بی‌نهایت خواهیم

پرداخت.

اهداف پژوهش

ارایه تصویری منسجم از مفهومی دردسر ساز

آشنا کردن دانشجویان فلسفه با نگاه ریاضیاتی به

مساله بی‌نهایت

آشنا کردن دانشجویان علوم پایه و تاریخ علم با مباحث

فلسفی و پارادوکسهای مربوط به بی‌نهایت

اهمیت موضوع

مفهوم بی‌نهایت یکی از مفاهیم کلیدی در حوزه فلسفه

و علم است. بدون شک آشنایی با تطور و تحول تفکر

انسان در باب این مفهوم برای علاقمندان به فلسفه و

تاریخ علم جذاب است.

پیشینه پژوهش

در زبان فارسی هیچ منبعی درباره این موضوع در دست

نیست.



دکتر علی افضلی

برهان وجودی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی



فرق برهان وجودی با دیگر براهین

برهان وجودی (ontological argument) از براهین ابتکاری فلاسفه غربی در اثبات وجود خداست که نخستین بار سنت آنسلم در قرن یازدهم تقریری از آن عرضه کرد. معمولاً سایر براهین از طریق وجود خارجی موجودات و یا از طریق ویژگی خاصی در آنها به اثبات وجود خدا می‌پردازد (مانند براهین: امکان و وجوب، حدوث، علت نخستین، نظم، حرکت و ...). به همین جهت این گونه براهین را براهین مؤخر از تجربه یا براهین پسینی (a posteriori) می‌نامند، در حالی که در برهان وجودی صرفاً از تعریف لفظی خدا و بدون هیچ استنادی به وجود خارجی موجودات یا جهان بر وجود او استدلال می‌شود. یعنی در این برهان نشان داده می‌شود که با تحلیل مفهومی خدا می‌توان وجود عینی او را از درون این تحلیل استنتاج و اثبات کرد، همان طور که مثلاً از تعریف مثلث می‌توان اثبات کرد که مجموع زوایای آن، صد و هشتاد درجه است. به دلیل همین بینایی این برهان از تجربه، آن را برهان مقدم بر تجربه یا پیشینی (a priori) نامیده‌اند.

اهمیت و ویژگی خاص این برهان

این برهان از جهات گوناگونی حائز اهمیت است. اولاً اقامه این برهان نوعی سنت‌شکنی در بین سایر براهین محسوب می‌شود زیرا ادعای غریبی می‌نماید که این برهان، بر خلاف سایر براهین، بتواند صرفاً از روی تعریف لفظی چیزی وجود خارجی آن را اثبات نماید. ثانیاً برهان مزبور برهان سهل و ممتنعی می‌نماید و به تعبیر راسل، با آن که ممکن است کسی این برهان را مخدوش بداند، نشان دادن دقیق نقطه ضعف آن و اثبات بطلان کار آسانی نیست. ثالثاً برهان وجودی با مسائل منطقی و فلسفی متعددی گره خورده است که بر اهمیت و جذابیت آن افزوده است، مانند این که آیا وجود را می‌توان یک کمال یا صفت واقعی محسوب کرد یا نه؟ آیا حمل وجود بر موضوعات، فقط حمل دستوری است؟ آیا قضایای وجودی بی استثناء در همه موارد (خدا و دیگران) قضایای تألیفی‌اند و یا در مورد خدا تحلیلی است و در مورد دیگران، تألیفی است و اگر چنین است چرا؟ آیا اساساً می‌توان بین ذهن و خارج

پُل زد و از تعریف ذهنی وجود خارجی را نتیجه گرفت؟ این ها و بسیاری از مسائل مهم دیگر اهمیت بحث درباره این برهان را دوچندان کرده است.

همچنین از آنجا که پاره‌ای از این نقد و بررسی‌ها بر پایه فلسفه اسلامی صورت گرفته است، اثر حاضر از جهت فلسفه تطبیقی هم می‌تواند سودمند باشد. به این ترتیب می‌توان گفت که این اثر جامع‌ترین اثری است که تا به حال به زبان فارسی درباره برهان وجودی نگاشته شده است.

ساختار طرح

همان طور که از عنوان آن پیداست، این طرح در واقع طرح جامعی است که ترکیب دو طرح متفاوت است. یکی برهان وجودی در فلسفه غرب و دیگری برهان وجودی در فلسفه اسلامی. در بخش اول تمام تقریرهای مهم و کلاسیک این برهان در فلسفه غرب (شامل تقریرهای آنسلم، دکارت، اسپینوزا، لایب نیتس، مَلْکَم و هارتسپهورن) و نیز نقدهای منتقدان معروف آن (مانند گونیلو، سنت توماس، کانت و ...) از آثار خود آنها ترجمه و شرح شده و مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. در بخش دوم، دیدگاه تمام حکیمان مسلمان گذشته و حال درباره برهان وجودی از آثار خود آنان به تفصیل آورده شده و ارزیابی و نقادی شده است؛ چه آنها که کوشیده‌اند تقریری به ابتکار خود از این برهان عرضه کنند (مانند حکیم نراقی، حکیم غروی اصفهانی و دکتر مهدی حائری یزدی) و چه آنان که دستکم با برخی از تقریرات این برهان موافق‌اند و در مورد دیگر تقریرهای آن اظهار نظر کرده‌اند (مانند علامه محمد تقی جعفری و دکتر حائری یزدی) و چه آنان که با برهان مزبور مخالف‌اند (مانند علامه طباطبائی، استاد مطهری، استاد جوادی آملی).

زمان پایان طرح

با آن که به علت مشکلات پیشینی نشده، اتمام آن به طول انجامیده است، اما به یاری پروردگار همین امسال (۱۳۹۲) از سوی مؤسسه محترم پژوهشی حکمت و فلسفه ایران منتشر خواهد شد.

دکتر مسعود زمانی

تحقیقی درباره
پیدایش علوم
انسانی از درون
فلسفه های آلمانی



علوم انسانی، علی رغم اینکه طیف وسیعی از شاخه های معارف بشری را دربرمی گیرد، به عنوان حوزه ای واحد یکی از موضوعات پراهمیت و پردامنه در فلسفه جدید اروپایی بوده است. این نکته را پیش از هر چیز در بحث روش علوم انسانی و نسبت آن با روش علوم طبیعی می توان یافت، در اینکه گروهی از فیلسوفان در مقابل گروه دیگر در استقلال روش علوم انسانی از علوم طبیعی می کوشند. بنا براین آنچه در بحث علوم انسانی نقش اول را بر عهده دارد، توجه به زمینه تاریخی پدید آمدن این علوم در نسبتی است که با فلسفه های جدید اروپایی دارند.

به لحاظ تاریخی، مفاهیم بنیادین علوم انسانی نخست در فلسفه جدید اروپایی مورد بحث قرار گرفته و تبیین شده اند، و از این لحاظ شبیه به تلقی ارسطویی از مابعدالطبیعه اند، که مبادی و موضوعات سایر علوم در آن اثبات می شوند. در میان فلسفه های مختلفی که در این دوره در اروپا پدید آمده اند، فلسفه های آلمانی بیشتر و قوی تر به مباحث علوم انسانی پرداخته اند. اهمیت دیگر فلسفه های آلمانی درین زمینه به این است که آنها همواره درمقابل سنت تجربی-تحصیلی انگلیسی و ماتریالیسم فرانسوی قرار می گرفته اند، که سعی شان تأسیس علوم انسانی به تقلید از و با تطبیق بر علوم طبیعی تجربی جدید بوده است. به عبارت دیگر چون علوم انسانی اصالتاً در تمایز و تفارق با علوم طبیعی به منصه ظهور آمده اند و فلسفه های آلمانی در این امر نقش اصلی بازی کرده اند، بررسی این نقش برای فهم علوم انسانی اجتناب ناپذیر است. بنابراین پرسش اصلی درباره چگونگی ارتباط علوم انسانی با فلسفه های جدید در آلمان می باشد.

در میان فلسفه های آلمانی نیز در درجه اول ایدئالیسم آلمانی بخصوص هگل، شاگرد و منتقد او کارل مارکس و فلسفه زندگانی ویلهلم دیلتای در پیدایش علوم انسانی پر اهمیت هستند. این در ایدئالیسم آلمانی و بویژه نزد هگل است که نخست مفاهیم اصلی علوم انسانی مثل فرد و سوژه کنیویسم، دولت و ملت، حقوق، تاریخ و روح (Geist) مفصلاً مورد تحقیق فلسفی قرار می گیرد. دست آوردهای شاگرد فکری او کارل مارکس در علوم انسانی و اجتماعی هم مشهورتر از آن است که نیاز به توضیحی داشته باشد. گذشته از آن دو، اولین بار ویلهلم دیلتای است که به طور خاص اصطلاح علوم انسانی (Geisteswissenschaften) را در مقابل علوم طبیعی به کار می برد و موضوع و روش علوم انسانی را

به عنوان یک قلمرو واحد مورد تحقیق قرار می دهد. به نظر دیلتای علوم انسانی تاریخی بوده روش خاص آن تأویل (Hermeneutik) می باشد. بنابراین پرسش های دیگر ما در مورد رابطه علوم انسانی با ایدئالیسم آلمانی و نیز بررسی اهمیت دیلتای برای این حوزه معرفتی است.

فرض این تحقیق اجمالاً آن است که سه قلمرو فکری فلسفی آلمانی در تکوین علوم انسانی جدید نقش اول را بازی کرده اند: نخست ایدئالیسم آلمانی است، که بسیاری از مفاهیم اصلی علوم انسانی نظیر فرد، جامعه، دولت، سیاست، تاریخ به معنای جدید آن را به تفصیل مورد تحقیق قرار داده است. دوم معارض آن کارل مارکس است که مخالفت هایش در روش و موضوع علوم انسانی و نیز گرایشش به پوزیتیویسم در شکل گیری علوم اجتماعی و اقتصادی مدرن نقش بسزایی دارد. سوم فلسفه حیات ویلهلم دیلتای است که هم اصطلاح آلمانی علوم انسانی (Geisteswissenschaften) به او برمی گردد و هم کوشش برای تدوین و تبیین روشمندانه علوم انسانی درمقابل علوم طبیعی.

نسبت این سه قلمرو فلسفی با علوم انسانی طبیعتاً در ضمن سه فصل مورد بررسی قرار خواهد گرفت. گذشته از این سه، دو فصل دیگر نیز برای این طرح در نظر گرفته شده است: در فصلی مقدماتی به طرح مسأله و بیان حدود علوم انسانی پرداخته خواهد شد. و سرانجام آخرین فصل این تحقیق به نتیجه گیری از مباحث گذشته اختصاص می یابد.

دکتر فاطمه شهیدی

بازسازی نظام فلسفی فارابی (مؤسس فلسفه اسلامی)

پرسش های اصلی

در تاریخ فلسفه اسلامی فارابی را دارای نقش تأسیسی و آغاز کننده راهی دانسته اند که در طول زمان و به مدد تأملات و تفکرات دیگر فیلسوفان مسلمان مسیر کمال پیموده است. با این وجود

ساختار نظام فلسفی او، تفکیک اصول و مبانی از فروع و ملحقات آن و تبیین نحوه ابتدای این اصول بر آن مبانی کمتر مورد توجه قرار گرفته است درحالیکه به نظر می‌رسد بررسی این ساختار مقدمه ای ضروری برای مطالعه در باب وجه تمایز فارابی از فیلسوفان یونانی و اسکندرانی و

همچنین فیلسوفان مسلمان پیش از او _ به نحوی که بتواند نقش تاسیسی او را در این حوزه اثبات کند _ می‌باشد. اهمیت این کار زمانی دو چندان می‌شود که می‌بینیم تاریخ‌نویسان (به ویژه مورخان شرق شناس) بدون توجه به کلیت منظومه فکری فارابی و منظر و مبانی متفاوت او و صرفاً به دلیل فراوانی مسائل، پاسخها و احکام مشابه فلسفه های یونانی و اسکندرانی، فلسفه فارابی را تقلید صرف و گاهی ناموفق و التقاطی از آرای افلاطون، ارسطو و نوافلاطونیان به شمار آورده اند و این را مجوز تردید در اصل وجود و هویت «فلسفه اسلامی» قرار داده اند.

در این طرح در نظر داریم ضمن تعیین مسائل متفاوت فارابی (در قیاس با متفکران پیشین و همدوره اش) که ناشی از التزام او به دین اسلام و دیدگاه خاص او در نسبت دیانت و فلسفه می‌باشد، تاثیر این دیدگاه و آن مسائل را در شکل گیری نظام فلسفی فارابی نشان دهیم. علاوه بر این با تفکیک اصول مبنایی فلسفه او از احکام مبتنی بر آنها ساختار نظام فلسفی او را تا حد ممکن تبیین کنیم.

مسئله اصلی: فارابی برای پاسخ به مسائل جدیدی که در اثر مواجهه او به عنوان یک متفکر مسلمان با فلسفه یونانی پدید آمده بود، نظام فلسفی اش را چگونه شکل داد؟

ذیل این مسئله مسائل دیگری نیز طرح می‌شوند من جمله اینکه: متفکرین مسلمان در سالهای اولیه ورود علوم و فلسفه های یونانی پاسخ کدام مسائل خود را در فلسفه های یونانی و اسکندرانی نمی یافتند؟ نحوه مواجهه گرایشها و فرق مختلف اسلامی با فلسفه یونانی چگونه بود؟ بطور خاص موضع فارابی در این ارتباط چه بود و او دین و فلسفه را دارای چه نسبتی می‌دانست؟ آیا دیدگاه خاص فارابی در این ارتباط توانست موجب فعالیت

متفاوتی (در قیاس با دیگر متفکرین مسلمان) شود؟ مسائل اصلی فارابی کدام اند؟ مبانی فکری خاص فارابی کدام اند؟ ساختار نظام فلسفی او چگونه است؟ فارابی به چه معنا مؤسس فلسفه

اسلامی به حساب می‌آید؟

فرضیه طرح

فارابی بر خلاف دیگر متفکران عالم اسلامی (که پیش از او یا هم دوره او بودند) بدلیل قائل بودن به وحدت حقیقت، دین و فلسفه را دو بیان مختلف از حقیقت واحد می‌داند که نسبت طولی با هم دارند به نحوی که فلسفه بطن و دین ظاهر و مثال آن است. از همین جاست که او مقام فیلسوف و نبی را یکسان دانسته است. لازمه این دیدگاه، عدم تعارض دین و فلسفه و ضرورت شمول فلسفه نسبت به مسائل دینی است. اولین و مهمترین مسئله ای که در نگاه دینی وجود دارد ولی در فلسفه یونان وجود نداشته است مسئله خلقت و بویژه خلق از عدم می‌باشد. توجه به این مسائل فارابی را بر آن داشت که پس از ارائه طبقه بندی جدیدی برای علوم نظام فلسفی ای در اندازد که خلق عالم از جانب خدا در آن تبیین شود. در همین راستا در منظومه فکری او هم خدا (واجب الوجود) و هم موجودات عالم (ممکن الوجودها) دارای ویژگی هایی هستند که اقتضای نظامهای فلسفی پیش از او نبودند. در این منظومه، علم و اراده مطلق صفات ضروری خدای خالق است. خداوند بر خلاف موجودات عالم که ترکیبی از وجود و ماهیت هستند، بسیط و معطی وجود (علت فاعلی) به مایهات معلومش می‌باشد. پایه های آغازین نظام فلسفی فارابی اینگونه بنا گذاشته می‌شود و دیگر اجزایش بر این مبانی قرار می‌گیرند.

ساختار پیشنهادی طرح

در این پژوهش احتمالاً فصول زیر وجود خواهند داشت:

_ مقدمه ای تحلیلی که در آن به مباحثی من جمله بررسی وضعیت تاریخی - فرهنگی زمانه فارابی و نحوه مواجهه گرایشهای مختلف فکری با فلسفه یونانی و اسکندرانی و همچنین نگرش خاص فارابی در باب فلسفه و نسبت فلسفه و دین به نحو اجمالی پرداخته خواهد شد.

_ مسائل، اصول و مبادی خاص فارابی

_ بازسازی نظام فلسفی فارابی

هدف طرح و اهمیت آن

هدف اصلی این پژوهش یافتن پاسخ برای مسئله اصلی آن و تبیین کلیت نظام فلسفی فارابی است. در میان متفکرین مسلمان فارابی اولین کسی است که می‌توان از او با عنوان فیلسوف اسلامی یاد کرد. او در مواجهه با فکر عالم غربی که در

فلسفه یونانی تمثیل یافته بود و از موضع یک متفکر مسلمان مقید به اصول دینی اش، در فلسفه یونانی چنان تصرف نمود که توانست به عنوان مؤسس صورت جدیدی از فلسفه با نام «فلسفه اسلامی» شناخته شود. تاریخ فلسفه اسلامی پس از فارابی بسط، تکمیل و اصلاح نظام فلسفی اوست. بررسی و تبیین فعالیت فلسفی فارابی می تواند برای متفکرین مسلمان که امروز بار دیگر در مقابل صورتهای دیگری از تفکر غربی و اخلاف فلسفه یونانی قرار گرفته اند راهگشا و درس آموز باشد. در پی چنین مطالعه ای بویژه اگر در ادامه آن پژوهش مفصلی انجام شود در مقایسه مسائل و نظام فلسفی فارابی با فیلسوفان یونانی و اسکندرانی، می توان حقیقت فلسفه اسلامی را بهتر شناخت و میزان تاثیرش را در تمدن اسلامی پس از آن بررسی کرد. علاوه بر این، چنین تحقیقی می تواند ما را در اتخاذ موضع دقیق در قبال امکان و نحوه استفاده از فلسفه اسلامی در مواجهه با تفکرات جدید غربی و بنای تمدن اسلامی کمک کند.

پیشینه پژوهش

دکتر رضا داوری اردکانی در باب نقش تأسیسی فارابی در فلسفه اسلامی به بویژه با تاکید بر آرای او در زمینه فلسفه عملی، کتب و مقالات متعددی نگاشته است. دکتر نصرالله حکمت در مورد زمانه و زندگی فارابی و برخی آرای خاص او در فلسفه نظری تالیفاتی ارائه نموده است. محسن س. مهدی نیز با تاکید بر نقش تأسیسی فارابی در فلسفه اسلامی بویژه در حوزه فلسفه سیاسی تحقیقات گسترده ای انجام داده است. کتب و مقالات متعدد و پراکنده ای نیز در باب آرای خاص فارابی در فلسفه عملی و نظری، نسبت دین و فلسفه، عقل و دین، مقام نبی و فیلسوف و ... نگاشته شده است که هرچند مؤلفان آنها نظرات متفاوت و اغلب متعارضی اتخاذ کرده اند ولی مراجعه به آنها در انجام این پژوهش بی فایده نیست.

دکتر سید نصر الله موسویان

فلسفه اشراق و عقل گرایی

(Illuminatism and Rationalism)

طرح مسئله

تفسیری رایج از فلسفه سهروردی (هانری کربن، سید حسین نصر و با تفاوتهای مهمی غلامحسین دینانی) که بیشتر بر بعد اشراقی فلسفه او تکیه می کند،

فلسفه سهروردی را نوعی فلسفه افلاطونی تفسیر می کند. با این فرض که هر فلسفه متعهد به «مثل افلاطونی» فلسفه ای عقل گرا است، فلسفه اشراق نیز نوعی فلسفه عقل گرا قلمداد می گردد. تفسیری بدیل (حسین ضیایی و مهدی امین رضوی) که بیشتر بر جنبه استدلالی فلسفه سهروردی توجه می کند فلسفه اشراق را متعهد به «مفاهیم پیشینی» (مستقل از تجربه) می داند. با این فرض که هر فلسفه متعهد به «مفاهیم پیشینی»، فلسفه ای عقل گرا ست، فلسفه اشراق نیز فلسفه ای عقل گرا خواهد بود. (بنابر چنین تفسیری، فلسفه سهروردی با فلسفه دکارت نیز مقایسه شده است). لذا، فلسفه سهروردی فلسفه ای عقل گرا است (یا به دلیل تعهد به مثل افلاطونی و یا به دلیل تعهد به مفاهیم پیشینی). در این پژوهش سعی خواهم کرد تا بر خلاف این دیدگاه استدلال کنم.

فرضیه:

فلسفه سهروردی (به معانی فوق) فلسفه ای عقل گرا نیست:

الف. فلسفه سهروردی به مثل افلاطونی (در معنای افلاطونی آن) متعهد نیست (علی رغم تصریحات سهروردی به قبول آنچه که او «مثل افلاطونی» می نامد).

ب. فلسفه سهروردی به مفاهیم پیشینی (از آن نوع که مورد استشهاد تفاسیر فوق قرار گرفته اند) متعهد نیست.

اهداف پژوهش و اهمیت موضوع

تفاسیر رایج از فلسفه سهروردی سعی می کنند تا فلسفه اشراق را ذیل فلسفه افلاطونی یا نوعی فلسفه عقل گرایانه طبقه بندی کنند. به گمان من، این طبقه بندی تا حد زیادی متضمن ساده سازی فلسفه اشراق است. احتمالاً یکی از دلایل این باور رایج استدلالهای شیخ اشراق بر وجود «مثل افلاطونی» است. سهروردی سه استدلال اصلی بر وجود آنها اقامه می کند: «برهان امکان اشرف»، «استدلال بر وجود ارباب انواع به عنوان حافظ انواع»، و «استدلال بر وجود ارباب انواع نباتات». «ارباب انواع» در اصطلاح سهروردی، علی رغم تعبیر او از آنها به «مثل افلاطونی»، حداقل از حیث منطقی و معرفت شناختی تفاوتهای قابل ملاحظه ای با «مثل افلاطونی» در معنی افلاطونی آن دارند. برای مثال از نظر منطقی، به تعبیری نه چندان دقیق، ارباب انواع در نظر سهروردی (بر خلاف مثل افلاطونی) نقش مهمی در توضیح صدق قضایای حقیقیه (نظیر «عمرو انسان است») بازی نمی کنند: برای صدق حمل «انسان» بر «عمرو» نیازی به فرض «صورت»ی از انسانیت جدای از آنچه که در ذهن داریم نیست. از حیث معرفت

سپس معرفی سید حسین نصر و غلامحسین دینانی از فلسفه اشراق باز می گردد. نسل دیگری از پژوهشگران فلسفه تطبیقی (حسین ضیایی، مهدی امین رضوی، و رکسن مارکتی، برای نمونه) بعدتر کار مطالعه تطبیقی در این زمینه را گسترش داده اند. دیدگاهی که در این پژوهش مورد بررسی انتقادی قرار گرفته است، تفسیر پذیرفته شده معاصر از فلسفه اشراق است.

حجت الاسلام دکتر علیخانی

سیر تاریخی الهیات اجتماعی در مسیحیت



واژه «الاهیات» (Theology) به صورت ترکیب‌های گوناگونی به کار رفته است. در همه این کاربردها برای آن که رشته فرعی مورد نظر مشخص شود، واژه الاهیات مقید به صفتی شده است: الاهیات سیاسی، الاهیات اخلاقی، الاهیات فلسفی، الاهیات نظام‌مند و ...

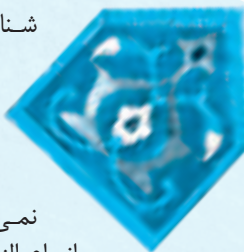
الاهیات اجتماعی عبارت است از بررسی و ارزیابی الاهیاتی جامعه، نهادهای جامعه و پدیده‌ها و مسائل اجتماعی. الاهیات اجتماعی به جامعه و مشکلات آن می‌پردازد و تلاش می‌کند به فهم و برداشتی از آنها و نیز به جهت‌گیری‌ای درباره آنها دست یابد که مبتنی بر تعلیم و اعمال دینی است تا آن را هنگام مواجهه با این مسائل به کار گیرد. به عنوان نمونه، الهی‌دان اجتماعی ممکن است با بررسی مشکل فقر و یا تضییع حقوق کارگران و یا افزایش طلاق و ... درصدد برآید که برای فهم و تفسیر این مشکل و درمان آن، به سنت دینی خود توسل جوید.

به بیان دیگر، الاهیات اجتماعی شاخه‌ای از الاهیات است که در صدد فهم و ارزیابی شرایط اجتماعی بر اساس تعلیم دینی است.

الاهیات اجتماعی، با توجه به تعریف مورد نظر، علاوه بر مسائل روز، نظیر بی‌خانمانی، اعتیاد، فقدان مراقبت‌های پزشکی و تروریسم، شامل مباحث الاهیاتی مربوط به امور سیاسی، ارتباطات اقتصادی، خانواده، کارکرد مراکز و اجتماعات دینی در جامعه و سایر موضوعات عام نیز می‌شود. از این‌رو الاهیات سیاسی را می‌توان شاخه‌ای از الاهیات اجتماعی تلقی کرد.

الاهیات اجتماعی ناظر به تعریفی کارکردی از دین است؛ این که اساساً دین دارای چه کارکردهایی و بعد چه کارکردهای اجتماعی است. هرچند در اینجا ریشه و منشأ دین و حقیقت و حقانیت آن نادیده گرفته نمی‌شود.

شناختی، به عنوان نمونه، در نظر سهروردی علم به جزئیات نه تنها ممکن است بلکه الزاماً از طریق علم به ارباب انواع آنها حاصل نمی‌شود. به عبارت دیگر، ارباب



انواع الزاماً دخالت معرفت شناختی در تحقق علم ما به افراد تحت آن انواع ندارند. همچنین سهروردی تصریح می‌کند که علم به کلیات، علم به انواع ارباب را ضرورتاً در پی ندارد. در این پژوهش سعی خواهیم کرد کارکرد های متفاوت مثل افلاطونی و ارباب انواع سهروردی را نشان دهیم و بر این اساس بر متمایز بودن آنها استدلال کنیم. اگر این استدلال ها صحیح باشند، فلسفه اشراق (حداقل از حیث معرفت شناختی و منطقی) فلسفه ای افلاطونی نیست (و لذا به معنای متناظر از "عقل گرایی"، یعنی تعهد به مثل افلاطونی، فلسفه ای عقل گرا نمی باشد).

در بخش دیگری از این پژوهش تلاش خواهیم کرد تا نشان دهیم که استدلال‌های مبنی بر عقل گرا بودن فلسفه سهروردی که مبتنی بر پذیرش مفاهیم پیشینی در فلسفه اشراق هستند صحیح نمی باشند. این براهین، حد اقل بر یکی از دو مقدمه نادرست زیر استوار شده اند: (۱) لازمه تحقق علم حضوری واجد بودن مفاهیم پیشینی است، (۲) لازمه واجد بودن مفاهیم فطری واجد بودن مفاهیم پیشینی است. با توصل به مقدماتی با مضامین بالا و فرضهای درستی نظیر اعتبار علم حضوری یا مفاهیم فطری در نظر سهروردی، چنین نتیجه گرفته شده است که فلسفه اشراق متعهد به مفاهیم پیشینی است. اگر استدلال های این پژوهش مبنی بر نادرست بودن (۱) و (۲) صحیح باشند، فلسفه اشراق به مفاهیم پیشینی (از آن نوع که مورد استشهاد تفاسیر فوق قرار گرفته اند) متعهد نیست (و لذا به معنای متناظر از «عقل گرایی»، یعنی تعهد به چنین مفاهیمی، فلسفه ای عقل گرا نیست).

فرضیه این پژوهش با این رای ملا صدرا سازگار است که شیخ اشراق در تصویر نظریه مثل آنرا از معنی افلاطونی آن دور کرده است و در گرایش به فلسفه افلاطونی (یا انتساب خود به این گرایش) دچار نوعی افراط شده است. این پژوهش، اگر کامیاب باشد، روزنه ای به بازخوانی مجدد فلسفه اشراق، نه به عنوان فلسفه ای افلاطونی و نه به عنوان فلسفه ای ارسطویی، خواهد بود.

پیشینه پژوهش

سابقه پژوهش در این مساله، بر اساس تحقیقات ناقصی که انجام داده ام، به آثار هانری کربن در معرفی سهروردی و

به بیان دیگر، تعریف جوهری دین کنار نهاده نمی‌شود. پرسش اصلی پیش‌روی این پژوهش این است که الاهیات اجتماعی در مسیحیت چه روندی را طی کرده است و آیا خود دین مسیحیت دینی اجتماعی است و یا وظیفه اولیه آن چنین نبوده است و در ادامه به این سمت کشیده شده است و پس از رنسانس دوباره به همان مسیر اولیه خود بازگشته است.

در این تحقیق به رابطه الاهیات اجتماعی با جامعه‌شناسی دین و نقش کارکردی دین و موضوعاتی از این دست خواهیم پرداخت، دین کامل و دین ناقص و به بیانی دیگر، تک‌بعدی یا چندبعدی بودن آن را مورد توجه قرار خواهیم داد، روند اجتماعی شدن مسیحیت و تبدیل شدن به یک آئین سیاسی، حکومتی و اجتماعی را بررسی خواهیم کرد، به بازگشت مسیحیت پس از رنسانس به اصل اولیه خود، یعنی دینی فردی و صرفاً معنوی می‌پردازیم و در نهایت به فرقه پروتستان و چرخش دوباره به جانب اجتماع و حل معضلات اجتماع توسط دین می‌پردازیم.

بنابراین، پرسش اصلی پیش‌روی این پژوهش این است که الاهیات اجتماعی در مسیحیت چه روندی را طی کرده است؟ پرسش‌های فرعی این تحقیق عبارتند از: الاهیات اجتماعی چیست؟ «انجیل اجتماعی» (Social Gospel) به چه معناست؟ تفاوت الاهیات اجتماعی با جامعه‌شناسی دین چیست؟ «مسئله اجتماعی» (The Social Question) به چه معناست؟

فرضیه:

با توجه به مبانی، کتاب مقدس و تاریخ اولیه مسیحیت، این آئین از آغاز دینی اجتماعی نبود و در ادامه به این سمت کشیده شد و پس از رنسانس دوباره به همان مسیر اولیه خود بازگشت. البته پس از قرن ۱۹ و مواجه شدن با معضلات دنیای مدرن، علاوه بر پروتستان‌ها، کاتولیک‌ها نیز به الاهیات اجتماعی و نقش دین در حل معضلات اجتماعی توجه زیادی کرده‌اند.

اهداف پژوهش:

یکی از نکات مهم و قابل توجه در رشته ادیان، دستیابی به اطلاعات و تجربه‌های سایر ادیان در مواجهه با موضوعات و مسائل مختلف است. از این‌رو از اهداف این تحقیق آگاه شدن از آموزه‌های مسیحی مرتبط با جامعه و مشکلات آن و نیز، تجربه تاریخی مسیحیت در مواجهه با جامعه و مسائل آن و نحوه حل مشکلات اجتماع است. از اهداف دیگر این تحقیق، دستیابی به علل ناکامی مسیحیت در حفظ اجتماع و امور اجتماعی، پی‌بردن به نحوه مواجهه مسیحیت با مسائل اجتماعی معاصر و چرایی بازگشت مسیحیت به سوی بحران‌های انسانی و محیط‌زیستی و ...، پس از رنسانس است. اهمیت موضوع: در باب اهمیت موضوع باید به این امر

اشاره کرد که مخاطب همه ادیان و شرایع توحیدی، مردم و امور مرتبط با آنان است. از این‌رو یکی از مسائل مهم هر دینی، نوع برنامه و نحوه مواجهه آن با مردم و مسائل آنان است. در این میان آنچه بیشتر اهمیت دارد، مسائل اجتماعی و مشکلات مربوط به همه یا اکثر جامعه است. دین کامل باید برای همه امور فردی و اجتماعی مخاطبان خود برنامه داشته باشد و در ادامه بتواند با آموزه‌های خود مسائل اجتماعی آنان را حل و فصل کند. لازمه این امر این است که در ذات آن دین، چنین آموزه‌هایی وجود داشته باشد. شفاف‌سازی این نکته در دین مسیحیت از اهمیت بسزایی برخوردار است. اهمیت دیگر این موضوع به این است که مطالعه نحوه تعامل مسیحیت با اجتماع و فراز و فرود آن، تجربه کافی را برای پیروان سایر ادیان، به ویژه مسلمانان به ارمغان خواهد آورد تا در تعامل با جامعه و مسائل آن به خطاها و مشکلات مسیحیت دچار نشوند.

از جانب سوم، اگر دینی بخواهد دوام یابد و سخنی برای مردم خود داشته باشد، باید برای جامعه آنان، به ویژه مسائل و بحران‌های امروزی جامعه و بلکه جوامع برنامه و کارکرد داشته باشد و الا از سوی مخاطبان به کناری نهاده می‌شود. به همین دلیل، پرداختن به این موضوع امری بایسته می‌نماید.

دکتر میثم توکلی بینا

حدوث زمانی جهان از دیدگاه فیزیک



مسئله اصلی ما در این طرح این است که بدانیم در انباشت اطلاعات فیزیکی معاصر تا زمان حال، آیا دیدگاه منسجم و موجهی نسبت به پیدایش و آغاز زمان پدید آمده است. همان‌طور که مشهور است از یک سو در کلام اسلامی مبنای پیدایش عالم، حدوث زمانی آن است و از سوی دیگر حدوث زمانی مورد اعتراض فیلسوفان قرار گرفته است. غیر از این بگو مگوی کلامی-فلسفی، در سوی دیگری فیزیک، طبق رویه‌ی متعارف

خودش، فارغ از این مباحث به بررسی مسأله‌ی زمان و پیدایش کیهان وارد شده است. کیهان‌شناسی به معنای اخص خود (مسأله آغاز) درگیر این مباحث بوده و



می‌کنند و به نظر می‌رسد کفه‌ی ترازو با شواهد علمی به سمت حدوث زمانی سنگین باشد. ضمن آن که ابهامات قابل اعتنائی در این نظریات وجود دارد که باید بررسی شود. (مثل اتفاقات در زمان پلانک اولیه، مسأله‌ی پیش از انفجار و ...)

۱-۱. معناداری حدوث زمانی از لاشیء و نیز امکان آن از چالش‌های فلسفه و کلام است. ضمن آن که تلقی رایج نیوتنی با تلقی فلسفی از زمان نزدیک است.

۲-۱. زمان در فیزیک ابتدا بر مبنای حرکت و به سبک ارسطویی توسط نیوتن تلقی شده و امتداد یافته است. اما در دیدگاه نسبیت عام یکی از ابعاد ماده تلقی می‌شود که در کنار ابعاد سه‌گانه‌ی دیگر فضا، فضازمان را تشکیل می‌دهد. این رویکردی ریاضی و هندسی، تغییر عمده‌ی نگاهی است که می‌تواند حدوث زمانی را برتابد و معنادار کند.

۳-۱. به طور عمده انفجار بزرگ با تقریرهای متفاوتش در مرکز بحث هستند که بر نسبیت عام بنا شده‌اند. نظریه‌های رقیب نیز حالت پایا، جهان پلاسمای و نظریه‌ی انفجارهای بزرگ هستند. نظریه‌ی انفجار بزرگ که از لحاظ شواهد علمی فعلاً پیش‌تاز نظریات است، حدوث زمانی کیهان را تایید می‌کند. اگر چه بحث از محدث، باید در سوی دیگری دنبال شود و دو موضوع حدوث زمانی و محدث آن، دو موضوع مجزا هستند که باید به موازات هم پیگیری شوند. برخی به قانون آنتروپی در ترمودینامیک هم برای اثبات حدوث زمانی متوسل شده‌اند.

۴-۱. در مدل‌های ریاضی فیزیک ذرات بنیادی و نیز

برخی الاهی‌دانان مسیحی نیز از آن برای موجه ساختن باورهای خود سود بسته‌اند. لذا؛

پرسش اصلی: ۱- در فیزیک معاصر، چه یافته‌ها و نتایجی در زمینه‌ی آغاز زمانی عالم وجود دارد؟ پرسش‌های فرعی:

۱-۱. کشمکش اصلی در موضوع حدوث زمان، میان متکلمان و فیلسوفان بر سر چه مواردی است و چه خاستگاه‌هایی دارد؟

۲-۱. در فیزیک چه مسیری در نگاه به زمان پیموده شده و نظریه نسبیت عام چه تغییر دیدگاهی ایجاد کرده است؟

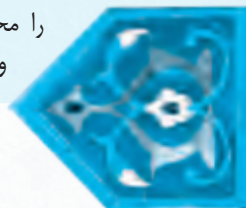
۳-۱. نظریه‌های کیهان‌شناسی که از فیزیک متأثرند چیستند و چه نسبتی با «مسأله‌ی آغاز کیهان» دارند؟ نظریه‌های «انفجار بزرگ»، «حالت پایا» (و دیگر رقبای آن‌ها ...)

۴-۱. چه یافته‌هایی از فیزیک ذرات بنیادی و مکانیک کوانتمی با مسأله به طور کل در ارتباطند؟

۵-۱. یافته‌های فیزیک چه تاثیری در بحث حدوث زمانی جهان و چه نسبتی با مسأله آفرینش کیهان در الاهیات دارند؟

فرضیه:

۱- در فیزیک معاصر به طور عمده نظریه انفجار بزرگ و به صورت جزئی نظریات رقیب آن مطرح هستند که در آنها یک طرح زمانی از پیدایش جهان وجود دارد. این نظریات، حدوث زمانی کیهان را محال نمی‌پندارند و بر سر وقوع یا عدم وقوع آن بحث



گزارشی از نحوه تدوین و پیشرفت فرهنگ فلسفی

2- The Cambridge Dictionary of Philosophy, General Editor: Robert Audi, 1996.

3- Oxford Dictionary of Philosophy, Simon Blackburn, 1996.

4- A Dictionary of Philosophy, Antony Flew, 1979.

5- The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, Nicholas Bunnin and Jyuan Yu, 2004.

6- The Dictionary of Philosophy, Edited by Dagobert Runes, 1964.

در ترجمه فارسی این فرهنگ‌ها، ابتدا مداخل شش فرهنگ فوق با یکدیگر مقایسه شده‌اند و در هر

این فرهنگ که در حقیقت Dictionary of Philosophy به‌شمار می‌آید و نه Encyclopaedia of Philosophy، به توصیف اصطلاحات فلسفی و دینی و شاخه‌های مرتبط با فلسفه می‌پردازد. البته شامل اصطلاحات مندرج در فلسفه‌های اروپایی است و نه فلسفه اسلامی و یا فلسفه‌های هند و چین. این فرهنگ در حقیقت ترجمه و گزینشی است که از میان مدخل‌های شش فرهنگ فلسفی به زبان انگلیسی صورت گرفته‌است. این فرهنگ‌ها که در فاصله دهه ۷۰ تا سال ۲۰۰۴ منتشر گردیده‌اند عبارتند از:

1- Dictionary of Philosophy and Religion, William L. Reese, 1996.

مکانیک کوانتومی، چالش‌هایی بر سر مسأله‌ی علیت و موجبیت پدید آمده است که ممکن است بتواند مسأله‌ی علیت را زیر سوال ببرد. در این صورت قسمت دیگر مسأله‌ی حدوث زمانی که بحث از محدث است تحت تأثیر قرار می‌گیرد. (اصل عدم قطعیت هایزنبرگ، بوزون تازه‌یاب هیگز ...)

