



تنه حکمت

شماره سوم ۱۳۹۲

دستاوردهای علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در سال ۱۳۹۲

صاحب امتیاز:

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

مدیر مسئول:

عبدالحسین خسروپناه

(رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

همکاران مدیر مسئول:

محمد جواد اسماعیلی (معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی)

مجید حمیدزاده (معاون اداری و مالی)

سردبیر:

ابوالفضل عنابستانی

همکاران این شماره:

احمد صادقی، سیدمیلاد اوصیا، نجمه رضانی، حسن امیری آرا
مرضیه قرهی، محدثه غفاری، سید علی حسینی، امین طیب طاهر

ویراستاران:

نجمه غفاری، فرشته کاظم پور

گرافیک و صفحه آرایی:

محمد فاطمی

پایگاه خبری مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

www.irip.ir

آدرس:

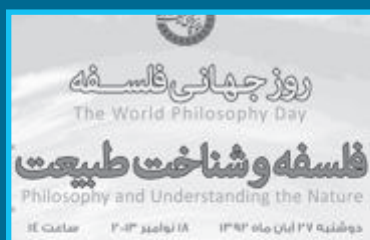
تهران، خ نوفل لوشاتو، خ شهید آراکلیان، شماره ۴، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



نمایی از مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

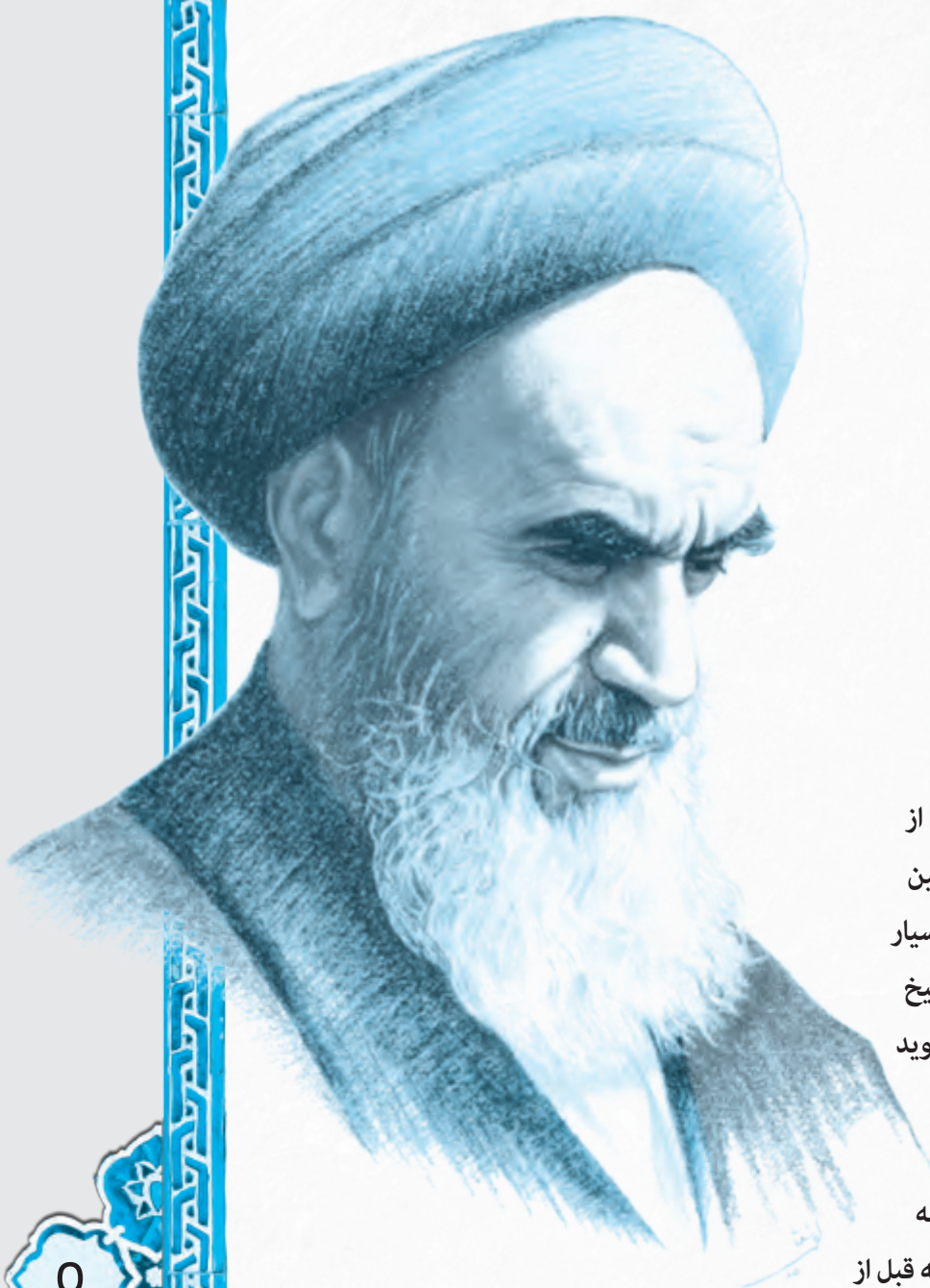
فهرست

۷	روز جهانی فلسفه سال ۱۳۹۲
۹	نقش فلسفه در شناخت طبیعت
۱۰	طبیعی یا طبیعت؟!
۱۱	بحران محیط زیست در الهیات اسلامی
۱۲	نقش اخلاق در انواع شناخت طبیعت
۱۴	تأثیر اومانیسم بر درمان و سلامت
۱۵	میانی پیدایش و تکامل پزشکی
۱۶	فلسفه و شناخت طبیعت
	سالکان حکمت و فلسفه؛ نکوداشت دکتر
۱۷	غلامحسین ابراهیمی دینانی و دکتر غلامرضا اعوانی
۱۸	«اعوانی» و «دینانی» نیم قرن به عرصه فلسفه و حکمت خدمت کردند
۱۹	دینانی علاوه بر اندیشه والا، مزین به صفاست
	اعوانی و دینانی خانه فرهنگ هستند/ استاد اعوانی همچون ملاصدرا در
۲۰	حکمت خود از آیات قرآن کریم استفاده کردند
	استاد دینانی؛ شجره طیبه فلسفه اسلامی در عصر معاصر