۱-۵. اگر بخواهیم بر مبنای معرفت‌شناسی علم معاصر و سازوکارهای توجیه در دانش تجربی پیش رویم، باید حدوث زمانی جهان و نیز وجود محدث را نیز بر همان مینا موجه بدانیم. اگر چه این مینا خود دارای تزلزل‌هایی است و این تئوری‌ها آبستن تغییراتند، ولی اعتقاد به حدوث و محدث که در میان متدینان رواج دارد موجه است. ضمن آن که بقای کیهان، حالت خاص پیموده شده در مسیر بعد از انفجار بزرگ و اصل آنتروپیک نیز به ما کمک می‌کند و نباید از آن‌ها به سادگی عبور کرد.

هدف پژوهش:

هدف اصلی پژوهش آن است که بتوان مواضع فیزیک معاصر را در موضوع حدوث کیهان و عالم فهمید. حدوث کیهان گاه از زاویه دید نحوه‌ی وقوع و ذات آن بررسی می‌گردد و گاه از زاویه‌ی علت و محدث آن. به دیگر سخن، بررسی منصفانه و علمی مقایسه‌ای این دو جریان (الاهیات و فیزیک) در موضوع پیدایش کیهان هدف اصلی این پژوهش است.

در این میان کسب دیدگاه صحیح و واقعی در مورد نسبیت عام و به تبع آن مهبانگ حائز اهمیت ویژه است تا دیدگاهی صواب و مطابق واقع فیزیک، به دست آید. از سوی دیگر فهم تحول پدید آمده در نظریه‌ی نسبیت

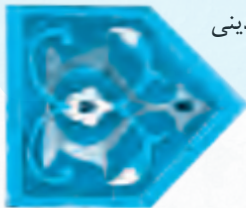
عام نسبت به زمان نیز از اهداف پژوهش است.

اهمیت موضوع:

بررسی میان‌رشته‌ای از مهم‌ترین بررسی‌هاست که باعث هم‌افزایی دانش انسان می‌شود. امروزه شاهد مصادره‌ی یافته‌های فیزیکی و مدل‌های نوشونده‌ی آن له یا علیه نظریات فلسفی، دینی یا ضد دینی هستیم که لزوم بررسی هر چه دقیق‌تر آن را گوشزد می‌کند.

از دیگر سو، این بررسی می‌تواند برخی تلقی‌های کهن ما را به آرامی به صلاح درآورد. همان کاری که پیشتر نیز دانش تجربی با طبیعیات قدیم و ارسطویی انجام داد و آرام آرام خطاهای طبیعیاتی فلسفه‌های کهن را نمایان ساخت (موضوع خلأ، افلاک و ...)

ضمن آن که در متون فارسی خلأ جدی در این زمینه دیده می‌شود و آثار پژوهشی موضوعی از این دست، کاملاً کم‌شمار و در برخی موارد، مفقود است و از سویی مورد نیاز جدی جامعه‌ی دینی ایران است که از یک سو شتابان در حال رشد علمی است و از سوی دیگر دغدغه‌های دینی خود را به عنوان پشتیبان همراه دارد و تقابل آن توسعه‌ی علمی و این فرهنگ دینی درونی، تلقی‌های نسجیده‌ای را محتملاً به بار می‌آورد. وظیفه‌ی جامعه‌ی پژوهشی است که در این حوزه‌های میان‌رشته‌ای ورود کند و یک به یک موضوعات را واریسی کند و به روز نماید. این اتفاقی است که برای اکثر جوامع دینی افتاده و می‌افتد.



مورد، بهترین و کاملترین مدخل انتخاب گردیده و ترجمه شده‌است.

خصوصیات فرهنگ فلسفی:

این فرهنگ، دارای مشخصات ظاهری زیر است:
الف) در دو جلد از حروف A-L و M-Z منتشر می‌گردد که هر جلد در حدود ۶۰۰ صفحه است.
ب) معادل تمامی اصطلاحات و اسامی انگلیسی در پاورقی ذکر شده‌است.

ج) ۶۵ تا ۷۰ درصد مدخل‌ها این فرهنگ از اسامی تشکیل شده است و بقیه شامل اصطلاحات فلسفی است.

د) در مقابل هر مدخل انگلیسی، حداکثر سه برابر نهاد

(معادل) رایجتر آن به زبان فارسی ذکر شده است. ه) از آنجا که شش فرهنگی که مبنای ترجمه قرار گرفته‌اند مداخل متفاوتی دارند، به عنوان مثال مدخل «جان هیک»، در فرهنگ‌های دهه ۷۰ ذکر نشده‌است و تنها در فرهنگ‌های جدید آمده‌است، سعی شده است تا تمامی مداخل، در این فرهنگ ذکر گردند و در نتیجه فرهنگ به دست آمده دارای جامعیتی است که نواقص شش فرهنگ مینا در آن وجود ندارد.

و) با وجود آنکه این فرهنگ به زبان فارسی است، ترتیب مدخل‌ها بر اساس حروف انگلیسی تنظیم شده‌است. علت این انتخاب این بوده است که هنوز در زبان فارسی برای برخی از

اصطلاحات، معادل و برابر نهاد دقیق و مناسبی ارائه نشده است و یا برای یک مدخل چندین برابر نهاد وجود دارد و یا آنکه سلیقه مترجمین مختلف دارای طیف وسیعی است. بدین دلیل اگر کسی با دیدن یک اصطلاح فلسفی به زبان انگلیسی به سراغ این فرهنگ بیاید، نمی‌داند که آن را در ذیل کدام مدخل خواهد یافت. بر این اساس مترجمین این فرهنگ پس از بحث و بررسی‌های بسیار، ترتیب مدخل‌ها را بر اساس حروف انگلیسی انتخاب کرده‌اند. در پایان جلد دوم، نمایه اصطلاحات و واژگان فلسفی به زبان انگلیسی و معادل فارسی آنها برای استفاده محققان و دانشجویان افزوده خواهد شد.

ز) این فرهنگ به سرپرستی دکتر غلامرضا اعوانی و ویراستاری دکتر بهزاد سالکی تهیه شده‌است و ترجمه مدخل‌ها آن را استادان زیر بر عهده داشته‌اند که بر اساس تخصص خود مدخل‌ها

- ۱- دکتر شاپور اعتماد، ترجمه مدخل‌های فلسفه‌های انگلیسی زبان و تحلیلی
- ۲- دکتر شهین اعوانی، ترجمه مدخل‌های روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و اخلاق
- ۳- دکتر غلامرضا اعوانی، ترجمه مدخل‌های مربوط به فلسفه‌های قرون وسطی
- ۴- دکتر شهرام پازوکی، ترجمه مدخل‌های فلسفه‌های یونان و برخی اصطلاحات و مکتب‌های فلسفی
- ۵- دکتر بهاء‌الدین خرمشاهی، ترجمه مدخل‌های فلسفه‌های انگلیسی و آمریکایی و فلسفه‌های مضاف
- ۶- دکتر کامران ساسانی، بررسی تمامی مدخل‌های و ترجمه تمامی مداخل باقی مانده و یا جا افتاده
- ۷- دکتر بهزاد سالکی، ترجمه مدخل‌های فلسفه‌های قاره‌ای و الاهیات و متالهای یهودی و مسیحی
- ۸- دکتر ضیاء موحد، ترجمه مدخل‌های منطق و فلسفه‌های تحلیلی

نحوه آماده‌سازی این اثر جهت انتشار:

ترجمه این اثر به سرپرستی دکتر غلامرضا اعوانی از سال ۱۳۶۵ آغاز گردید و در حدود سال ۱۳۷۲ به پایان رسید. اما به دلایل مختلف، تکمیل و ویراستاری آن انجام نگرفته‌بود. با اضافه شدن دکتر کامران ساسانی، تکمیل این فرهنگ در دستور

کار قرار گرفت و دکتر بهزاد سالکی هماهنگ‌کننده و ویراستار این طرح وارد مرحله پایانی خود گردید. در اینجا فعالیتی که جهت آماده‌سازی این اثر در حال انجام است ذکر می‌گردد:

در مرحله نخست، ابتدا دکتر ساسانی پرونده مدخل‌های مربوط به یک حرف را بررسی می‌کنند و مواردی که احیاناً باقی مانده‌اند ترجمه می‌نمایند. سپس دست‌نویس ترجمه‌ها توسط دکتر سالکی با متن انگلیسی مقابله می‌شود و در صورت نیاز تصحیحات اعمال شده با مترجمان در میان گذاشته می‌شود. در این مرحله، مطالب پرونده تایپ و مجدداً دکتر سالکی آن را نمونه‌خوانی و بازبینی می‌کند. در این مرحله نیز مواردی با مترجمین در میان گذاشته می‌شود. به عنوان مثال تمامی مدخل‌های منطقی توسط دکتر موحد مجدداً بررسی شده و صحت علائم بکار رفته در آن تایید می‌شود. مطالب تصحیح شده، مجدداً در کتاب اعمال می‌گردد و پس از صفحه‌بندی به‌صورت دو ستونی تنظیم می‌گردد. یکی از دشواری‌های ویراستاری این متن آن است که نظام ارجاعات شش فرهنگی که مبنای ترجمه قرار گرفته‌اند با یکدیگر متفاوت است و ویراستار این اثر باید ارجاعات را یکدست کرده و دقت نماید که مدخل‌هایی که به آنها ارجاع شده است حتماً در فرهنگ وجود داشته باشند. این مسئله باعث می‌شود که مرحله‌ای از ویراستاری تا اتمام نهایی طرح باقی بماند. زیرا لازم است تا همگی مدخل‌ها در کنار یکدیگر قرار بگیرند و نظام ارجاعات نهایی گردد. همچنین در مرحله ویراستاری، هماهنگی میان ترجمه افراد مختلف صورت می‌گیرد. و سعی می‌شود با حفظ سبک ترجمه و نگارش هر فرد، کل فرهنگ به صورت یکدست درآید. البته ترجمه اصطلاحات یکدست نمی‌شود، زیرا هر مترجم ممکن است برابر نهاد خاصی را مناسب‌تر تشخیص داده‌باشد، به‌عنوان مثال در ترجمه اصطلاح On-tology دکتر اعوانی «هستی‌شناسی» و دکتر موحد «هستان‌شناسی» را مناسب دانسته‌اند و در ترجمه خود بکار برده‌اند. این موارد در ویراستاری یکسان‌سازی نشده‌اند زیرا از آنجا که نام هر مترجم در ذیل مدخل مربوطه ذکر می‌گردد، خواننده خود به سلیقه متفاوت مترجمین پی می‌برد. ●





تبیین سوژکتیویسم در فلسفه مدرن و تأثیر آن در بحث تجربه دینی

سوژکتیویسم (اصالت فاعل شناسا/انفیسیت) روح حاکم بر فلسفه مدرن غرب است. بنا بر فلسفه اسلامی و فلسفه‌های یونان باستان و قرون وسطی، جهان واقعیات بیرون از ما و مستقل از اذهان ما انسان‌ها به عنوان فاعل‌های شناسا تحقق دارد. در بیرون از ما اموری عینی وجود دارند، چه ما وجود داشته باشیم یا نه، و چه این واقعیات‌های عینی را بشناسیم، یا نشناسیم.

اما در فلسفه جدید نگرش سوژکتیویستی جای گزین این نظرگاه شده، ذهن فاعل معرفت (سوژه) مقدم بر متعلق شناخت و برابر نهاد (ابژه) آن گردید تا آنجا که عین خارجی کم‌کم به کلی کنار گذاشته شد. بر اساس برخی کلمات دکارت می‌توان چنین نگرشی را به وی نسبت داد، چنان که وی به جای آن که بر ادراک مطابق با واقع تأکید نماید، با الگوگیری از ریاضیات، حقیقت به ادراک واضح و متمایز تعریف کرد.

اما صریح‌تر از دکارت و صد البته تأثیر گذارتر از وی باید از کانت نام برد که در فلسفه انتقادی خود امکان دست‌یابی معرفتی به اعیان خارجی برای فاعل شناسا را انکار کرده، بر این باور است که ادراک در اثر تلفیق ماده‌ای که حاصل تأثیر شیء خارجی است با صورتی که متعلق به خود ذهن است، فراچنگ می‌آید، بلکه بالاتر از این به اعتقاد وی، این ذهن نیست که با خارج مطابقت پیدا می‌کند، بلکه برعکس اعیان خارجی به مثابه برابر نهاد‌های فاعل شناسا باید با ذهن او هماهنگ شوند. وی وجود شیء فی نفسه خارجی را تنها به عنوان ضرورت منطقی و شرط پیشین معرفت پذیرفته بود. تلقی معرفت‌شناختی کانت پس از وی نیز حتی تا قرن بیستم قابل پی‌گیری است و اندیشه‌های فلسفی بسیاری از فیلسوفان مغرب زمین هم‌چون ایدالیست‌ها ریشه در بنیان‌های معرفت‌شناختی فلسفه انتقادی وی دارند. ایدئالیست‌هایی همچون فیخته، شلینگ و هگل حتی نیازی به عین خارجی به عنوان شرط پیشین معرفت نمی‌دیدند، از این رو، هستی از منظر ایشان منحصر شد به انسان و ذهنیاتش. این تلقی در دوران پست‌مدرن نیز حضور دارد و فیلسوفانی چون نلسون گودمن، ریچارد رورتی و هیلاری پاتنم منکر واقعیت بیرون از انسان هستند.

اما تأثیرات معرفت سوژکتیو به خود معرفت‌شناسی و نهایتاً متافیزیک محدود نمی‌شود، بلکه نظر به جایگاه خطیر دانش معرفت‌شناسی به مثابه بنیان سایر دانش‌ها موجب دگرگونی

اساسی در سایر حوزه‌های معرفت بشری می‌گردد، چنان که نزاع بر سر سوژکتیویته و ابژکتیویته در فلسفه اخلاق و زیبایی‌شناسی به‌روشنی بر اهل فضل هویدا است. الهیات دیگر حوزه‌ای است که

اتخاذ نگرش سوژکتیویستی در آن موجب دگردیسی عمیق مسائل آن می‌گردد، و پرسش‌های الهیاتی بر پایه این نظرگاه پاسخ‌هایی به کلی متفاوت دریافت می‌کنند. به اعتقاد نگارنده، مسائلی هم‌چون ناواقع‌گرایی در اثر چنین منظر معرفت‌شناختی در الهیات راه یافته‌اند. مسأله تجربه دینی نیز اگر نگوییم زائیده همین نگرش است، دست‌کم باید اذعان نماییم که برخی نگرش‌ها به آن متأثر از رویکرد سوژکتیویسم است.

سوژکتیویسم معرفت‌شناختی به مثابه اصالت و محوریات فاعل شناسا در پدیده ادراک بشری متعلق به دوره روشن‌گری و مربوط به مسأله معرفت است، در حالی که مسأله تجربه دینی زائیده دوران رمانتیسم است که به جای خرد و ادراک بشری بر قلب و احساسات او تأکید دارد. با این حال، مفاد مرکزی سوژکتیویسم، یعنی اصالت و تقدم فاعل معرفت را می‌توان در حوزه قلب و احساس نیز طرح کرد. هم‌چنان که در معرفت بشری، فاعل شناخت مقدم بر متعلق و ابژه معرفت است، در تجربه و احساس قلبی نیز شخص تجربه‌گر و حالت درونی احساس وی اصیل است، نه متعلق خارجی تجربه.

یکی از وجوه مهم بحث تجربه دینی و چه‌بسا مهم‌ترین آن‌ها ارزش معرفت‌شناختی آن است. برخی از متألهان مسیحی و فیلسوفان دین تلاش نموده‌اند با ارائه تقریرهای متعدد از برهان تجربه دینی، این نوع تجربه بشری را برهان و شاهی بر وجود خداوند قرار دهند، اما به نظر می‌رسد چنین برهان‌هایی فارغ از سایر اشکالات تنها در صورتی می‌توانند دلالت بر وجود خدای عینی خارج از شخص تجربه‌گر نمایند که تجارب دینی را سوژکتیوندانیم.

پرسش اصلی:

حقیقت سوژکتیویسم و تأثیر آن در مسأله تجربه دینی چیست؟

پرسش‌های فرعی:

۱. حقیقت سوژکتیویسم چیست؟
۲. سوژکتیویسم چه تأثیری در مسأله تجربه دینی در الهیات دارد؟

فرضیه اصلی:

سوژکتیویسم به عنوان تقدم فاعل معرفت (سوژه) بر متعلق معرفت (ابژه) در حقیقت تجربه دینی و پیامدهای آن تأثیر دارد.

فرضیه‌های فرعی:

- ۱) سوژکتیویسم عبارت است از تقدم فاعل معرفت (سوژه) بر متعلق معرفت (ابژه).
- ۲) نگرش سوژکتیویستی به معرفت در مسأله تجربه دینی و پیامدهای آن تأثیر دارد.



کارکرد معرفت‌شناختی خبر واحد در اصول عقاید و علوم انسانی



- ۴- مهم‌ترین ادله منکرین اعتبار خبرواحد در اعتقادات دینی چیست و چگونه ارزیابی می‌شود؟
۵- مهم‌ترین ادله موافقان اعتبار خبرواحد در اعتقادات دینی چیست و چگونه ارزیابی می‌شود؟
۶- خبر واحد چه نقشی در تحول علوم انسانی می‌تواند داشته باشد؟

فرضیه:

- ۱- رتبه معرفتی اطمینان متفاوت با ظن و در کنار علم عادی است.
۲- واقع‌نمایی اعم از واقع‌نمایی تام و ناقص است و خبر واحد هرچند واقع‌نمایی تام ندارد واقع‌نمایی ناقص دارد.
۳- معرفت لازم و کافی در عقاید دینی منحصر به «یقین» نیست، «قطع» یا اعتقاد جازم و حتی «اطمینان» نیز در این حوزه معتبرند.
۴- اثر شرعی نداشتن، تعدی نبودن علم، وجود روایات مجعول و ... از مهم‌ترین دلایل مخالفان اعتبار خبرواحد در اعتقادات دینی است که وافی به مقصود نیست.
۵- عقلایی بودن اعتبار خبرواحد و عدم تفاوت میان خبر واحد شرعی و غیرشرعی از نظر عقلاء از مهم‌ترین ادله موافقان اعتبار خبر واحد در اعتقادات دینی بوده و صحیح است.
۶- خبر واحد می‌تواند یکی از منابع معرفتی در تحول علوم انسانی محسوب شود.

اعتقادات در کلام اسلامی شامل اعتقادات عقلی محض، اعتقادات عقلی-نقلی و اعتقادات نقلی محض است. اعتقادات عقلی محض مانند اثبات خدا، صفات خدا، اثبات معاد، ضرورت نبوت و... تنها به کمک براهین عقلی قابل اثباتند. اعتقادات عقلی-نقلی از هر دوی عقل و نقل بهره می‌گیرند و اعتقادات نقلی فقط از نقل استفاده می‌کند. دانشمندان علم اصول خبرواحد را از امارات ظنی دانسته‌اند که برای معتبر شدن نیازمند دلیل معتبرکننده‌ای چون نقل قطعی یا بناءعقلایی است. با توجه به اینکه خبر واحد در مسائل اعتقادی اثر شرعی ندارد بیشتر دانشمندان علم اصول آن را در اعتقادات غیرمعتبر تلقی کردند. مدافعان و مخالفان اعتبار خبر واحد در اصول عقاید بیشتر با مبانی علم اصول و منجزیت و معذرت گام برداشته‌اند. با توجه به اینکه دغدغه پژوهشگران در معارف اعتقادی، تفسیری و نیز علوم انسانی، استناد به واقع است این تحقیق قصد دارد اعتبار خبرواحد در اعتقادات را با رویکردی معرفت‌شناسانه و نه صرفاً منجزیت و معذرت واکاوی نماید. به عبارت دیگر مسئله اصلی در این پژوهش آن است که آیا خبر واحد در اصول عقاید و علوم انسانی واقع‌نمایی دارد؟

بر همین اساس پرسش‌های فرعی تحقیق عبارتند از:

- ۱- اطمینان چه جایگاهی در مقایسه با یقین و ظن دارد؟
۲- خبر واحد چه میزان واقع‌نمایی دارد؟
۳- معرفت لازم و کافی در اعتقادات دینی کدام مرتبه معرفتی است؟

فرهنگ اصطلاحات کانت



اصطلاح در کل آثار کانت است. آیسلر در Kant Lexikon اصطلاحات کانت را در سراسر آثارش جست‌وجو کرده و در هر مورد با توجه به زمینه متن، عین عبارت متن اثر را آورده است. ولی به دلیل این که آیسلر برای مخاطب غربی آن را گردآورده، ترجمه صرف اثر او مشکل ما را حل نخواهد کرد. مجری در نظر دارد بر اساس واژه‌های تخصصی در Kant Lexikon شرح اصطلاحات را در کلیه آثار و نیز مقالات مربوطه بجوید و تعریف معیار (استاندارد) به خواننده فارسی زبان ارائه دهد. این فرهنگ، محقق را بالنسبه مجهز به فهم درست‌تر افکار و آثار کانت خواهد کرد. زمان اجرای این طرح سه سال است.

بیان مسئله، اهمیت موضوع، فرضیه و ساختار پیشنهادی:
کانت یکی از فلاسفه تأثیرگذار در نسل‌های بعد از خود است و هنوز هم آرای این فیلسوف، زیربنای فکری بسیاری از فلاسفه معاصر در حوزه‌های مختلف فلسفه، اخلاق، حقوق، و زیباشناسی است. به‌رغم این که اکثر آثار کانت به زبان فارسی برگردانده شده، ولی هنوز هم ما با فهم و فهماندن فکر کانتی در دانشگاه‌ها با مشکل مواجه‌ایم. یکی از علل اصلی این بدفهمی‌ها، عدم دقت در ترجمه اصطلاحات و یا کم‌توجهی از هدف مختلف کانت از کاربری یک اصطلاح در زمینه‌های مختلف متن (Kontext) در نقدها و سایر آثار او، و نیز برداشت یکسان و ترجمه فارسی یکنواخت از یک

نگاهی اجمالی بر طرح کلان سیر مفهومی فلسفه سیاسی اسلامی



زیر نظر دکتر علی اکبر علیخانی

و ... مطرح شوند. ما باید شاخص‌ها و در نهایت تعریف خاص خودمان را از «فلسفه سیاسی» و مباحث آن ارائه دهیم. عجالتاً روشن است که اصطلاح «فلسفه» در این ترکیب، هم روش را نشان می‌دهد، هم سنخ مباحث را. با این واژه، معلوم می‌شود که روش، عقلی و استدلالی است. این اصطلاح همچنین سنخ مباحث سیاسی اجتماعی را از سطح مباحث اندیشه سیاسی عمیق‌تر می‌کند، و به مسایل هستی‌شناسی، معرفت‌شناختی، وجودشناختی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، وظیفه‌شناختی و ... «با قید سیاسی اجتماعی» توجه می‌کند تا با فلسفه محض درنیامیزد. 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.

۳. معیارهای انتخاب مباحث یا فیلسوفان مورد بحث

تفکیک بین مباحث «اندیشه سیاسی»، «فقه سیاسی»، «کلام سیاسی» و ... با «فلسفه سیاسی» - و نه حوزه‌های این علوم - ضروری است. چون ممکن است بحثی با ماهیت و صبغه فلسفی در قالب‌های کلام یا فقه مطرح شده باشد. معیار نهایی ما برای انتخاب دانشمندان و مباحث آنها، به نوع و ماهیت بحث برمی‌گردد، اگر ماهیت و نوع بحث متفکر، «فلسفه سیاسی اجتماعی» بود آن را برمی‌گزینیم فارغ از اینکه شهرت دانشمند فیلسوف یا فقیه یا عارف یا متکلم یا ... باشد، بر این اساس، به عنوان مثال شاید بتوان بعضی مباحث اصول فقه را از سنخ مباحث فلسفی به شمار آورد. در اینجا برخی معیارهای اولیه برای انتخاب مباحث فلاسفه و دانشمندان به شرح زیر بوده است:

۱. مباحث دارای رویکرد عقلی و استدلالی باشند.
۲. به پرسش‌ها یا موضوعات کلان و اساسی حوزه سیاست و اجتماع پرداخته باشند.
۳. مباحث در صدد فهم ماهیت امور سیاسی اجتماعی برآیند.
۴. مباحث مطرح شده یا نتایج آنها، با

از جمله طرح‌های مهم کلان و ملی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه که حدود یک سال و نیم از شروع آن می‌گذرد و در صدد تبیین و تحلیل یکی از فلسفه‌های مضاف در گستره دانش و تمدن اسلامی است طرح «سیر مفهومی فلسفه سیاسی اسلامی» می‌باشد. آنچه در پی می‌آید معرفی کوتاه ابعاد و جوانب مختلف این طرح ملی است.

۱. ضرورت انجام طرح

ضرورت انجام طرح از آنجا ناشی می‌شود که رشد دانش و فلسفه به صورت انباشتی و مرحله‌ای صورت می‌گیرد و دستاوردهای علمی فلاسفه و دانشمندان در هر دوره، مبتنی بر دستاوردهای دوره‌های قبلی است و البته متناسب با زمان بازخوانی شده، با افزوده شدن مباحث و مطالب جدید به آن، دانش و تفکر بشر یک گام ارتقاء می‌یابد. بر این اساس شاید بتوان گفت رشد دانش و اندیشه در هر دوره منوط به شناخت مبانی علمی و فلسفی و دستاوردهای فلاسفه و دانشمندان گذشته در هر دوره تمدنی است.

هم‌اکنون ما در زمانی به سر می‌بریم که به شدت به تولید نظریات جدید در حوزه فلسفه سیاسی با شرایط بومی و مبانی تمدنی خود نیازمندیم. احیای تمدن اسلامی یا بنیان‌گذاری تمدن جدید اسلامی ایرانی که به اعتقاد برخی در قرن اول این دوره به سر می‌بریم به نظریه‌های مبنایی فراوانی نیاز دارد که بخش عمده آن را باید در فلسفه سیاسی جستجو کرد. ارائه روزآمد و کارآمد این نظریه‌ها، منوط به شناخت میراث فلسفی و تمدنی گذشته در این حوزه است، در حالی که ما دانش و اطلاعات عمیق و گسترده‌ای در خصوص فلسفه سیاسی مسلمانان یا فلسفه سیاسی در جهان اسلام نداریم. گام اول و ضروری، شناخت میراث فکری و فلسفی دانشمندان و فیلسوفان مسلمان در زمینه فلسفه سیاسی

است. بنابراین طرح کلان پژوهشی «سیر مفهومی

فلسفه سیاسی اسلامی» در صدد است مجموع دیدگاه‌ها و نظریه‌های فلاسفه مهم مسلمان را در طول تاریخ فلسفه اسلامی مورد شناخت، بازخوانی و تحلیل قرار دهد.

۲. نوع مباحث

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

نظام معرفتی گسترده‌تر یا باورهای کلی تر قابل ارتباط باشند.

۵. مباحث سیاسی اجتماعی مطرح شده، به لایه های عمیق تر مثل ماهیت موضوعات و پدیده ها نیز پرداخته باشند.

۶. مباحث سیاسی مطرح شده یا نتایج آنها، قابل ارتباط با مباحث عقلی و استدلالی متافیزیکی باشند.

۷. مباحث به صورت عقلانی تلاش کرده باشند تا نظرات و باورهای سیاسی را به معرفت سیاسی و شناخت تبدیل کنند.

۴. هدف مؤسسه و روند انجام کار

امروزه کارکرد و وظیفه اصلی سازمانها و موسسات

پژوهشی این است که به انجام پژوهشهایی مبادرت ورزند که جز در ساختارهای سازمانی دولتی امکان پذیر نیست، پژوهشگران، اعضای هیأت علمی، و ناشران بخش خصوصی به فراخور حال به نگارش و انتشار مقاله و کتاب مشغولند، اگر قرار باشد موسسات پژوهشی نیز در همین حد به تحقیق و نشر بپردازند فلسفه وجودی آنها زیر سوال می رود، براین اساس بود که مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران به عنوان یکی از ریشه دارترین و عمیق ترین مؤسسه های پژوهشی کشور، دغدغه اصلی خود را در چند سال اخیر به انجام طرحهای پژوهشی کلان و ملی معطوف کرد به گونه ای که این طرحها در سطح بین المللی نیز قابل رقابت و ارائه باشند. به دو دلیل موسسات پژوهشی در ایران ضرورت و مجال گسترده ای برای کارهای پژوهشی کلان در سطح ملی و بین المللی دارند؛ نخست اینکه متون و آموزه های اولیه اسلام بسیار غنی و پربار و قابل بهره داری امروزی است، و به تبع آن آثار دانشمندان اسلامی به خصوص در دوره شکوفائی فرهنگ و تمدن اسلامی مشحون از مباحث و دیدگاههای مختلف علمی است که عمدتاً برای ما ناشناخته است. دوم اینکه تقریباً در هیچ زمینه ای کارهای پژوهشی چشمگیری انجام نداده ایم و در هر حوزه ای در اوایل راه هستیم. بنا به دو دلیل فوق، برای انجام کارهای کلان پژوهشی از هر کجا و به هر صورت و به هر میزان که شروع کنیم به خطا نرفتیم و منتج به نتیجه خواهد بود. از جمله موضوعات در حوزه فلسفه که امروزه جامعه، بدان نیازمند است «فلسفه های مضاف» می باشد که رئیس کنونی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، خود از صاحب نظران این حوزه، و از پیشگامان طرح آن در ایران به شمار می رود، به همین دلیل در کنار برنامه های موجود و جاری مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، پرداختن به فلسفه های مضاف نیز در دستور کار مؤسسه قرار گرفت که یکی از آنها «فلسفه سیاست» یا به طور دقیق تر «فلسفه سیاسی اسلامی» بود. هدف اصلی این طرح ملی شناسایی و تبیین مفاهیم فلسفه سیاسی در دیدگاه فیلسوفان مسلمان بود، گسترده

زمانی طرح از آغاز تاکنون را شامل می شود و طبعاً به دلیل محدودیت های مالی و زمانی می بایست فیلسوفان مهم و آثار اصلی این فیلسوفان برای تحقیق انتخاب می شد. طبق جستجوهای به عمل آمده، این طرح برای اولین بار در دنیا در حال اجراست و هیچ طرح مشابهی حتی با سطح بسیار پایین تر تاکنون انجام نشده است.

پس از انجام مطالعات اولیه و روشن شدن چشم انداز کار و در اوایل فاز نخست، تصمیم مؤسسه بر این قرار گرفت که حجم طرح در گام اول در پانزده مجلد برنامه ریزی شود و با توجه به به عدم امکان تعیین دقیق حدود و ثغور حجم تحقیق، هر میزان افزایش در حجم طرح، مطلوب و مورد استقبال خواهد بود

۵. ویژگی های برجسته طرح

این طرح به لحاظ شکلی و روشی نیز به صورت منحصر به فرد اجرا می شود و می تواند فواید و نتایج چند منظوره ای در پی داشته باشد. برخی ویژگی های بارز و گاهی منحصر به فرد طرح عبارتند از:

۱. تمرکز طرح منحصر بر فلسفه سیاسی اسلامی است.
۲. تحقیق به صورت مفهومی انجام می شود به این صورت که هر کدام از مفاهیم مورد نظر به صورت مستقل در دیدگاه فیلسوفان مورد مطالعه بحث می شود، این شیوه ی بحث ضمن اینکه می تواند سیر تحول علمی آن مفهوم را در دیدگاه فیلسوفان مختلف نشان دهد، امکان تطبیقی بودن دیدگاههای آنان را نیز فراهم ساخته است.
۳. آثار مهم فیلسوفان مورد بحث، به صورت جداگانه و به طور دقیق بررسی شده و کلیه مباحث و موضوعات سیاسی از آنها استخراج و طی چند مرحله و طبق روشها و استانداردهای خاصی طبقه بندی گردیده است.
۴. در فرایند طبقه بندی و تنظیم مباحث استخراج شده، بیش از شصت فیلسوف و هفتصد اثر اصلی آنان مورد مطالعه قرار گرفته و مباحث سیاسی استخراج شده در قالب بیش از چهل هزار فیش طبقه بندی گردید. باتوجه به اینکه هر متن گزینش شده در قالب فیش دلالت های مختلفی دارد و در چند مفهوم و موضوع می تواند مورد استفاده قرار گیرد، پس از کلید واژه گذاری و طبقه بندی مجدد، هم اکنون حدود چهارصد هزار فیش در اختیار پژوهشگران قرار دارد.
۵. برای مراجعه به آثار فیلسوفان و استخراج مباحث سیاسی، به صورت پیشینی واژه ها و مفاهیم مشخص نشدند، چون این امر ذهن محقق را جهت می داد که فقط به دنبال مباحثی در خصوص مفاهیم و موضوعات تعیین شده باشند و فقط این موضوعات را استخراج کنند، بلکه به پژوهشگران تأکید گردید که کاملاً آزاد، هر مطلبی را که به نحوی به

دکتر سید حسین موسویان

تحقیق و تصحیح انتقادی ۱۴ اثر از ابن سینا:



این رساله‌های عبارتند از:

(۱) الأخلاق، (۲) البرّ والإثم، (۳) السياسة، (۴) إثبات النبوة، (۵) تعبیر الرؤیا، (۶) الصلاة، (۷) العهد (روایت اوّل)، (۸) العهد (روایت دوم)، (۹) کلام الشیخ فی المواعظ، (۱۰) کلمات الشیخ الرئیس، (۱۱) الورد الأعظم، (۱۲) الحثّ علی الاشتغال بالذکر، (۱۳) الدعاء، و (۱۴) الحزن وأسبابه .

موضوعات سیاسی اجتماعی مربوط می‌شود، انتخاب کنند، این امر امکان نوآوری تحقیق و کشف مفاهیم جدیدی را که مختص فلسفه سیاسی اسلامی است، بالا می‌برد.

۶. در استخراج دیدگاه‌های فیلسوفان تاکید شد که پژوهشگران ارجمند با نگاه حداکثری وارد آثار فیلسوفان شوند و حتی موارد مشکوک و یا مواردی را که دلالت ضعیف دارند، گزینش کنند. اگرچه این شیوه هزینه طرح را افزایش می‌داد اما جافتنادگی مطالب را به حداقل می‌رساند، ضمن اینکه امکان حذف بعداً وجود داشت.

۷. سعی شده موضوعات فلسفه سیاسی در طول تاریخ و تمدن اسلامی، با رویکرد امروزی بازخوانی شوند و حتی الامکان مباحث با صبغه‌ی کاربردی برای شرایط امروز مطرح گردند. گفتنی است این طرح توسط مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه با همکاری دانشگاه تهران انجام می‌شود و امید می‌رود که مجلدات اول آن در نیمه دوم سال ۹۲ منتشر گردد.

حجت الاسلام دکتر سید احمد غفاری

نقد و تبیین ادله منکران رابطه معنویت و دین



طرح مسأله:

بررسی رویکردهای نوین در امور مرتبط به دین و معنویت، از امور ضروری برای محقق فلسفه دین به شمار می‌رود. در این میان، یکی از رویکردهای نوین در این مبحث، نظریه شکل‌گیری معنویت بدون دین و بی‌نیاز از دین است.

اهمیت موضوع:

به نظر می‌رسد که بهترین شیوه برای دین‌زدایی، سوء استفاده نمودن از یکی از گوهری‌ترین محتویات دینی و ترجمه غیر دینی نمودن آن است؛ لذا تبیین نارسایی‌ها و کمبودهای این رویکرد، مناسب‌ترین روش برای تنویر اذهان است.

پرسش اصلی:

مهمترین ادله استقلال معنویت از دین کدام است و چه ارزیابی‌هایی دارد؟

پرسش‌های فرعی:

۱. مبانی و ادله معرفت‌شناختی نظریه استقلال معنویت از دین، کدام است؟ چه انتقادهایی بر آنها وارد است؟
۲. مبانی و ادله انسان‌شناختی نظریه استقلال معنویت از دین، کدام است؟ چه انتقادهایی بر آنها وارد است؟
۳. مبانی و ادله دین‌شناختی نظریه استقلال معنویت

از دین، کدام است؟ چه انتقادهایی بر آنها وارد است؟
۴. مبانی و ادله فرجام‌شناختی نظریه استقلال معنویت از دین، کدام است؟ چه انتقادهایی بر آنها وارد است؟

فرضیه:

۱. دلایل معرفت‌شناختی انکار وابستگی معنویت به دین عبارتند از کثرت‌گرایی معرفتی، لزوم عدم توجه به واقعیت به مثابه مقوم معنویت، سیالیت فهم و قرائت‌های نامحدود از متن، حضور تعبّد و عدم عقلانیت به مثابه مقوم تدین و متضاد با معنویت

۲. دلایل انسان‌شناختی انکار وابستگی معنویت به دین عبارتند از اعتقاد به انسان محوری، سوپرتیویسم، عشق جنسی به مثابه مقوم معنویت، آرامش مادی به مثابه مقوم معنویت

۳. دلایل دین‌شناختی انکار وابستگی معنویت به دین عبارتند از رهایی از شریعت؛ مقوم معنویت، (تکثر پذیری در برابر حقیقت طلبی) یا تکثرگرایی دینی، دخالت تاریخ به مثابه مقوم برای ادیان، تفکیک ذاتی و عرضی در ادیان

۴. دلایل فرجام‌شناختی انکار وابستگی معنویت به دین عبارتند از تناسخ باوری و تبیین قراردادی از فرجام

تعریف حکمت عملی، کاربردهای آن و نسبت آن با حکمت نظری در اندیشه ابونصر فارابی



طرح مسئله:

متأسفانه ابتکارات فیلسوفان اسلامی اعم از مسلمان و غیر مسلمان، در حکمت عملی، که برآمده از تمدن غنی اسلامی و دین مبین اسلام است کمتر مورد پژوهش قرار گرفته است؛ تا آن جا که برخی حکمت عملی فیلسوفان اسلامی را تقلیدی یا التقاطی می دانند. در این پژوهش برای روشن شدن جایگاه حکمت عملی نزد فارابی، این سه سوال اصلی را پی می گیریم: سوال اول: تفریر و تفسیرهای مختلف از حکمت عملی بر اساس آراء این سه فیلسوف کدام است؟

سوال دوم: کارکردهای حکمت عملی نزد این فیلسوفان چیست؟ سوال سوم: نسبت حکمت عملی با حکمت نظری در اندیشه ابونصر فارابی چیست؟

فرضیه اول: حکمت عملی به مثابه دانش، کاربرست عقل به طور عام در حوزه مسائل عملی است؛ اما به مثابه یک فضیلت، پرداختن و عادت نفس است به پرداخت فکری مناسب به هر موضوعی است.

فرضیه دوم: حکمت عملی به عنوان یک دانش فلسفی، کار شناسایی ارزش های اخلاقی به طور کلی، تعیین باید ها و نباید های مربوط به رشد و کمال انسان به صورت خاص، و بالاخره فراهم کردن زمینه لازم برای نظر کردن را دارد.

فرضیه سوم: حکمت عملی به مثابه دانش، جزئی از حکمت نظری شمرده شده است. چراکه آنچه در عمل انجام می شود جزئی است و به نوعی انتقال از کلی ها به جزئی ها صورت می گیرد. بر این اساس حکمت عملی بخشی از حکمت نظری است که به عمل منتهی شده و مقدر انسان است.

اهداف پژوهش:

این پژوهش را می توان گامی در جهت تعیین الگوی حکمت عملی فیلسوفان فلسفه اسلامی، که پیشگامان آن فارابی، ابن

سینا و ملاصدرا بوده اند، دانست. می دانیم این فیلسوفان ارجمند خصوصاً ابن سینا و ملاصدرا که اثر در خور توجهی با موضوع حکمت عملی نداشته اند، چونان حکمت نظری، به حکمت عملی نپرداخته اند. این مساله، اهمیت بازخوانی این الگوی حکمت عملی را که با تعیین مبانی اندیشه ایشان در این زمینه همراه خواهد بود نشان می دهد.

اهمیت موضوع:

اهمیت چنین موضوعی خصوصاً در جهت تاسیس مجدد حکمت عملی اسلامی بر اساس فلسفه اسلامی تعیین می شود. خصوصاً اینکه آثار قابل اعتنا در این زمینه در جهان اسلام به عدد انگشتان دست هم نیست. حکمت عملی اسلامی، به گونه ای است که در آن عقل، اساس دریافت ارزش های اخلاقی و سیاسی است؛ اما شرع مقدس چونان زیت و روغن است که با افزوده شدن آن به ظرفیت عقلانی بشر، روشنایی چراغ عقل بیشتر می شود. این همان آموزه هم سویی عقل و وحی، در جهت هدایت انسان به سعادت است؛ ضمن اینکه امکان گفتگوی اخلاقی میان مومنان در

موضوع حکمت عملی تنها از این طریق میسر است. سوابق پژوهش درباره موضوع: هرچند در دهه اخیر توجه به حکمت عملی، در خور توجه بوده و نشست ها و همایش هایی درباره آراء یک فیلسوف خاص مثلاً ملاصدرا (در بنیاد حکمت اسلامی صدرا) یا ابن سینا (در دانشگاه بوعلی همدان) برگزار شده است، اما این کوشش ها هنوز به ثمره ننشسته و این موضوع برای فارابی، که تاثیر زیادی در آثار فلسفی بعد از خود داشته، هنوز به شکلی منسجم و با نگاهی از بالا به منظومه فکری او، انجام نشده است. مثلاً برخی فارابی را افلاطونی می دانند در حالی که بسیاری بر مشائی بودن او تاکید دارند و به همین ترتیب توافق واحدی بر روی کتب او و ربط این کتب به یکدیگر - خصوصاً در مباحث حکمت عملی - وجود ندارد.

از خودخواهی تکاملی تا خودسازی اخلاقی



طرح مسئله، پرسش های اصلی و فرعی:

از ابتدای شکل گیری نظریه تکامل در اواسط قرن نوزدهم، اخلاق، به ویژه از خودگذشتگی تکاملی و روان شناختی، مبطل نظریه می نموده است. به تدریج تبیین هایی بر اساس تکامل زیستی و فرهنگی ارائه شده است. اکنون این برنامه پژوهشی به قوت دنبال می شود. فیلسوفان اخلاق آشنا با این تبیین ها، بر اساس آنها به نفع یا ضرر واقع گرایی اخلاقی استدلال کرده اند. ناشناخت گرایی و نظریه خطا بیشترین قائل را داشته اند. پس از

اینها واقع گرایی طبیعی گرا قرار دارد. پرسش اصلی طرح، نسبت تبیین تکاملی اخلاق با واقع گرایی اخلاقی است. پرسش های فرعی طرح، رویکردهای تکاملی به رفتار و اخلاق انسان، تبیین های تکاملی اخلاق انسان بر اساس آن رویکردها، و استفاده های فیلسوفان اخلاق از این تبیین ها برای دفاع از نظریات گوناگون فرااخلاقی است.

فرضیه:

من ۴ فرضیه دارم. ۱. فکر می کنم که نظریه تکامل به ویژه

انتخاب طبیعی جوانب منفی و مثبت اخلاقیات انسان‌ها را خیلی خوب می‌تواند تبیین کند. ۲. بر این اساس انسان‌ها از نظر تکاملی خودخواهند، یعنی صفاتی دارند که احتمال بقا و تولیدمثل خودشان، نزدیکان ژنتیکی و گروهشان را می‌افزایند. ۳. واقع‌گرایی ناطبیعی در اخلاق نسبت به نظریات ناواقع‌گرا و واقع‌گرایی طبیعی قابل دفاع‌تر است. ۴. تبیین تکاملی اخلاق هم به نفع این برتری است.

۳. ساختار پیشنهادی:

طرح دو قسمت خواهد داشت: ۱. خودخواهی تکاملی و ۲. خودسازی اخلاقی. قسمت اول بیشتر علمی است و به تبیین‌های تکاملی اخلاق می‌پردازد و قسمت دوم بیشتر فلسفی است و به نظریات گوناگون ناواقع‌گرا و واقع‌گرای اخلاقی می‌پردازد. قسمت اول طرح هفت فصل خواهد داشت: ۱. تکامل و ازخودگذشتگی تکاملی، رویکردی علمی؛ ۲. تکامل و ازخودگذشتگی تکاملی، رویکردی فلسفی؛ ۳. رویکردهای تکاملی به رفتار انسان؛ ۴. تبیین تکاملی غیر مستقیم اخلاق انسان، شرح و نقد آراء فرانچسکو آیالا؛ ۵. تکامل فضیلت، ازخودگذشتگی و شرم، شرح و نقد آراء کریستوفر بوم؛ ۶. خاستگاه‌های اخلاق انسان، شرح و نقد آراء رابرت هاینز؛ ۷.

خودخواهی تکاملی. قسمت دوم طرح نیز هفت فصل خواهد داشت: ۸. ناشناخت‌گرایی؛ ۹. نظریه خطا؛ ۱۰. طبیعی‌گرایی؛ ۱۱. طبیعی‌گرایی دینی؛ ۱۲. ناطبیعی‌گرایی؛ ۱۳. انسان‌شناسی صدرایی و ۱۴. خودسازی اخلاقی.

اهداف پژوهش:

۱. طرح رویکردهای زیستی به طور عام و تکاملی به طور خاص به تبیین اخلاق. ۲. توضیح کلی رویکردهای مختلف معاصر به ناواقع‌گرایی و واقع‌گرایی اخلاقی. ۳. سنجش نسبت میان آن تبیین‌های علمی و این نظریات فلسفی. ۴. دفاع از نوعی ناطبیعی‌گرایی اخلاقی بر اساس انسان‌شناسی صدرایی.

اهمیت موضوع:

نسبت زیست‌شناسی به ویژه زیست‌شناسی تکاملی با هر سه رویکرد مرسوم به اخلاق (توصیفی، هنجاری و فرا) چند دهه است که به جد در کشورهای انگلیسی زبان جریان دارد و به نحو روزافزون تحقیق در آن‌ها صورت می‌گیرد. تا آنجا که من سراغ دارم، در جامعه ما کار تحقیقی آکادمیک در این زمینه‌ها صورت نگرفته است. کار بنده بیشتر حاوی جنبه‌های توصیفی و فراست. اما به جنبه هنجاری هم در حد لزوم می‌پردازد.

دکتر حسین میان‌داری

نسبت فضیلت‌گرایی و زیست‌شناسی در فلسفه ارسطو و فضیلت‌گرایان معاصر



طرح مسئله، پرسش‌های اصلی و فرعی:

فضیلت‌گرایی، یک دسته از نظریات در اخلاق هنجاری است. در تاریخ نظریات اخلاق هنجاری، می‌شود گفت که شایع‌ترین نظریه بوده است. اما در عالم مدرن نظریات پیامدگرا و وظیفه‌گرا بیشتر مطرح بوده‌اند. تا دهه ۱۹۶۰ که دوباره نظریات فضیلت‌گرا طرح می‌شوند. نظریات اصلی جدید، به ویژه نظریات خانم‌ها فیلیپا فوت و روزالیند هرستهلوس، نوارسطویی هستند. یکی از وجوه اصلی این نام، استفاده از زیست‌شناسی است. فضیلت‌گرایان مسیحی که از نوعی فضیلت‌گرایی تومیستی دفاع می‌کنند، به ویژه السدیر مکینتایر، نیز معمولاً از زیست‌شناسی بهره می‌برند. من هم فکر می‌کنم که اولاً فضیلت‌گرایی بر انواع دیگر نظریات اخلاق هنجاری برتری دارد. و ثانیاً فکر می‌کنم زیست‌شناسی، به ویژه زیست‌شناسی تکاملی باید در نظریه اخلاقی به کار آید، هر چند با انحاء کاربرد معاصران تفاوت ریشه‌ای دارد و شاید به ارسطو، بر اساس قرائت بنده، نزدیک‌تر باشد. و ثالثاً موافق گرایش مسیحی و مخالف گرایش طبیعی نظریات دیگر، فکر می‌کنم دین نقش محوری در نظریه دارد.

فرضیه:

من ۶ فرضیه دارم. ۱. فکر می‌کنم که انتخاب طبیعی جوانب منفی و مثبت اخلاقیات انسان‌ها را خیلی خوب می‌تواند تبیین کند. ۲. بر این اساس انسان‌ها از نظر تکاملی خودخواهند، یعنی صفاتی دارند که احتمال بقا و تولیدمثل خودشان، نزدیکان ژنتیکی و گروهشان را می‌افزایند. ۳. با وجود خودخواهی تکاملی، کسب فضایل اخلاقی

بسیار سخت‌تر است تا کسب رذایل اخلاقی. ۴. یکی از کارکردهای دین، کمک به فضیلت‌مند شدن انسان‌هاست. ۵. انسان‌شناسی صدرایی که با توجه به فلسفه و علوم جدید به روز شده باشد، که در این صورت به نظرم خالص‌تر می‌شود (یعنی به ویژه از فلسفه و علوم یونانی پیراسته می‌شود)، مدل فلسفی بسیار خوبی برای تمام این قضیه است. ۶. این مدل هنوز از بسیاری جهات ارسطویی است.

اهداف پژوهش:

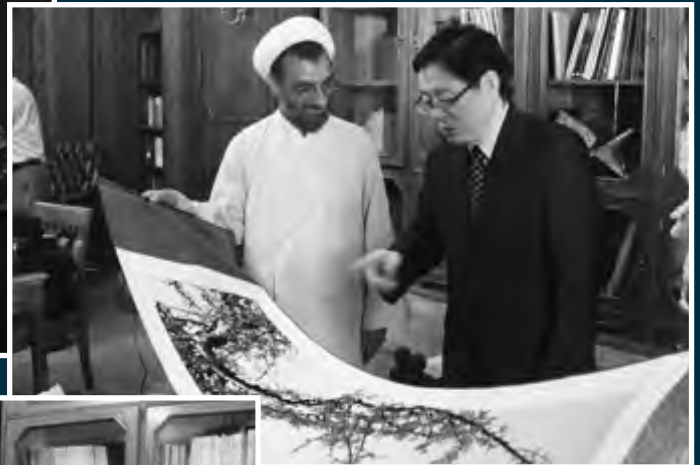
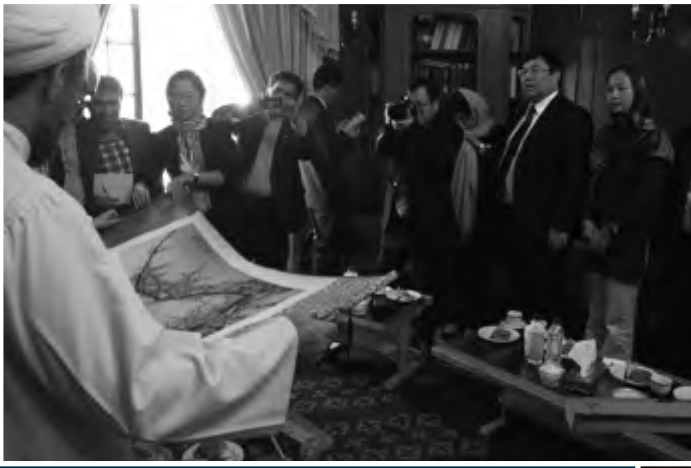
در تاریخ فلسفه در جامعه ما، فلسفه اخلاق سهم اندکی داشته است. هنوز هم این سهم اندک است. در تمام گرایش‌های فلسفی موجود در ایران معاصر (اسلامی، تحلیلی، قاره‌ای و ...) فلسفه اخلاق به نحو تخصصی مغفول است. من امیدوارم که در حدی که خداوند توفیق دهد، در این زمینه تلاش کنم.

من پیشتر در زمینه اصطلاح اخلاق توصیفی و فرااخلاق کار کرده و به نظریاتی رسیده‌ام. در هر دوی این زمینه‌ها، نوعی فضیلت‌گرایی را پیش فرض گرفته‌ام. اکنون انشاءالله می‌خواهم به نحو تفصیلی روی آن کار کنم.

اهمیت موضوع:

سوای مطالبی که تا به اینجا بیان کرده‌ام، نسبت زیست‌شناسی به ویژه زیست‌شناسی تکاملی با هر سه رویکرد مرسوم به اخلاق (توصیفی، هنجاری و فرا) چند دهه است که به جد در کشورهای انگلیسی زبان جریان دارد و به نحو روزافزون تحقیق در آن‌ها صورت می‌گیرد. تا آنجا که من سراغ دارم، در جامعه ما کار تحقیقی آکادمیک در این زمینه‌ها صورت نگرفته است.

دیدار با هیئت چینی



تفاهم‌نامه

میان موسسه و پژوهشگاه علوم انسانی

تفاهم‌نامه همکاری علمی میان مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به امضای حجت الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه و دکتر حمیدرضا آیت اللهی رسید.

این تفاهم‌نامه در راستای اهدافی همچون ۱. ایجاد چارچوب همکاری مشترک میان دو مجموعه در خصوص فعالیت‌های علمی و پژوهشی؛ ۲. ارتقاء و توسعه ارتباطات و همکاری‌های علمی - پژوهشی بین مؤسسه و پژوهشگاه؛ ۳. هم‌افزایی و بهره‌مندی متقابل از توانایی‌ها، ظرفیت‌ها، تخصص و امکانات سخت‌افزاری و نرم‌افزاری یکدیگر قرار دارد.

بنا به این گزارش ۱. همکاری در چاپ کتاب و نشریات علمی به صورت مشترک؛ ۲. برگزاری همایش‌ها و نشست‌های مشترک علمی داخلی و بین‌المللی؛ ۳. همکاری‌های آموزشی در قالب تبادل استاد و برگزاری دوره‌های مشترک آموزشی و کارگاه‌های پژوهشی؛ ۴. برگزاری دوره‌های کوتاه مدت برای دانشجویان خارجی؛ ۵. همکاری در تسهیل دستیابی طرفین به کتب، مقالات، پایان‌نامه‌ها و اسناد علمی مورد نیاز (منابع کتابخانه‌ای)؛ ۶. انجام پژوهش‌های مشترک؛ ۷. تعامل روابط عمومی‌های دوطرف؛ ۸. اطلاع‌رسانی در موضوعات مرتبط در پایگاه‌های اطلاع‌رسانی دو طرف؛ ۹. همکاری در راه اندازی پژوهشگاه مجازی؛ ۱۰. استفاده طرفین از داده‌های پرتال‌های اصلی و جانبی یکدیگر از مفاد این تفاهم‌نامه قرار دارد.

تفاهم‌نامه

میان مؤسسه و با مجمع عالی حکمت اسلامی

تفاهم‌نامه همکاری علمی بین مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مجمع عالی حکمت اسلامی به امضای حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه؛ رئیس مؤسسه و آیت‌الله غلامرضا فیاضی؛ رئیس هیأت مدیره مجمع عالی حکمت اسلامی رسید.

همکاری‌های آموزشی در زمینه برگزاری دوره‌های آموزشی مشترک یا تبادل استاد جهت برگزاری کلاس‌ها و دوره‌های آموزشی از جمله مفاد این تفاهم‌نامه است.

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مجمع عالی حکمت اسلامی، هر دو متعهد شدند که در برگزاری همایش‌ها، سمینارها و نشست‌های تخصصی مشترک در مجمع، مؤسسه و یا در دیگر مراکز علمی و فرهنگی و نیز در عرضه متقابل تولیدات و محصولات علمی در کتاب‌فروشی‌های هر دو مرکز یا اعطای نمایندگی به یکدیگر برای شرکت مشترک در نمایشگاه‌های مختلف مانند نمایشگاه کتاب، قرآن و مانند آن همکاری مجدداً داشته باشند.

استفاده از ظرفیت‌های بین‌المللی همدیگر برای گسترش و تعمیق نفوذ تفکر اسلامی در کشورها یا مراکز علمی که هر یک از دو مرکز ارتباط علمی دارند، به ویژه اطلاع‌رسانی نسبت به مجامع و همایش‌های بین‌المللی که در کشورهای مختلف برگزار می‌گردد، یکی از مهم‌ترین مفاد این تفاهم‌نامه است.

این دو مرکز، شناسایی و ارتباط با مراکز و شخصیت‌های علمی داخلی و بین‌المللی و همکاری و مساعدت در زمینه ارتباط با شخصیت‌ها، مراکز علمی و فرهنگی، سفر هیأت‌های علمی و فرهنگی و برگزاری جلسات و مجامع علمی و تحقیقاتی و دعوت مشترک از دانشمندان و شخصیت‌های علمی بین‌المللی از جمله برنامه مشترک خود اعلام کردند.

با توجه اینکه هر دو مرکز از مهم‌ترین مراکز تحقیقاتی در علوم عقلی هستند، طرح و اجرای مشترک پروژه‌های تحقیقاتی مانند تدوین و انتشار دانشنامه در حوزه‌های مختلف علوم عقلی و یا طرح‌های تصحیح و احیاء نسخ خطی در حوزه‌های علوم عقلی و میراث علمی جهان اسلام را در اولویت کارهای خود قرار دادند که در این تفاهم‌نامه ذکر شد.

از دیگر مفاد تفاهم‌نامه می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: انتشار آثار با همکاری دو مرکز و توسط انتشارات مؤسسه؛ تبادل اطلاعات، تجارب و همکاری کتابخانه و مرکز اسناد دو مرکز در خصوص تهیه منابع و اطلاعات علمی و انتشاراتی اعم از مکتوب، دیجیتال و میکرو فیلم نسخ خطی و مانند آن؛ اشتراک‌گذاری محتواها و تولیدات چندرسانه‌ای، همچنین اطلاع‌رسانی نشست‌ها و همایش‌های علمی دو طرف در پایگاه‌های اطلاع‌رسانی آن‌ها، ارائه خدمات ارزیابی طرح‌ها و آثار به یکدیگر.

پایان نامه های دکتری دفاع شده



رساله دکتری «مقایسه نظریات ابن سینا و ابن عربی درباره حقیق»

محسن حبیبی

عرفان نظری را «وجود به معنای حق تعالی» قرار داده است. این مورد یکی از مهم ترین مواضع ارتباط میان این دو اندیشمند در موضوع حق است.

۲. ابن سینا در کنار اعتقاد راسخ به علم حصولی (مبتنی بر صورت ذهنی) به علم حضوری قائل است. این درحالی است که اعتقاد به علم حضوری بدون اعتقاد به دریافت شهودی (بدون صورت ذهنی) ممکن نخواهد بود. ابن عربی نیز در مقام یک عارف راه اصلی معرفت را کشف و شهود می داند. پس این نکته نیز به نوعی ارتباط معنایی این دو را در باب حق نشان می دهد. البته باید توجه داشت که در این رساله کشف و شهود عرفانی مساوق با علم حضوری در نظر گرفته نشده است؛ بلکه تنها بی واسطگی موجود در هر دوی آنها به عنوان وجه مشابهت مد نظر بوده است.

۳. ابن سینا در برخی آثار فلسفی خود هم چون سلامان و ابدال، رساله الطیر و ... و بخش هایی از الإشارات و التنبیهات در رسیدن به وجه علمی حق علاوه بر علم حصولی، کشف عرفانی را پذیرفته و به علم شهودی نیز قائل شده است. هرچند برخی عارفان طریق معرفت حصولی را بطور کامل رد کرده اند؛ ولی ابن عربی عقل نظری را در جای خود پذیرفته است. او در این باب طریق علم حصولی را ناکافی و غیر مطلق می داند. او مبدء عرفان نظری است و در برخی مواضع از نتایج براهین بوعلی (امکان و وجوب) استفاده کرده است. ابن عربی

سیر تحولی و تطویری معنای حقیقت از ابن سینا تا ابن عربی چگونه بوده است و آنها در این موضوع چه اختلافات و چه اشتراکاتی دارند؟ با استفاده از موضوع رساله در پی آنیم که تطویر معنایی مفهوم «حق» را بدست آوریم و رابطه میان ابن سینا و ابن عربی را در این موضوع استخراج نماییم. که در ذیل این بررسی تا حدی می توان رابطه میان فلسفه و عرفان نظری را در حکمت اسلامی به دست آورد.

روح حاکم بر اندیشه در عالم اسلام موجب شده است که در اندیشه و فلسفه استدلالی ترین حکماء مسلمان (ابن سینا) رویکردی اشراقی و عارفانه نیز دیده شود. از سوی دیگر چون هدف اصلی تصوف اسلامی کسب معرفت نسبت به ذات حق و وصول به آن است؛ ابن عربی با استدلالی کردن عرفان، آن را به مرحله جدیدی به نام عرفان نظری وارد کرد. از این رو در تاریخ فلسفه اسلامی گفتگویی قابل فهم و عالمانه میان فیلسوف و عارف به وجود آمده است. البته این گفتگو با نظر سهروردی در وجود حکمتی جاری و ساری در طول تاریخ اندیشه و تمدن اسلامی به کمال و اوج خود رسیده است.

در این رساله سعی شده ارتباط میان این دو اندیشمند در موضوع حق، از جهات مختلفی مورد بررسی قرار گیرد که در ذیل به برخی از آنها اشاره می شود:

۱. ابن سینای پیرو برهان عقلی، برای حق معانی وجودی قائل است و عارفی چون ابن عربی نیز موضوع علم

است که واسطه علم به معلوماتی‌اند که قصد اصلی اندیشه بشری‌اند؛ یعنی در فرایند علم حصولی آن چه به چنگ ذهن می‌آید تنها تصویری از معلوم اصلی است. از این رو همواره میان آن چه می‌خواهیم بدانیم با آن چه در واقع می‌دانیم دوگانگی وجود دارد. از این رو ابن سینا در کتب و رسائل مختلفی در مورد کشف عارفان و علم حضوری سخن‌رانده است. این بدان معناست که او به نوعی به یکی از راه‌های برون رفت از این دوگانگی توجه کرده است.

۵. ارتباط میان حق و عدالت در فلسفه ابن سینا از سویی و موضوع تجلیات حق در افق انسان کامل (که ولی عادل الهی است) در اندیشه محیی‌الدین از سوی دیگر، مرتبط‌کننده نظریات این دو است.

در فص آدمی از کتاب فصوص برخی از نتایج حکمی این برهان را مد نظر قرار داده که در رساله مورد بررسی داده‌ایم.

۴. از منظر عرفائی چون ابن عربی تنها علم شهودی است که شایسته است علم نامیده شود. از این منظر هیچ‌گاه دوگانگی میان عالم و معلوم وجود ندارد تا به دنبال ارتباط میان آنها باشیم. ابن عربی همچون عرفاء دیگر به دو قوس نزول و صعود معتقد است. در قوس صعود، موضوع اعتقاد به عنوان وجهی از تجلی حق در مظهر عالم روح انسان و عقل رخ می‌نمایاند. به نظر او می‌توان فهمید تمامی اقوال و اعتقادات به نوعی تجلی حق محسوب می‌شوند و ریشه در حقیقت مطلق دارند. از سوی مقابل در فلسفه مشاء معلوم بالذات صورت‌هایی

رساله دکتری «بازنمایی علمی در نظریه میدان‌های کوانتومی»

ابوتراب یغمایی

نشان دهد که آن نظریه فلسفی در مورد این نظریه علمی خوب کار می‌کند و بنابراین نظریه‌ای مناسب و تأیید شده برای بازنمایی علمی است.

او همچنین می‌گوید: در سال اول دوره دکتری بودم که با حمایت مؤسسه برای حضور در مدرسه تابستانی «مبانی مکانیک کوانتومی» به سوئیس رفتم. در آنجا تقریباً تمامی کلاس‌ها، درباره نظریه کوانتومی غیرنسبیتی بود. اما حرف‌های در گوشی اساتید مشخص می‌کرد فلاسفه از فلسفیدن در مورد این نظریه خسته شده‌اند و دوست دارند بساط خود را در زمین دیگری - یعنی زمین نظریه میدان کوانتومی - پهن کنند. من هم به واسطه مزددگی‌ام تصمیم گرفتم که طی سال‌های بعدی به این نظر یه بپردازم. و این مسئله بستری فراهم کرد تا دانش فیزیکی خود را با خواندن مقالات فلسفی و مجلات علمی درباره این

نظریه ارتقا بخشم.

ابوتراب یغمایی دانشجوی مقطع دکتری مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در رشته فلسفه علم با حضور دکتر امیراحسان کرباسی‌زاده (استاد راهنما)، دکتر محمد مهدی شیخ‌جباری (استاد مشاور)، دکتر افشین شفیعی (استاد داور)، دکتر علیرضا منصوری (استاد داور)، دکتر شاپور اعتماد (استاد داور)، دکتر حسین شیخ‌رضایی (استاد داور) از رساله دکتری خود دفاع کرد و با نمره ۱۹/۶۵ و درجه عالی موفق به اخذ درجه دکتری در این رشته نایل شد. گفتنی است که وی نخستین دانشجو است که از دوره دکتری فلسفه علم مؤسسه (ورودی بهمن‌ماه ۱۳۸۷) از رساله خود دفاع کرد و فارغ‌التحصیل شد.

او خود در مقدمه رساله‌اش چنین می‌گوید: «این رساله با عنوان «بازنمایی علمی در نظریه میدان‌های کوانتومی» نظریه وجهی - قصدی - جزئی از بازنمایی علمی را معرفی می‌کند و سعی می‌کند که آن را در مورد نحوه بازنمایی واقع‌گرایانه نظریه میدان کوانتومی از جهان نظریه - میدانی به کار گیرد. همچنین تلاش می‌کند تا



سلسله نشست‌های هم‌اندیشی فلسفه و علوم زیستی

مقدمه

جلسه اول (۲۵ بهمن ۱۳۹۱):

بررسی نتایج و تبعات فلسفی طرح ژنوم انسانی

جلسه دوم (۲ اسفند ۱۳۹۱):

۱. مفاهیم ژنتیک ۲. مطالعه نوروبیولوژیک رفتارها

جلسه سوم (۹ اسفند ۱۳۹۱):

درآمدی بر نظریه‌های تکامل ۱

جلسه چهارم (۱۶ اسفند ۱۳۹۱):

پرسش و پاسخ در باب ژنتیک و اپی ژنتیک



مقدمه

تحقیق پیرامون فلسفه‌های علوم، یکی از الزامات روزگار ما و زاینده ضرورت و منشأ تحول علوم است. اگر تحول و بالندگی علوم، بایسته است؛ یکی از راه‌های این بایسته، نگاه فلسفی و درجه دوم به علوم است. علوم زیستی طی یک قرن و نیم گذشته انبوهی از اطلاعات علمی تولید کرده‌است که از طریق آن باعث تغییر بسیار در نگرش نسبت به انسان و جهان شده‌است. اکنون تکامل‌گرایی و نگرش‌های حاصل از تاریخ حیات و زندگی تنها محدود به علوم طبیعی نیست و بسیاری از گرایش‌ها در علوم انسانی متأثر از این نگرش‌ها می‌باشد، که بارزترین آن در علوم

اجتماعی «انسان‌شناسی زیستی» و روان‌شناسی رواج «علوم شناختی» است. زیست‌شناسی پایه علوم زیستی است که هم در مبادی و هم در لوازم نظریه‌های مطرح در این علم مسائل و مباحث بسیاری است که با مباحث فلسفی هم‌پوشانی پیدا می‌کنند. بحث و بررسی در این مسائل می‌تواند به رشد و پیشرفت هر دو رشته، هم زیست‌شناسی و هم فلسفه کمک کند. ارتباط میان فلسفه و زیست‌شناسی را از دو جنبه می‌توان بررسی نمود: از یک طرف، فلاسفه و خصوصاً فلاسفه علم به بررسی ساختار زیست‌شناسی و زیر شاخه‌های آن می‌پردازند. در این فعالیت برخی از زیست‌شناسان تکاملی، ژنتیک‌دانان و اکولوژیست‌ها نیز شرکت می‌کنند. در این حیطه سؤالات متعددی مطرح می‌شود که برخی از آنها به زیست‌شناسی به صورتی کلی نظر دارند و برخی دیگر چارچوب زیرشاخه‌های آن را مورد کنکاش قرار می‌دهند. از جمله این

سؤالات و موضوع‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: جایگاه زیست‌شناسی در میان علوم تجربی کجا است؟ آیا زیست‌شناسی قابل‌تحویل به شیمی و فیزیک است؟ تفاوت قوانین زیست‌شناسی با قوانین موجود در فیزیک چیست؟ آیا نظریه تکامل نظریه‌ای علمی است؟ آیا نظریه تکامل بر اساس یک همان‌گویی بنا شده است؟ آیا نظریه تکامل دارای قدرت پیش‌بینی است؟ آیا تبیین‌های غایی و کارکردی از حیطه زیست‌شناسی محو خواهند شد؟ نقش شانس در فرایند تکامل چیست؟ علیّت در زیست‌شناسی به چه معنا است؟ گونه چیست؟ آیا گونه‌ها انواع طبیعی هستند؟ آیا فرایند تکامل هدفمند و پیش‌رونده است؟ واحد انتخاب طبیعی کدام است؟ انتخاب طبیعی در چه سطحی عمل می‌کند؟ آیا انتخاب طبیعی به تنهایی می‌تواند تنوع حیات را توضیح دهد؟ آیا ژنتیک ملکولی بیان و تقریری جدید از تکامل‌گرایی ارائه می‌دهد؟ آیا

ژن‌ها به عنوان هویت نظری دارای مرجع خاصی هستند و یا صرفاً هویتانی نظری با کفایت تجربی در توضیح پدیده‌های وراثتی می‌باشند؟ آیا چیزی به نام «تعادل در طبیعت» وجود خارجی دارد یا زاینده خیال آدمی است؟ اما ارتباط میان فلسفه و زیست‌شناسی از جنبه دیگری نیز مورد بررسی قرار گرفته است. این جنبه به ارتباط نظریه‌های موجود در زیست‌شناسی، خصوصاً نظریه تکامل، با سرشت و ماهیت انسان و جایگاه او در طبیعت می‌پردازد. از آنجا که سرشت آدمی علاوه بر فلسفه مورد توجه بسیاری از رشته‌های علوم اجتماعی از جمله مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، سیاست و اقتصاد و غیره بوده‌است و از آنجا که زیست‌شناسی به‌عنوان رشته‌ای از علوم تجربی مدعی یافتن اطلاعاتی در این باب است از این رو، جای تعجب نیست که علاوه بر گرایش‌های مختلف فلسفه از اخلاق و معرفت‌شناسی و فلسفه دین گرفته تا فلسفه علم، فلسفه زبان و حتی زیبایی‌شناسی، سایر علوم اجتماعی نیز به پیامدهای پذیرش نظریه تکامل برای آدمی پرداخته‌اند. اگر قرائت رایج از نظریه تکامل را بپذیریم انسان موجودی جدای از طبیعت نبوده و مانند دیگر موجودات زنده در فرایند تکامل به وجود آمده است. در اینجا سؤالات متعددی مطرح می‌شود که از جمله آنها می‌توان به این موارد اشاره کرد: آیا نظریه تکامل می‌تواند وجود نوع‌دوستی در انسان‌ها را توضیح دهد؟ آیا اخلاق می‌تواند

منشأ تکاملی داشته‌باشد؟ نظریه تکامل درباره معرفت و چگونگی کسب آن، چه می‌گوید؟ آیا انتخاب طبیعی قادر است به وجود آمدن زبان را در انسان توضیح دهد؟ توضیح نظریه تکامل در مورد حس زیبایی‌شناسی در انسان چیست؟ نظر تکامل‌گرایان در مورد چگونگی ایجاد فرهنگ در جوامع انسانی چیست؟ آیا همه رفتارهای آدمی نتیجه انتخاب طبیعی است؟ با وجود اهمیت این پرسشها، پاسخی عمیق به آنها مستلزم ایجاد ادبیات مشترک در ترمینولوژی و اصطلاح‌شناسی دو حوزه مطالعاتی فلسفه و زیست‌شناسی از یکدیگر و شناخت مسائل و مباحث مشترک است که با ایجاد محفلی برای ایجاد گفتگو و مفاهیم در قالب برگزاری نشستهای علمی مشترک میان فیلسوفان و زیست‌شناسان است. به همین منظور مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران کمیته‌ای متشکل از متخصصان حوزه‌های مختلف علوم زیستی و علوم فلسفی تشکیل داده‌است که به تبادل نظر و ارائه مباحث می‌پردازند تا از این طریق امور زیر محقق گردد:

الف. تبیین آراء و نظریه‌های هم‌پوشان همراه با استخراج اصطلاحات اصلی مرتبط میان فلسفه و زیست‌شناسی و تقریر و معرفی آنها با استفاده از ادبیات مشترک؛

ب. شناسایی، تقریر و اولویت‌گذاری مسائل و مباحث میان‌رشته‌ای؛

ج. تدوین طرحهای پژوهشی تکمیلی و شناسایی محققان برای تکمیل مطالعات.

اهداف

حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر خسروپناه، رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران هدف این سلسله نشستها را شناسایی پرسشها و مسائل فلسفی مرتبط با زیست‌شناسی دانست که این امر از طریق ایجاد گفتگوهای روشمند و برقرار تعامل میان پژوهشگران دو عرصه فلسفه و زیست‌شناسی دانست، ایشان بررسی مقایسه‌ای دو مسأله هوش و قوای ادراکی انسان و منشأ و سرشت انسان از منظر فلسفه و علوم زیستی را دو نمونه از اهداف این نشستها دانستند. از نظر ایشان مأموریت این سلسله نشستها را تعامل و مفاهیم برای طراحی پروژه‌های تحقیقاتی دانستند. از نظر دکتر خسروپناه آشنایی دقیق اهل فلسفه با کلیات و مفاهیم اساسی شاخه‌های مختلف علوم زیستی مانند ژنتیک، علوم اعصاب و نظریه‌های تکامل و آشنایی دقیق زیست‌شناسان با مفاهیم اصلی، مسائل و پرسشهای اساسی فیلسوفان در باب انسان مانند نفس، طبیعت، ماده، صورت، حرکت ارادی، وجود، وحدت و مانند آن را لازم می‌دانند.

دکتر ابراهیم‌زاده، رئیس انجمن زیست‌شناسی ایران نیز با یادآوری اینکه ادبیات فیلسوفان و زیست‌شناسان با یکدیگر فاصله بسیار دارد، برگزاری چنین نشستهایی را برای کاهش فاصله میان دو دانش فلسفه و زیست‌شناسی لازم دانست. دکتر غفاری معتقدند از نظر روش‌شناختی لازم است تنها

در موضوعات اختلافی

میان نظریه‌های فلسفی و نظریه‌های زیست‌شناختی در باب رابطه نفس و تن بحث کرد. از نظر ایشان چهار مسأله ادراکات، حالات عمومی مانند درد و لذت، حالات روان‌شناختی مانند ثبات شخصیت و اختیار مسائلی است که بهتر است گفتگوها در آنها متمرکز شوند. دکتر قانع علاوه بر فواید فلسفی این گفتگوها در بررسی اختلافات علم و دین بر ثمره عملی این گفتگوها نیز تأکید نموده و معتقدند باید بررسی شود که پذیرش یا عدم‌پذیرش مبانی فلسفی یا کلامی در جهت‌دهی به برنامه‌های تحقیقاتی علوم زیستی و سیاست‌گذاریهای علوم و فن‌آوریهای زیستی چه تأثیراتی دارد؟ از نظر ایشان برای یک پژوهشگر در علوم زیستی کارکرد و لوازم مبانی فلسفی در مسیر پژوهش‌های علمی او از حل تعارضهای احتمالی نظریه‌های علمی با نظریه‌های فلسفی مهم‌تر است.