۲۱	استاد اعوانی؛ مدافع حکمت و فلسفه اسلامی در عرصه بین الملل
۲۲	فلسفه اسلامی در کل جهان فقط در ایران تجلی یافته است
۲۳	نقش دینانی و اعوانی در مقابله با سنت زدایی در تفکر اسلامی است
۲۵	فلسفه اساس و پایه فرهنگ است و انسانی که اهل تفکر نیست، انسان نیست
۲۶	حکمت در فرهنگ اسلامی باشکوهتر از فلسفه است
۲۷	این دو بزرگوار سیاست را در کار خود دخیل نکردند
۲۹	دینانی؛ فراتر از شارح و آزاد از عبارات و اصطلاحات
۳۱	ما حقیقتاً مدیون اساتید خود هستیم
۳۲	این جهان تجلی حکمت است
۳۳	چالش های علم جدید برای ادیان
۳۴	عملکرد خداوند در عالم هستی با توجه به قوانین فیزیکی
۳۹	رویکرد تکاملی به اخلاق و طبیعت گرایی اخلاقی
۴۸	نگاهی تاریخی به رابطه علم و دین
۵۱	سلسله نشست های «فلسفه اقتصاد»
۵۲	جلسه اول؛ بحث آزاد و تصمیم گیری درباره مباحث جلسات
۵۵	جلسه دوم؛ مروری کلی بر مباحث متعارف فلسفه اقتصاد
۵۷	جلسه سوم؛ شجره نامه بزرگان علم اقتصاد
۶۴	جلسه چهارم؛ روش شناسی علم اقتصاد
۷۳	جلسه ششم؛ علوم انسانی اسلامی روش شناسی حکمی - اجتهادی
۸۴	جلسه هفتم؛ علوم انسانی اسلامی روش شناسی حکمی - اجتهادی
	جلسه هشتم؛ آسیب شناسی مطالعات فلسفه اقتصاد در ایران و بررسی ارزش شناختی
۹۳	و روش شناختی، «تحلیل اقتصادی مبادله»
۹۹	جلسه نهم، مفهوم شناسی میانی فلسفی اقتصاد اسلامی
۱۰۳	بزرگداشت حکیم خواجه نصیرالدین طوسی
۱۰۴	ویژگی های کتاب اخلاق محتشمی خواجه نصیرالدین طوسی
۱۰۸	نسبت اخلاق و دین از منظر خواجه نصیر
۱۱۲	خواجه نصیر و اعتبارات ماهیت
۱۱۵	حسن و قبح در چارچوب عقل نظری و عملی
۱۱۷	خواجه نصیر، مدافع بزرگ فلسفه
۱۲۰	خواجه نصیرالدین طوسی، نظریه پرداز نظام اخلاق شیعی
۱۲۲	اخلاق قرآنی خواجه نصیرالدین طوسی
۱۲۷	از مهندسی نفس تا مهندسی سیاست
۱۳۱	واکاوی چیستی وحدت شخصی وجود
۱۳۲	بیست تفسیر برای وحدت وجود
۱۳۴	چیستی وحدت وجود





۱۵۱	عقل و وحی
۱۵۲	عقل و وحی در مسیحیت از آغاز تا کنون
۱۵۶	وحی در متن خردورزی ماست
۱۶۰	نسبت عقل و وحی
۱۶۳	وحی و شهود عرفانی
۱۶۴	وحی در الهیات مسیحی و اسلامی
۱۷۵	تفاوت های وحی و تجربه دینی در الهیات اسلامی
۱۸۳	منطق سهروردی
۱۸۴	نگاهی اجمالی به زندگی سهروردی
۱۸۵	ضرورت بتاته
	کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره اعضای هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
۱۸۷	
۱۸۸	نسبت اخلاق و دین در فلسفه کانت
۱۹۴	منطق ربط نزد شمس الدین سمرقندی
۲۰۸	بررسی تأثیر نظریه تطابق عوالم در معرفت شناسی صدرا
۲۱۱	سلسله نشست های فلسفه و زیست شناسی
۲۱۲	علم اپی ژنتیک
۲۱۳	مبانی فلسفه علم (۱)
۲۱۴	مبانی فلسفی علم (۲)
۲۲۲	طبیعت شناسی ارسطو
۲۲۷	فلسفه و نفس شناسی
۲۳۳	مبانی علم و نفس در فلسفه اسلامی
۲۳۵	سلسله نشست های فلسفه و فیزیک
۲۳۶	جلسه اول؛ طرح بحث
۲۴۱	جلسه دوم
۲۵۱	جلسه سوم
۲۶۵	جلسه چهارم
۲۷۲	مکانیسم ادراکات باطنی
۲۸۰	چالش هایی در بحث مشاهده و اندازه گیری در فیزیک کوانتوم
۲۸۱	مبانی فلسفی ادراک و حس
۳۰۰	بازنمایی علمی
۳۰۵	کارآیی مدل ها
۳۰۶	مشاهده در فیزیک
۳۱۳	بحث علیت و موجبیت
۳۱۷	انتشارات مؤسسه در سال ۱۳۹۲
۳۱۸	هایدگر در ایران
۳۱۹	آزادی و علیت
۳۲۰	وضعیت فلسفه در ایران معاصر
۳۲۱	«مجموعه مقالات نخستین همایش بین المللی مکتب فلسفی اصفهان»
۳۲۱	«مرآت العارفين»
۳۲۲	تاریخ فلسفه غرب جلد ۱: از آغاز تا افلاطون
۳۲۳	تاریخ فلسفه غرب جلد ۴: دوره نوزایی و عقل گرایی قرن هفدهم
۳۲۴	«تاریخ فلسفه غرب جلد ۱۰: فلسفه معنا، معرفت و ارزش در قرن بیستم»
۳۲۵	رو نمایی ۱۹ جلد دانشنامه سیر مفهومی فلسفه سیاسی اسلامی
۳۲۶	«التعليقات» اثر برگزیده کتاب سال
۳۲۶	کتاب های برگزیده فصل
۳۲۷	التعليقات اثر ابونصر محمدفارابی
۳۲۸	اندیشه های حکمی و اجتهادی شهید صدر
۳۲۹	تولید و تکوین علوم انسانی اسلامی



فلسفه یونان و فلسفه اسلامی

فلسفه ارسطو با فلسفه ای که بعد از اسلام پیدا شده است فاصله اش زمین تا آسمان است، در عین حالی که بسیار ارزشمند است؛ در عین حالی که شیخ الرئیس راجع به منطق ارسطو می گوید که تاکنون کسی نتوانسته در او خدشه ای بکند یا اضافه ای بکند، در عین حال فلسفه را وقتی ملاحظه میکنیم، فلسفه اسلامی با آن فلسفه قبل از اسلام زمین تا آسمان فرق دارد.