موضوعات نشستها

تاکنون طی سیزده نشست پنج موضوع به بحث گذاشته‌است، که چهار نشست در سال ۱۳۹۱ برگزار شده‌است:

- بررسی نتایج و تبعات فلسفی «طرح ژنوم انسانی»: دکتر متولی‌زاده اردکانی؛
- مطالعه نوروبیولوژیک رفتارها:

دکتر صحرایی؛

- مروری بر نظریه‌های تکامل: دکتر سادات نوری؛
- نظریه‌های تکامل و ژنتیک مولکولی: دکتر متولی‌زاده اردکانی و دکتر فرازمنند؛
- بررسی عوامل اپی‌ژنتیک در مکانیسمهای زیستی: دکتر فرازمنند؛
- بر اساس توافق اعضا، موضوع و ارائه دهنده نشستهای آتی از قرار زیر است:
- مروری بر انسان‌شناسی زیستی: دکتر عسگری خانقاه؛
- مروری بر روان‌شناسی زیستی و فیزیولوژی اعصاب: دکتر حائری روحانی؛
- مروری بر فلسفه زیست‌شناسی معاصر: دکتر میان‌داری؛
- مروری بر فلسفه ذهن معاصر: دکتر دیوانی؛
- اثبات نفس در فلسفه اسلامی: دکتر غفاری
- رابطه مزاج و نفس در فلسفه مشاء: دکتر اسماعیلی؛
- حرکت اشتدادی نفس در حکمت‌متعالیه: دکتر حمیدزاده؛
- مراتب روح از دیدگاه منابع نقلی و عرفان اسلامی: دکتر خسروپناه

اعضاء

- دکتر عبدالحسین خسروپناه: دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛ صاحب نظر در فلسفه اسلامی و فلسفه‌های مضاف؛ رئیس موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

- دکتر مصطفی قانع: استاد دانشگاه بقیه...؛ فوق تخصص ریه؛ معاون تحقیقات وزارت بهداشت و درمان و رئیس انستیتو پاستور
- دکتر حسن ابراهیم زاده: استاد بازنشسته دانشگاه تهران؛ متخصص در فیزیولوژی گیاهی؛ رئیس انجمن زیست‌شناسی
- دکتر حسین غفاری: استاد دانشگاه تهران؛ متخصص فلسفه اسلامی و فلسفه تطبیقی
- دکتر هدایت صحرایی: استاد دانشگاه بقیه...؛ نورولوژیست؛ رئیس مرکز تحقیقاتی علوم اعصاب
- دکتر احمد سادات نوری: استاد دانشگاه تهران؛ متخصص در ژنتیک و اصلاح نباتات
- دکتر علی متولی‌زاده اردکانی: دانشیار پژوهشگاه ابن‌سینا - جهاد دانشگاهی در دانشگاه شهید بهشتی؛ متخصص در بیوتکنولوژی و ژنتیک؛ عضو پژوهشکده ابن‌سینا
- دکتر حسن میان‌داری: استادیار موسسه حکمت و فلسفه ایران؛ پزشک و متخصص در فلسفه علم و فلسفه زیست‌شناسی
- دکتر مجید حمیدزاده: معاون پژوهشی موسسه حکمت و فلسفه ایران؛ متخصص در فلسفه اسلامی
- دکتر محمدجواد اسماعیلی: استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران؛ پژوهشگر در فلسفه مشاء، طبیعیات
- دکتر حسین شیخ رضایی: استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران؛ پژوهشگر در فلسفه و تاریخ علم



جلسه اول (۲۵ بهمن ۱۳۹۱): بررسی نتایج و تبعات فلسفی «طرح ژنوم انسانی»

درآمد

ژنوم اشاره به کلیه ژن‌هایی دارد که در یک سلول قرار دارد و شامل ده‌ها هزار ژن است؛ این تعداد در انسان تقریباً ۲۴ هزار ژن می‌باشد که بسیار شبیه به تعداد ژن‌های موش است. تعداد ژن‌های مگس سرکه نیز ۱۹ هزار تا است. پس به این نتیجه رسیدند که پیچیدگی انسان ناشی از تعداد ژن‌ها نیست. یکی از نتایج «پروژه ژنوم» این است که پیچیدگی انسان با این تعداد ژن هماهنگی ندارد. پس برای شناخت انسان لازم است که منشأ آغاز حیات انسان که از یک سلول شروع و بعد ۲ سلول و بعد از ده هزار میلیارد سلول تشکیل شده پردازیم. در واقع هر سلول کپی می‌شود و این اطلاعات در یک اقدام پخش می‌شود و بعد انسان به زندگی می‌پردازد. اکثر فلاسفه و نظریه‌پردازان در باب انسان و نیازهایش، می‌گویند انسان اجتماعی است و نیازها و مشکلاتی دارد و نظریه‌ها برای پاسخ

اشاره:

دکتر اردکانی، در اولین جلسه هم‌اندیشی با ارائه نتایج «طرح ژنوم»، این طرح را منشأ تحول اساسی در زیست‌شناسی جدید دانست که باعث شده است، ادبیات علمی زیست‌شناسی طی یک دهه اخیر تحولی اساسی یافته و تحقیقات زیستی به جای بررسی تک‌ژنی، به سمت مطالعه ژنومیک و شناسایی کدهای حیات برای موجودات زیستی سوق پیدا کند که شناسایی شباهتهای بسیار میان موجودات زنده سبب تغییر نگرش در باب انسان شده است.

ایشان در ارائه مباحث خویش به یافته‌های حاصل در باب رابطه پیچیدگی و تعداد ژن‌ها، نمونه‌ای از رفتار مهاجرتی پرندگان، سیکل خواب و خمیازه در انواع موجودات، مراکز فعالیت در مغز، هوش و احساسات، شباهت کدهای حیات، اجزاء حفظ‌شده در ژنوم انسانی، تعداد جهش‌ها در نوع انسانی در نواحی مختلف جغرافیایی و جایگاه انسان از نظر شباهت در کد AGCT و شجره‌نامه موجودات پرداخت.

به این نیازها و مشکلات ارائه می‌شود. به طور مثال مارکیسم، فاشیسم و مکاتب مختلف هر یک در مورد مشکلات اقتصادی پاسخهای متفاوتی ارائه می‌دهند. ولی در زیست‌شناسی و ژنتیک به عقب بر می‌گردیم تا ببینیم از کجا آمده‌ایم و ارتباط ما با کره زمین و حیات حداقل برای ده‌ها میلیون سال گذشته (که سند وجود دارد که انسان با موجودات دیگر ربط دارد) چیست؟ دیدگاه بنیانی تکاملی این است که پدیده حیات روی زمین جداگانه نیست، بلکه همه به هم پیوسته است.

رفتار و زمینه‌های ژنتیک

در ادامه چند مثال از هم‌پیوستگی انتقال وراثتی رفتارهای حیوانات ارائه می‌شود که نشانگر اثرات ژنتیکی است، علت اینکه رابطه رفتار و وراثت بررسی می‌شود، این است که بسیاری از کارهایی که انسانها

و حیوانات انجام می‌دهند رفتاری است و رفتار هم تعاریف مختلف داد. انواع و اقسام رفتار وجود دارد. رفتار شکل فیزیکی و حرکتی ماست که نیازهای ما را بر طرف می‌کند.

مسیرهای مهاجرت جمعیت پرندگان (migration routes of Birds population):

در شمال اروپا یک نوع پرنده است که در طول زمستان یک گونه‌اش به غرب آفریقا و گونه دیگر به شرق آفریقا می‌رود. در طی مطالعه‌ای که انجام شد، جنس نر از یک گونه را با ماده گونه دیگر پیوند دادند و فرزندان اینها را دنبال کردند تا ببینند مسیر مهاجرت این فرزندان چگونه است. مهاجرت را انتخاب کردند چون یک رفتار [۱] است. دیدند تعدادی از فرزندان



به شرق آفریقا و تعدادی به غرب و تعدادی به وسط مهاجرت کردند.

ضرب‌آهنگ شبانه‌روزی (Circadian Rhythms):

همه موجودات زمین نیاز دارند که در دوره‌ای ۲۴ ساعته زندگی کنند. همه موجودات این حالت را روی تک تک سلول هایشان دارند. همه ما روی بدنمان حتی روی تک تک سلولهایمان گیرنده [۲] نوری داریم. از آنجایی که اصل ما به جایی برمی‌گردد که نور را به طور مستقیم تشخیص [۳] می‌دهد. ما دوره ۲۴ ساعته داریم که ۸ ساعت باید بخوابیم و بقیه‌اش را هم بیدار باشیم. در مطالعه‌ای دیدند که دروه شبانه‌روز [۴] موجودات با هم فرق می‌کند. به این ترتیب که خرس ۲۰ ساعت، خفاش ۹ ساعت، گربه ۴ ساعت و انسان ۸ ساعت، فیل ۳ ساعت و اسب ۲

ساعت است. پس هر موجودی بر اساس نیازش ساعات خواب مختلفی دارد و زیاد هم نمی‌توان آن را دستکاری کرد. مثلاً با هورمون ملاتونین می‌توان اندکی تغییر [۵] داد. این یک سیکلی است که خود را به موجودات روی کره زمین تحمیل می‌کند و دارای زمینه [۶] ژنتیکی دارد. بعضی از ژنها هم یافت شده‌است که ژنتیست‌ها می‌توانند با دستکاری این ژنها حتی ساعات خواب را کم و زیاد کنند.



عمده تفاوتی که میان انسان و دیگر موجودات ذکر می‌شود مربوط به هوش است. انسان می‌تواند در سطح بالا آنالیز کند.



رفتارهای شخصی:

یک رفتار دیگر مثلاً خمیازه است. رفتاری است که ما فکر می‌کنیم فقط در انسان است ولی در دیگر پستانداران هم وجود دارد. ویژگی‌ها و توانمندی‌های رفتاری دیگری مثل چپ‌دستی و راست‌دستی نیز زمینه ژنتیکی دارد. مثال دیگر اینکه یک سری افراد می‌توانند زبان‌شان را لوله کنند و بعضی امکان ندارد بتوانند، اینها رفتارهایی است که تصمیم‌گیری‌اش براساس ژنتیک است و خواسته ما نیست. حتی انگشتان دست که چرا در بعضی

صاف است و در بعضی خمیده [۷] دارد. حتی در خنده افراد دیده شده است که مثلاً خنده پدر بزرگ و نوه یا مادر و دختر، دایی و خواهرزاده می‌تواند مثل هم [۸] باشد، اینها رفتارهایی هستند که ژنتیکی در خانواده حفظ می‌شوند.

هوش، مغز و ژنتیک

عمده تفاوتی که میان انسان و دیگر موجودات ذکر می‌شود مربوط به هوش است. انسان می‌تواند در سطح [۹] بالا آنالیز کند. گرچه مطالعات نشان داده شده است که شامپانزه هم هوش دارد ولی در سطح پایین‌تر. پایه فیزیولوژی رفتارهای ما همین مغز [۱۰] است. هرکاری که ما انجام می‌دهیم در همین قسمت است. قسمت‌های مختلفی در مغز وجود دارد که دستورهای مختلف، مثل بینایی [۱۱]، شنوایی [۱۲] و خلاقیت [۱۳] می‌دهد. ولی واقعیت این است که ما در سطح مولکولی خیلی کم از مغز می‌دانیم و می‌گویند قرن ۲۱ قرن مغز است که با دست‌آوردهای عملی می‌خواهد پی به این برسد که سازوکارهای این رفتار چگونه است. مغز قدیمی [۱۴] بیشتر روی هیجانات [۱۵] و احساسات فعالیت دارد. تفکر سطح بالا [۱۶] توسط قسمت بالایی و جدید مغز [۱۷] صورت می‌گیرد. این قسمت در عرض دویست هزار سال گذشته رشد [۱۸] کرده است ولی هنوز به صورت دقیق دلیل این رشد را نمی‌دانند.

ما مغزی داریم که ۶ میلیون سال قدمت دارد و شباهت زیادی به عکس‌العمل‌های پستانداران دارد و کلیه واکنشهای سریع [۱۹] و رفتارهایی که با احساس خطر فرار می‌کنیم و در مقابل جسم داغ دستان را برمی‌داریم، عکس‌العمل‌هایی است که بدون کورتکس کار می‌کند. اما یک مغز جدید داریم که رفتارهای

انسانی [۲۰] در این قسمت است. مراکز فعالیت در مغز از بالا به ترتیب دیدن [۲۱]، سخن گفتن [۲۲]، احساس [۲۳] و هیجان [۲۴] است. مشخص شده است که مرکزیت این رفتارها در چه قسمت است ولی برای خیلی امور مثل حافظه هنوز جای خاصی یافت نشده است، چون هر جایی از مغز که دستکاری می شود حافظه را تحت تأثیر قرار می دهد. پس نشان می دهد که حافظه سر تا سر مغز را فراگرفته است. اگر ما هویت داریم به خاطر این است که حافظه داریم. افرادی

سری ژن بیان می شود. مثلاً در ریه ژن هایی خاص، توسط سلول ها بیان می شود که بتواند کارش را بکند. ماهیچه هم یک سری ژن دارد، مجموع ژن های بیان شده در بافت های غیر مغز ۴۰٪ است و برای بافت مغز به تنهایی حدود ۶۰٪. یعنی آنقدر کار مغز پیچیده است که انجام فعالیت های این مقدار ژن های مختلف باید بیان کند. مسأله این است که این ۶۰٪ ژنوم در مغز چطور با هم ارتباط برقرار می کنند که مغز در هر میلی یا نانو ثانیه تصمیم می گیرد، می نویسد،



که آلازیمر دارند، کم کم هویت خود را از دست می دهند و زندگی نباتی پیدا می کنند. در واقع همه داشته های انسان مطالبی است که در طول زندگی کسب کرده و در حافظه جمع شده و به انسان هویت داده است و من را تعریف می کند.

ژن های بافت های مختلف بدن:

مطالعات صورت گرفته در ۸-۷ سال گذشته نشان می دهد، حدود ۶۰٪ ژن های کل بدن انسان در مغز بیان [۲۵] می شود که بالاترین سطح در بدن است. در بدن بیش از ۲۰ بافت داریم. در هر بافتی یک

کار می کند و این رفتارها همه در کنار کارهایی است که باعث زنده ماندن می شود. مثلاً قلب بتپد، ریه نفس بکشد و دیگر فعالیت های حیاتی. این ژن ها خیلی مهم هستند که مغز هم با توجه به محیط از ژن ها استفاده کرده و کار خود را انجام دهد، تا موجود زنده بماند، یا مورد تهاجم قرار نگیرد.

در قرن گذشته متوسط سن انسان ۳۰-۴۰ سال بوده است. در اواخر قرن ۲۰ متوسط سن به ۷۰ رسید. به دلیل شباهت های ژنتیکی بین انسان و موش این امکان فراهم شد که بتوان آزمایش های دارویی را بر

روی موش انجام گیرد، هر واکنشی را می خواستند امتحان کنند، روی موش انجام می دادند. این امر به توسعه پزشکی و افزایش طول عمر انسان کمک کرد. این شباهت ژنتیکی تا جایی است که ما می توانیم پروتئین را از یک حیوان پستاندار [۲۶] به سیستم های ساده تر ببریم و مثلاً پروتئین مرکب [۲۷] درست کنیم، حتی در مورد باکتری که ۲۰ میلیارد سال با ما فاصله دارد ما پروتئین را از انسان برمی داریم، در بدن باکتری وارد می کنیم تا بیان شود، بعد دوباره می گیریم و در جاهای مختلف مثل بدن انسان می بریم و با آن کار می کنیم و این باعث می شود انسان زنده بماند. اینکه ما می توانیم پروتئین را به صورت کارکردی [۲۸] دستکاری کنیم، همه نشان دهنده این است که ما همه یک زمینه [۲۹] مشابه داریم.



انسان و ارتباط با دیگر موجودات:

در بحث تکامل و شباهت انسان و دیگر موجودات ابتدا بر اساس شباهت رخ نمود [۳۰] انسان و دیگر موجودات صورت می گرفته است، به طور مثال سالها در دانشگاه های علوم پزشکی تصاویری از جنین انسان و دیگر موجودات نشان می دادند، تا نشان دهند موجودات چقدر به هم شبیه هستند. بررسی شواهد فسیلی در مورد تکامل از زمان داروین نیز بر اساس شباهت استخوانها یا همان رخ نمود است. اکنون این شباهتها را ما در سطح مولکولی، ژن نمود [۳۱] و ژنوم موجودات بررسی می کنیم.

بشر به نوع دو پا گفته می شود ولی انسان تعریفی دیگری دارد و هر جا انسان اطلاق می شود با دوپا فرق دارد. پس ما دو پا زیاد داشتیم. سابقه دوپا با توجه به پیدا کردن

استخوانهایشان در حدود ۵ میلیون سال است که قدیمی‌ترینشان روسی بوده است و معمولاً در آفریقا پیدا می‌شوند. به نظر می‌رسد که اصل همه دپاها به آفریقا بر می‌گردد. در ۱۵۰ سال پیش که داروین نظریه تکامل را مطرح کرد، افراد زیادی با آن مخالفت

داشتند یعنی واتسون و کریک پی بردند که ماده ژنتیکی و ماده وراثت مولکول DNA است. در ابتدا مطالعات تک‌ژنی بود ولی با توجه به پیشرفت ابزارهای پژوهشی مطالعه توالی مجموع ژنها که در اصطلاح بررسی توالی [۳۲] ژنوم انسان گفته می‌شود در دستور کار قرار گرفت. در سال ۲۰۰۳ یعنی



کردند. در حال حاضر بعد از بررسی پروژه ژنوم به ارتباط ژنومیک بین موجودات پی برده شد.

تاریخچه ژنتیک

ژنتیک از سال ۱۸۶۵ با مطالعات مندل شروع شد، در سال ۱۹۳۵ توسط دو

حدود ۵۰ سال بعد از کشف یعنی حدود ۵۰ سال بعد از کشف DNA بررسی توالی ژنوم انسان پایان یافت. در طول ۵۰ سال با توجه به اینکه کروموزم‌ها را شناختند، رنگ‌آمیزی کردند و به آنجا رسیدند که به جای بررسی تک‌ژنی، کل ژنوم را یکجا بررسی کنند و این یک سطح بالاتر از لحاظ پیچیدگی

است، چون اگر کل را ببینیم و بعد ارتباطش را با بیماری‌ها بفهمیم، بهتر می‌توانیم با بیماری‌ها برخورد کنیم. در سال ۲۰۰۱ نسخه اولیه [۳۳] ژنوم در مجلات Science و Nature چاپ و در سال ۲۰۰۳ به طور کامل توالی ژنومی منتشر شد. «A-G-C-T» یک سری حروف هستند که هر یک نمایانگر یک ماده شیمیایی است و یک کد محسوب می‌شوند. اینها می‌توانند پایین و بالا شوند، در جای مختلف قرار گیرند. ۳ میلیارد از اینها در کروموزوم‌های ما پخش هستند. به هر AGCT یک نوکلئوتید [۳۴] گویند. اگر در هر صفحه ۱۰ هزار از این نوکلئوتیدها را تایپ کنند و هر کتاب ۱۰۰ صفحه داشته باشد، ۳۰۰ جلد کتاب خواهیم داشت. اینها اطلاعاتی است که در هر هسته سلول وجود دارد. این اطلاعات باید دستکاری شود تا بعد ژن‌ها بتوانند بیان شوند.

کروموزوم از DNA تشکیل شده است و DNA در واقع همان AGCT ها هستند که مانند نردبان در کنار هم قرار گرفته و پیوسته [۳۵] شده، در هسته سلول قرار گرفته‌اند. این اطلاعات ژنتیکی (نردبان AGCT) یک سری اطلاعات بیولوژیکی و تاریخ مولکولی هر موجودی را دارد. در واقع کد ژنتیکی است که هرکس به ارث برده است و این اطلاعات را با خود می‌آورد و به نسل دیگر می‌دهد. حال ممکن است تغییرات و جهش‌هایی ایجاد شود و باعث تغییراتی در نسل‌های بعد شود. تاریخ بشر در مولکول DNA قرار گرفته‌است. بنابراین اگر یک مولکول DNA، مربوط به ۲ میلیون سال قبل را پیدا کنید، می‌توانید آن را بررسی و مطالعه کنید. این مطالب به ما کمک می‌کند تا به هم‌پیوستگی موجودات کره زمین را بفهمیم که می‌توان آن را «وحدت حیات» نامید. «DNA» اطلاعات

این وحدت حیات را به ما می‌دهد، زیرا مولکول DNA روی زمین ثابت است و در نتیجه کد ژنتیکی برای همه موجودات ثابت است. ممکن است در کرات دیگر ماده ژنتیکی و کد متفاوت باشد ولی روی زمین کد ژنتیکی DNA است. یکی از مفاهیم خیلی مهمی که در تکامل وجود دارد و ما باید به آن توجه کنیم شباهت توالی ژنی بین موجودات است. کافی است توالی یک ژن را پیدا کنیم و در پایگاه داده [۳۶] NCBI وارد کرده تا به شما میزان شباهت این توالی ژنی با شامپانزه، موش، موش صحرایی [۳۷]، مرغ و دیگر موجودات را بدهد. در نتیجه ما می‌توانیم کد ژنتیکی تمام موجودات را با هم مقایسه کنیم. هرچه شباهت توالی ژنی بیشتر باشد، نشان می‌دهد که نقش مهم‌تری داشته است که در تاریخ تکاملی ما حفظ شده است زیرا اگر مهم نبود تغییر می‌کرد.

عناصر فوق حفظ‌شده در انسان: [۳۸]

طبق پروژه ژنوم در مقایسه میان انسان و موش صحرایی، ۴۸۱ توالی ژنی طولانی‌تر از جفت پایه [۳۹] ۲۰۰ نوکلئید وجود دارد که ۱۰۰٪ شباهت [۴۰] دارد و هیچ حذف و اضافه‌ای ندارد، این تعداد در مقایسه انسان با مرغ ۹۵٪ و در ژنوم سگ ۹۹٪ شباهت دارد. هرچه تعداد bp ها کاهش یابد شباهت‌ها بیشتر می‌شوند چون تعداد 200AGCT را نسبت به 100 AGCT به طرق بیشتری می‌توان در کنار هم چید و احتمال شباهت کاهش می‌یابد. ۵۰۰ تا توالی bp100 را مقایسه کردند و متوجه شدند که کاملاً بین پستانداران [۴۱] حفظ شده است. این نتایج در سال ۲۰۰۴ در مجله Science چاپ شد.

مهاجرت بشر: [۴۲]

ژنوم اقوام مختلف در سالهای مختلف را بررسی کردند. متوجه شدند که با مطالعه فسیل‌ها در حوزه بیولوژیک ژنتیک می‌توانند، ساعت مولکولی [۴۳] را بررسی و تخمین بزنند. مثلاً اگر یک توالی مشخص از ژنوم همه اقوام مختلف را بیاورند بررسی می‌کنند، که مثال برای اینکه یک نوکلئوتید تغییر کند مثل A↔G، صد هزار سال طول می‌کشد. در باکتری این تغییر ژنتیکی و مولکولی خیلی سریع‌تر است. همچنین در موجودات ساده‌تر دیده شده که در طی ۲۰۰



در سال ۲۰۰۵ مقایسه‌ای بین ژنوم شامپانزه و انسان انجام شد. شامپانزه ۲۴ جفت کروموزوم دارد. در انسان ۲۳ جفت کروموزوم وجود دارد. در طی این مقایسه متوجه شدند شامپانزه کروموزوم A 2 و B 2 دارد ولی انسان فقط کروموزوم شماره ۲ دارد. فاصله شامپانزه و انسان حدود ۵ میلیون سال است



هزار سال بالاترین تغییرات مولکولی در آفریقا است. این نشان می‌دهد این افراد خیلی در معرض تأثیرات محیطی بوده‌اند. بعد انسان‌ها از آفریقا به جاهای مختلف پخش شده‌اند. مثلاً انسان‌ها به استرالیا در حدود ۵۰ هزار سال پیش رفته‌اند، اما در مورد آمریکای شمالی در حدود ۱۵ هزار سال پیش است. یعنی تعداد جهش [۴۴] خیلی کم است و نشان می‌دهد که اینجا جدید است. در جنوب آمریکا ۲۰ - ۱۵ هزار سال است. قدمت انسان‌هایی که در

خاورمیانه هستند ۵۰ هزار سال است.

مقایسه ژنوم انسان با دیگر نخستی‌ها [۴۵]:

در سال ۲۰۰۵ مقایسه‌ای بین ژنوم شامپانزه و انسان انجام شد. شامپانزه ۲۴ جفت کروموزوم دارد. در انسان ۲۳ جفت کروموزوم وجود دارد. در طی این مقایسه متوجه شدند شامپانزه کروموزوم A 2 و B 2 دارد ولی انسان فقط کروموزوم شماره ۲ دارد. فاصله شامپانزه و انسان حدود ۵ میلیون سال است توالی A2 و B2 را بررسی کردند. دیدند 2A و 2B ترکیب [۴۶] شده‌اند و در انسان کروموزوم ۲ را تشکیل دادند.

یک توالی ژنی به نام «HAR1» را بررسی کردند که لایه‌ای از مغز به نام کورتکس را کد می‌کند. «HAR2» مچ و انگشتان را کد می‌کند. «FOX P2» هم

منطقه‌ای از مغز را کد می‌کند که توان تکلم را به انسان را می‌دهد. این ژن‌ها مختص انسان‌ها هستند و در سایر موجودات یافت نشده‌است. شجره‌نامه انسانی [۴۷] طرحی شماتیک است که نشان می‌دهد ما از موجودات پست و اولیه شروع شده‌ایم و هرچه بالاتر می‌آید، بی‌مهرگان و مهره‌داران و پستانداران و انسان ایجاد شده‌است. واقعیت این است که پروژه ژنوم نشان داد این درخت نه حالت عمودی [۴۸] که حالت افقی [۴۹] دارد و انسان در رأس این درخت نیست و هرچند از لحاظ فیزیکی از ماهی و مرغ و اسب و سگ و موش بالاتر است، اما شباهت فیزیکی با اورانگوتان، گوریل، شامپانزه و بونوب [۵۰] دارد. در واقع این درخت جایگاه انسانی را از لحاظ AGCT نشان می‌دهد.



تبعات فلسفی و اخلاقی مطالعه ژنومیک

این اطلاعات، تغییراتی در جهان‌بینی انسان می‌دهد که با تأثیر کارهای گالیلو مقایسه می‌شود. در آن زمان باور بر این بود که زمین وسط و خورشید دور زمین می‌گردد و گالیلو این نگرش را به هم زد و جهان‌بینی را عوض کرد. این هم

پرسش و پاسخ

■ **دکتر قانعی:** نکته در باب تفاوت نوع رابطه ژن و رفتار با ژن و فیزیولوژی است. بیماری به نام «لوسمی مزمن میلوسیتیک» [۵۴] وجود دارد که مشکل در کروموزم فیلادلفیا دارد و باعث می‌شود فرد سرطان بگیرد. اگر این کروموزم، فیلادلفیا را نداشته باشد، سرطان نمی‌گیرد. فردی را که بخواهیم درمان کنیم، پرتوافکنی [۵۵] می‌کنیم و به نبات تبدیل می‌کنیم. یعنی دیگر سلولی خونی باقی نمی‌گذاریم. بعد سلول خونی دیگری به او تزریق می‌کنیم که در واقع کاملاً ژن او عوض می‌شود. آیا این ژن رفتار گیرنده پیوند را عوض می‌کند؟

وقتی ما راجع به فیزیولوژی صحبت می‌کنیم، خب ما و موش یک عملکرد فیزیولوژیک داریم. این با یک ساختار AGCT عملکردش کنترل

می‌شود. یعنی ابزاری است برای کنترل عمل فیزیولوژیکی که بین همه موجودات است. وقتی ما ساختار فیزیولوژیک مشابه داریم طبیعی است که ساختار ژنتیکی مشابهی هم داشته باشیم. به این مدل

یک جهان‌بینی جدید است که انسان با همه موجودات از لحاظ توالی ژنی وحدت دارد. این نگرش و تحقیقات نه تنها در جهان‌بینی که در اخلاق نیز تأثیر دارد. سازمان ملل بعد از متولد شدن دالی در سال ۱۹۹۷ (اولین گوسفند شبیه‌سازی شده) وارد عمل شده و اعلامیه «ژنوم انسان و حقوق بشر» [۵۱] را تصویب کرد و در سال ۲۰۰۱ نیز «حريم خصوصی و عدم تبعیض» [۵۲] را مورد تأکید قرار داد.

می‌رسیم

که ساختار اداره

حیات که فیزیولوژی است یکسان است. یعنی بدن انسان و حیوان با یک مدل اداره می‌شود و ابزار این به ساختار AGCT است. بنابراین ما عملمان پیش می‌رود. تا در موش چیزی را تشخیص می‌دهیم به انسان تعمیم می‌دهیم، چون ساختار اداره کننده حیات را یکی طراحی کرده است. دست یک ابزار است و میزان کنترل کنندگی فیزیولوژیکی یک حد است. مغز نیز با همان ابزار اداره می‌شود ولی کنترل فیزیولوژیک بیشتری دارد، چون ژنهای بیشتری در آن بیان می‌شوند.

اما باید توجه شود که ژن یک ابزار در کنترل اعمال فیزیولوژیک انسان است، ولی ابزار انحصاری نیست. ژنها از آن جهت که می‌خواهند یک مدل ساختاری را سازمان دهند، یعنی بگویند



پتانسیلی که بشود از ژنتیک استفاده کرد خیلی زیاد است و تبعات فلسفی هم دارد. اینها در واقع نه تنها روی هویت انسان و بلکه روی حقوق انسانی هم اثر دارد. چون اگر بتوانند مثلاً به ژنتیک ما ایرانی‌ها دست پیدا کنند، قطعاً یک سری اطلاعات از ما به دست می‌آورند. حتی خانواده‌های دور از هم، می‌توانند یکسری اطلاعات داشته باشند که مثلاً نمی‌خواهند شما دسترسی پیدا کنید. هدف از انتشار «اعلامیه داخلی اطلاعات ژنتیکی انسان» [۵۳] در سال ۲۰۰۳ رعایت حقوق بشر، کرامت انسانی و آزادی مردم است.

چطور

رشد کن، چطور

متوقف شو و چطور پیش برو و کی ترمیم کن، تعیین‌کننده هستند، اما در تعیین رفتار سازوکارهای اپی‌ژنتیک [۵۶] نیز مطرح است.

■ **دکتر اردکانی:** کارهایی که

انجام می‌دهیم رفتار است یا فیزیولوژی؟ بررسی کرده‌اند، حتی این رفتار که برخی دست راست را روی دست چپ می‌گذارند و برخی بالعکس دست چپ را روی دست راست می‌گذارند، ژنتیکی است. در واقع هر عملکرد فیزیولوژیکی که انجام می‌شود، نهایتاً یک رفتار انسانی است. حتی سلول و ملکول هر کدام یک رفتاری دارند. به طور مثال نیاز اصلی انسان غذا خوردن است. سیستم مغز اعلام می‌کند که غذا بخور. انسان در پاسخ به این نیاز اگر در خانه باشد، یک جور پاسخ می‌دهد و اگر در کویر باشد، به نوعی دیگر. اگر این نیاز فیزیولوژیک اعلام شد، رفتاری از انسان در سطح بافتی و مولکولی

انجام می‌شود. این رفتار بر اساس ژنتیک فرد است که فرق می‌کند. مثلاً هر کدام از ما اگر یک نیاز را بخواهیم برطرف کنیم، با مدل‌های مختلف برطرف می‌کنیم. این یک رفتار است.

■ **دکتر قانعی:** ده‌ها هزار مولکول در هر سلول ما وجود دارد. هر مولکول رفتار خاص خود را دارد. یک سلول نرمال نباید سرطانی شود. پنج تا ده درصد ژنتیکی است ولی بقیه سیگار، مواد شیمیایی و مواد غذایی است، در واقع ۹۰٪ اپی‌ژنتیک و بسته به رفتار ماست. ما اگر یک مشت بذر پرتقال را در مناطق مختلف ایران بکاریم، در هر جا با یک کیفیت رشد می‌کند. ژنتیک که فرق نکرده‌است، محیط دارد آن را تغییر می‌دهد. ژنتیک همه چیز نیست، انسان در واقع از هر آنچه در زمین است، شکل گرفته‌است. [۵۷] حتی در اشعار مولوی هم گفته می‌شود که انسان عصاره هستی است، یعنی به صورت نظری هم به آن رسیدند.

■ **دکتر میان‌داری:** آن چیزی که بهتر است درباره آن صحبت کنیم بحث نیای مشترک است که در بحث تکامل یکی از چیزهای اساسی است. از نظر من از لحاظ تاریخی اولین بار توسط داروین مطرح نشده است. قبل از داروین حتی حدود یک قرن قبل این ایده بوده است. حتی شواهد فسیلی زیادی کشف شده بود. چیزی که داروین بیشتر در آن سهم دارد، بحث انتخاب طبیعی است که حتی می‌گویند این هم قبل از داروین مطرح بود. این در بحث‌های فلسفی خیلی تعیین کننده است. در میان مسلمانان بحث اینکه آیا انسان از موجودات دیگر پدید

آمده یا مستقل از آن از خاک پدید آمده بسیار مهم است. ولی به لحاظ فلسفی اگر قبول کنیم که انسان از موجودات دیگر به وجود آمده است، خیلی لوازم فلسفی دارد که اگر این مسأله را قبول کنیم علی‌القاعده باید به آن لوازم هم تن دهیم. مسأله رفتار به اخلاق مربوط است. اگر انسان چنین ریشه‌های زیستی داشته باشد، انتظار داریم اخلاقش هم با جانوران اشتراکاتی داشته باشد. یعنی آن چیزی که فکر کردیم اخلاق انسان را از جانوران جدا می‌کند، دیگر صدق نمی‌کند. البته در اخلاق انسان می‌شود چیزهای یافت که



انسان هم مانند سایر چیزها تحت تأثیر پدیده‌های طبیعی است. منتها انسان احساس می‌کند یک نیروی انسان را به سمت دیگر سوق داده است و موجودات کمی جدا کرده است.



در سایر موجودات نیست. مثلاً فقط انسان است که قواعد کلی اخلاقی دارد یا ظاهراً انسان است که این قواعد کلی را درونی می‌کند ولی تصویر کلی که بیش از ۹۹٪ اخلاق طبیعی بین انسان و حیوان مشترک است، از لوازم اشتراک انسان دیگر موجودات است. اینکه انسان از اختیار خودش استفاده می‌کند و تغییراتی در خود ایجاد می‌کند بحث دیگری است. به لحاظ معرفت‌شناختی، این مسأله خیلی از مشکلات معرفتی ما را حل می‌کند

که قوای شناختی، همان‌هایی است که جانوران دارند. یعنی مثلاً اینکه چرا من چشم دارم و این مقدار توانایی دارد. زیست‌شناسی به ما می‌گوید. چرا خفاش در تاریکی می‌تواند بیند یا چرا من گوش دارم و گوش من این مقدار توانایی دارد. ژنوم انسان بیش از ۹۸/۵٪ با شامپانزه یکسان است. در انسان تعداد زیادی از DNAها خاموش است که در آن را DNA Junk نیز گفته‌اند، حتی اگر آنها را در نظر بگیریم، عدد ۹۸/۵٪ خیلی بیشتر می‌شود.

■ **دکتر سادات نوری:** در رابطه با تکامل یک جمله بگویم. انسان هم مانند سایر چیزها تحت تأثیر پدیده‌های طبیعی است. منتها انسان احساس می‌کند یک نیروی انسان را به سمت دیگر سوق داده است و از موجودات کمی جدا کرده است. حالا به چه شکل در طول بحث‌های آینده ان شاء الله روشن می‌شود. ولی انسان هم مثل یک پدیده معمولی است. مثل درخت، ماهی و مانند و چیزی خارج از آن نیست. منتها یک چیزی، یک کسی مخصوصاً با منظور انسان را کمی از این سیستم خارج کرده است.

■ **دکتر شیخ‌رضایی:** بهتر است مقداری در مورد مفهوم رفتار صحبت کنیم. اگر بخواهیم رفتارهای اجتماعی مثل زبان را در نظر بگیریم، با تعریفی که شما از رفتار کردید، در این برنامه تحقیقاتی چطور می‌شود در باب آن تحقیق کرد؟ اهمیت این مسأله در این است که در مهم‌ترین مسأله فلسفی قرن بیستم در واقع زبان است. چطور در یک مطالعه ژنتیکی یا ژنومیک می‌توان رفتارهای اجتماعی و به خصوص زبان را بررسی کرد؟

■ دکتر اردکانی: این نکته

کلیدی است و شما می دانید که اصلاً ارسطو تعریفش از انسان حیوان ناطق است، ژن P2Fox را که پیدا کردند در واقع در مغز مرتبط با رشد زبان [۵۸] است و حتی پایه‌ها و عناصرش را در موش پیدا کردند. یعنی حتی آمدند این موش‌ها را بیهوش [۵۹] کردند و ژن را خارج کردند و دیدند صدایی که از نای موش بیرون می‌آمده، از بین می‌رود. آزمایشاتی شده که در آن زبان را به عنوان یک توانمندی که در طی دویست هزار ساله کسب کردیم، را بررسی کردند. بله زبان یک رفتار است. منتها در موجودات دیگر زبان به عنوان رفتاری است برای انتقال مفاهیم و فرهنگ سازی. یعنی اگر ما بیایم فرهنگ را این طور تعریف کنیم که یک فعل و انفعالات بشری است به منظور رفع نیازها، زبان یکی از مهم‌ترین ابزارهایش است که به انتقال مفاهیم به بشر کمک می‌کند تا مشکلات زیستی را حل کند. یعنی در گذشته هرچه قبیله‌ها بهتر می‌توانستند مفاهیم را انتقال دهند، قوی‌تر بودند. الان هم همین طور است. هرچه رشد زبانی قوی‌تر باشد، مفاهیم را بهتر انتقال می‌دهند، مثلاً می‌گویند اکنون زبان انگلیسی قوی شده‌است، زمانی زبان عربی به خاطر ارتباطی که با علم داشته رشد یافته‌تر بوده‌است. خلاصه اینکه بشر در هر جامعه‌ای که قرار دارد از دیدگاه ژنتیکی مشکلات خود را اینگونه بر طرف می‌کند.

■ دکتر شیخ‌رضایی: من سؤال

این است وقتی شما در برنامه پژوهشی بخواهید زبان را به عنوان یک رفتار بررسی کنید چه متدی دارید؟



■ دکتر اردکانی: اینکه چقدر این

رفتار مهم است و چقدر زمینه ژنتیکی دارد برای من مهم است. آن قسمت را شما باید بروید از یک روانشناس یا انسان‌شناس زیستی بپرسید. وظیفه من این است که فقط اعلام که ژن مربوط به رفتار زبانی را پیدا کرده‌اند. اینکه چقدر این ژن درگیر است در آینده مشخص می‌شود. زبان به عنوان یک وسیله برای رشد و زندگی انسان یک زمینه ژنتیکی وجود دارد. حالا اگر برگردیم به یک میلیون سال قبل که آنها هم زبان داشته‌اند. آن درحد تولید صدا بوده و واقعیت این است که نمی‌توانست جامعه بشری را در کنار هم نگه دارد.

■ دکتر اسماعیلی: در فلسفه وجه

مميزه و رجحان انسان نسبت به سایر موجودات را قوه ناطقه دانسته‌اند و در علم‌النفس بیشتر بر اختلافات و تفاوت‌ها تأکید شده‌است. اما آنچه مطرح شد تأکید بر شباهت‌ها بود. این دو منطق است منطق تفاوت و منطق شباهت. بر اساس منطق تفاوت بر قوه شناخت و عقلانیت انسان تأکید می‌شود و اینکه هر موجودی نمی‌تواند این قوه را داشته‌باشد و ساختار حیوانات عمودی می‌شود. اما در منطق شباهت ساختار افقی مورد توجه قرار می‌گیرد. بهتر است به پیامدها و لوازم انتخاب این دو نوع منطق برای تحقیقات توجه شود.

■ دکتر حمیدزاده: ادراک مراتب

مختلف دارد. تفکر یکی از ممیزات و اختلاف‌های انسان از غیر انسان است. اما پرسشی که به آن توجه نشد این است که ژنتیک تفاوت حیات را از غیر حیات چه می‌داند؟ حیات دارای ویژگی‌هایی است که این ویژگی‌ها را در دیگر پدیده‌ها

نمی‌یابیم و اساساً از اموری که باعث می‌شود ما پی به مفهوم هست ببریم، همین امر است، اما راجع به این مفهوم از نظر ژنتیک بحثی نشد.