صحیفه امام، ج ۱۸، ص ۲۶۳





فلسفه‌های مضاف و امتداد حکمت

فلسفه‌های مضاف - مثل فلسفه‌ی علوم انسانی، فلسفه‌ی روان‌شناسی - خوب و لازم است؛ اینها همان چیزهایی است که امتداد حکمت ما محسوب میشود؛ منتها تکیه‌ی اساسی را باید بگذارید روی مسائل کلان جامعه‌ی اسلامی؛ مثل حکومت. ما وقتی به فلسفه‌های غرب نگاه میکنیم، می‌بینیم مسائلی مثل حکومت، اقتصاد، شأن مردم، شأن انسان، طبق نظرات آنها، حل میشود. اینها مسائل بنیادی شاخه‌های اصلی زندگی و جامعه است؛ اینها باید در فلسفه پاسخ پیدا کند.

... باید در این زمینه کار شود. واقعاً برویم ببینیم بر اساس فلسفه‌ی ما، شکل جامعه، بنیان سیاسی جامعه، حکومت در جامعه، به چه شکلی خواهد بود؛ یعنی ما برای مسئله‌ی حکومت، در فلسفه چه پاسخی داریم.

۱۳۹۱/۱۱/۲۳ در دیدار با مجمع عالی حکمت





روز جهانی فلسفه

سال ۱۳۹۲

نقش فلسفه در شناخت طبیعت / عبدالحسین خسروپناه

طبیعی یا طبیعت ۱۹ / غلامحسین ابراهیمی دینانی

در الهیات اسلامی / سید مصطفی محقق داماد

نقش اخلاق در انواع شناخت طبیعت / حسن میاننداری

تأثیر اومانیسم بر درمان و سلامت / مصطفی قانع

مبانی پیدایش و تکامل پزشکی / سید محمود طباطبائی

فلسفه و شناخت طبیعت / رضا داوری اردکانی





روز جهانی فلسفه

The World Philosophy Day

{ فلسفه و شناخت طبیعت }

Philosophy and Understanding the Nature

دوشنبه ۲۷ آبان ماه ۱۳۹۲ ۱۸ نوامبر ۲۰۱۳ ساعت ۱۴

خیر مقدم	دکتر عبدالحسین خسروپناه	ضرورت ارتباط فلسفه و شناخت طبیعت
سخنران افتتاحیه	دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی	فلسفه طبیعت
فلسفه و انواع شناخت طبیعت	دکتر سیدمصطفی محقق داماد	الهیات محیط زیست
	دکتر حسن میاننداری	نقش اخلاق در انواع شناخت طبیعت
فلسفه و سلامت	دکتر مصطفی قانع	تعریف سلامت و ارتباط آن با جهان بینی
	دکتر احمدرضا همتی مقدم	هستی شناسی پزشکی: سلامت و بیماری
	دکتر سید محمود طباطبایی	مبانی پیدایش و تکامل پزشکی
سخنران اختتامیه	دکتر رضا داوری اردکانی	
رونمایی از کتاب		



نقش فلسفه در شناخت طبیعت

دکتر عبدالحسین خسروپناه



با اینکه فلسفه از وجود بماهو وجود سخن می گوید، اما از هستی های خاص، مثل طبیعت و تعامل انسان با آن ها نیز بحث می کند که امروزه با اصطلاح فلسفه های مضاف مطرح می شود. مقصود از طبیعت، موجود زمانی، مکانی، مادی و محسوسی است که با چشم طبیعی یا ابزاری قابل مشاهده است و حقیقت طبیعت به دو گونه جان دار و بی جان تقسیم شده است. در علوم طبیعی مخصوصا علوم مدرنی چون فیزیک، شیمی و زیست شناسی، از ریزاتم ها تا گونه ها بحث می شود. ریزاتم ها، اتم ها و مولکول ها که در علم فیزیک و شیمی مورد بحث هستند به عنوان موجودات بی جان محسوب می شوند، اما مرتبه بالاتر از مولکول، سلول است که بنیانی ترین واحد سازنده موجود زنده را تشکیل می دهد و از ترکیب گروهی از سلول ها، بافت شکل می گیرد و از ترکیب بافت ها، اندام ها به وجود می آیند و اگر اندام ها ترکیب شوند، گونه ایجاد می شود. امروزه دانشمندان از سلول به بعد را موجود زنده تلقی می کنند و در زیست شناسی ویژگی هایی چون داشتن سازماندهی بالا، پایداری و قابلیت ثابت نگه داشتن محیط درونی موجود زنده، سازگاری و هماهنگی با محیط، تولیدمثل، تغذیه، رشد و... را، برای آن ذکر کرده اند.

درباره حیات بر اساس رویکردهای مختلف، تعاریف متفاوتی مطرح می شود. فیلسوف الهی منشأ حیات را چیزی ورای اجزای مادی و اجتماع مولکولی می داند و حقیقتی به نام نفس را مطرح می کند و معتقد است اگر نفس نباشد موجود حیاتی ندارد و حیات سلول، بافت، اندام و گونه از نفس است. افلاطون نفس را مبدأ و منشأ حیات و حرکت جسم می داند. ارسطو آن را کمال اول برای جسم طبیعی آلی (یعنی جسم دارای اندام و اعضا) معرفی می کند. ابن سینا معتقد است نفس نیرویی برای صدور اعمالی است که یکنواخت و غیر ارادی نیستند. ملاصدرا آن را جوهر مجردی می داند که در مقام ذات

مجرد است ولی در مقام فعل به ماده نیاز دارد و در مجموع فیلسوف الهی بیان می کند اگر طبیعت فاقد نفس باشد نمی تواند دارای حیات باشد.

وحدت هویت شخصی انسان، خود گواه بر منشأی ورای عالم ماده است، مجموعه بافت ها و اندام های پراکنده قادر نیستند که هویتی را تشکیل دهند که هر انسان بالوجدان درک کند که یک «من» است و در سیر حیات خود تطور پیدا کرده است.

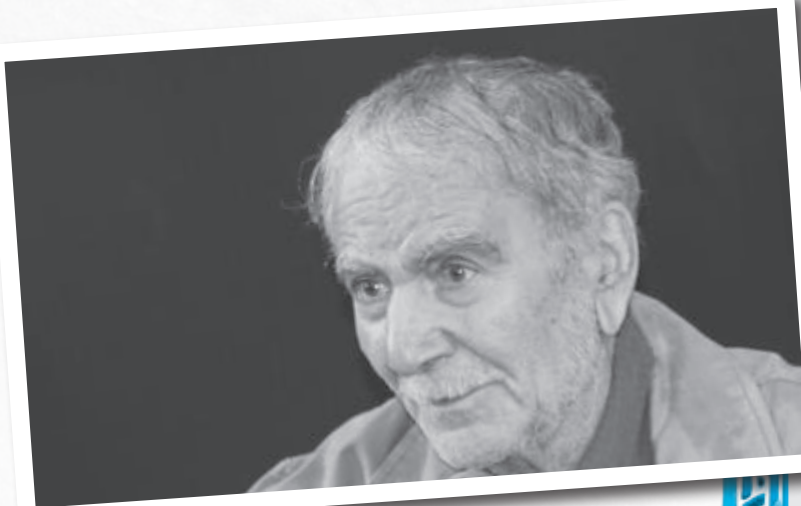
بنابراین در کنار شناخت طبیعت توسط علوم طبیعی که در جای خود ارزش معرفتی دارد، نیاز به فلسفه ای است که بتواند برای حیات تبیین فلسفی کند. گرچه علم توان تبیین علمی برای حیات دارد، جای فلسفه را پر نمی کند زیرا فلسفه تبیینی فلسفی ارائه می دهد که فقط در مقام نظر نیست بلکه در چگونگی تعامل انسان با طبیعت نیز مطرح می شود (حوزه صنعت و سلامت).

هایدگر در بحث فلسفه تکنولوژی خود مطرح می کند که تکنولوژی به جای این که به تعامل با طبیعت بپردازد، به تعرض بر آن برخاسته است. این سؤال که انسان در تعامل با طبیعت، باید به صنعتی برسد که با طبیعت تعامل داشته باشد یا تعرض، یک سؤال مهم فلسفی است که هایدگر به آن توجه داشته است. بعضی از فیلسوفان گذشته در برخی رساله های صناعیه به این مسأله توجه داشتند که انسان نباید به هر نحوی که خواست با طبیعت برخورد کند زیرا رابطه هستی انسان با هستی طبیعت، پیوند وثیقی دارد.

طبیعی همان مرگ طبیعی و اجل اخترامی مرگی است که فرد به صورت طبیعی نمی‌میرد (اجل معلق).