■ دکتر اردکانی: مسلماً این‌ها

کلیدی‌ترین سؤالاتی است که می‌توان مطرح کرد. این که می‌گویند قرن ۲۱ قرن مغز است به خاطر این است که آگاهی [۶۰] را مورد توجه قرار دادند تا ببینند کجاست. چطور می‌رود. در کتاب «بن‌لایه‌های شناخت» تصریح شده فلاسفه مسلمان به دو نوع نفس اشاره کرده‌اند، یکی نفس ناطقه و دیگری نفس حیوانی. آنها گفتند انسان باید یک سطح فهم ویژه‌ای نسبت به حیوان داشته باشد و گر نه می‌شود حیوان. این نفس حیوانی از نظر من همان سیستم لیمبیک است. روانشناسی هم به مغز و رفتار ارتباط دارد. کارشان این است که ببینند بشر چطور رفتار می‌کند و همه اختلالات و بیماری‌هایی که مربوط به مغز و رفتار است را بررسی کنند. از لحاظ ژنتیکی این مسأله را بررسی می‌کنند. این موضوع آنقدر پیچیده است که نمی‌توان آن را با آزمایش [۶۱] فهمید. مثلاً نمی‌توان گفت در کجا کاوشگر [۶۲] بگذاریم که آگاهی‌اش بهم بریزد. دو نیمکره مغز به هم توسط جسم پینه‌ای [۶۳] وصل شده‌اند. محققان

وقتی این جسم را قطع کردند، مطالعات نشان داد که این شخص دو وجود پیدا می‌کند. یک کاوشگر را می‌گذارند روی یک نیمکره، نمی‌دانند در نیمکره دیگر چه کاری دارد انجام می‌شود. کاوشگر را روی قسمتی از مغز می‌گذارند، احساسی مثل آب خوردن به او می‌دهند و فرد دقیقاً احساس می‌کند که در همان لحظه دارد آب می‌خورد یا حتی چیزهایی که خیلی ارتباط معنوی دارد.

■ **دکتر قانع:** به نظر من اینطور فکر نکنیم که

پاسخ‌های همه چیز را در ژنوم داده‌اند یا می‌توان داد، اینطور نیست. کسی که این تحقیق را انجام می‌داده است، دنبال این قبیل پاسخ‌ها بوده است. اگر کس دیگری که روی فیزیولوژی اعصاب و CNS کار کرده در اینجا حضور داشته‌باشد، فضای دیگری باز می‌شود و فکر می‌کردیم تمام توانایی‌هایمان مربوط به مغز است. کسی که ژنتیک می‌خواند فکر می‌کند تمام این پدیده‌ها را ژن بیان می‌کند.

■ **دکتر خسرو پناه:** عمده تفسیرهایی که از انسان در زمینه زیست‌شناسی می‌شود تفسیر فیزیکی [۶۴] است. حتی همین بیان که هویت انسان با حافظه است و فرمودید حافظه هم در مغز است و مغز هم

مجموعه‌ای از سلول‌ها و ژنهاست. این دیدگاه طبیعتاً با فلسفه الهی که برای انسان روح و نفس قائل است، همچنین در حوزه عقل عملی که اختیار برای انسان قائل است که خود انتخاب می‌کند و حسن و قبح‌ها را عمل می‌کند، منافات دارد. یعنی یک تعارض حس می‌شود. البته اگر این سؤال را از یک زیست‌شناس مسلمان پرسیم، می‌گویید من تا این‌جا فهمیدم. اما آیا واقعاً زیست‌شناسان غربی هم همین‌طور سخن می‌گویند؟ عقلانیت حاکم بر زیست‌شناسی، فیزیک و علوم مدرن، عقلانیت مدرنیته است که منکر روح و نفس مجرد است. یکی از مسائلی که نیازمند پژوهش، این است که آیا می‌توان زیست‌شناسی و ژنتیک را بدون عقلانیت مدرنیته پذیرفت و گزاره‌های آن را با فلسفه الهی پیوند زد؟ یکی از بحث‌های مهم همین رابطه بین زیست‌شناسی و عقلانیت مدرنیته است.

[1]

Behavior

receptor [2]

detect [3]

circadian [4]

modify [5]

Base [6]

curve [7]

Duplicate [8]

level [9]

Brain [10]

visual [11]

auditory [12]

Creativity [13]

Limbic [14]

Emotion [15]

Higher- order thinking [16]

Neo cortex [17]

develop [18]

Rapid response [19]

Human behavior [20]

Vision [21]

Speech [22]

Sensation [23]

emotion [24]

express [25]

mammalian system [26]

Combined protein [27]

functionally [28]

[29]

Foundation

Phenotype [30]

genotype [31]

sequence [32]

First draft [33]

Nucleotide [34]

Compact [35]

DATA base [36]

rat [37]

Ultra conserved ele- [38]

ments in the Human

Base Pair [39]

identity [40]

Mammals [41]

Human Migration [42]

Molecular clock [43]

Mutation [44]

primate [45]

Fused [46]

Genealogical tree of [47]

humanity

vertical [48]

horizontal [49]

Bonobos [50]

[51]

human

genome & Human

Rights

genetic privacy & [52]

non-discrimination

Internal Declaration of [53]

human genetic data

Chronic myelocytic [54]

leukemia

irradiation [55]

Epigenetic [56]

contracted Form of all [57]

like – on earth

language development [58]

Knock out [59]

Consciousness [60]

experimental [61]

Probe [62]

Corpus callosum [63]

physical [64]



جلسه دوم (۲ اسفند ۱۳۹۱):

۱. مفاهیم ژنتیک ۲. مطالعه نوروبیولوژیک رفتارها

اشاره: دکتر اردکانی در ابتدای جلسه دوم به توضیح

مفاهیم اصلی ژنتیک پرداختند. در ابتدا متذکر شدند که اساس کار زیست‌شناسان پیش از کشف و گسترش مفاهیم ژنتیک بر اساس شکل جانداران و شباهت در مکانیسمهای اصلی مانند تولید مثل، گوارش، ساختار بدن و مانند آن بوده است. ولی پس از کشف نقش خانواده‌های پروتئینی در مکانیسمهای مولکولی، شباهتهای ردیف دی. ان. آ. (DNA) (ماده عامل وراثت) اساس دسته‌بندی موجودات جاندار قرار گرفت. این امر ابتدا از طریق بررسی تک ژن صورت می‌گرفت، یعنی منشأ رفتارها یا بیماریها در کدهای ژنتیک صورت می‌گرفت، بر این اساس که ژن ردیفی از یک مولکول که دستور ساخت پروتئینها را داده و پروتئینها کیدهای رفتار اعضاء مختلف بدن مانند انقباض و انبساط عضلات می‌شود. برای مطالعه رابطه ژنها و رفتارها کدهای ژنتیکی مورد بررسی قرار می‌گرفت که این کدها که ماده وراثت نیز هستند بر اساس نحوه چینش چهار اسید آمینه با حروف اختصاری A, G, C & T، شناسایی می‌شوند.

در ادامه این جلسه دکتر صحرایی، به ارائه یافته‌های اصلی نوروبیولوژی در حوزه شناخت پرداختند. در ابتدا ایشان رفتار را هر نوع حرکت از موجودات زنده دانستند که حاصل انقباض یا شل شدن عضلات است که شامل رفتارهای غریزی و ارادی می‌شود. ایشان یکی از نتایج مطالعات در انسانها و حیوانات را شباهت در مراکز فرمان‌دهنده به رفتارهای غریزی دانستند ولی اساس تفاوت عملکرد مغز انسان با

حیوانات را در تفاوت سطح و چگالی قشر مخ، کرتکس، ناحیه پری‌فورمتال و لب آهیانه دانستند که مختص انسان است و به سبب نکات اخلاقی و قانونی، مطالعات نوروبیولوژیک در آنها محدودتر بوده و ناشناخته‌تر از دیگر سطوح مغز است که در حیوانات توسعه یافته‌تر است. رفتارهایی مانند تفکر، محاسبه، تکلم، نوشتن، خلقیاتی مانند نظم، قانون‌پذیری و مانند آن هر یک ناحیه‌ای خاص در قشر مخ دارند که هر ناحیه با ناحیه بسیار نزدیک به خود نیز تفاوت بسیار دارد. قشر ارتباطی مغز انسان بر سیستم لیمبیک احاطه داشته و عملکرد آن توسط قشر ارتباطی مهار می‌گردد که در حیوانات به دلیل عدم تکامل قشر ارتباطی در حیوانات سیستم لیمبیک و رفتارها مهار نمی‌گردد. عملکرد سیستم لیمبیک، فرماندهی به رفتارهای لیمبیک یا آمیگدالوئیدی است.

ایشان در بخش پایانی توضیحات خود به نقش و تأثیر استرس در رفتارها در کوتاه‌مدت و بر بدن در بلندمدت پرداختند. استرس به تغییرات شدید عوامل داخلی یا محیطی گفته می‌شود که می‌تواند بر هیستون شماره سه DNA تأثیر بگذارد. استرس دستگاه عصبی را تحت تأثیر قرار داده، باعث افزایش هورمون کورتیزول می‌شود. در بلندمدت ممکن است این تغییرات سبب متیلاسیون و نامتقارن شدن هیستون شده و ژن را دچار اختلال نماید. اگر این متیلاسیون به سبب شدت استرسها باقی بماند، سبب خستگی و حتی پیری زودرس می‌شود. این اتفاق زمانی صورت می‌گیرد که در «میتوکندری» اتفاق بیفتد. نگاه و نگرش فرد در میزان تأثیر یک تغییر درونی یا محیطی بر هیستون مؤثر است.



ژنتیک و مفاهیم اولیه آن

■ **دکتر اردکانی:** در جلسه قبل به شجره‌نامه جدیدی که مهره‌داران را با توجه به داده‌های پروژه ژنوم دسته‌بندی می‌کرد اشاره کردیم. در گذشته این دسته‌بندی عمودی بود ولی بر اساس اطلاعات جدید این دسته‌بندی افقی شده است. این به دلیل آن است که ملاک دسته‌بندی در گذشته بر اساس رخ‌نمود [۱] موجودات ساده‌تر به پیچیده‌تر صورت می‌گرفت که اشتباه بود. برخی موجودات که از لحاظ فنوتیپی شبیه به هم هستند ولی از لحاظ ژنتیکی با هم تفاوت داشتند. اساس این تغییر ناشی از این است که دسته‌بندی بر اساس فنوتیپ باشد یا ژنوتیپ.

در زیست‌شناسی و ژنتیک آزمایشها اغلب متمرکز بر سه موجود می‌شود: کرمی ۱ میلی‌متری به نام «سی. الگانس» [۲]، دیگری مگس سرکه و سومی نماینده گیاهان است. این سه به عنوان مدل موجودات ساده در جهان شناخته شده‌اند. موش را ذکر نکردیم چون موش پیچیده‌تر است. این کرم که در حدود هزار سلول دارد را بررسی کردند و دقیقاً می‌دانند

که هر سلولش کجاست و چه عملی را انجام می‌دهد. از این مدل برای بررسی مباحث مختلف مثل حافظه استفاده می‌کنند. «MIP» بخش پژوهشی و آزمایشگاهی است که در آمریکا روی بحث‌های زیست‌شناسی ملکولی و ژنتیک کار می‌کند و برای این مدل‌ها خیلی سرمایه‌گذاری کرده‌اند. چون شناخت بنیادی به وجود می‌آورد. یعنی اگر آنجا بتوانند چیزی را کشف کنند، به انسان تعمیم می‌دهند که می‌تواند در حوزه بیماری‌ها یا غیر آن باشد.

وقتی صحبت از ژن می‌شود، این ژن باید تبدیل به دهها هزار پروتئین [۳] شود. بعد پروتئین‌ها با هم کارکنند و یک موجود را بسازند. صورت، چشم و دیگر اعضا پروتئین هستند، که در موجودات ساده‌تر هم وجود دارد. ژن‌هایی که در انسان وجود دارند، پروتئین‌هایی را کد می‌کنند، در نتیجه شباهت‌هایی بین انسان و موجودات ساده پیدا کردند. البته این شباهت‌ها در انسان یعنی همان خانواده پروتئین‌ها [۴] خیلی به تعداد بیشتر و پیچیده‌تر هستند. وقتی ژنوم و کدها را با هم مقایسه کردند، دیدند ۶۱٪ ژنوم انسان شبیه به

ژن‌هایی است که در مگس سرکه کد می‌شود. یعنی ۶۱٪ ژن‌هایی که در ما وجود دارند، پروتئین‌هایی کد می‌کنند که در مگس سرکه هم هست. ۴۳٪، با کرم الگانس و ۴۶٪ با نوعی مخمر [۵] شباهت دارد.

این کرم و مگس سرکه در حدود سیصد میلیون سال با انسان فاصله دارند. چطور این موجودات ساده با مکانیسم مولکولی شبیه به مکانیسم مولکولی موجود در انسان کار می‌کنند؟ مثلاً کروموزم شماره (۱) را با همه موجودات از ماهی گرفته تا خوک و شامپانزه مقایسه و توالی همه را بررسی کردند. موش به عنوان نماینده پستانداران، دارای ۲۰ جفت کروموزم است و با انسان ۶۰ میلیون سال فاصله دارد. انسان دارای ۲۳ جفت کروموزوم است. یعنی ۲۳ کروموزوم از پدر و ۲۳ کروموزوم از مادر به ارث می‌برد. در مجله نیچر [۶] اینها را با هم مقایسه کردند و در دیاگرامی به نمایش گذاشتند. به طوری که مثلاً کروموزم شماره (۲) را با رنگ سبز نشان دادند و دیده شد در موش هم ۱۰۰٪ سبز است، یعنی از لحاظ توالی [۷] همان است.

توالی:

برای فهم توالی مثالی می‌زنم. در زبان فارسی ۳۲ حرف داریم، وقتی می‌گوییم «sequencing» یعنی حروف طوری در کنار هم قرار گرفته‌اند که اگر یک کلمه را در نظر بگیریم، در هر دو عبارت یکسان است. در بعضی موارد عینا همان است و یا ممکن است مثلاً الف حذف شده و از سین شروع شود. یا الف نصف شده‌باشد. کروموزم X در انسان و موش صددرصد شبیه به هم هستند. این کروموزم بسیار مهم است و در واقع فشرده [۸] DNA است. در دیدگاه تکاملی بیان می‌شود که وقتی چیزی به این مدت طولانی، یعنی ۶۰ میلیون سال حفظ شده‌باشد، باید خیلی مهم باشد. کوچکترین اشکالی در این کروموزوم ایجاد شود سیستم از هم پاشیده می‌شود. البته در خانمها دو کروموزم X وجود دارد که یکی خاموش و دیگری فعال است. ولی در مذکر یک کروموزم X داریم که اگر در آن حذف [۹] رخ دهد اشکالاتی ایجاد می‌شود که می‌تواند قابل حیات [۱۰] یا غیرقابل حیات [۱۱] باشد. بستگی به این دارد که چه تعدادی از آن ژن‌ها حذف شده باشند.

تأثیر پروژه ژنوم در علوم انسانی

نتایج این پروژه در جهان‌بینی انسان به جایگاه انسان در بین موجودات دیگر، جایگاه نژادهای انسانی، نقش ژنتیک در کنترل رفتارهای انسان، رابطه ژنتیک با فرهنگ، علوم اجتماعی و فلسفه، صورت‌بندی مسأله جبر و اختیار، مسئولیت انسان در برابر محیط زیست، عدالت و حوزه‌های دیگر انسانی اثر دارد. شاید بعضی بگویند ژنتیک در رفتار نقش ندارد ولی واقعیت این است که هیجان، نگرانی، خشونت، اعتیاد، گرایش جنسی، هوش، گرسنگی، پیری

و تمام ابعاد رفتاری زمینه ژنتیکی دارد. در ایران متأسفانه بحث ژنتیک خیلی کم گسترش یافته و فقط در زمینه بیماری‌ها و پزشکی کار شده است. در حالیکه کمتر از نیم درصد کل مشکلات ژنتیکی پزشکی است. بقیه همین مسائلی است که مطرح شد. همین مسأله افسردگی، ۳۰٪ زنان را درگیر کرده که بارهای زیادی را بر جامعه تحمیل می‌کند. یک سری بیماری‌ها که ارتباطشان با ژنتیک مشخص شده مانند اسکیزوفرنی [۱۲]، شی‌زوفرنی [۱۳]، اتیسم [۱۴]، بیش‌فعالی [۱۵]، خوانش‌پریشی [۱۶] و رفتارهای ضداجتماعی که همه زمینه ژنتیکی دارند.



شاید بعضی بگویند
ژنتیک در رفتار نقش
ندارد ولی واقعیت این
است که هیجان، نگرانی،
خشونت، اعتیاد، گرایش
جنسی، هوش، گرسنگی،
پیری و تمام ابعاد رفتاری
زمینه ژنتیکی دارد.



وقتی می‌گوییم ژنتیک بسیاری معترض می‌شوند که فقط ژن مطرح نیست، همین طور است، ما همه از یک سلول (اسپرم + egg) هستیم. همان یک سلول تحت تأثیر محیط خودش رشد کرده و دو تا و چهار تا و چند میلیون سلول شده‌است. اگر محیط سلولی و خارج سلولی به هر دلیل به هم بخورد، روی شکل‌گیری انسان تأثیر دارد. پس اینکه می‌گویند نطفه خیلی مهم است، واقعیت دارد. چون ژنها با محیط [۱۷] شکل می‌گیرند. محیط تاحدی می‌تواند تغییر ایجاد

کند، اگر از حدی بگذرد به هم می‌ریزد و سقط [۱۸] اتفاق می‌افتد. بیش از ۹۰٪ سقط‌ها اصلاً شناخته نمی‌شوند، چون در مراحل اولیه از بین می‌روند، یا به دلایل محیطی و یا اینکه خود کروموزوم‌ها مشکل داشته‌اند. وقتی می‌گوییم ژن، به طور اتوماتیک از محیط هم صحبت می‌کنیم.

چند چیز که در اینجا مطرح کردم شامل شناخت، نامیدن اسامی، تصور افراد در ذهن، احساس هم‌دردی، ارتباط با آینده، رفتار، تغییرحافظه و هوش، چیزهایی هستند که خیلی اوقات فکر می‌کنیم فقط به انسان اختصاص دارد و از آنها به روان و جان، نام می‌بریم. اما ثابت شده‌است که اینها در شامپانزه هم وجود دارد. این مسأله از این جهت اهمیت دارد که مفهوم غریزی بودن این مطالب را می‌رساند. این طور نیست که بچه‌ای که به دنیا می‌آید همه را از محیط می‌گیرد. خیر، با زمینه به دنیا می‌آید و همان زبانی را یاد می‌گیرد که برنامه‌اش در مغزش هست و فقط محیط او را آماده می‌کند تا فراگیرد.



سازوکار عمل ردیف دی.ان.آ

جهان هستی از عناصری درست شده است. در کره زمین کربن، نیتروژن، هیدروژن و اکسیژن بیشتر از همه عناصر وجود دارند و زمینه حیات هم این‌ها هستند. آب و خاک و آتش و هوا هم عناصری هستند که حیات را به وجود می‌آورند. حالا چطور از این عناصر حیات به وجود می‌آید؟ [۱۹] DNA از ۴ مولکول باز تشکیل شده‌است. در سال ۱۹۳۵ داتسون و کریک کشف کردند که ماده وراثت، AGCT است. Adenine، Gua- nine، Cytosine، Thymine به اشاره دارد. این‌ها کد ژنتیکی هستند که به صورت دو به دو با هم متصل

می‌شوند. به گونه‌ای که C با G و A با T متصل می‌شوند. در دهه ۱۹۶۰ نوبل برگ کد را پیدا کرد. او فهمید که یک سری مولکول هستند که اگر با هم ترکیب شوند یک سری آمینواسید به وجود می‌آورند. یعنی اگر در ظرفی کدها و لوازمش را بریزیم، این کدها «باز یوراسیل» و «اسید آمینه فنیل آلانین» را می‌سازند. در این کدها سه کد وجود دارد که به آنها کدهای توقف یا پایانی [۲۰] گویند. یعنی وقتی کد ژنتیکی خوانده می‌شود به محض رسیدن به UAA متوقف می‌شود. همچنین به محض رسیدن به UAG و UGA، بیان به پایان می‌رسد. یعنی این کدها دستور ساخت و یا عدم ساخت آمینواسید و در نتیجه پروتئین را می‌دهند. حالا اگر مشکلی مثل جهش در این کدها اتفاق بیفتد، بیماری‌ها ایجاد می‌شوند. چطور ژنتیک از یک نسل به نسل دیگر منتقل می‌شود؟ مرد و زن ازدواج می‌کنند. مرد از طریق اسپرم، ماده وراثتی و زن از طریق تخمک مواد وراثتی‌اش را به اشتراک می‌گذارند. در زمانی که اسپرم باید به تخمک وارد شود به زیر غشاء نفوذ کرده و DNA خود را وارد می‌کند. قسمتی از سلول که دارای ماده ژنتیکی است کروموزوم‌ها

هستند که در هسته سلول قرار دارند. البته مقداری ماده وراثتی در میتوکندری [۲۱] داریم که مربوط به خودش است و جدای از این کروموزوم‌ها است. اگر از درون سلول کروموزوم را بیرون بکشیم تبدیل به رشته DNA می‌شود. سلول به اندازه کافی فضا ندارد تا این رشته را باز نگه دارد، در نتیجه آنها را فشرده کرده و به صورت کروموزوم در می‌آورد. در رنگ‌آمیزی کروموزوم‌ها متوجه

شدند که روی هر کروموزوم تعدادی باند وجود دارد که به صورت تیره و روشن خود را نشان می‌دهند. این باندها تراکمی از T-A و G-C بودند. اگر تراکم این باندها به هم بخورد اندازه باندها متفاوت می‌شود و بیماری‌ها به وجود می‌آیند. هر اتفاقی که روی کروموزوم‌ها بیفتد می‌تواند بیماری ایجاد کند نظیر سندرم پایین [۲۲] و سندرم چرخنده [۲۳] که ما وارد بحث پزشکی‌اش نمی‌شویم. روی کروموزوم شماره ۱۷، ۲۲۳ ژن وجود دارد. ژن تعدادی از ردیف DNA (AGCT) است. یک ژن ممکن است ۱۰۰ نوکلئوتید باشد، دیگری ممکن است چند ده هزار نوکلئوتید داشته باشد. بستگی دارد ژن چه چیزی را کد کند و چقدر اهمیت داشته باشد. هرچه ژن بزرگ‌تر باشد پیچیدگی‌اش بیشتر است، مثل ژن دیستروفین [۲۴] که خیلی بزرگ است و اختلال در آن باعث بیماری‌های زیادی می‌شود.

اول اختلال باید در ژن ایجاد شود و بعد در پروتئینی که از روی این ژن کد شده است. پس وقتی می‌گویند کسی مشکل ژنتیکی دارد یعنی در ساخت پروتئین اشکال پیدا کرده است. واقعیت این است که این پروتئین‌ها هستند که به ما حتی اجازه صحبت

می‌دهند. گرچه اخیراً از [۲۵] RNA هم صحبت به میان آمده است که آن هم در بیان ژن‌ها مؤثر است. ولی به طور کلی ساختاری که ما را به وجود می‌آورد، حتی مغز ما یا اینکه چطور مواد انتقال‌دهنده سیگنال عصبی [۲۶] و هورمون‌ها درست شوند، همه زمینه پروتئینی دارند. پروتئین‌ها هم از واحدهایی به نام آمینواسید تشکیل شده‌اند و می‌توانند عملکرد داشته باشند. خیلی از مشکلاتی که در بیماری‌ها وجود دارد مربوط به کدهای

توقف در ژن است که در محل خود قرار نمی‌گیرد، مثلاً زودتر قرار می‌گیرد و جلوی بیان کامل ژن گرفته می‌شود، در نتیجه پروتئین به طور کامل ساخته نمی‌شود.

واحدهای سازنده پروتئین در همه موجودات یکسان هستند منتها پیچیدگی‌شان فرق می‌کند. پروتئین می‌تواند فقط یک ردیف باشد یا ردیف‌های بیشتر داشته باشد. مثلاً می‌تواند پیچ بخورد و دو رشته‌ای شود و در نهایت به حالت سه بعدی درمی‌آید. موجودات روی کره زمین همه کربن دارند، بنابراین به همه کربن پایه [۲۷] گویند. کربن به خاطر خاصیت شیمیایی‌اش می‌تواند با بقیه مواد، اتم‌ها و ترکیبات پیوند بخورد و کار خود را انجام دهد. می‌گویند اگر روی کره دیگر بخواهد حیات شکل بگیرد، می‌تواند پایه‌اش سیلیکون باشد. چون این ماده، توان دارد که با سایر عناصر ارتباط برقرار کند.

■ **دکتر قانعی:** آقای دکتر اردکانی، اشاره داشتید که بعضی بیماری‌ها از ژن‌ها ناشی می‌شوند، ظاهر کلامتان این است که این ژن‌ها علت تامه هستند، یعنی هر وقت این ژن حضور داشته باشد بیماری هم بروز پیدا می‌کند؟ بعضی وقت‌ها این ژن فقط زمینه‌ساز [۲۸] است. گاهی مؤلفه تشدیدکننده [۲۹] است و گاهی مؤلفه مستعدکننده

یا

مؤلفه خطر [۳۰]

است. یا در نهایت

می‌گویند علت تامه [۳۱]

است. باید تعریف کرد،

داشتن یک ژن خاص، کدام

است؟ اتیولوژی زمانی گفته

می‌شود که اگر عامل را زیاد

کردید، معلول هم زیاد شود. به

طور مثال اگر سیگار زیاد کشیده

شود، سرطان ایجاد می‌شود. اگر



عامل را کم کردید و معلول کم شد باز هم اتیولوژی اطلاق می‌شود. اگر عامل را حذف کردید و معلول حذف شد، باز هم اتیولوژی است. در حدود سه دهه قبل نمی‌گفتند سیگار علت سرطان است بلکه می‌گفتند «ریسک فاکتور» سرطان است. ولی الان دیدند «اتیولوژی» سرطان است. در زمینه ژن‌ها هم همین طور است مثلاً بیماری اسپوندیلیت انکیلوزان [۳۲] و ژن HLA-B27 را در نظر بگیرید. در این بیماری ستون مهره بیمار سفت می‌شود، می‌گویند ژن HLA-B27 یک فاکتور مستعدکننده است ولی اتیولوژی نیست.

مطالعه نورویولوژیک رفتارها

■ **دکتر صحرایی:** تعریف رفتار از منظر نورویولوژیک [۳۳] عبارت است از هر نوع حرکتی که در موجود زنده دیده می‌شود. بنابراین در موجودات پیشرفته مثل انسان رفتار عبارت است از انقباض و شل شدن عضلات که حرکات را به دنبال دارد و حرکت هم به دنبالش رفتار نامیده می‌شود. اگر بخواهیم بگوییم که این انقباض و شل شدن عضلات در کجا جمع می‌شود، آن وقت است که از نظر علوم شناختی دو نوع رفتار داریم: رفتارهای غریزی یا غیرارادی که خیلی

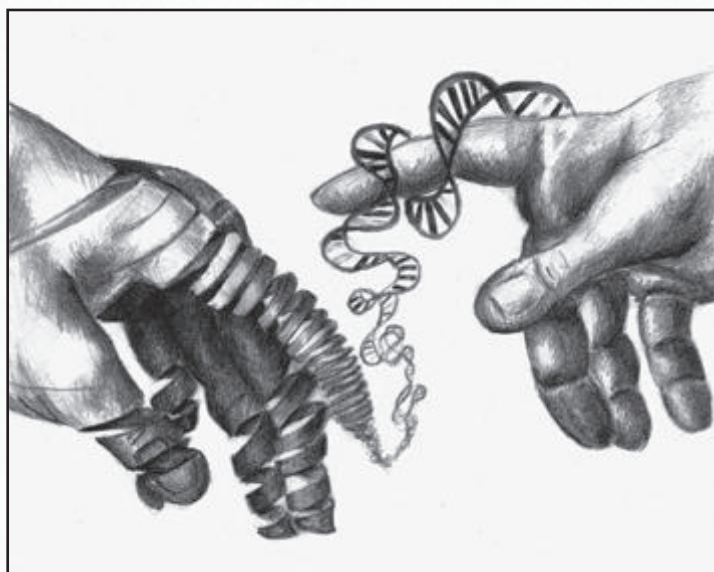
زیادند و رفتارهای ارادی که غریزی نیستند. به طور مثال غذاخوردن رفتاری غریزی است، اما آداب و اصول غذاخوردن رفتاری ارادی است. یعنی پایه یک رفتار غریزی است و بر این پایه یک اصل نهادهی بنا شده است. اساس رفتارهای انسان با سایر موجوداتی که پایین‌تر از انسان هستند به خصوص با پستانداران چندان تفاوتی در رفتارهای غریزی ندارد. قست‌هایی از مغز هم که کنترل‌کننده رفتار هستند را هم تقریباً همه دارند. یعنی



در بیماری آلزایمر که هیپوکامپ کوچک می‌شود، تمام کارهایش به هم می‌ریزد. چون سد هیپوکامپ برداشته می‌شود و تمام خاطرات قبلی که در قشر است و دیگر ربطی به هیپوکامپ ندارد با جزئیات بسیار دقیق به یاد فرد می‌آید. افراد آلزایمری گذشته را بسیار خوب به یاد می‌آورند ولی زمان نزدیک را فراموش می‌کنند



مراکز کنترل رفتار غریزی در انسان، موش، میمون، گربه و مانند آن یکسان هستند. به همین دلیل وقتی مطالعات در باب این رفتارها انجام می‌دهیم، به سرعت می‌توان نتایج را از حیوان به انسان تعمیم داد. مثلاً فلان ماده در مغز باعث کاهش اشتها می‌شود، چون طبق مطالعات در موش این طور دیده شده‌است. البته مطالعاتی که به عنوان مطالعات تحقیقاتی در انسان انجام می‌شود روش‌های متفاوتی نسبت به مطالعات انجام‌شده روی موش‌ها دارد. در موش ماده و دارو تزریق می‌شود، کار انجام می‌شود، بعد موش را بیهوش کرده، مغزش را بیرون می‌کشند. ولی در مورد انسان نمی‌توان این کار را کرد. چیزی که در انسان و حیوان مشابه نیست آن اصول و قواعدی است که در این رفتارها قرار داده می‌شود. جایگاهی که در دستگاه عصبی برای کنترل این رفتارها وجود دارد، برای رفتارهای غریزی در انسان و حیوان شبیه است، مرکز این انقباض و شل شدن عضلات در سیستم عصبی است، حتی در حیوانات بعضی رفتارها پیشرفته‌تر و قوی‌تر از انسان است. در حالی که وقتی به انسان می‌رسیم می‌بینیم یک تفاوت عمده در دستگاه عصبی ایجاد می‌شود که فاصله فوق‌العاده زیاد می‌شود. این قسمت همانجایی است که می‌گوییم از نظر نورویولوژیک انسان با یک حیوان دیگر جایگاه متفاوتی دارد. این بخش قشر مخ [۳۴] است. قشر مخ در انسان چین و چروک‌های بسیار زیادی دارد. یک لایه بسیار نازک درحد چند میلیمتر است و مملو از سلول‌های خاکستری است. نکته این است که در موش همین قشر مخ هست اما سطح قشر مخ انسان یک متر مربع است. اگر نزدیک‌ترین حیوان به انسان را از نظر ژنتیکی شامپانزه بدانیم، سطح قشر مخش نزدیک به 2Cm 36 است. پس یک توسعه بسیار وسیعی روی قشر



مخ انسان صورت گرفته است که او را از موجودات دیگر کاملاً متمایز می‌کند.

نواحی مغز و رفتارها

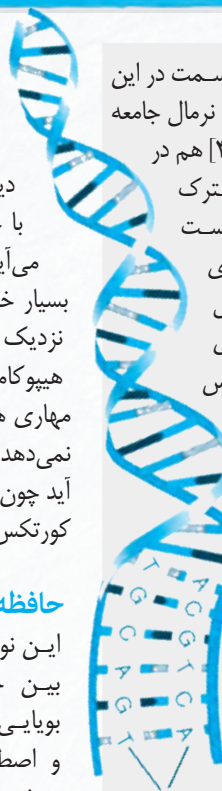
بعضی از نواحی قشر مخ، مختص کارهایی است که در ما و موش مشابه است که به آن قشر پس‌سری [۳۵] می‌گویند که شامل قشر بینایی است. در عقاب حتی این قشر خیلی بهتر از ما کار می‌کند. قشر مربوط به حس لامسه در بعضی حیوانات مثل موش فوق‌العاده قوی‌تر از انسان است. همه بخشی برای احساس [۳۶] داریم. در انسان شناخت بیش از همه توسط بینایی و در درجه بعد توسط حس شنوایی صورت می‌گیرد. بقیه حس‌ها بسیار ضعیف هستند. در موش‌ها شناخت به وسیله سبیل‌ها و بویایی است. یعنی اگر بینی‌اش را کپک کنیم دیگر هیچ چیز در محیط نمی‌شناسد. چون هر کدام از دانه‌های سبیل با سطح وسیعی از قشر مخ در ارتباط است و رشته‌های عصبی [۳۷] زیادی را به فعالیت وامی‌دارد، در نتیجه بسیار راحت با مالیدن سبیل‌هایشان به هم یا بوکردن، یکدیگر را می‌شناسند. به همین دلیل اگر حیوان را به محیط جدیدی ببرید، حیوان تکان نمی‌خورد. قشر پیش‌پیشانی [۳۸] مختص انسان است و اگر در حیوانات هم باشد بسیار ابتدایی است. این ناحیه تقریباً هیچ چیزش شناخته‌شده نیست. دلیلش هم این است که در موش که چندان پیشرفته نیست هر میلی‌متر مربع با میلی‌متر مربع کنارش از نظر عملکرد در پاسخ‌دهی کاملاً متفاوت است. یعنی زمانی که می‌خواهیم بگوییم در این ناحیه کار کرده‌ایم باید دقیقاً بگوییم در کدام قسمت‌ش. در هر قسمت ساختار سلولی [۳۹]، انقباض سلولی [۴۰]، ارتباط سلول‌ها با هم و در نتیجه عملکرد [۴۱] سلول‌ها تفاوت است. ناحیه دیگر که مختص انسان است نرمه آهیانه [۴۲] است. جایی است که باعث می‌شود انیشتین با بقیه متفاوت

باشد. در انیشتین یک قسمت در این لوب بیشتر از سایر افراد نرمال جامعه بود. سیستم لیمبیک [۴۳] هم در انسان و حیوان مشترک است و شامل جایی است که ساختارهای غریزی جمع‌بندی می‌شوند، مثل خشم، تغذیه و رفتارهای جنسی، نوشیدن آب، ترس و اضطراب. مهم‌ترین جایی که این بخش را از نظر دستوردهی دارد، آمیگدال [۴۴] است و مهم‌ترین جایی که از نظر اجرایی کار می‌کند، هیپوتالاموس [۴۵] است. اساس رفتارها و ارتباطات ما با سیستم عصبی به هیپوتالاموس و آمیگدال برمی‌گردد. آمیگدال ارتباطات وسیعی هم با هیپوتالاموس و هم با هیپوکامپ [۴۶] دارد. هیپوکامپ جایی است که تمام رخدادهای محیطی در آنجا کدگذاری و ذخیره و بعد به حافظه بلندمدت برای ما تبدیل می‌شود. به همین دلیل هیچ چیز از خاطر هیچ کس نمی‌رود. اما قدرت به خاطر آوردن در افراد متفاوت است. کاری که معمولاً در زمینه یادگیری انجام می‌دهند این است که موضوع مهم را با موضوع دومی مرتبط [۴۷] می‌کنند. مثلاً می‌گویند زمانی که در مورد موضوعی صحبت می‌کردی در کنار پنجره قدم می‌زدی پس هر وقت که در کنار پنجره قدم زدی جزئیات آن موضوع را به یاد می‌آوری. دلیل تداعی معانی این است که هیپوکامپ بعضی از مسائل را بهتر به یاد می‌آورد و بعضی را دشوارتر. اگر هیپوکامپ از کار بیفتد تمام وضعیت حافظه فرد خراب می‌شود. در بیماری آلزایمر که هیپوکامپ کوچک می‌شود، تمام کارهایش به هم می‌ریزد. چون

سد هیپوکامپ برداشته می‌شود و تمام خاطرات قبلی که در قشر است و دیگر ربطی به هیپوکامپ ندارد با جزئیات بسیار دقیق به یاد فرد می‌آید. افراد آلزایمری گذشته را بسیار خوب به یاد می‌آورند ولی زمان نزدیک را فراموش می‌کنند چون هیپوکامپ نیست. هیپوکامپ یک اثر مهاری هم روی کورتکس دارد و اجازه نمی‌دهد که هرچه در آن است، بیرون آید چون این اثر برداشته می‌شود در کار کورتکس اختلال می‌شود.

حافظه و قشرهای ارتباطی:

این نواحی جایی است که ارتباط بین حس بینایی و شنوایی و بویایی و حرکت برقرار می‌شود و اصطلاحاً قشر ارتباطی گفته می‌شود. قشرهای ارتباطی به ما کمک می‌کنند تا بتوانیم در مورد یک موضوع از جنبه‌های مختلف صحبت بکنیم. این اظهار نظر ما در مورد یک موضوع بسته به اساس و پایه و خاطرات ما در مورد آن موضوع دارد که در این قشر ارتباطی ذخیره شده‌است. در نتیجه ما توانایی این را داریم که تمام ورودی‌هایی را که به صورت حافظه نقاط مختلف مغزمان ذخیره شده‌است، بسیج کنیم. یک موش توانایی کمتری دارد، چون این قسمت در او کوچکتر است، فلذا اگر بخواهید موش را به دام بیندازید اگر بار اول فرار کرد بار دوم نمی‌توانید از آن دام استفاده کنید چون بوی آن دستگاه در حافظه‌اش ذخیره شده‌است اما اگر دستگاه یا بوی داخل آن را عوض کنید باز هم می‌توانید این کار را بکنید. حیوانات شکارچی، خود را با محیط یک‌رنگ می‌کنند تا ورودی بینایی اشتباه کند. در جهت باد نمی‌روند تا سیستم بویایی شکار فعال نشود. پس قشر مخ می‌تواند تمام آنچه را که ما می‌خواهیم در خود



قرار دهد. اگر این اساس عملکرد قشر مخ انسان است، بینایی چقدر این قشر را تحریک می‌کند؟ اگر ما الکترودهایی را به سر وصل کنیم و نوار مغز بگیریم، هنگامی که فرد چشمش باز است، فرکانس امواج تولید شده در مغز ۲۵ تا است. اگر چشم را ببندد، ۱۲ تا می‌شود. یعنی نصف تحریک مغز ما توسط بینایی است و نصف دیگر بقیه حواس هستند.

ارزش اقتصادی محرکهای حواس:

حس‌هایی که در درجه دوم قرار دارند، در درجه اول از نظر اقتصادی قرار دارند. سیستم بویایی ما خیلی ضعیف است اما اگر آنفولانزا بگیریم از هیچ غذایی لذت نمی‌بریم. همچنین اگر با جنس مخالف روبرو شویم، اگر با فاصله باشد سیستم بویایی ضعیف است و کاری نمی‌کند اما اگر فاصله کم باشد بدن ما ماده‌ای به اسم فرومون [۴۸] ترشح می‌کند که این ماده

در عرق و ادرار ما هم هست. این فرومون در لباس می‌ماند و اثر خود را می‌گذارد. در ادکلن زنانه، فرومون زنانه و در اودکلن مردانه، فرومون مردانه می‌ریزند که در صورت استفاده، جنس مخالف را به دنبال خود می‌کشد. در مطالعه‌ای در آمریکا به تعدادی از دانشجویان کالج بلیط مسابقه بسکتبال مجانی دادند. لباس زیر چند خانم و آقا را برداشته و به صندلی‌ها مالیدند. به افراد گفتند شما آزاد هستید روی هر صندلی بنشینید. دیده شد خانم‌ها روی صندلی‌هایی نشستند که لباس آقایان را مالیدند و برعکس. سیستم بویایی ما ضعیف است اما در بحث اقتصادی به عنوان اصل اول عمل می‌کند. به همین دلیل با ارسال گزارشی از نقش

فرومون‌ها به مراجع در باب استفاده از فرومون‌ها در عطر استفتاء کردیم.