ابن سینا در جای دیگر اتفاقات را در مقابل امور طبیعی مطرح می‌کند. وی می‌گوید جنگ اخترامی و طبیعی، قصری و طبیعی، اتفاقی و طبیعی نسبت به علل جزئیه عالم است، وقتی به طبیعت به نحو جزئی نگاه شود در آن اخترام، قسر و اتفاق است که اگر شرووری بر اثر این امور رخ دهد، نسبی است اما اگر به نظام آفرینش به دید کل‌نگر نگاه شود، دیگر قصر، اخترام و اتفاقی وجود ندارد و همه چیز طبیعی است و هیچ شری وجود ندارد و به همین نحو به مسأله شر پاسخ می‌دهد. طبیعت از نظر لغوی واژه‌ای عربی است که از ریشه طبع مشتق شده است. طبع در لغت به معنای نقش زدن است. در ظاهر طبیعت مصدر است اما امکان دارد که بر وزن فعیل نیز باشد، در نتیجه هم معنای مفعول می‌دهد و هم معنای فاعل. طبیعت اگر به معنای فاعل باشد، به معنای چیزی است که مرتباً در حال نقش زدن است. اما اگر در معنای مفعول باشد، چیزی است که مرتباً نقش می‌خورد و با هر نقشی یک صورت ظاهر می‌شود و هر صورتی با معنا است اما عالم معنی لایتناهی است و هیچ کس مثلاً معنی علی الاطلاق درخت را ندیده است چرا که معنی همیشه در صورت ظاهر می‌شود.

انسان هر چیز را که می‌بیند طبیعی است اما طبیعت نیست! طبیعی دارای یای نسبت است یعنی چیزی که منسوب به طبیعت است و با آن هماهنگ است، اما طبیعت غیر از طبیعی است حتی در میکروسکوپ و تلسکوپ انسان طبیعی‌ها را مشاهده می‌کند اما کسی تا به امروز طبیعت را مشاهده نکرده است. این که طبیعت چیست در فلسفه مطرح می‌شود و طبیعی و طبیعیات در علوم دیگر بررسی می‌شود.



طبیعی یا طبیعت؟!

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

است و اعمالش خداگونه است، پس تکنیک هم طبیعی و خداگونه است. طرفداران تکنولوژی این گونه استدلال می‌کنند و حتی تکنولوژی را اقتضای تاریخ می‌دانند.

نظر دیگر این است که ابزار است و ابزار هم می‌تواند خدمت کند و هم می‌تواند خطرناک باشد، زیرا اگر محصول طبیعت باشد نباید متعرض طبیعت شود لذا برای جلوگیری از خطرات آن باید درصدد شناخت تکنولوژی بود تا جنبه تعرض به طبیعت از بین برود. در اصطلاح ابن سینا طبیعت یک مصداق و ماهیت ندارد و فراتر از آن چیزی است که امروزه به کار برده می‌شود.

در جایی ابن سینا می‌گوید یک حرکت قصری داریم و یک حرکت طبیعی، مثلاً حرکتی که آب دارد حرکت طبیعی است و حرکتی که فشاری پشت آن است مثل حرکت گلوله از تفنگ، حرکت قصری است. او در اصطلاحی دیگر در رابطه با اجل، طبیعی را در مقابل اخترامی آورده است که اجل

موضوع شناخت طبیعت یک مسأله کاملاً فلسفی است. زمانی که از طبیعت و طبیعی صحبت شود هیچ کس در فهم آن مشکل ندارد و بدیهی است که طبیعی در مقابل مصنوعی قرار دارد. امروزه به خاطر سلطه تکنیک و تکنولوژی بر عالم، انسان متوجه شده است که تکنیک و تکنولوژی طبیعی نیست.

دو نظر به تکنیک می‌توان داشت؛ یک نگاه این است که تکنیک ابزاری است ساخته بشر که به وسیله آن، کارهایش را انجام دهد و نظر دیگر این است که تکنیک امتداد زندگی بشر است و مثلاً می‌توان پرسید که کمان ابزار بشر ساخته است یا دنباله دست انسان؟

این دو نگاه تفاوت عمده‌ای با یکدیگر دارد. در نگاه دوم، کمان درازتر شدن دست انسان است و در نگاه اول صرفاً یک ابزار است. حال این سؤال مطرح می‌شود که اگر امتداد وجود انسان باشد، با طبیعت چه تفاوتی دارد؟ زیرا در این نگاه وجود انسان را به صورت پیشرفته توسعه داده است و چون انسان طبیعت

بحران محیط زیست در الهیات اسلامی

آیت الله دکتر محقق داماد

امروزه بحران محیط زیست بسیار مهم و مورد توجه بشر است. پاسخ به این نیاز و این که بحران از چیست و چگونه رفع می‌شود فقط به عهده تکنولوژی نیست. واقعیت این است که بحران زیست محیطی که امروزه زندگی بشر معاصر را دچار بلا کرده است باید جدای از ریشه‌های زیست‌شناسی و تجربی و آنچه در علوم طبیعی، زیستی و تکنولوژی بررسی می‌شود، مطرح شود زیرا این بحران، یک بحران اخلاقی و فکری است و مادامی که نگاه بشر به زندگی، جهان و محیطی که او را احاطه کرده تغییر نکند، قابل حل نیست. نگاه امروز بشر، یک نگاه کاملاً اومانیستی است و ارتباط این مبنای فلسفی با نقش علوم و تکنولوژی جهان امروز، راز اصلی این بحران است و تنها راه برون‌رفت از این بحران، تحول مبنایی در تربیت اخلاقی و فکری بشر و تغییر نگاه بشر به ساختار علوم معاصر است.

از نظر بسیاری از فلاسفه غرب، ریشه این بحران در طرز فکری نهفته است که ادیان ابراهیمی برای بشر فراهم ساخته‌اند. آن‌ها معتقدند که ادیان ابراهیمی به این قائل‌ند که جهان ساخته خداست و خدا گفته که جهان را برای بشر ساخته‌ام و محور جهان بشر است، از این نظر بشر صاحب اختیار مطلق و دردانه آفرینش و «فعال ما یشاء» است و بنابراین به جان طبیعت افتاده است. این افراد به یکسری از متون در قرآن، تورات و انجیل استناد کرده و می‌گویند انسان انگیزه آفرینش بوده و جهان برای او آفریده شده تا با آزادی کامل از آن بهره‌برد.

جدای از ادیان ابراهیمی دیگر، حداقل الهیات اسلامی به طور کامل پاسخ‌گوی این مسأله است. بر اساس آموزه‌های قرآن، بشر با دوری از خداوند مبتلا به این بحران شده و تنها راه نجات از این بحران، بازگشت به محیط آرام و دارالسلام الهی است. در

قرآن مجید داستان آغاز خلقت بشر، گفتگوی خداوند با ملائکه، اعتراض ملائکه و پاسخ خداوند، چندین بار تکرار شده و تفسیر این گفتگوها یک جلد از تفسیر ملاحظه را تشکیل داده است. در این گفتگوها معلوم می‌شود که مسأله افساد در ارض، از همان ابتدا دغدغه ملائکه بوده و زبان به اعتراض



بشری که
با طبیعت
صلح و آرامش ندارد
با انسان‌های
دیگر نیز
خشن است.



گشودند که بشر زمین را به تباهی می‌کشد، اما خداوند پاسخ می‌دهد که ظرفیت بشر و تجلی خداوند در بشر و تعلیم اسماء به او، موجب شده که خداوند از او انتظار عدم افساد داشته باشد، البته با توجه به ویژگی آزادی، قابلیت مفسد شدن در انسان دیده شده اما خداوند از بشر مختار انتظار دارد که به وسیله معرفت و درک کرامت خودش، از فساد بپرهیزد.

زمین در متون اسلامی با متون مسیحی متفاوت است. در متون مسیحی زمین تبعیدگاه انسان است و انسان به واسطه

گناهی که در بهشت مرتکب شده، به عنوان مجازات به زندان زمین تبعید می‌شود. اما در متون اسلامی و قرآن مجید این گونه نیست بلکه توبه آدم در بهشت پذیرفته می‌شود، خدا آدم را می‌پذیرد و سپس آدم را مجتبی و مصطفی می‌کند و خلیفه زمین قرار می‌دهد تا زمین را آباد کند و زمین امانتی به دست انسان است. زمین و طبیعت از نظر منابع اسلامی، مقدس و تجلی‌گاه خداوند است و انسان نباید به هر نحوی از آن استفاده کند. قرآن پیش‌بینی کرده است که افرادی، نه به علت محوریت بشر در آفرینش، بلکه بر اثر غرور، تکبر و دوری از خداوند زمین را تباہ می‌سازند.

علاوه بر قرآن، فلسفه اسلامی نیز پاسخ‌گوی این مسأله است. از نظر منابع اسلامی، انسان باید بتواند با تکنولوژی، به اندازه نیازش از طبیعت بهره‌گیرد و اگر بیش از نیاز باشد تحت عنوان اسراف قرار می‌گیرد و اسراف گناهی در حد برادری شیطان است.

سه نوع رابطه در عالم وجود دارد: روابط بشر با بشر، بشر با خدا و بشر با طبیعت. اخلاق بشر با بشر و بشر با طبیعت کاملاً با یکدیگر مرتبط است، بشری که با طبیعت صلح و آرامش ندارد با انسان‌های دیگر نیز خشن است. روح آرامش‌یکی است و انسان با دیگری، چه انسان باشد و چه حیوان و یا درخت، فرق نمی‌کند. خشونت خشونت است و از روح و درون سرچشمه می‌گیرد و این که بر چه مصداقی اعمال شود، تفاوتی نیست.