شیوه تأثیرگذاری فرومون‌ها:

فرومون‌ها در مغز اثر نمی‌گذارد و روی سیستم بویایی اثر دارد. در حیوانات دو سیستم بویایی داریم: یکی مخصوص یافت غذا و دیگری مخصوص جفت‌یابی است. این سیستم حساس به فرومون است. در انسان این سیستم حذف شده است و کلاً تبدیل به اپی‌تلیوم [۴۹] بویایی شده است و فرومون‌ها هم همانجا اثر می‌گذارند. اما وقتی سیستم بویایی وارد شد، مستقیماً به قشر مخ ارتباط دارد. تنها



اگر ما الکترودهایی را به سر وصل کنیم و نوار مغز بگیریم، هنگامی که فرد چشمش باز است، فرکانس امواج تولید شده در مغز ۲۵ تا است. اگر چشم را ببندد، ۱۲ تا می‌شود. یعنی نصف تحریک مغز ما توسط بینایی است و نصف دیگر بقیه حواس هستند.



سیستمی که مستقیماً به قشر مرتبط است بویایی است، اما ارتباطی مستقیم و غیرمستقیم هم با آمیگدال دارد. یعنی جایی که واکنش‌های جنسی را کنترل می‌کند. یک ارتباط غیرمستقیم هم با هیپوکامپ دارد. پس یک حافظه بویایی هم در ما ایجاد می‌شود. حافظه بویایی مجرد در هیپوکامپ ایجاد می‌شود و حافظه بویایی هیجانی در آمیگدال ایجاد می‌شود. نتیجه این است که مثلاً من از این عطر خوشم می‌آید و دیگری را نمی‌خواهم اما وقتی که در آمیگدال بررسی می‌کنید، می‌بینید که

جزء هیجانی آنجا قرار می‌گیرد. وقتی فرومون یک موش نر را برای موش ماده معرفی می‌کنید [۵۰]، ضربان قلبش تا ۵۰٪ بالا می‌رود، فشار خون و تنفسش تغییر می‌کند و حرکاتش به شدت بالا می‌رود. دقیقاً همان چیزی که در مورد انسان هم داریم. در مطالعه‌ای که خودمان انجام دادیم، به تعدادی بچه بازیگوش در مهد کودک لباسی داده شد، که یک شب به تن مادرانشان بود. دیده شد که بسیار آرام شدند چون سیستم قشر مخ در بچه‌ها هنوز تکمیل نشده و سیستم بویایی‌شان فوق‌العاده قوی است. شناخت بچه‌ها بیشتر از طریق بویایی است. به همین دلیل وقتی سرما می‌خورند بیشتر گریه می‌کنند، چون محیط را نمی‌شناسند. در موش هم همین سیستم است ولی قشر مخ خیلی کوچک است. ولی نسبت ناحیه بویایی در موش بزرگتر است. هرچه نسبت یک سیستم به کل سیستم بیشتر باشد نشان‌دهنده کارایی بیشتر آن سیستم است.



سیستم لمبیک:

قشر مخ در تفکر، محاسبات تکلم، نوشتن و خواندن و اعمال برتر خیلی دخیل است. در انسان نظم با تفکر همراه است. می‌توانیم موش‌ها را مجبور کنیم تا از راهرویی تنگ رد شوند اما به خاطر آن است که انتهای راهرو غذا وجود دارد و راهرو هم تنگ است در نتیجه پشت سر هم می‌روند. در انسان تمام کار لمبیک تحت کنترل قشر ارتباطی مغز است. یعنی جایی از لمبیک وجود ندارد که قشر مخ نتواند آن را مهار کند. هرگاه این مهار برداشته شود انسان تبدیل به حیوان می‌شود. آزمایشات نشان می‌دهد،

افرادی که اعمالی مانند جنایت انجام می‌دهند، محل ارتباط آن کار در سیستم لیمبیک با قشر مغزشان پاره شده است.

در ماه رمضان قسمتی از لیمبیک که مربوط به حس گرسنگی و تشنگی است تحت کنترل قشر مغز قرار می‌گیرد و مانع از غذا خوردن می‌شود. چون شناخت پیدا کرده که ماه رمضان است و ما هم مسلمانیم پس نباید بخوریم. این شناخت در قشر مخ ایجاد شده است یعنی سیناپس‌ها [۵۱] و ارتباطات سلول‌ها تغییر کرده و سلول‌ها تغییر شکل پیدا کرده‌اند. در نتیجه هرگاه که می‌گویند ماه رمضان، قشر مخ لیمبیک را مهار می‌کند. سیستم لیمبیک بقای ما و بقای نسل ما را تضمین

در کنار ساختمان DNA پروتئینی به نام هیستون وجود دارد که اساس نگهداری ساختمان DNA است، متراکم کننده و نگهدارنده DNA است. این هیستون چهار بخش دارد. هیستون شماره ۴ از طرفی ساختمانش با DNA مرتبط است و از طرف دیگر با بیرون مرتبط است و بیرون زده است. هیستون شماره ۳ بهترین جا برای این است که عوامل محیطی بتوانند اثر کنند. مجموعه عوامل محیطی را استرس [۵۳] می‌نامیم، نه به معنای فشار روانی بلکه از نظر بیولوژیکی. اگر قند خون افت کند استرس است. اما هنگامی که ما واژه استرس را بکار می‌بریم منظور



همان تغییرات شدید درونی و بیرونی است.

استرس اولین جایی را که تحت تأثیر قرار می‌دهد دستگاه عصبی است. دستگاه عصبی پاسخ‌های هورمونی و عصبی را هماهنگ می‌کند. مهم‌ترین پاسخ در این استرس افزایش هورمون کورتیزول [۵۴] است. هورمون کورتیزول اگر به طور موقت بالا رود بعد از چند لحظه پایین می‌آید، چون این برای بدن هشدار است، اگر بالا بماند خطرناک است. اگر ما در طول روز از این استرس‌ها به بدنمان وارد شود، بعد از چند روز سطح کورتیزول خونمان بالا رفته و همانجا ثابت می‌ماند. این هورمون ریتم شبانه‌روزی دارد، به گونه‌ای که در شب‌ها کم و در اوایل صبح زیاد است. اگر هورمون کورتیزول بالا رود حساسیت سیستم را تغییر می‌دهد. مهم‌ترین کاری که کورتیزول در سیستم عصبی انجام می‌دهد، اثر روی هیستون است.

این هورمون یک واحد متیل به هیستون شماره ۳ اضافه می‌کند که اصطلاحاً متیلاسیون [۵۵] هیستون گویند. متیل واحد CH₃ است. پس هیستون به دلیل این واحد به جای یک ساختمان متقارن، تغییر شکل پیدا می‌کند. همین تغییر باعث می‌شود که دیگر بار دوم هیستون داخل رفته و خود DNA متیله می‌شود. این متیلاسیون باعث می‌شود که ژن فعالیت شدیدتر داشته باشد یا اصلاً فعالیت نکند. خاموش و روشن بودن ژن را طولانی‌تر می‌کند، یعنی بیان ژن متفاوت می‌شود. اگر این اتفاق بیفتد گفته می‌شود که واکنش اپی‌ژنتیکی اتفاق افتاده است. در این حالت ژن تغییر نکرده است اما بیانش فرق کرده است. این کار در همه سلول‌ها انجام می‌شود، اما در سلول‌های جنسی چون ترمیم [۵۶] خیلی زیاد است کمتر اتفاق می‌افتد.

اگر متیلاسیون DNA حاوی هیستون، اتفاق بیفتد به مرور و خیلی سخت برمی‌گردد. یک شوک روانی-اجتماعی [۵۷] مثل یک شوک اقتصادی می‌تواند تا مدت‌ها ایجاد متیلاسیون در DNA بکند. اساس مولکولی پیری عبارت است از اینکه میتوکندری خوب کار نکند. سوخت سلولی ما را میتوکندری تأمین می‌کند. میتوکندری برای کار کردن نیاز به پروتئین دارد. این پروتئین‌ها را سلول و DNA میتوکندری می‌سازند. اما مشکل DNA میتوکندری این است که هیستون ندارد. در نتیجه در معرض آسیب‌های شدیدتر عوامل اپی‌ژنتیک مثل استرس قرار می‌گیرد. پس اگر این سلول تقسیم شود میتوکندری ناقص دارد. از طرفی خود میتوکندری سلول خوب کار نمی‌کند و

می‌کند. اگر

ما ترس، خشم یا رفتار مادرانه داریم به خاطر همین سیستم است. اعمال جنسی در حیوان به طور ناخودآگاه انجام می‌شود، ولی در انسان نیاز به یادگیری دارد.

استرس و متیلاسیون هیستون [۵۲]:

همه ما سیستم ژنتیک مشابه را داریم، اما چرا هرکس به جایی متفاوت از بقیه می‌رسد؟ همه این ژنها هم توان بیان دارند، اما شرایط برای بیان ژن‌ها در همه ما یکسان نیست. به همین دلیل اگر دو نفر دو قلموی یکسان تک تخمکی داشته باشیم یک نفر با تغذیه مناسب باشد و دیگر پروتئین کمتری دریافت کند بعد از مدتی این دو از نظر رشدی با هم یکی نیستند. از نظر فعالیت مغزی و پاسخگویی هم یکی نیستند. مشخص شده که بسیاری از ژن‌ها بیانشان تحت تأثیر عوامل محیطی است.

فرد از محیط تغییر می کند و محیط را محیطی می بیند که نفس را تنگ می کند.

عمده عوامل ایجاد استرس در کشور صدا و سیما، روزنامه ها، موبایل و رفتارهای اجتماعی هستند. ما در رفتارهای اجتماعی شناخت

را به این سمت برده ایم که اگر فرد تک باشد بهتر است، همیشه به نمونه ها جایزه می دهیم. آزمایشها نشان داده است که هر بار موبایل زنگ می خورد در صورتی که موبایل شما در فاصله ۱ متری باشد، بین پنج تا پانزده درصد، میزان کورتیزول خون بالا می رود. اگر روزی ۵۰ بار موبایل زنگ بخورد، معنایش این است که اندامی از فرد بشکند. در این حد استرس دارد. موبایل عامل مهم در شکست شناخت است، ویبره و غیرویبره ندارد و موج مایکروویوی که به دست ما می رسد مشکل ایجاد می کند.



می کند.

به همین دلیل است که فرد دچار افسردگی یا اعتیاد یا دیگر موارد سوء می شود. در کمپ های ترک اعتیاد تحت پوشش کنگره شصت، کاری که می کنند این است که شناخت را نسبت به محیط اطراف تغییر می دهند. در این کنگره فرد را به تنهایی نمی پذیرند، بلکه باید با خانواده همراه باشد. اصل کار این کنگره مثلث بدن، روان و شناخت است. اعتیاد به این دلیل به وجود می آید که شناخت

در نتیجه ATP خوب نمی سازد. در نتیجه سلول دچار خستگی [۵۸] می شود. مرحله پیشرفته خستگی پیری [۵۹] است. پیری زمانی اتفاق می افتد که کورتیزول پایین نیاید، در طول زمان ممکن است ده ها بار برای ما پیری اتفاق بیفتد، البته منظور از پیری تغییر رنگ مو نیست.

چه کنیم تا پیری دیرتر اتفاق بیفتد؟ اول می توانیم از داروها استفاده کنیم. دسته دوم کارهای روان شناختی و دسته سوم کارهای شناختی است. این مورد در انسان بسیار مهم تر از بقیه است. باید تلاش کنیم شناختمان را از محیط تغییر دهیم. استرس ایجاد نقص پاداش

[44]

Amygdala

Hypothalamus [45]

Hippocampus [46]

link [47]

Pheromones [48]

Epithelium [49]

introduce [50]

Synapses [51]

Histone [52]

Stress [53]

Cortisol [54]

Methylation [55]

Recovery [56]

Psychosocial [57]

Fatigue [58]

Aging [59]

[24]

Dystrophin

Ribonucleic acid [25]

Neurotransmitters [26]

Carbon based [27]

Precipitating [28]

Aggravating factor [29]

Risk factor [30]

Etiology [31]

Ankylosing spondylitis [32]

Neurobiological [33]

Cortex [34]

Occipital cortex [35]

Sensation [36]

Neurons [37]

Pre frontal cortex [38]

Cell structure [39]

Cell contraction [40]

Function [41]

Parietal lobe [42]

Limbic [43]

Phenotype [1]

Caenorhabditis elegans [2]

Protein [3]

family Proteins [4]

yeast [5]

nature [6]

sequence [7]

Compacted [8]

delete [9]

Survival [10]

non survival [11]

Schizophrenia [12]

Schizophrenia [13]

Autism [14]

Hyperactivity disorder [15]

Dyslexia [16]

environment [17]

Abortion [18]

deoxyribonucleic acid [19]

Stop codon [20]

Mitochondria [21]

Down Syndrome [22]

Turner Syndrome [23]

۲۰۸



جلسه سوم (۹ اسفند ۱۳۹۱):

درآمدی بر نظریه‌های تکامل^[۱]

اشاره:

دکتر سادات نوری، با مروری کوتاه بر تاریخچه نظریه‌های تکاملی، پرسش اصلی را اینگونه بیان کردند که حیات چگونه ایجاد شده و چگونه و چه میزان دستخوش تغییرات شده است؟ برخی از دانشمندان در پاسخ به این پرسش تشکیل حیات را روندی دارای تغییر دانسته که حیات پیچیده‌تر از رده‌های ساده‌تر حیات به مرور زمان شکل گرفته است. این دسته از پاسخها را «نظریه‌های تکاملی» می‌نامند، زیرا روند تشکیل حیات را روندی رو به تکامل تصویر می‌کنند. نظریه‌پردازان تکاملی برای تدوین نظریه‌های خود از یافته‌های زیست‌شناسی، بیوشیمی، آناتومی مقایسه‌ای، طبقه‌بندی سیستماتیک، جنین‌شناسی، سیتولوژی، سیتوژنتیک استفاده کرده‌اند. ایشان ایده اصلی تکامل زیستی را این می‌داند که تمام موجودات زمینی از یک جدّ مشترک نشأت گرفته‌اند و برای چنین ایده‌ای پیشینه‌ای از آراء فلاسفه و طبیعیون باستان تا ظهور نظریه‌های علمی برای تکامل در قرن نوزدهم برمی‌شمارند. مانند نظرات امپدوکلس، پلوتینوس، ابراهیم نظام، ابن مسکویه، بونت هالر، هاروی، مالپیگی، ولف، بوفون و دیگران که در نظریه‌های پیش‌ساختگی، نظریه برون‌زایی و تاریخ حیات که مربوط به دوران جدید غرب است تلاش شده این نظریه‌ها همراه با شواهد تجربی ارائه گردد. رواج نظریه‌های تکاملی با ارائه نظریه چارلز داروین

عمومیت یافت، این نظریه از نظرات اراسموس داروین در مکانیزم تکامل، نظرات لامارک در رده‌بندی گیاهان و جانوران، نظرات اسپنسر در تبدیل از حالت تجانس به حالت تمایز با ظهور پیچیدگی بیشتر و شایستگی زیادتر و نظرات مالتوس در رابطه جمعیت و منابع استفاده نمود و توانست با اصل گزینش طبیعی و برگرفتن چهار عامل پیش‌گفته نظریه‌ای برای توضیح یافته‌های جغرافیای زیستی، دیرینه‌شناسی و سنگواره‌ها سامان دهد. رویکرد اصلی در توضیح این یافته‌ها این است که ثبات حیات از ابتدای خلقت امکان‌پذیر نیست و یافته‌هایی که نشان می‌دهد عمر زمین بیش از میلیونها سال است برای تکامل گونه‌ها می‌تواند کافی باشد. اصول نظریه داروین مبتنی بر این سه اصل است:

۱. همه جانداران تغییر پذیرند.
 ۲. تغییر جانداران تحت اثر شرایط محیط انجام می‌گیرد.
 ۳. حفظ موجودات شایسته‌تر (سازش‌پذیرتر) با انتخاب طبیعی صورت می‌گیرد.
- در دهه ۱۹۳۰ نئوداروینیسم با تلفیق ایده‌های مندلیسم با داروینیسم شکل گرفت. نظریه‌های تکاملی در ابتدا بیشتر از شواهد و یافته‌های جغرافیای زیستی و سنگواره‌ها استفاده می‌کردند ولی اکنون از یافته‌های زیست‌شناسی مولکولی و تجزیه ژنتیکی نیز بسیار بهره می‌برند.



بحث را با یک سؤال شروع می‌کنم؟ اولین بار حیات چگونه بر روی کره زمین ایجاد شده و طی میلیاردها سال چه مقدار دستخوش تغییرات شده است؟ فهم این سؤال محتاج آشنایی مقدماتی با بعضی علوم است، علمی چون زیست‌شناسی، بیوشیمی، آناتومی مقایسه‌ای، طبقه‌بندی سیستماتیک، جنین‌شناسی، سیتولوژی، سیتوژنیک، ژنتیک جمعیت، ژنتیک مولکولی و چند علم دیگر. به طور کلی علم نحوه ایجاد انواع موجودات و چگونگی تغییر و تحول آنها که در کشور ما به اسم تکامل معروف شده است، مجموعه‌ای از این علوم است. علم تکامل خود هنوز در حال تکامل است و با پیشرفت علوم در زمینه‌های مختلف، تغییرات کلی و جزئی پیدا می‌کند.

مجله «ساینس» [۲] در پایان هر سال فهرستی از ده پیشرفت علمی عمده که در آن سال به دست آمده ارائه می‌کند. در سال ۲۰۰۵ رتبه اول را به طور مشترک به چندین مطالعه اعطا کرد که سازوکار تکامل را روشن می‌کردند. در سال ۲۰۰۵ جدال‌هایی بر نظریه آفرینش هوشمند بین دانشمندان رخ داد. طرفداران این نظریه معتقدند که بسیاری از خصوصیات این جهان و موجودات زنده پیچیده‌تر از آن

هستند که ناشی از روند انتخاب طبیعی است، آنگونه که در نظریه داروین آمده است و می‌گویند که حیات باید توسط یک نیروی ماواءالطبیعه بی‌نهایت هوشمند طراحی شده باشد.

سه بحث و طرحی که برای بررسی سازوکار مطرح شد، عبارت است از: یک، تعیین آرایش ژنتیکی شامپانزه؛ دو، بازآفرینی ویروس آنفولانزای مرگبار سال ۱۹۱۸ در آزمایشگاه و سه، مطالعه پرندگان اروپایی که نشان می‌دادند چگونه دو جمعیت مختلف از یک حیوان، می‌توانند به دو گونه مجزا تبدیل شوند. این انتخاب حاصل این پیام برای مردم و دانشمندان است که تکامل را دانشمندان تنها برای علاقه شخصی مورد مطالعه قرار نمی‌دهند بلکه تبعات خیلی مهمی روی سلامت عمومی و درک بشر از هویت انسان دارد. مثلاً با مطالعه تغییرات بین ژنوم انسان و شامپانزه، ممکن است بتوان بر ریشه ژنتیکی بسیاری از بیماری‌ها انگشت گذاشت و مطالعه رفتار ویروس آنفولانزای سال ۱۹۱۸ می‌تواند به مبارزه با اپیدمی بعدی آنفولانزای پرندگان کمک بکند.

تعاریف تکامل:

واژه تکامل در جهات مختلف استفاده می‌شود. کره زمین به صورتی که امروزه وجود دارد، نتیجه تغییرات تاریخی یا تکامل زمین‌شناسی است. مراحل تاریخی منتهی به تمدن انسان را تکامل فرهنگی گویند. به همین ترتیب می‌توان از تکامل هواپیما، اتومبیل، رادیو، تلفن و آرمان‌ها گفتگو کرد، هر چند که همه اینها زیر مجموعه‌ای از تکامل فرهنگی هستند ولی هیچ کدام تکامل محسوب نمی‌شود. در زیست‌شناسی منحصر به بخشی از تکامل جهان که عامل وحدت

حیات است مورد تحلیل قرار می‌گیرد. به بیان دیگر تکامل جهان در زیست‌شناسی به مطالعه تکامل آلی [۳] اختصاص می‌یابد. امروزه می‌دانیم که تکامل آلی بخش ویژه‌ای از فرایند تکاملی عمومی‌تر است که به آن نمو یا تکامل جهان گویند.

تکامل زیستی، تغییر و تبدیل در زاده‌هاست. این تعریف در برگیرنده تکامل در مقیاس کوچک است. یعنی تغییراتی که در فرکانس [۴] ژنی یک جمعیت از یک نسل به نسل بعد اتفاق می‌افتد و تکامل در مقیاس بزرگ یعنی تغییر زاده‌های گونه‌های مختلف از یک جد مشترک در طی نسل‌های زیادی که اتفاق می‌افتد. بنابراین تکامل در دو مقیاس داریم، مقیاس کوچک و بزرگ. درخت‌ها برگ‌هایشان را از دست می‌دهند و دوباره سبز می‌شوند، دامنه‌ای از جهش‌ها ظهور پیدا می‌کند، از بین می‌روند. ولی اینها مثال‌هایی از تکامل زیستی محسوب نمی‌شود، چون زاده‌ها را از طریق توارث ژنی درگیر نمی‌کند. ایده اصلی تکامل زیستی این است که تمام حیات موجودات روی کره زمین از یک جد مشترک منشأ می‌گیرد، همانند شما و پسر عمیتان که از یک جد مشترک حاصل شده‌اید. این جد مشترک حیات در روی کره زمین در طی مراحل زایشی که همراه با تغییر و تبدیل بوده است در معرض تغییرات عجیبی قرار گرفته است که امروزه ما آن را به طور مستند در فسیل‌ها و در محیط اطرافمان می‌بینیم. تکامل در نهایت یعنی اینکه تمام ما از یک نیای مشترک هستیم. انسان، درخت، مرغ ماهی‌خوار و همه و همه به یک شکلی با هم نسبت داریم.

تاریخچه:

امپدوکلس (۴۹۰ - ۴۳۰ ق.م) [۵] را پدر اول داروینسم خوانده‌اند. او

ظاهراً نخستین کسی است که به تکامل و تنازع بقا در بین جانوران معتقد است. فلوطین (۲۰۴-۲۷۰م) یا همان پلوتینوس [۶] به وجود سلسله مراتب در میان موجودات اعتقاد داشت و بعضی از آنها را نسبت به دیگران به منبع یکتایی که از آن ساطع شده نزدیک‌تر و به همین نسبت بالاتر می‌دانست. ابن مسکویه (۳۲۶ - ۴۲۱ ه.ق) در رابطه با تکامل اینگونه می‌گوید: جمادات از تجمع مواد اولیه، گیاهان پست از ترکیبات غیرآلی و گیاهان آلی از گیاهان پست به وجود می‌آیند و بعد گیاهان به جانورانی نظیر مرجان‌ها که هم به جهان گیاهان و هم به جهان جانوران تعلق دارند، تبدیل می‌شوند. بالاخره در روند تکامل، جانوران دیگر و سرانجام انسان به وجود می‌آید. ابن سینا (۳۵۹-۴۱۶ ه.ق) در مورد مراتب موجودات عقیده‌ای خاص دارد. معتقد است که تشکیل موالید سه‌گانه یعنی جمادات، گیاهان و جانوران با ترکیب عناصر تشکیل‌دهنده جهان و امتزاج ترکیبات حاصل که جمادات را به وجود می‌آورند، آغاز می‌شود. با تشکیل مرجان‌ها مراتب تشکیل جمادات پایان پیدا می‌کند و از این مرحله به بعد با ادامه ترکیب و امتزاج، ماده استعداد قبول قوه بالاتری از نفس کل را پیدا می‌کند که به آن نفس نباتی می‌گویند. با تشکیل درخت نخل که از نظر داشتن جنس نر و ماده همانند جانوران است، مراتب تشکیل جانوران به پایان می‌رسد و به دنبال آن نفس حیوانی بر ترکیبات نازل می‌شود. حلزون دارای پایین‌ترین مراتب نفس حیوانی است و میمون که شباهتهایی هم به انسان دارد در بالاترین مراتب این نفس قرار دارد. این سلسله مراتب با کمال بیشتر به مرتبه انسان می‌رسد.

نظریه پیش‌ساختگی:

آقای بونت با استفاده از واژه تکامل این نظریه را ارائه داد. به عقیده بونت آفرینش از همان ابتدا کامل بوده و تشکیل جانداران استعدادهای بالقوه‌ای است که پیدا می‌کند. وی از طرفداران نظریه پیش‌ساختگی است. یعنی انسان به یک صورت ساخته می‌شود و تغییر و تحولی در او نیست. تمام اندام‌های یک موجود بالغ به صورت میکروسکوپی در تخم او موجود است.

نظریه برون‌زایی:

آقای هاروی و والپیدی و فردریک هول، به این نظریه اعتقاد داشتند. این افراد معتقد بودند که بافت‌ها و اندام‌های مختلف در نتیجه تغییراتی که حاصل از تقسیم سلول تخم به وجود می‌آید، حاصل می‌شود و سلول تخم موجود کوچکی نیست که فقط رشد پیدا کند، بلکه یک نیروی خارجی زنده سبب رشد و نمو آن می‌شود. البته بعدها بعد از شناختن نقش مناطق مختلف



امپدوکلس را

پدر اول داروینیسیم خوانده‌اند.

او ظاهراً

نخستین کسی است

که به تکامل

و تنازع بقا

در بین جانوران

معتقد است.



تشکیل دهنده سلول تخم در تشکیل اندام‌ها و تهیه طرح سطح خارجی این سلول در برخی جانوران این دو نظریه به هم نزدیک‌تر شدند.

آقای بوفون، طبیعی‌دان فرانسوی، اعتقاد داشت که حیات هم مانند زمان دارای تاریخچه‌ای است که هر یک از آنها تحت شرایط مشابهی آن را دنبال می‌کند. سایر نظرات آقای بوفون این است: منشأ حیات از مواد بی‌جان اقیانوس‌های موجود در ابتدای پیدایش زمین بوده است. بعد حیوانات بزرگ‌تر پدید آمده‌اند و مادامی که زمین در حال خنک‌شدن بود، بسیاری از حیوانات به مناطق گرمسیر مهاجرت کردند. تحول موجودات زنده هم در جهت ساده به پیچیده، یعنی تکامل و هم در جهت پیچیده به ساده یا انحطاط ایجاد می‌شود. میمون از انحطاط انسان و گورخر از انحطاط اسب به وجود آمده است. با وجود این معتقد بود که تحولات بیشتر در جهت ساده به پیچیده‌تر شدن است.

آراسموس داروین که پدر بزرگ چارلز داروین است یک پزشک انگلیسی بود و عقیده داشت که انواع گوناگون جانوران و گیاهان امروزی از گروه کوچکی به وجود آمده‌اند که خود از تعداد کمی از راسته‌های [۷] طبیعی تشکیل شده‌اند. اساس نظریه او اصل رقابت زیستی یا تنازع در انتخاب جنس ماده است که وارد نظریه چارلز داروین شد. از طرف دیگر او عامل نیاز، که وارد نظریه لامارک شده بود را عامل تغییر می‌دانست و بر تغییراتی که بر اثر نیاز در موجود حاصل می‌شود و ساختمان او را برای حل مسأله تغذیه اصلاح می‌کند، اشاره نموده است. او در کتاب خود به نام «معبد طبیعت» که بعد از مرگ او انتشار پیدا کرد، به نقش انسان در تغییر و اصلاح نژاد در حیوانات اهلی از طریق دو رگه‌گیری به عنوان

مکانیسم تکامل، اشاره کرده است. همچنین به شباهت‌های مختلف بین گونه‌های [۸] مختلف جانوران و مهره‌داران به عنوان شواهدی از خویشاوندی و اشتقاق آنها از یکدیگر اشاره کرده است.

لامارک، طبیعی‌دان فرانسوی، که در رده‌بندی گیاهان و جانوران تبحر زیادی داشت، علت وجود تشابه بین گیاهان و جانوران را اشتقاق آنها از یکدیگر می‌دانست. سایر اعتقادات او این است: عامل این دگرگونی‌ها شرایط محیط است که باعث تقویت بعضی اندام‌ها و تضعیف بعضی دیگر می‌شود. او اعتقاد داشت که تغییرات اکتسابی قابل توارث هستند. آقای چارلز لی، زمین‌شناس انگلیسی، ناگهانی بودن تحولات را مردود دانست و به دخالت عامل زمان در تحولات یعنی به تدریجی‌بودن آنها اعتقاد داشت. این عامل نیز در نظریه داروین وارد شد و آقای داروین از آن استفاده کرد.

چارلز داروین، طبیعی‌دان انگلیسی، به اصل‌گزینش طبیعی اعتقاد داشت. برای رسیدن به اصل از چهار عامل استفاده کرد: یک، عامل رقابت زیستی که از آراسموس داروین گرفت؛ دو، عامل زمانی که از لی گرفت؛ سه، اصل نظریه تنازع بقا از نظریه مالتوس و چهار، اصل بقای اصلح از نظریه استمر. آقای مالتوس، اقتصاددان انگلیسی،

عقیده داشت که افزایش جمعیت با تصاعد هندسی است و افزایش منابع غذایی با تصاعد عددی. در نتیجه تنازعی باید بین جمعیت برای دسترسی به غذا به وجود بیاید. در نتیجه از تعداد جمعیت کاسته می‌شود و بین افراد جمعیت

و میزان مواد غذایی تناسب برقرار می‌شود. آقای استمر، فیلسوف انگلیسی، موجودات زنده و همه چیز را در حال تغییر از تجانس به حالت تمایز و در حال تکامل تدریجی می‌دانست و معتقد بود این تبدیل با ظهور پیچیدگی بیشتر و شایستگی زیادتر همراه است. آقای داروین با استفاده از این نظریه‌ها و نتایج حاصل از مطالعات خودش بر روی جانوران و گیاهان به نظریه‌ای دست یافت که امروزه با تغییراتی مورد قبول کلیه تکامل‌باوران است.

جغرافیای زیستی و شکل‌شناسی موجودات:

نظریه ارسطو درباره چگونگی تکامل یا اشتقاق گونه‌ها بدین ترتیب است: بعضی از گونه‌ها از طریق آمیزش دو گونه متفاوت به وجود می‌آیند. او همچنین به قابلیت توارث صفات اکتسابی اعتقاد داشت. یعنی اگر فردی دستخوش تغییراتی شود، این تغییرات به نسل بعد انتقال پیدا می‌کند. این نظریه حدود دو هزار سال بعد توسط لامارک مطرح شد. بعد از مدتی ارسطو به این نتیجه رسید که طبیعت، تشکیلاتی پیوسته است که از مواد بی‌جان شروع و به اشکال پیچیده گیاهی و جانوری ختم می‌شود. در ابتدا قرن چهاردهم، نظریه ارسطو

به نظریه «حیات لایتغیر» تبدیل شد. بر اساس این نظریه، حیات به صورت زنجیره‌ای از ابتدایی‌ترین اشکال زندگی آغاز و بعد گسترش پیدا می‌کند و به انسان و بعد از آن به موجودات ماورائی می‌رسد. به نظر او هر موجود یا گونه یک حلقه مجزا در زنجیره بزرگ حیات است و همه حلقه‌ها در یک زمان و در یک مرکز آفرینش طراحی و ساخته شده‌اند و تا آن زمان تغییری نکرده‌اند. دانشمندان تصور می‌کردند همین که همه حلقه‌ها را کشف و نامگذاری کنند، معنای حیات برایشان آشکار می‌شود. فکر می‌کردند حلقه‌ها محدود هستند و می‌توانند همه را کشف و نامگذاری کنند.

جغرافیای زیستی به معنای مکان‌یابی و توصیف گونه‌های جانداران است. در سال ۱۵۹۰ طبیعی‌دانی به نام توماس موفق به توصیف ملخ درختی و ملخ چمن‌زار شد. آن زمان فکر می‌کردند که حلقه‌های جانداران محدودند، پس برای اینکه آنها را بشناسند توصیفشان می‌کردند. مثلاً این که ملخ درختی در کجا زندگی می‌کند، شکل پایش چگونه است و ملخ چمن‌زار همین طور. به عبارت دیگر دانشمندان جغرافیای زیستی به مطالعه توزیع جغرافیایی موجودات گذشته و کنونی کره زمین می‌پرداختند. آنها متوجه شدند که بسیاری از گیاهان و جانوران موجود در جزایر ایزوله مثل جزایر موجود در اقیانوس آرام، کاملاً منحصر به فرد هستند. اما گونه‌هایی هم وجود دارد که هر چند مسافت‌های طولانی آنها را از هم



جدا کرده، ولی بسیار به هم شبیه هستند. داروین از جمله کسانی بود که در این زمینه مطالعاتی انجام داد و در حین مطالعه توزیع جغرافیایی موجودات متوجه شد که گونه‌های جزایر اقیانوسی به گونه‌های موجود در خشکی‌های نزدیکتر به آنها که دارای محیطی متفاوت هستند، شباهت بیشتری دارند، نسبت به گونه‌های ساکن در جزایر دورتر که محیط مشابهی دارند. داروین نتیجه گرفت که این گونه‌ها از قاره مجاور مهاجرت کرده‌اند و یا به این جزایر آورده شده‌اند و سپس به محیط جدید خو گرفته‌اند و تدریجاً به شکل گونه‌های جدید تکامل پیدا کرده‌اند.

از روی توزیع جغرافیایی موجودات کنونی می‌توان به ارتباط تکاملی آنها پی برد. به طور مثال ۲۰۰ میلیون سال پیش استرالیا و دیگر قاره‌ها به صورت یک خشکی بزرگ به هم چسبیده بودند. بعد از گذشت میلیون‌ها سال قاره استرالیا به طریقی از خشکی‌های دیگر جدا شد و موجودات منحصر به فردی مثل پستانداران تخم‌گذار یا پستانداران کیسه دار، در آنجا به وجود آمدند. این قاره دارای این گونه‌های جانوری است که در هیچ جای دیگر یافت نمی‌شود. جداسدن این خشکی مانع از رقابت بین پستانداران جفت‌زا به این پستانداران تخم‌دار و کیسه‌دار شد. در حالیکه در مناطق دیگر جهان ظهور پستانداران جفت‌زا باعث انقراض پستانداران تخم‌زا و کیسه‌دار شده است.

در اوایل قرن ۱۸ بسیاری از دانشمندان مجذوب شکل‌شناسی مقایسه‌ای شدند. شکل‌شناسی مقایسه‌ای به مطالعه سیستماتیک تفاوت‌ها و شباهت‌ها در شکل گونه‌های مختلف موجودات زنده می‌پردازد. ساختارهایی که دارای ریشه ژنتیکی مشترک برای شباهتشان



**چارلز داروین،
طبیعی‌دان انگلیسی، به اصل
گزینش طبیعی اعتقاد داشت.
برای رسیدن به اصل از چهار
عامل استفاده کرد: یک. عامل
رقابت زیستی که از آراسموس
داروین گرفت؛ دو. عامل
زمانی که از لی گرفت؛ سه.
اصل نظریه تنازع بقا از نظریه
مالتوس و چهار. اصل بقای
اصلح از نظریه استمر.**



هستند را هم‌ساخت [۹] گویند و همسان‌ها [۱۰] بررسی ارتباط بین ساختارهایی است که شباهت‌های ظاهری و عملکرد مشابهی دارند ولی ساختارشان تفاوت تشریحی دارد و دارای ریشه ژنتیکی یکسانی نیستند. علم تشریح مقایسه‌ای، وجود ساختارهای تحلیل رفته‌ای را آشکار کرد. به نظر می‌رسد ساختارهایی بودند که بدون عملکرد بوده و در نتیجه تحلیل رفته‌اند ولی همین ساختارها در موجودات نیایی دیگر به شکل کاملاً تمایز یافته‌ای وجود دارد و عملکرد مهمی دارند. به طور مثال استخوانهای بازوی انسان، باله نهنگ و بال مرغابی در مقایسه بسیار به هم شبیه و همولوگ هستند. از نظر اندازه، شکل و کارکرد متفاوتند، ولی موقعیت مشابه و بافت‌های مشابهی دارند که همگی در الگوی کلی قرار دارند. به طور کلی باقی‌مانده اندام‌های تحلیل‌رفته در تمام رده‌های جانوری

به خصوص در موجودات پیشرفته‌تر دیده می‌شود. به طور مثال آپاندیس در نخستینان رشد بیشتری دارد و در هضم غذای سفت کمک می‌کند. در بدن انسان بیش از صد ساختار تحلیل‌رفته شناخته شده است که برخی عبارتند از آپاندیس، استخوان دنبالچه، موهای بدن، دندان‌های عقل و ماهیچه‌های بیرونی که حیوانات برای جهت‌یابی از آنها استفاده می‌کنند.

سنگواره‌ها و فسیل‌ها:

از اواخر دهه ۱۶۰۰ با یافته‌هایی درباره فسیل‌ها به این سردرگمی‌ها اضافه شد. زمین‌شناسان شروع به لایه‌برداری و مطالعه در مورد لایه‌های صخره‌ای زمین کردند که فرسایش در آنها شکاف‌هایی عمیق ایجاد کرده بود. آنها لایه‌های مشابهی را در سراسر جهان پیدا کردند. مثل بسترهایی که از لایه‌های مجزا یا چندگانه از سنگ‌های رسوبی تشکیل شده بود.

بعد از کشف این لایه‌ها، نظریه‌ای مطرح شد که ماسه‌ها و دیگر سنگ‌های رسوبی در زمان‌های مختلف انباشته شده‌اند و بعد به آهستگی به لایه‌های صخره‌ای تبدیل شده‌اند. دریافتند که بعضی از لایه‌ها دارای سنگواره‌هایی بودند که گواه زندگی در زمان‌های دور بود. برای مثال لایه‌های عمیق حاوی سنگواره‌های موجودات دریایی ابتدایی است. بعضی از این سنگواره‌های موجود در لایه‌های بالایی شبیه به آنها بودند ولی ساختمانشان پیچیده‌تر بود. سنگواره‌های موجود در لایه‌های بالاتر بیشتر شبیه به موجودات دریایی بود. سؤالی که مطرح می‌شود این است: پیچیدگی رو به تزایل در سنگواره‌های یاد شده نمایانگر چه چیز است؟ تقسیمات توالی این فسیل‌ها در چه زمانی اتفاق افتاد؟ معمای دیگر این است

که بسیاری از سنگواره‌ها که در مورد برخی صفات منحصر به فرد هستند، از نظر برخی ویژگی‌های دیگر با برخی گونه‌هایی که در قید حیاتند شباهت دارند. این سؤال مطرح می‌شود: آیا گونه‌هایی که در عین داشتن شباهت از نظر زمانی از هم دور هستند می‌توانند با هم ارتباطی داشته باشند؟ نتیجه‌گیری این بود که آنچه در مجموع از جغرافیای زیستی، شکل‌شناسی مقایسه‌ای و زمین‌شناسی به دست آمد، با عقاید رایج در آن زمان تطابق نداشت. آقای جرج لوئیس و دیگران فرضیه دیگری را بر اساس این مشاهدات بیان کردند: به دلیل وجود اقیانوس‌های وسیع و سایر موانع جغرافیایی، پراکنش همه گونه‌ها از یک مرکز پیدایش، امکان‌پذیر نیست. پس احتمالاً گونه‌ها بیش از یک مرکز پیدایش دارند و اگر آنها به صورت کامل آفریده شده‌اند، که توالی سنگواره‌های موجود در بخش‌های مختلف این را نشان می‌داد، پس احتمالاً گونه‌ها در طی زمان تغییر کرده‌اند. بدین وسیله آگاهی از تغییرات خاص قابل توارث که اسمش تکامل است در حال تکوین بود و تذکر اینکه آگاهی از تکامل بیولوژیکی به کمک مشاهدات زیادی که به وسیله طبیعی‌دانان، علمای جغرافیای زیستی، آناتومیست‌ها و جغرافی‌دان‌ها در طی قرون مختلف صورت گرفته، میسر گردید. سؤال دیگر اینکه فسیل‌ها چگونه در داخل



صخره‌ها قرار گرفتند؟

برای پیدا کردن جواب، آقای استینوف به مطالعه صخره‌ها و تپه‌های ایتالیا پرداخت و پیشنهادی مطرح کرد. گفت که صخره‌ها و مواد معدنی خیلی وقت پیش به صورت شناور جریان داشته‌اند و به تدریج در دریاها ته‌نشین شده‌اند و لایه‌های افقی را ایجاد کرده‌اند. به این ترتیب لایه‌های جدید روی لایه‌های قدیمی قرار گرفتند. زمانی که لایه‌ها تشکیل می‌شدند، می‌توانستند باقی‌مانده حیوانات را به دام بیندازند و آنها را به فسیل تبدیل بکنند. این پیشنهاد امروزه تحت عنوان تطابق استینوف شناخته می‌شود و به عنوان مشهورترین سهم آقای استینوف از قوانین زمین‌شناسی است.

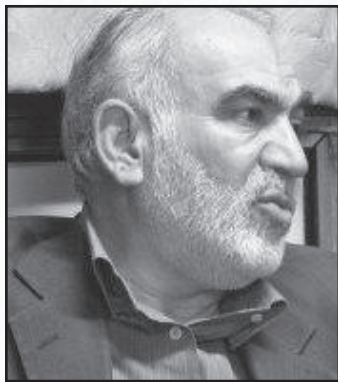
در قرن هجدهم آقای بوفون و طبیعی‌دانان دیگر ایده دیگری را مطرح کردند: ثابت بودن حیات از ابتدای خلقت امکان‌پذیر نیست. در قرن نوزدهم طبیعی‌دان مشهوری به نام جرج کوذیر انقراض گونه‌ها را مطرح کرد و نظریه خود را به نام کاستروفیلد مطرح کرد. این نظریه مجموعه نظریه‌هایی است که بر اساس آنها گمان می‌رود تغییرات زمین و جانوران به صورت ناگهانی به وجود آمده است. به عبارت دیگر کاستروفیلد معتقد بود که تغییرات ناگهانی در لایه بیرونی پوسته زمین اتفاق می‌افتد.

لامارک، گیاه‌شناس و جانورشناس فرانسوی، نظریه تکامل را به صورتی مستدل با رعایت جنبه‌های علمی به صورت مثبت بیان کرد و نظریه توارث صفات اکتسابی را ارائه کرد. نکات مهم نظریه وی بدین شرح است: تغییر شرایط محیطی، ایجاد نیازهای درونی جدید در موجودات زنده، تلاش موجودات برای برطرف کردن نیازهای خود با استفاده از نیروی ذاتی درونی، به

کار افتادن و تقویت بعضی اندام‌ها و از کار افتادن و تضعیف برخی دیگر بر اثر کاربرد بعضی اندام‌ها، پدیدار گشتن بعضی صفات جدید در موجودات زنده، موروثی شدن صفت اکتسابی و تکامل تدریجی موجودات زنده. پیش از ارائه نظریه داروین، شخصی به نام چارلز لی، زمین‌شناسی انگلیسی، دست به نگارش کتابی به نام اصول زمین‌شناس زد. در آن کتاب نشان داد که نظریه کاستروفیلد بی‌اساس است و تغییرات زمین به صورت نامحسوس، کند و تدریجی روی داده است.

نظریه داروین و نئوداروینیسم:

داروین به عنوان یک طبیعی‌دان دریایی با کشتی وینگل سفری پنج ساله را آغاز کرد. در این سفر داروین به اطراف مسافرت کرد و شروع به تفکر در مورد فرضیه‌های بنیادینی نمود که آقای لی در کتابش به آن پرداخته بود. تفکرات آقای داروین به این صورت بود: چه مدت زمان لازم است تا باران، سیلاب و دیگر اتفاقات طبیعی، منظره زمین را تغییر دهند. برای تشکیل چنان لایه عظیمی نه فقط چند سال بلکه چند میلیون سال زمان لازم است. طبق محاسبات آقای لی میلیون‌ها سال طول کشیده تا منظره کنونی زمین ایجاد شده است. آیا این زمان کافی نبوده است تا گونه‌های جانداران به طرق گوناگون تکامل پیدا کنند؟ مشاهدات استخوانهای قدیمی و مقایسه آنها با گورکن‌های امروزی یکی از دلایلی بود که این نظریه را اثبات می‌کرد. مالتوس کتابی در باب اصول جمعیت منتشر کرد که در آن اندازه جمعیت بشری را با قحطی، بیماری و جنگ مرتبط می‌دانست. یعنی افزایش جمعیت آدمی به صورت تصاعد هندسی است در حالیکه منابع غذایی به



را توضیح دهیم. هر علمی مبانی دارد که از آنجا شروع می‌کند و به نتایجی می‌رسد. ما باید ببینیم علوم زیستی با توجیهات فلسفی کجا با هم در تعارض هستند و ریشه را پیدا کنیم نه اینکه توضیح دهیم که علم چه می‌گوید. چون هیچ فیلسوفی نمی‌تواند به این مقدمات نقد وارد کند. افرادی هم که در یک علم کار می‌کنند هیچ وقت نمی‌گذارند که آن علم با شیوه غیرمنطقی پیش رود و با آزمایشات و مطالعات به نتیجه‌ای می‌رسند که تقریباً مورد اجماع اهل آن علم است.

ما باید ببینیم فلسفه با علوم زیستی مثل ژنتیک اختلافشان بر سر چیست؟ در یک قرن اخیر با پیشرفت علم در زمینه مغز و اعصاب و عصب‌شناسی، ساختار مغز، مراکز اعمال و مکانیسم عمل مغز را توضیح می‌دهند؟ مثلاً علت تفاوت نگرشها و رفتار را توضیح می‌دهند. این باعث شده متأسفانه دانشمندان فکر کنند وقتی این‌ها را توضیح دادند دیگر لزومی ندارد راجع به شخصیت انسان توضیح دهند. این مسأله در مباحث مربوط به حیات و تاریخ آن و نظریه تکامل که یک درجه ضعیف‌تر از مباحث عصب‌شناسی است شدیدتر است، در حالی که خیلی از مطالب آن بر پایه نظریات و فرضیات است و اتقان علمی دیگر علوم زیستی را ندارد. علی‌رغم وجود این اشکالات ما باز هم فرض می‌کنیم که نظریه تکامل علم دقیقی است اما باز هم این تفسیری است که می‌گوید در یک سیر تکاملی موجودات چگونه به وجود آمده‌اند.

کردند که ۱۵۰ میلیون سال قبل زندگی می‌کرد. چرا این فسیل سالم مانده بود؟ چون آرکتوپتریس در جنگل گرمسیر و در کنار مردابی بزرگ زندگی می‌کرده است. نظریه تکامل داروین با کشف قوانین مندل، شکل تازه‌ای به خود گرفت. یعنی اینکه این بار تنوع موجودات از نظر وراثتی مورد توجه قرار گرفت و گزینش طبیعی با توجه به مکانیسم انتقال صفات وراثتی از والدین به فرزندان بررسی شد. در نهایت با پیشرفت علم ژنتیک جمعیت‌ها، در دهه ۱۹۳۰ مندلیسم



اگر قرار است که بین مباحث فلسفی و زیستی تعاملی برقرار کنیم، راهش این نیست که ما نظریات علمی را توضیح دهیم. هر علمی مبانی دارد که از آنجا شروع می‌کند و به نتایجی می‌رسد. ما باید ببینیم علوم زیستی با توجیهات فلسفی کجا با هم در تعارض هستند و ریشه را پیدا کنیم



و داروینیسم با همدیگر تلفیق شدند و نظریه جامع و فراگیری به نام نئوداروینیسم به وجود آمد. بنابراین می‌توان نئوداروینیسم را نظریه انطباق نظریه قدیمی داروین در علم ژنتیک و زیست‌شناسی مولکولی بیان کرد.

فلسفه اسلامی و علوم زیستی دکتر غفاری:

اگر قرار است که بین مباحث فلسفی و زیستی تعاملی برقرار کنیم، راهش این نیست که ما نظریات علمی

صورت تصاعد عددی است. داروین بر اساس این ایده‌ها و مشاهدات، نظریه‌ای ارائه داد و یکی از اصول نظریه خود را به نام مبارزه برای ماندگاری یا همان تنازع بقا نامید. در سال ۱۸۵۹ داروین کتاب «منشأ گونه‌ها توسط انتخاب طبیعی» را منتشر کرد. در سال ۱۸۷۱ کتاب دیگری به نام «اشتقاق انسان و گزینشی در رابطه با جنس» منتشر کرد. در زمان داروین بسیاری از اصول زیستی از جمله ژنتیک هنوز شناخته نشده بودند. تقریباً هفتاد سال گذشت تا اینکه پیشرفت‌ها در زمینه علم ژنتیک منجر به پذیرش همگانی نظریه او شد.

این نظریه می‌گوید: همه جانداران تغییر پذیرند. تغییر جانداران تحت اثر شرایط محیط انجام می‌شود. موجودات شایسته‌تر و سازش‌پذیرتر با غربال انتخاب طبیعی حفظ می‌شوند. به طور خلاصه نظریه تکاملی از طریق انتخاب طبیعی بدین معناست که یک جمعیت می‌تواند تکامل یابد، در خلال زمان تغییر پیدا بکند و این مسأله وقتی اتفاق می‌افتد که افراد جمعیت در یک صفت یا تعداد بیشتری از صفات که مسئول بقا و تولید مثل هستند، تغییر کنند. داروین بایستی این مطلب را به صورت تجربی هم تصدیق می‌کرد که تمام گونه‌های فعلی با گونه‌های قبلی مرتبط هستند. اما اگر بدین صورت بود که به آن رسیده بود، پس تکلیف حلقه‌های گمشده چه می‌شد؟ اگر هر گونه از گونه دیگر مشتق شده است، پس سنگواره‌های فرم‌های انتقالی کجا هستند؟ یک قرن گذشت تا یافته‌های سنگواره‌ای بیشتری به همراه استفاده از دانش زیست‌شناسی مولکولی و تجزیه ژنتیکی پاسخی برای این سؤالات پیدا کرد. حفاران فسیل آرکتوپتریس یا موجود باستانی بالدار را پیدا

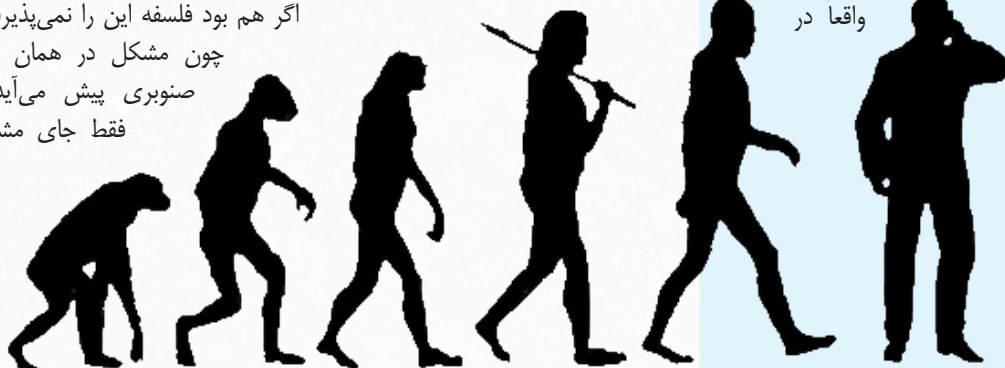
ریشه غلبه رویکرد فیزیکی‌السم:

باید بررسی کنیم در این توضیحات چه تعارضی وجود دارد؟ که مثلاً بگوییم فلان نظریه فلسفی با این بحث علمی اختلاف دارد؟ ۱- دیدگاهی در تفسیر واقعیت عالم و اینکه واقعیت عالم آیا یک واقعیت مادی صرف و تشکیل شده از اتم‌ها و مولکول‌هاست به انواع و اقسام می‌تواند شیوه‌های وجودی را برای ما توضیح دهد. دانشمندان تجربی مسلک و فیلسوفان پوزیتیویست این طور نظر دارند. در گذشته در فلسفه غرب از زمان دکارت و گالیله در بعضی مسائل اختلافاتی به وجود آمد. مثلاً ابتدا در کیفیات اولیه و ثانویه اختلافاتی به وجود آمد که آیا ما همه ادراکاتمان واقعاً در

یک منشأ انتزاعی هست ولی نه اینکه ماهیات در خارج باشند. بالاخره بین طول موجی که یک سبب سرخ ایجاد می‌کند و یک خیار سبز، یک تفاوتی هست ولی همان طول موج است نه اینکه انتظار داشته باشیم رنگ سبزی واقعاً وجود داشته باشد.

بالتر از این، بحث نفس و بدن بیشتر در زمان دکارت مطرح شد. یعنی دکارت گفت که ما در عالم سه جوهر و واقعیت بیشتر نداریم. یک واقعیت خدا که یک واقعیت متفاوت از بقیه است. یک واقعیت ماده که همان حرکت است و جز حرکت و امتداد هیچ چیز دیگری نیست. واقعیت دیگر نفس و روح است و نفس هم فقط در آدمی است و نفس آدمی از سنخ خداوند

چون مشکل در همان غده صنوبری پیش می‌آید و فقط جای مشکل



را عوض کرده‌ایم. غده صنوبری که یک ماده است چگونه با نفس مجرد ارتباط پیدا می‌کند؟

رهیافت دکارت این طور بود که می‌خواست با روش‌های کلامی مسأله را حل کند. مالبرانش نیز گفت که خداوند همه امور را با همه چیز هماهنگ می‌کند. یعنی در واقع این توازی فقط یک رابطه موقعیتی است ولی در خداوند صورت گرفته است. کاملتر از همه اینها را لایبنیتز گفت که در واقع این هماهنگی در موناها وجود دارد. عین این نظریه در متکلمین ما نیز وجود داشت. بعد از دکارت این مسأله به صورت معضلی در فلسفه غرب مطرح شد. در ادامه فلسفه، گرایش‌های فلسفی و ماوراءالطبیعی در غرب تضعیف شد و با رواج علم جدید و

نیست. همه موجودات دیگر ماده هستند و عالم یک ماشین بیشتر نیست. حیوانات هم ماشین هستند. و آرزوی این را می‌کرد که به یک علم ریاضی بزرگ در طبیعت دست پیدا کند. یعنی بتواند فرمولی پیدا کند که مثلاً اگر ما مجموعه‌ای از یک معادلات فیزیکی و شیمیایی خاص را به دست آوریم یک اسب شود. مجموعه معادلات شیمیایی دیگر، مثلاً تبدیل به یک گل شود. یعنی می‌گفتند این اختلاف، تفاوت در مواد است و هیچ چیز دیگری نیست و در اینجا خود دکارت دچار مشکل شد. در انسان موضوع را پذیرفت یعنی انسان یک موجود مجرد حقیقت است. اگر این را قبول کرد، روح هم که داریم. رابطه این روح و جسم چطور محقق

خارج مایه‌ها را دارد. مثل نور، رنگ و حرارت و بعد گفته شد، آن چیزی که در خارج هست، فقط امتداد حرکت است. بقیه امور تفسیرهایی است که ذهن ما از همان امتداد حرکت خارج می‌کند. یعنی رنگ وجود خارجی ندارد. یک طول موج است که در دستگاه بصری ما تبدیل به یک رنگ مثل قرمز می‌شود، وگرنه چیزی به اسم قرمز در خارج نداریم. سرما و گرما هم همین طور، نرمی و زبری هم همین طور. آن چیزی که خارج محض است ماده و کمیت و حرکت است و بقیه‌اش مربوط به آلات ادراکی ماست. شکل افراطی‌اش این است که همه اینها را منکر شوند و شکل تعدیل شده‌اش این است که بگویند در خارج،

بعد از نیوتن و تسلط علوم طبیعی بر دیگر دیدگاه‌ها و غلبه رویکرد پوزیتیویسمی، خود به خود تمایل به این شد که عنصر روح را کنار بگذاریم و فقط با جسم مسأله را حل کنیم. از اینجا به بعد در اواخر قرن نوزده و تمام قرن بیستم دیگر چیز زیادی از فلسفه باقی نماند. آن چیزی که از فلسفه باقی ماند، تبدیل به فلسفه ذهن شد. در فلسفه ذهن نظریات مختلفی هست. نظریه دوالیسم به عنوان نظریه‌ای که جوهر روح را قبول بکند مطرح بوده است ولی امروزه آن نظریه را قدیمی می‌دانند و خیلی طرفدار ندارد. نظریه غالب فیزیکالیسم است. یعنی اینکه همه رفتارها و کنش‌ها و واکنش‌ها را بر اساس نظام فیزیکی توضیح می‌دهیم. دقیق‌ترین این توضیحات در علوم عصب‌شناسی و شناخت دستگاه مغز بود و خواستند تمام چیزها را توضیح دهند. اگر قرار باشد به عنوان

یک عصب‌شناس تمام مکانیسم‌های فیزیکی و شیمیایی را توضیح دهیم به هیچ نتیجه‌ای نمی‌رسیم؛ چون تنها ارائه تبیینی علمی است.

ادعای قائل به نفس و روح و وظیفه فیلسوف:

کسی که دوالیسم را قبول دارد اینها را منکر نمی‌شود، یعنی نمی‌گوید که مغز چنین کار کرد یا مراکزی ندارد. می‌گوید همه اینها هستند و چیز دیگری هم هست. قائل به نفس نمی‌گوید که این مکانیسم‌ها اگر صورت بگیرد، یعنی دیگر روح یا نفس نیست. بحث این است که مثلاً یک عصب‌شناس و آناتومیست در طرف مقابل ما بگوید که شما که قائل به یک جوهر دیگر هستید، دلیلتان چیست؟ ما که رفتار را توضیح دادیم. شما اگر در رفتار آدمی قائلید که عنصر دیگری هست آن را توجیه کنید، به گونه‌ای که برای ما هم قابل فهم باشد.

اینجا فیلسوف باید با توجه به مفاهیم مشترک و قابل فهم برای طرف مقابل مسأله را توجیه کند. مثلاً سرفصل‌هایی ارائه کند و با توجه به آن بگوید که جسم به هیچ وجه نمی‌تواند این رفتارهای آدمی را به تنهایی توجیه کند. در امری که با یکدیگر مشترک است، مثلاً در ادراکات، بیان می‌کنیم که هر کدام از ادراکات خصوصیتی دارد که با خصوصیات اصلی ماده سازگار نیست. هم در ادراکات عقلی و هم در ادراک حسی. دوم در بعضی از حالات و رفتارهای انسان که در همه مشترک است، مثلاً درد قابل توجیه فیزیکالیستی نیست. همه چیزهایی که بیان می‌شود مقدمات درد است و



اینکه ما می‌گوییم فلسفه اسلامی، فکر می‌کنند که ما تعصب داریم که فلسفه مربوط به اسلام است حقیقت این نیست. بنیه‌ای که در فلسفه اسلامی برای حل مسائل وجود دارد به هیچ وجه در فلسفه غرب نیست.



درد نیست. درد یک امر غیرمادی و از حالات نفسانی است. لذت و الم هم همین طور است. مسأله دیگر در حالات عمومی روانشناسانه انسان مثل ثبات شخصیت و یا وحدت نفسانی است. هر کدام دلایلی هستند که فیلسوف الهی که قائل به نظام دوالیسم است بیان می‌کند که نظریه فیزیکالیسم را به عنوان اینکه این کارکردهای مطرح شده وجود ندارد، رد نمی‌کند. در حالات و بدن و رفتارهای انسان مطالبی می‌بینیم که با رد ماوراء ماده قابل توضیح نیست. یعنی بحث بر سر

ماده‌انگاری و غیرماده‌انگاری است. بعد از اثبات این مسأله باز مشکل وجود دارد. در کل دو مطلب وجود دارد. یک اینکه ثابت کنیم که یک نفس غیرمادی و مجرد وجود دارد. مسأله دوم حل مشکل دوالیسم است. یعنی به جای دکارت بر می‌گردیم که نفس و بدن با هم چگونه تعامل می‌کنند. این دیگر بحث فلسفی پیچیده‌ای است که به علم ربطی ندارد. در فلسفه غرب همچنان درگیر این مسأله هستند ولی در فلسفه اسلامی خوشبختانه بر اساس فلسفه صدرایی برای این معضل پیچیده پاسخ بسیار زیبایی داریم و این پاسخ و توضیحات در تمام علوم و روان‌شناسی کاربرد خواهد داشت.

فلسفه و نظریه تکامل:

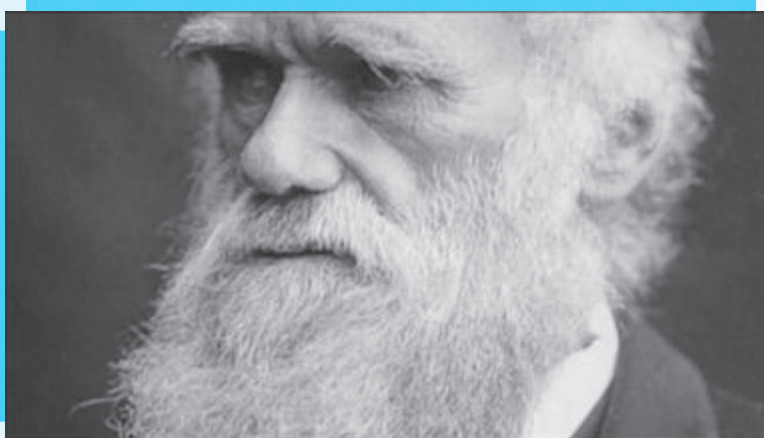
همین داستان در باب نظریه تکامل نیز هست. اگر تمام این مسئله ثابت شود و ما بپذیریم که ترانسفورمیسم هست باز باید ببینیم با کدام فکر فلسفی تعارض دارد در غرب دو مسئله وجود دارد که باعث این داستان شده است. یکی تفکر ناقص فلسفی در غرب است. اینکه ما می‌گوییم فلسفه اسلامی، فکر می‌کنند که ما تعصب داریم که فلسفه مربوط به اسلام است حقیقت این نیست. بنیه‌ای که در فلسفه اسلامی برای حل مسائل وجود دارد به هیچ وجه در فلسفه غرب نیست. فلاسفه غربی در این مسائل نظریه مشابهی با نظریه متکلمین ما دارند. دیدگاه فلاسفه غربی این است که اگر خدا یا ماوراء الطبیعه قرار باشد در عالم وجود داشته باشد، جایی باید نظام طبیعی عالم قطع شود و نظام ماوراء الطبیعه روی کار آید. یعنی فکر می‌کنند دخالت ماوراء الطبیعه در طبیعت، دخالت دو چیز هم‌عرض است. مسأله دگ دنگ دنگ دنگ



آن‌هاست که معضلی بزرگ برایشان ایجاد کرده است که باز در فرهنگ و فلسفه اسلامی چنین دیدگاه‌هایی وجود ندارد.

بالاترین مسأله که در نظریه تکامل است این است که بگوییم تنوع گونه های مختلف به صورت خطی و از یک تکسلولی ناشی شده است. حالا با فرض لامارک و احتیاجات طبیعی و اینکه ما تنازع بقا را در نظر بگیریم و اینکه مسائل جغرافیایی دخالت دارند، همه اینها توجیهات علمی است که کسی در اینها بحثی ندارد. ولی ما در فلسفه اسلامی اصلی داریم، در فلسفه صدرایی از حرکت جوهری یاد شده است. حرکت جوهری می‌گوید نه فقط

سیب وقتی نارس بوده تا به امروز که رسیده است با آن دانه اولیه چه نسبتی بینشان است؟ اگر بگوییم آن سبزی که خب الان سبز نیست. اگر بگوییم از لحاظ اندازه که خب یک اندازه نیستند. اگر بگوییم مزه که خب آن مزه را ندارد. پس آن سیب گذشته نابود شد؟ پس دو موجود متفاوتند. جوهر یعنی عامل وحدت این اوصاف. یعنی رنگ و بو و طعم، اوصاف یک واقعیتند. در فلسفه ارسطو و ابن‌سینا گفته شد که این اوصاف می‌توانند تغییرکنند، ولی جوهر سیب تحول نمی‌یابد. اگر جوهر سیب از بین برود، اوصاف هم از بین می‌روند. انسان هم همین طور است. اول جنین بوده، بعد نوزاد شده و بزرگ



گونه‌های زیستی و جریان حیات، بلکه تمام موجودات مادی اعم از جمادات و نباتات و حیوانات در هر شکلی در یک حد تکاملی از صفر که هیولای اولی است، شروع می‌شوند و به صورت تکامل جوهری پیش می‌روند.

تکامل جوهری تا قبل از ملاصدرا در نزد هیچ یک از فلاسفه قابل قبول نبود، امروز در فلسفه غرب هنوز معنای این موضوع روشن نیست، ارسطو و بعد به تبع او ابن‌سینا و دیگران می‌گفتند که موجود در حال حرکت است، مثلاً سیب رشد می‌کند، اول کمیتش زیاد می‌شود و بزرگ می‌شود، بعد رنگ و مزه‌اش تغییر می‌کند. پس حرکت دارد. ولی این

شده است تا امروز که انسان پخته‌ای شده است. یک واقعیت در ما وجود دارد. این فلاسفه می‌گویند حرکت در جوهر محال است.

بنابر نظر آن فلاسفه، در عالم انواع عناصر و موجودات، صور نوعیه‌شان ثابت است. بعد اوصافشان تغییر می‌کند، زمانی هم می‌میرند. دیگری هم پیدا می‌شود که به آن کون و فساد می‌گویند. یعنی یک نوعی از بین رفت، نوع دیگری ایجاد شد. ماده او یک صورت جدیدی دارد. دیگر آن موجود نیست. ملاصدرا با دلایلی بسیار محکم ثابت کرد که محال است حرکت در غیر از جوهر باشد. این اعراض همه حالات جوهرند و این جوهر است

که دائماً در حال تکامل است و این حرکت اعراض به تبع حرکت جوهر است. فلاسفه دیگر می‌گفتند اگر اینگونه است وحدت بین اینها چگونه است؟ او گفت وحدت اینها به وجود است و وجود یک واقعیت واحد شخصی است. وجود دو نوع است: وجود ثابت و وجود سیال. عالم طبیعت وجود سیال است. یعنی مثلاً ما که هشتاد سال عمر می‌کنیم، از اول که به دنیا آمده‌ایم تا هشتاد سالگی، یک واقعیت هستیم. یک موجود هستیم، منتها در هر آن، یک ایستگاهمان ظاهر می‌شود.

کسی که به حرکت جوهری قائل است، قائل است که تمام عالم با همه تحولاتش در یک خط طولی است که همه جوانب موازی با هم حرکت می‌کنند. از دیدگاه کسی که این گونه نگاه می‌کند، تکامل در جوهر عالم هیچ تعارضی با دیدگاه الهی ندارد. مشکل ما این است که بگوییم از شامپانزه حاصل شده‌ایم. می‌گوییم از سنگها، از آب‌ها و از جامدات آمده‌ایم و این منافاتی با نظام حکمت بالغه الهی ندارد. در فلسفه غربی این طور فکر می‌کنند که هر وقت خداوند بخواهد کاری انجام دهد، دیگر ابزار طبیعی نباید باشد. همین بحث‌ها در مباحث عصب‌شناسی

هم وجود دارد. یعنی فکر می‌کنند اگر جایی عامل مادی است دیگر عامل روحی نیست. دیدگاه ما نه در فلسفه و نه در دین‌شناسی این نیست. ما در عمیق‌ترین آیات قرآنی تا همین اختیار خودمان اگر نگاه کنیم، اختیار از خود ماست. خودمان می‌خواهیم که سخن می‌گوییم. در قرآن می‌فرماید: «لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ وَ مَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» «این یادآوری است برای هرکس از شما بخواهد که به راه راست هدایت شود و شما نمی‌خواهید مگر اینکه الله پروردگار عالمها بخواهد» {تکویر: ۲۷-۲۸} به همین دلیل عده‌ای از متکلمین مثل

اشاعره، جبری مسلک شدند، ولی فلاسفه اسلامی و ائمه شیعه هرگز این گونه فکر نمی کنند. یعنی ما می گوییم اختیار ما با اختیار خداوند منافات ندارد چون دو چیز هم عرض نیستند. در باطن اختیار ما اختیار خداست و با هم در تعارض نیستند. یعنی رابطه طولی دارند. نظام عالم با نظام مجردات رابطه طولی دارد و نافی هم نیستند. در حد وجود طبیعی، وجود انسانی ما اختیار داریم، ولی در اصل وجود همین اختیار ما مربوط به خداوند است. این نه جبر است و نه انکار اختیار انسان.

این دیدگاه به هیچ وجه در فلسفه غرب وجود ندارد. در نتیجه فکر می کنند اگر نظریه ترانسفورمیسیم را بپذیریم دیگر خدا کارهای نیست. یعنی خدا باید بگوید که این انسان را من انسان کردم، قاطر را من قاطر آفریدم. ولی اگر خودش در نظام طبیعی

پرسش و پاسخ

■ **دکتر قانع:** در حوزه ادراک اگر قوای شناختی، فقط منحصر به ماده و چیش سلولی باشد، بنابراین می توان در چیش سلولی طوری دستکاری کرد که ادراک ما بالا رود و توانایی کشف ما بیشتر شود. مثلاً می خواهیم بدانیم چرا یک نفر انیشتین می شود و یک نفر نمی شود؟ اگر به چیش سلولی و دستکاری ژنتیک است، خب ما این را درست می کنیم و همه را انیشتین می کنیم. اما اگر به عنصری غیر از این وصل می شود، خب تلاش های ما بیهوده است. باید تکلیف این سؤال روشن شود که علم و آن چیزی که نبوغ علمی و کشفیات است کجا رخ می دهد؟ شما می گوید در مغز نیست، در عقل است و عقل هم به قول ملاصدرا مجرد است و جایش جای دیگر است. خب باید تکلیف روشن شود، وگرنه تمام تحقیقات به شکست می خورد. زمانی ما



در فلسفه غرب فکر می کنند اگر نظریه ترانسفورمیسیم را بپذیریم دیگر خدا کارهای نیست. یعنی خدا باید بگوید که این انسان را من انسان کردم، قاطر را من قاطر آفریدم. ولی اگر خودش در نظام طبیعی ایجاد شود، می گویند اینکه اتوماسیون است. دیگر خدا کارهای نیست. قرار نیست اگر خدا دیگر نظام عالم نباشد.



ایجاد شود، می گویند اینکه اتوماسیون است. دیگر خدا کارهای نیست. قرار نیست اگر خدا خواست کاری انجام دهد، دیگر نظام عالم نباشد. فعل خداوند عین جریان تکامل

ادله

می آوریم که مثلاً خواب بیانگر قطعی این است که انسان یک چیز دیگر است. خب ما وسیله ای درست می کنیم که خواب را عوض کنیم. اینها جاهایی است که بشر از آن به نوعی دیگر منتفع می شود. اگر به آن مرتبط باشد، ممکن است هزار تا پروژه تحقیقاتی را شروع کند و شکست بخورد. چون از اول اعتقاد درست نبوده است. باید از اول تکلیف این امور را روشن کرد. تنها بررسی تعارضات اهمیت ندارد، مطالعه رابطه فلسفه و علوم زیستی در سیاست گذاریها نیز دارای آثاری است. اینکه اگر ما ویروسی را در آزمایشگاه ساختیم، بعد هم باکتری و بعد هم یک چندسلولی، اگر ما می توانیم با چیش سلولی خواص حیات را تغییر دهیم، خب می دهیم. چرا آن قدر منتظر شویم

است. جریان تکامل ثابت شود یا نشود. تعارضی به لحاظ فلسفی با خداوند ندارد. کار خداوند هم با ابزار مادی صورت می گیرد. در قرآن شناسی ما هم اصلاً مشکلی در این زمینه وجود ندارد، بلکه اموری هم مؤید این مسأله است و از نظر تئوریک هم اشکالی ندارد و به لحاظ علمی همدیگر را رد نمی کنند. یعنی اشکالی ندارد که بعضی گونه ها به طور ثابت آفریده شده باشند و در تحولاتی، جریان جهشی صورت گیرد.

در فلسفه مفروضات علم را می پذیریم و فقط جایی که تعارض است را بحث می کنیم. اگر تعارض باشد، آنجاست که می گوییم حیات و مسأله غایی عالم با ماده فاقد شعور جور در نمی آید. یعنی نمی توان شعور و سازمان نگری و غایت نگری را کنار گذاشت و با ماده ای که فقط حرکت و جنبش است، یک موجود را توجیه کرد. حتی یک سلول را هم نمی توان توجیه کرد. در یک سلول آن قدر نظام فیزیکی و شیمیایی وجود دارد، آنقدر آزمایشگاه وجود دارد، که با ماده قابل توجیه نیست.

تا از جای

دیگر جهش صورت گیرد؟ مثلاً اگر شما می گوید، ما مرگ را جور دیگری می بینیم، خودمان هم طولانی اش می کنیم؛ اینها در تحقیق و زندگی بشر کاربرد دارد. ما از لحاظ متدولوژی مایل هستیم این جلسه مسیر تحقیق را عوض کند. چه برای آن کس که در علوم اعصاب پژوهش می کند، چه برای کسی که روی علوم شناختی کار می کند. اگر می تواند مسیر یک دانشمند را عوض کند، همانها بحث شود. در نقاط تعارض حالا روح را هم ثابت کردیم، اگر کارکردی برای ما دارد، از آن استفاده می کنیم، اما اگر قرار است کاری از آن نیاید، اثبات شود

که چه؟!

■ **دکتر غفاری:** ما می‌خواهیم بدانیم در محل تلاقی فلسفه و زیست‌شناسی اگر مشکلی است بر روی آن تأمل کنیم و آن را حل کنیم و اگر مشکلی نیست، چرا اصلاً روی آن بحث کنیم؟

■ **دکتر اردکانی:** کلید این مسأله این است که شناخت ایجاد شود. حالا اگر شناخت این جهان ماده به غیرماده تبدیل می‌شود، حسی یا غیرحسی، اینجا باید بفهمیم که ماده آیا خودش به غیرماده تبدیل می‌شود یا کار کس دیگری است؟ اینها حوزه‌ای است که علم باید تا آنجا که می‌تواند ارائه نظر کند و آنهایی هم که متافیزیک کار می‌کنند هم بیایند و نظراتشان را ارائه دهند.

■ **دکتر میاندراری:** معمولاً وقتی می‌گوییم دین، آن چیزی که فهم خودمان است را مطرح می‌کنیم، علم هم همین‌طور. در حالی که علم و دین دو چیز متفاوت نیستند. به نظر مشکل ما از جینی شروع می‌شود، یعنی تا وارد محیط زندگی می‌شویم مرتب تناقض دارد. ما علمی را یاد می‌گیریم که فلسفه چیز دیگری می‌گوید. آن فلسفه‌ای که بتواند افلاطون را هم برای من مسلمان کند، بکار نمی‌آید. فلسفه به من می‌گوید که طبیعت انتخاب‌گراست. اگر جایی خدا آمد، جایی برای طبیعت نیست و اگر طبیعت بود، جایی برای خدا نیست. این یکی از معضلاتی است که در کارهایمان با آن مواجه هستیم. مثلاً نمی‌توانیم در جامعه بعضی حرف‌ها را بزنیم، نه

به خاطر اینکه حرف غلط است، زیرا برداشت نادرست می‌کنند. علم می‌تواند در یک سری کارها دخالت کند. واقعیت این است که خداوند موجودات را روی همین زمین خلق کرده است. پس این زمین یک خصوصیتی دارد، این خصوصیات را می‌توان پیدا کرد و خیلی‌ها هم پیدا کرده‌اند و خیلی کارها هم کرده‌اند.

■ **دکتر حمیدزاده:** طبق فرمایش آقای دکتر قانع می‌توانیم از ماده سلول زنده ساخته شود یا دستگاهی ساخت که خواب را تغییر دهد یا حتی بالاتر از آن، دستگاهی ساخت که با گرفتن امواج مغزی قبل از اینکه فرد صحبت بکند، ذهنش را خواند. اشکالی که اینجا پیش می‌آید این است که می‌گویند ما همه این کارها را کردیم، پس دیگر روح چه جایگاهی دارد؟ اشتباه بنیادینی که اینجا پیش می‌آید این است که عمیقاً معنای روح و ماده را متوجه نشده‌اند. امروز علم ژنتیک میدان این تعارضات است. مثلاً اگر بشود سر میمون را به تن انسان پیوند زد یا بر عکس، سر انسان را به تن میمون پیوند زد، موجودی که حاصل می‌شود انسان است یا میمون؟ باید به رابطه طولی و عرضی توجه کرد. این طور نیست که خداوند در جایی که ما می‌توانیم کاری انجام دهیم، مثلاً از جماد سلول زنده بسازیم، نباشد. هر جایی در هر شرایطی ماده‌ای ساخته شود، نفس با او خواهد بود. یعنی نفس با ماده تعارض ندارد. حتی اگر در آزمایشگاه انجام شود. نهایتاً کاری که ما می‌کنیم، مثل کار طبیعت است. طبیعت در عرض یک میلیارد سال از ماده‌ای بی‌جان، انسان

ساخته است. مگر این کار نفی خداوند است؟ بحث این است که ما رابطه نفس و بدن را پیدا کنیم. اگر اینها را پیدا کردیم دیگر تعارضی باقی نمی‌ماند. در فلسفه صدرایی می‌گویند نفس جسمانیه الحدوث است. هنوز این حرف را علمای ما هضم نکرده‌اند. یعنی می‌گویند، در دل جسم تکامل جوهری سبب می‌شود که از افق ماده غیرماده سر بزند. این به معنای این نیست که خداوند در کنار است. کارکرد فلسفه با کارکرد علم متفاوت است. علم با پدیده‌ها سر و کار دارد و نسبت پدیدارها را پیدا می‌کند و آنها را ایجاد می‌کند. فلسفه با عقل و وجود سر و کار دارد. وجود را که نمی‌توان خلق کرد. فلسفه کارکردش این است که بدانیم کسی که نفس دارد کرامت انسانی دارد. آن موقع است که دیگر فکر نمی‌کنیم عالم، از فقط سلول و اتم و مولکول است. در هر موجود زنده‌ای درجه‌ای از نفس هست. در انسان درجه نفس بالاتر است. اینها در فلسفه است. این که می‌گویید فلسفه و این مباحث به چه دردی می‌خورد به همین درد می‌خورد. اینها را به ما نشان می‌دهد. علم نمی‌تواند این را بگوید. ولی فلسفه به دلایل عقلی با همین شواهد بیرونی نشان می‌دهد که حیات یک افق برتری دارد و آن خودش مراتب دارد تا به انسان برسد. مشکلی که در غرب وجود دارد ضعف متافیزیک است. یعنی در غرب دانشمندان متافیزیسیست نمی‌توانند در برابر علماء آن طوری که باید و شاید مبانی را توضیح دهند.

Species [8]
Homologous [9]
Analogues [10]

Ἐμπεδοκλῆς - Empe- [5]
docles
Πλωτίνος - Plotinus [6]
phylum [7]

Evolution Theories [1]
Science [2]
Organic [3]
Frequency [4]



جلسه چهارم (۱۶ اسفند ۱۳۹۱):

پرسش و پاسخ در باب ژنتیک و اپی ژنتیک

■ دکتر خسرو پناه: من می‌خواهم

اینجا یک پرسش فلسفی را مطرح کنم. آیا با تبیین عصب‌شناسی و ژنتیک از انسان، می‌توان به لحاظ علمی ادعا کرد که تمام پرسش‌های علمی درباره چستی و طبیعت انسان پاسخ داده می‌شود و آیا پرسشی باقی نمی‌ماند که ناچار باشیم بر اساس آن پرسش به یک واقعیتی برای اعصاب و ژن‌های مساوی برسیم و به وسیله آن انسان را تبیین کنیم. به طور مثال

اشاره

در این جلسه دکتر اردکانی و دکتر صحرایی به پرسش‌های اساتید که در این جلسه و جلسات پیشین در باب ژنتیک و علوم شناختی مطرح شده بود پاسخ دادند.

علم النفس تا قبل از ملاصدرا بیشتر در طبیعیات مطرح می‌شود. یعنی به لحاظ طبیعت‌شناختی می‌گفتند نمی‌شود انسان را با همین اعضای مادی شناخت و تفسیر و تبیین کرد. یک کار کردهایی دارد که حتماً با پذیرش پدیده روح قابل تبیین است. مثلاً در مورد مسأله ادراک، بعضی می‌گفتند ادراک کار مغز است. بعد تحلیل می‌کردند که چگونه ممکن است ادراک کار مغز باشد، درحالی که

ما درکی که از اشیاء خارجی داریم یک درک مطابق با واقعیت است. من نمی‌خواهم وارد اثبات روح شوم و یا بگویم که این استدلال درست است یا نادرست. سؤال این است که با این معلوماتی که اکنون عصب‌شناسی و ژنتیک به ما می‌دهد، آیا تمام کار کردهای شناختی و غیرشناختی انسان قابل تبیین است؟ آیا پرسش بی‌پاسخی را برای ما باقی نمی‌گذارد که قائل به حقیقت دیگری شویم. برداشت من از صحبت‌های دکتر اردکانی این است که پروژه ژنوم از تمام حقیقت انسان سخن می‌گوید. نمی‌خواهم از باور دینی‌تان کمک بگیرم، ادعای علم چیست؟

در طبیعت قدیم وقتی انسان را به لحاظ زیست‌شناسی تبیین می‌کنند، می‌گویند انسان یک سری اعضای رئیسه مثل مغز، قلب صنوبری، کبد و سایر اعضای بدن دارد. بعد برای هر کدام یک سری کارکرد ذکر می‌کنند. اما در کنار این حقیقت روح را هم قائل هستند و برای روح هم قوایی را ذکر می‌کنند که شامل قوای عامله، قوای شهوانی و قوای غضبی است. بعد بین این سه قوه با سه عضو موجود در بدن ارتباطی برقرار می‌کنند و می‌گویند از بین آن سه عضو رئیسه جسمانی، آن که با قوای عقلانی ارتباط پیدا می‌کند، مغز است. کبد با قوه شهوانی ارتباط پیدا می‌کند و همین طور قلب و شهوت یا غضب. بحث

■ دکتر میاندراری:

از نظر ساختاری، آیا انسان نسبت به شامپانزه چیز متمایزی دارد، به معنای این که ما داشته باشیم و

شامپانزه نداشته باشد؟ از نظر کارکردی چطور؟ مثلاً مغز انسان کاری را انجام دهد که مغز شامپانزه نمی‌تواند؟

لحاظ فوندانسیون، مغز انسان و شامپانزه شبیه هستند یا خیر.

■ **دکتر اردکانی:** مسلماً فاصله انسان و شامپانزه بسیار زیاد است. اما سؤال این است که آیا از

مشکل بزرگ زیست‌شناسی از همین جا شروع می‌شود. اینکه آقای دکتر اشاره کردند که شناخت در ما و سایر موجودات چگونه است، اساس هر دو یکی است. هر دو یک نورون حسی است که تحریک می‌شود و پیام را به مرکز بالا ارسال می‌کند. اما چیزی که اتفاق می‌افتد در من و گربه یکی نیست. چون وقتی به من می‌رسد یک چیز می‌شود و وقتی به گربه می‌رسد، چیز دیگری می‌شود. چرا دو گونه می‌شود؟ چون مغز این گربه در محیطی خاص رشد کرده و مغز من در محیطی دیگر. همچنین ژن‌هایی که مغز گربه را ساماندهی کرده‌اند، یک نوع خاص بوده‌اند و ژن‌هایی که مغز من را ساماندهی کرده‌اند، نوعی دیگرند. همچنین هنگامی که مغز من با محیط تعامل می‌کند به دلیل اینکه ورودی‌هایی متفاوت از گربه دارد، ساختارهایی متفاوت از مغز گربه در من ایجاد می‌شود. پس همه اینها با هم جمع می‌شود. اما واقعیت پشت اینها این است، من می‌توانم در همه اینها شک کنم. مثلاً اگر من بگویم این قرمز است یک نفر که کوررنگی دارد بگوید که خاکستری است، اصلاً رنگ قرمز برای او مفهوم ندارد. پس ژن‌هایی که باعث کوررنگی در این فرد شده‌اند باعث شده‌اند که مغز این فرد فهمی متفاوت نسبت به رنگ قرمز داشته باشد. آیا مفهوم قضیه این است که مغز من هم فقط با ژن‌ها سروکار داشته است؟

آیا از نظر ساختاری و عملکردی مغز انسان و شامپانزه تفاوتی دارد؟ از نظر ساختاری یقیناً تفاوت‌ها بسیار زیاد است. از نظر عملکردی هم تفاوت‌ها بسیار زیاد است. اما پایه‌ها یکی است. هم من و هم شامپانزه آمیگدال داریم. در هر دو، آمیگدال فعالیت‌های هیجانی را کنترل می‌کند. اما وقتی من می‌خواهم فعالیت‌های هیجانی را انجام دهم، کورتکس من فعالیت‌های آمیگدال را کنترل می‌کند. فلذا وقتی ما در یک جمع هستیم کسی بلند نمی‌شود برود در گوشه‌ای ادرار کند. اما در جمع شامپانزه هر وقت احساس دفع کند خود را تخلیه می‌کند. این کنترل چرا و چگونه ایجاد شده؟ جزء تفاوت‌هاست. کورتکس در هر دو هست ولی در انسان گسترش پیدا کرده است. زیر کورتکس در هر دو هست حتی گاهی در آنها گسترده‌تر شده است،

■ **دکتر صحرایی:** همواره این سؤال‌ها مطرح بوده که فرق ما با یک موجود دیگر چیست و در کجاست؟ اگر بخواهم پاسخ دکتر خسروپناه را بدهم عرض می‌کنم که هم آری و هم خیر. آری به این دلیل که واقعاً می‌شود برای همه سؤالها پاسخی را در مغز پیدا کرد، چه از نظر ساختاری و چه از نظر عملکردی. یعنی می‌توان گفت که فلان قسمت مغز در رابطه با کدام کار است و چقدر. و خیر، چون به طور دقیق مکانیسم‌های ریز خیلی از کارها مشخص نیست. این یک مسأله است. ولی مسأله مهم‌تر اینجاست که ما ارتباطات بین این بخش‌ها را نمی‌توانیم به خوبی درک کنیم. این ارتباطات چگونه و چقدر ایجاد می‌شوند و تا کجا ادامه پیدا می‌کنند؟ سؤالی است که ما هرگز به آسانی به آن نمی‌رسیم. یک مثال ساده در مورد لاله و لادن است. این دو وقتی مغزشان از هم جدا شد، بعد از چند دقیقه هر دو از بین رفتند. دلیل این بود که قسمت‌هایی از مغز لاله، کارهای مربوط به لادن را بر عهده گرفته بود و برعکس.

مغز به گونه‌ای نیست که ما بگوییم تنها کورتکس، تنها هیپوتالاموس و تنها فلان هسته در هیپوتالاموس. بلکه مغز به گونه‌ای است که باید بگوییم از شروع عصب حسی، به نخاع، به

ساقه مغز، به ساختمان‌های زیر قشری و بعد به خود قشر مخ. این ارتباط چگونه است؟ در من و شما دقیقاً با هم متفاوت است. چرا؟ چون کارکردی که انگشتان من و انگشتان شما دارند، ظاهرش و کارکردش یکی است ولی در جزئیات کاملاً متفاوت است. نتیجه اینکه من و شما می‌توانیم هر دو از انگشتانمان استفاده کنیم، اما استفاده‌مان یکی نیست. من خودکار را به گونه‌ای حرکت می‌دهم و شما به گونه‌ای دیگر. همین نوشتن ساده خودش یک علم است. پس در اینکه با علم عصب‌شناختی می‌توان پاسخ پرسش‌ها را داد شکی نیست اما تا چه حد؟ واقعاً محدودیت داریم. چون من هر مثالی بزنم شما می‌توانید ده مثال بزنید که دقیقاً آن نیست.

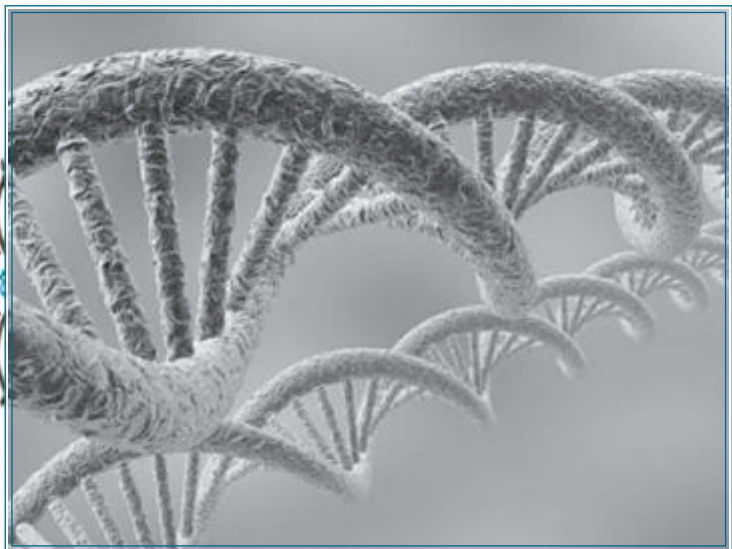


اعتقاد من این است که آنچه به ما هو علم است با هیچ اعتقاد اسلامی اساساً هیچ گونه تداخلی ندارد. تمام جزئیات انسانی کاملاً در یافته‌های ما هست و اینکه چگونه روح با آن مطابقت می‌کند چیزی است که ما باید دنبالش بگردیم.



چون مراکز بالاتر آن را مهار نکرده‌است. اما اینکه مثلاً من آمیگدال داشته باشم و شامپانزه نداشته باشد اینگونه نیست. هرچه جانور از نظر تکاملی رو به بالا می‌آید، تشابهات هم بیشتر می‌شود. نکته ظریفی وجود دارد، سلول‌های آمیگدال شامپانزه بعد از ۱۵ سال می‌میرند ولی در انسان بعد از ۷۰ سال می‌میرند، دژنراسیون سلول‌ها بعد از ۵۰ سالگی شروع می‌شود، این کاهش سلول‌ها در شامپانزه خیلی زودتر انجام می‌گیرد، ولی واقعاً علم برایش پاسخی ندارد.

هیچ کس اجازه نمی‌دهد کاری را که ما در مورد یک موش انجام می‌دهیم در مورد انسان‌ها انجام دهیم. ای کاش راه‌هایی پیدا می‌شد تا بتوانیم بیشتر به عملکرد مغز انسان پی ببریم. در آن صورت پاسخ‌ها بسیار دقیق‌تر بود. اما تشابهات خیلی بالاست. مثلاً بسیاری از داروهایی که ما استفاده می‌کنیم، روزی در مورد حیوانات استفاده شده است. اما چیزی که هست این است که به



نظر من انسان چیزی برای خودش دارد. حس درماندگی دیده می‌شود. این حس زمانی است که پاسخ‌ها هم وجود دارد. مثلاً انسان‌های اولیه نمی‌دانستند رعد و برق چیست، خدای باران را خلق کردند. اما یک وقت است که ما می‌دانیم دلیل امری چیست و دقیقاً جزئیاتش را بلدیم اما به درماندگی می‌رسیم. مثلاً در مورد سرطان همه چیزش را می‌دانیم اما در مقابلش عاجزیم.

شناخت را به دنبال ورودی‌های مختلف حسی می‌دانیم؛ یعنی مغز من اگر ورودی بینایی نداشته باشد شناخت من نسبت به محیط اطرافم کافی نیست. چیزی که مهم است این است که هر موجود زنده‌ای راه‌های شناختی خودش را دارد. این موجود زنده راه‌های شناختی‌اش ممکن است با موجود کناری‌اش متفاوت باشد. در انسان

راه شناختی بیشتر بینایی و در کنار آن شنوایی است. یعنی اگر گوش و چشم را از انسان بگیریم نزدیک به ۷۵٪ شناختمان را از دست می‌دهیم. اگر فقط بینایی‌مان را از دست بدهیم، نزدیک به ۵۰٪ توان شناختیمان کاهش می‌یابد. اما در مورد حیوانات دیگر شناخت ممکن است با بینایی و شنوایی نباشد. مثلاً در جغد شناخت با شنوایی است. خیلی هم شنوایی‌اش قوی است به طوری که حرکت دست موش در هوا در شب را می‌شنود و دقیقاً روی موش فرود می‌آید. یا مثلاً در سگ شناخت بیشتر بویایی است.

شناخت در حیوان متفاوت است، چون محیط‌های شناختی متفاوتند. انسان با حیوان متفاوت نیست. چون همه اینها ایجاد تغییر شکل در مغز می‌کند. در انسان تغییر در قشر بینایی و به دنبال آن نواحی ارتباطی اطرافش ایجاد می‌شود و در حیوان در اطراف قشر بویایی و نواحی زیرقشری بیشتر این تغییر دیده می‌شود. در حیواناتی نظیر موش شناخت هم بویایی است

و هم از طریق مالیدن سبیل‌ها به هم ایجاد می‌شود. سبیل‌های موش بلند است و وسیله شناختی موش است. یعنی وقتی با شیء برخورد می‌کند، بسته

به شکل شیء این

موها به طرق

مختلف حرکت

می‌کنند. انتهای

این موها اعصاب

وجود دارند. پس اعصاب

متفاوت تحریک می‌شوند و مغز هم

متفاوت پیام را دریافت می‌کند. پس

می‌داند این پیام یک شکل است

و پیام دیگر شکلی دیگر. پس

مکانیسم شناخت‌ها یکی است یعنی هر دو حافظه ایجاد می‌کند. هر دو قدرت قضاوت را تغییر می‌دهد. حالا در موش قدرت قضاوت را به این صورت تغییر می‌دهد که وقتی بوی غذا را استشمام کرد به سمت غذا می‌رود. در انسان مثلاً وقتی دوستان را می‌بینیم با روی باز به استقبال می‌آییم.

با نوروبیولوژی به سختی می‌توان معنای حقیقت ادراک را بیان کرد. آیا منظور از حقیقت ادراک آن چیزی است که ما درک می‌کنیم یا منظور آن چیز بالاتری است که ما بیانش می‌کنیم؟ من و شما ممکن است درد زانو را حس کنیم ولی بیانش نکنیم ولی وقتی بخواهیم بیانش کنیم ممکن است از کلماتی استفاده کنیم که گاه لحن را به لب طرف مقابل نشاناند و گاه حالت ناراحتی را ایجاد کند.



گذشته می‌خواستیم تداخل در رفتار را توضیح دهیم. اینکه با چه مکانیسم‌هایی می‌توان در رفتار افراد تداخل ایجاد کرد، بحثی است که در فرد و جمع قابل استفاده است. اما اینکه بتوانیم بگوییم که این تغییر رفتار معنایش چیست یک چیز پیچیده‌ای است. چون علم می‌گوید این چشم همان چشم است، گوش همان گوش است و مغزش هم همان مغز است. حالا چه اتفاقی افتاده است که شناختش تغییر کرده است، بسیار سخت است که با فرضیات علمی در موردش صحبت کنیم.

اما اینکه با برخی سوءبرداشت‌ها و تعارض‌ها بین علم و باورهای دینی نمی‌توان خیلی از واقعیت‌های علمی را در جامعه مطرح کرد، من اصلاً موافق نیستم. اتفاقاً اعتقاد من این است که آنچه به ما هو علم است با

هیچ اعتقاد اسلامی اساساً هیچ گونه تداخلی ندارد.

هرکس توانست یک تداخل پیدا کند من مریدش می‌شوم. تمام جزئیات انسانی کاملاً در یافته‌های ما هست و اینکه چگونه روح با آن مطابقت می‌کند چیزی است که ما باید دنبالش بگردیم. من تا حالا ندیدم که جایی در دین بگوید که مثلاً شما اگر شناخت فرد را تغییر دهید گناه

است. شناخت باید تغییر کند

تا فرد بتواند رفتارش را

تغییر دهد. اگر تغییر

رفتار ایجاد نشود،

جامعه ساکن

می‌ماند.

هر دو بیانی از یک حقیقت هستند. آن حقیقت درد پاست. ما به آن درد می‌گوییم. ولی یک کودک درد نمی‌گوید. ما به بچه می‌گوییم این رنگ قرمز است وگرنه اگر به او بگوییم آبی است، می‌گوید سیب آبی می‌خواهم. ما به او می‌گوییم سیب و اگر نگوییم دیگر سیب مفهومی برایش ندارد. در بچه‌های ناشنوا این مشکل وجود دارد. اینها مفهومی است که پشت قضیه است ولی خود درد چیست یک مفهوم دیگری است. نوروبیولوژی می‌گوید اگر شما می‌خواهید درد را داشته باشید، باید عصب مربوط به درد را تحریک کنید. درد ایجاد می‌شود. کجا تحریک کنیم؟ روی پوست، عضله، نخاع؟ در خود قشر مخ هم تحریک کنیم درد ایجاد می‌شود. کسانی که مغزشان را جراحی می‌کنند معمولاً بیهوش نمی‌کنند. ماده بی‌حسی به پوست سر و جمجمه و زیر جمجمه می‌زنند و حتی با آنها صحبت هم می‌کنند. گاهی مجبور هستند نشسته جراحی کنند. چون فشار خون در مغز پایین است، اگر به حالت ویژه‌ای عمل را انجام ندهند، یک مرتبه خون مغز تخلیه می‌شود. در حین جراحی می‌پرسند که چه چیزی را حس می‌کنی؟ مثلاً می‌گوید حس می‌کنم کف پایم می‌خارد. پس این ناحیه مربوط به کف پاست یا با روش تحریک مغناطیسی مغز دستگاهی را روی مغز قرار می‌دهند موج مغناطیسی را به مغز می‌فرستند. بعد می‌بینیم که انگشتانش شروع به پریدن می‌کند یعنی اینکه تحریک دارد انجام می‌شود.

در پاسخ به این سؤال که اگر مکانیسم مغز را با جزئیات بیشتر توضیح دهند دیگر نیازی به داشتن بُعد دیگری در انسان نیست، باید گفت: دقیقاً اینجا جایی است که ما نمی‌توانیم جواب دهیم. فقط عرض می‌کنم، در جلسه

■ دکتر اردکانی:

بحث ژنتیک را ایشان به مدلی دیگر توضیح دادند که موجودات زیستی از آن تک سلولی یک میلیارد سال پیش مثل yeast، مکانیسمش با چیزی که در ما هست یکی است. این که می‌گوییم ژنتیک، یعنی که حیات روی کره زمین یک جا شروع شده است. بعضی از دوستان فکر می‌کنند من وقتی می‌گویم ژن، منظورم این است که دیگر این ژن برای ما تصمیم‌گیری می‌کند و ما هیچ کاره هستیم. ژنتیک این نیست. وقتی یک موجودی حیات پیدا می‌کند، مثلاً انسان مغزش این قابلیت را دارد که یک میلیارد سال پیش و زمان حیات را تصور کند یا مثل انیشتن باشد و بر کل هستی دید داشته باشد. ماهواره‌ها الان می‌توانند با لنزهای مخصوص از صد کیلومتری بالای جو پلاک‌های ماشین را ثبت کنند،

پس بشری که می‌تواند این لنز را بسازد خیلی کارها از او بر می‌آید و مکانیسم اینکه چطور این کارها را می‌کند یک پروسه است که احتمالاً بعدها علم یکی یکی به آنها می‌رسد. هدف از همه این بحث‌ها این است که ما همه از یک جا نشأت گرفته‌ایم. این پروسه هم یک میلیارد سال طول کشیده است تا به اینجا رسیدیم. تمام چیزهایی که الان فلاسفه به آن اشاره می‌کنند تماماً در مغز ثبت شده است، هیچ چیز مجردی ما نداریم. شناخت زمانی ایجاد می‌شود که به گونه‌ای در مغز ما ثبت شود. من اسم این شناخت را هولوگرام گذاشتم. این هولوگرام، سیگنال فیزیکی نوروها نیست. این هولوگرامی که توسط ورودی‌هایی که از محیط می‌آیند، در مغز ما ایجاد می‌شود. ما نمی‌توانیم رویش دست بگذاریم و بگوییم کجاست.

■ **دکتر حمیدزاده:** الان نمی‌توانیم این را بگوییم، اما ممکن است پنجاه سال دیگر به آن برسند. ما فرض بر این بگذاریم که اکنون به آن رسیده‌اند. ما باید تبیین کنیم که وقتی ادراک داریم چه اتفاقی می‌افتد. یک سری فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیایی است که هیچ متفکری منکر این قسمت نیست. همه بحث این است که آیا همه ادراک همین است یا چیزی اضافه‌تر دارد؟ در مورد همین ادراک بصری یک سری فعل و انفعالات اتفاق می‌افتد تا پیام به مرکزی در مغز برسد. آن چیزی که نهایتاً در مغز مخابره می‌شود این است که می‌گوید یک تصویر با فلان مشخصات در چشم شما هست، اما ادراکی که ما انجام می‌دهیم این نیست. وصف حقیقی ادراکی که من درک می‌کنم تخیل نیست، تصویر در چشم شما یک میلیمتر است ولی در واقعیت ممکن است که کوه دماوند باشد؛ این بزرگ‌نمایی

را من می‌یابم. در صورتی که در آن چیزی که در فیزیکال رخ داده، مثلاً یک میلیمتر است. یک قاعده‌ای داریم که کبیر با حفظ بزرگی‌اش در صغیر با حفظ کوچکی‌اش نمی‌تواند جا بگیرد، مگر اینکه یا بزرگ را فشرده کنیم یا

کوچکتر را منبسط کنیم تا در هم جای گیرند. اما وصف ادراک را من می‌یابم. حتی هر نقطه از تصویر روی یک سلول می‌افتد. در سلول ماده محض، یک نقطه از نقطه کناری خبر ندارد.

مثال دیگر در مورد پدیده حیات است که اصلاً حیات حس و حرکت ارادی است و خود حیات هم یک امر مجرد است. اما نکته‌ای که وجود دارد این است که معمولاً تصور بر این است که وقتی مجرد است پس هیچ احتیاجی به ماده ندارد. مجردات ما دو قسم هستند: یک دسته تام است که هیچ احتیاجی به ماده در هیچ مورد ندارد. ولی یک دسته دیگر از مجردات داریم که به آنها نفس گوییم. اینها در مقام فعل بدون ابزار مادی نمی‌توانند کاری انجام دهند و تمام فعل و انفعالاتشان از طریق ماده است. شما اول آن قاعده کبیر و صغیر را تطبیق دهید. مثلاً روی یک تابلوی دو متری خط راست بزرگتر از دو متر نمی‌توانید بکشید ولی

در ذهن خودتان، بیست متر هم می‌کشید. این در کجا جای گرفته است. اگر فقط ماده باشد، هیچ کدام از نقاط این خط با هم ارتباط ندارند و از هم خبر ندارند و اصلاً قابل ادراک نیست. باید یک عنصر دیگری داشته باشیم.



زمانی که نیوتن علم خود را ارائه می‌دهد، پدیده‌هایی را که نتوانست توضیح دهد به خدا ارجاع داد تا این پدیده‌ها را ببوشاند، اصطلاح خداوند رخنه‌پوش اشاره به همین رویکرد است.



■ **دکتر شیخ‌رضایی:** لزوماً مسائل مربوط به فلسفه و زیست‌شناسی به این صورت مطرح نمی‌شود. اینطور رویکرد که ما نمی‌توانیم چیزهایی را با علوم تجربی تبیین کنیم، بنابراین برای تبیین احتیاج به امر غیر مادی داریم که می‌تواند روح، خداوند و حیات باشد، رویکرد موفقی در فلسفه علوم نیست. این رویکردی است که در قرن ۱۷ و ۱۸

مطرح بوده است؛ مثلاً زمانی که نیوتن علم خود را ارائه می‌دهد، پدیده‌هایی را که نتوانست توضیح دهد به خدا ارجاع داد تا این پدیده‌ها را ببوشاند، اصطلاح خداوند رخنه‌پوش اشاره به همین رویکرد است. ممکن است الان نتوانیم پاسخ برخی سؤالات را با علم بدهیم ولی علی‌الاصول قابل تحقیق است.

علاوه بر این ما نمی‌دانیم وقتی صحبت از این امور غیرمادی می‌کنیم، دقیقاً با چه مکانیسمی فعالیت می‌کنند. مثلاً ما می‌گوییم باید یک روح باشد و مدرک باشد. این که فقط عوض کردن کلمه است. چه معنی دارد که روح که غیرمادی است مدرک است. مکانیسم

ادراک چیست؟ یا این استدلال‌ها که بزرگ در کوچک جا نمی‌شود. پس این حافظه‌های جانبی [۱] که ما داریم و ۵۰۰۰ کتاب در آنهاست اصلاً امکان عقلی ندارد. یا اینکه می‌گوییم اعضای بدن از هم خبر ندارند، ما دو چیز را که با فاصله از هم بگذاریم، باز هم میدان مغناطیسی بینشان ایجاد می‌شود. این‌ها استدلال‌های الهیات قدیم ماست

که به اصطلاح برهان‌هایی مبتنی بر نفس بوده است. این برهان‌ها امروز خیلی قابل دفاع نیستند چون طبیعات ما عوض شده است.

فکر می‌کنم رویکرد درست این است که یک سری سؤالات فلسفی از خود مفاهیم علمی با پذیرش چهارچوب علمی ایجاد شود که آنها سؤالات اصیل هستند. یک سری سؤالات هست که بیشتر فلاسفه به آنها علاقه‌مندند. مثلاً اینکه چطور در جهان مادی که همه چیز از سنخ فعل و انفعالات مادی است یک پدیده‌ای به اسم آگاهی پدیداری ظاهر می‌شود. مکانیسم درد را ما می‌دانیم ولی چرا این مکانیسم درد

کمی ساده انگارانه است.

دسته‌ای از فلاسفه که فکر می‌کنند، همچنان می‌شود از ایده دوالیسم دفاع کرد و تبیین‌های فیزیکی نمی‌تواند همه پدیده‌های ذهنی را تبیین کند، به مهمترین چیزی که اشاره می‌کنند مسأله آگاهی است که چگونه در یک جهان فیزیکی، پدیده‌ای به اسم آگاهی ظاهر می‌شود. آگاهی در سطح پایین، مثل اینکه من چگونه کیفیت رنگ قرمز را می‌بینم ولی کسانی که بیشتر رویکردهای شناختی و علمی به مسائل ذهنی دارند، این مسائل را اصلاً مسائل اصیلی نمی‌دانند.

[1] flash memory

همراه با احساس درد است؟ نکته دیگر اینکه آقای دکتر صحرایی فرمودند هیچ تناقضی بین علم و اعتقادات دینی نیست، من با این قضیه موافق نیستم. ما یک بحث خیلی مفصل به نام علم و دین داریم که در آن در مورد تعامل این دو صحبت می‌شود. یکی از نظریه‌ها این است که این دو حوزه جدا از هم هستند و هیچ تضادی بینشان نیست. این نگاهی خوش‌بینانه است. در همین جهان بینی خودتان شما به بعضی چیزها می‌رسید که نمی‌توانید توجیهشان کنید، مثلاً مسأله معجزه، روح، نقطه شروع عالم، حیات و ... لزوماً همه اینها به تضاد نمی‌انجامد، ولی اینکه کلاً اینها دو حوزه جدا هستند،

■ دکتر فرازمند:

مثال ادرار کردن خود در یک جمع، این مسأله می‌تواند آموزشی باشد. می‌خواهم بدانم واقعاً آگاهی و شناخت حیوانات چگونه است؟

جواب آقای دکتر صحرایی، من را در مورد سؤال تفاوت شناخت بین انسان و شامپانزه قانع نکرد. مثلاً در مورد

■ دکتر صحرایی:

ما علم و دین را جدای از هم نمی‌دانیم. در واقع همه علم در دل دین اسلام است. نمونه‌اش هم بسیار زیاد است. ولی اگر بخواهیم در مورد بحث چگونگی ادراک صحبت کنیم، امروز برای اینها جواب پیدا شده است. این یک واقعیت است که ما در قسمتهای مختلف کورتکس که در ارتباط با ادراکات حسی است دقیقاً بخش‌های مسئول این چیزها را داریم. مثلاً اگر نورونی خاص را تخریب کنیم دیگر فرد توان تشخیص سبزه‌اش را ندارد. اگر نورون کناری را تخریب کنیم، در تشخیص همه چیز دچار اشکال می‌شود. جایی

که نورون و پیام وارد می‌شود مثلاً فقط به ما می‌گوید که نور هست یا نیست. اما جاهای اطراف آن مرکز است که جزئیات را مثل رنگ قرمز و ... به ما می‌گوید. مثلاً در فرد کوررنگی، نورون را از دست نداده است بلکه عملکرد خود را به خوبی انجام نمی‌دهد.

اما بحثی که در مورد آگاهی است، دقیقاً جایی که باید سؤال شود بحث مرگ است. چه اتفاقی می‌افتد که من الان صدا و نور را می‌فهمم و می‌توانم پاسخ بدهم، اما بعد از مرگ دیگر هیچ می‌شوم، مگر بدن همان بدن نیست. فقط یک تغییرات کوچکی در سلول اتفاق افتاد. مثلاً یونی داخل سلول نمی‌رود و یا از آن خارج نمی‌شود. اینجا چه اتفاقی افتاده است؟ در مورد مرز انسان و حیوان واقعیت امر این است ما در جایی می‌رسیم که انسان هم حیوان است. در قسمت مکانیسم‌های مربوط به درک رنگ، ما و گربه یکی هستیم، واقعاً پایه‌اش یکی است،



همان سلول عصبی و برهم کنش‌هایش باعث ایجاد ادراک برای فرد شده است. مرز ما و حیوان در این است که تعداد سلولهای ما بیشتر است. پس توانایی ایجاد تبیین و تشخیص جزئیات در ما خیلی بیشتر از حیوان است. دوم توانایی تجمیع تغییراتی که در نقاط خاص درک شده، در ما خیلی بیشتر است. پس به یاد آوردن در ما خیلی بیشتر از حیوان است. در مغز انسان یک متر مربع کورتکس داریم ولی در مغز نزدیک‌ترین موجود زنده که شامپانزه است، cm236 کورتکس داریم. این تفاوت خیلی زیاد است که حتی تکامل هم نتوانسته این حلقه حد واسط را پیدا کند. بعضی می‌گویند انسانهای اولیه بوده‌اند و بعضی می‌گویند خیر آنها هم آدم بوده‌اند ولی چون مغزشان کمتر در تعامل با محیط بوده، کمتر هم تکامل یافته است.

پس این تفاوت بین انسان و حیوان عبارت است از تعداد نورون‌ها، تبادل اطلاعات بین نورون‌ها و ایجاد شبکه‌های

بسیار زیاد. در مورد تفاوت عملکردی مغز خانمها و آقایان، اولین تفاوت بارزی که وجود دارد این است که ارتباط بین دو نیمکره در خانمها خیلی بیشتر از آقایان است. در نتیجه خانمها می‌توانند در یک زمان سه کار انجام دهند ولی آقایان یک کار بیشتر نمی‌توانند انجام دهند.

علمی که ما داریم علم واقعی است و توانمندی‌هایی را به انسان داده است که ما این توانمندی‌ها را داریم. یعنی نمی‌توانیم بگوییم الان مثل ده سال پیش از نظر ارتباطات با هم زندگی می‌کنیم. این علم بر یک پایه فکری بنا نهاده شده است. پایه‌های فکری که هیچ کدامشان مربوط به ما نیست. فلذا خیلی جاها به تضاد می‌رسیم. یک مثالی عرض کنم. این جمله را خیلی شنیده‌ایم که اعتیاد یک بیماری است. منشأ این جمله این است که معتاد می‌تواند معتاد بشود. منشأ این جمله این است که انسان می‌تواند تلذذ داشته باشد. منشأ

این جمله هم این است که انسان می‌تواند بهترین باشد یعنی امانیسم. بر اساس این فلسفه امانیسم الان درمان در جامعه ما انجام می‌شود. در حالیکه می‌دانیم فلسفه‌اش شکست خورده است. بحثی که ما داریم این است که در حوزه‌های علمی ما هیچ اختلافی با هم نداریم اما جایی که سخن از کاربرد علم می‌شود دعوا پیش می‌آید.

ممکن است من بخواهم روی شناخت کار کنم. یعنی اینکه به تمام زوایا و گوشه‌های فکری شما دست پیدا کنم. اگر فلسفه‌ای که پشت این کار است این باشد که بخواهم احساس لذت جویی شما را تقویت کنم که این گناه می‌شود. در مورد استفاده از عطرها و زنانه و مردانه هم که عرض کردم، فلسفه استفاده از عطر زنانه و مردانه جذب جنس مخالف است که در امانیسم کاملاً حلال است، اما از نظر ما جز در همسران حرام است.

■ دکتر حمیدزاده:

این مطلبی که آقای دکتر شیخ رضایی اشاره کردند که با این نظامهای فلسفی قدیمی که بر مبنای طبیعیات استوار هستند و بحث خدای رخنه‌پوش یا به تعبیر من خدای خلأها که هر جا رخنه‌ای داشتیم، آن جا خدا را بگذاریم، قبول نداریم، صحیح نیست. ما بعضی از نظامهای فلسفی را قبول داریم. اینکه شما می‌فرمایید دو میلیون کتاب را در حافظه‌ای کوچک جا می‌دهید، کتابها را که جای نمی‌دهید، نقاط موجود در کتابها را به شکلی دیگر سازمان می‌دهید، نحوه ساماندهی دو میلیارد نقطه در کتابها و آن حافظه رایانه‌ای متفاوت هستند. شما در همان ظرفیت دو گیگ می‌توانید اترابایت را قرار دهید؟ در هر جا به تناسب خودش کار می‌کند. این نه تنها در مورد انسان بلکه در مورد تمام موجوداتی که دارای ادراک باشند، صدق می‌کند.

فلسفه اسلامی و علم النفس ادراک را نه بر اساس اینکه نمی‌داند چه اتفاقی می‌افتد، بلکه کاملاً با اطلاع از مکانیسمهای مادی و جسمانی توضیح می‌دهد؛ پس رویکرد، رویکرد خدای خلأها نیست. اینکه رابطه نفس با بدن چه هست را با

یک مثال ساده بیان می‌کنم. همانطور که آقای دکتر صحرایی فرمودند که مثلاً اگر یک نورون تخریب شود چه تأثیری در شناخت می‌گذارد، مثلاً اگر کسی چشمش ضعیف شود و به او بگوییم عینک بزن، این عینک است که می‌بیند یا چشم است که می‌بیند؟ ما می‌دانیم که بدون عینک نمی‌تواند خوب مطالعه کند ولی عینک که مطالعه نمی‌کند بلکه فقط یک ابزار است. مانند همین نسبت را چشم نسبت به نفس دارد. که البته می‌گوییم اگر چشم شما کمی اختلال پیدا کند، ادراک مختل می‌شود. هر کدام از ابزارهایی که تا مغز می‌رسد و حتی خود مغز اگر اختلال پیدا کند، آن ادراک به آن صورت رخ نمی‌دهد. اما همه صحبت این است که اگر همه اینها بتوانند دقیق و درست کار کنند، باز ادراک این نیست. نه بخاطر اینکه عملیات فیزیکی و شیمیایی‌اش را نمی‌دانیم.

به این مساله هم واقف هستیم که نظامهای فلسفی متعددی

داریم. ما می‌گوییم که یک نحوه‌ای تبیین فلسفی داریم که می‌تواند این نقاط را حل بکند. حالا این بحث که این نفس چطور با بدن کار می‌کند و در کجا قرار دارد، همه اینها در جای خودش بحث شده‌است.



■ دکتر خسروپناه:

إن شاء الله ببینیم در جلسات بعدی می‌توان یک تبیین فلسفی درستی از ادراک ارائه کرد که به تعبیری بگوییم یک تبیینی است که فلسفه خودش مستقل می‌تواند ادراک را بیان کند و نیاز به تجرّد ادراک و رابطه‌اش با نفس را ذکر نکند و ارتباطی هم با دانسته‌های علم نداشته باشد.

هم اندیشی فلسفه و علوم زیستی





دیدار با مجمع عالی حکمت اسلامی