نقش اخلاق در انواع شناخت طبیعت

دکتر حسن میاننداری

از باورها می‌شود و این خود نشان دهنده این است که دو نوع باور وجود دارد.

در فلسفه تحلیلی جدید، معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا به این موضوع می‌پردازد که بین معرفت با فضایل عقلی ارتباط برقرار می‌شود یا خیر و آیا این فضایل عقلی با فضایل اخلاقی می‌توانند ارتباط علی داشته باشند یا نه؟

معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا بر خلاف معرفت‌شناسی جدید، تکیه بر تک‌تک گزاره‌ها و بررسی صدق آن‌ها برای موجه بودن باور را قبول ندارد؛ بلکه این رویکرد معتقد است که به جای تک‌تک گزاره‌ها باید مجموع گزاره‌ها را مورد بررسی قرار داد.

از این مقدمات می‌توان به این نتیجه رسید که دو نوع معرفت وجود دارد؛ یک گروه معارفی است که ردایل مانع آن نیستند و گروه دیگر معارفی است که ردایل اخلاقی مانع آن می‌شوند. در قرآن نیز از این دو نوع معرفت دفاع شده است، مثلاً در جایی می‌فرماید افرادی که با وجود مشکلات اخلاقی عالم هستند و یا افرادی که با وجود داشتن یقین، باز هم انکار و ظلم می‌کنند؛ اما در مقابل، نوع دیگری از علم را نیز مثال می‌زند که مقدمه اش

حضرت موسی، آب می‌توانست قبطی را از مؤمن تشخیص دهد و در برابر مؤمن آب شود و در برابر قبطی تبدیل به خون شود و عقل به این خصوصیت آب راه ندارد.

سوالی که می‌توان پرسید این است که آیا انواع پنج‌گانه شناخت، ذات واحدی دارند یا خیر؟ در فلسفه تحلیلی امروز، گرایش به این است که انواع شناخت یک چیز است و ذات واحدی دارد، اما در این عقیده تردید است. اولاً تفکیک باور و انواع دیگر گرایش‌های گزاره‌ای، تفکیک قاطعی نیست، مثلاً تفکیک باور از عواطف یا گمان و... به طوری که گفته شود اگر باور بود، شناخت است و اگر عواطف بود شناخت نیست. حتی در مواردی به نظر می‌رسد که خود باور نیز، یک نوع نیست و انواعی دارد مثلاً در انواع پنج‌گانه شناخت، باور عارف از آب با باور یک دانشمند از ساختار شیمیایی آب متفاوت است. تفاوت باورها از یکدیگر از رابطه علی که هر باور با امور دیگر دارد مشخص می‌شود. بعضی از باورها مستقل از فضایل و ردایل اخلاقی هستند، به این معنی که وجود ردایل اخلاقی در فرد، مانع بروز برخی از باورها نمی‌شود اما در برخی موارد وجود ردایل مانع برخی

طبیعت به پنج شیوه قابل شناخت است: شناخت عرفی، علمی، فلسفی، دینی و عرفانی. برای مثال آب از نظر عرفی، مایعی است که به شکل‌های مختلفی مثل باران، برف، یخ و... وجود دارد، خاصیتش رفع تشنگی است و برای زندگی موجودات نیاز است. شناخت علمی، با پذیرش شناخت عرفی، در صدد تبیین این ویژگی‌ها و توصیف ساختار مولکولی آب است. از نظر فلسفی گفته می‌شود که آب یک نوع طبیعی است و یکسری خصوصیات را بالضروره دارد که هیچ چیز دیگری دارای این خصوصیات ذاتی این نوع نیست و به واسطه این خصوصیات ذاتی آب، دیگر ویژگی‌های آن را تبیین علی می‌کنند. از نظر دینی، در قرآن نیز درباره آب در بسیاری از آیات صحبت شده است و بارش باران به خدا نسبت داده می‌شود و بهترین واکنش انسان نسبت به این نعمت، شکر است و صرف دانستن این که موجودات زنده از آب آفریده شده‌اند، کافی نیست. در شناخت عرفانی گاه به دیدگاه مولانا استناد می‌شود. مولانا می‌گوید آب بینشی دارد که خداوند خلاق، این بینش را به آب داده است که به واسطه همین بینش در ماجرای



تأثیر فضایل و رذایل بر شناخت به بحث از چگونگی تفکیک شناخت‌ها بر می‌گردد.



داشتن تقواست.

در مثنوی نیز مولانا به وجود دو نوع علم اشاره کرده است و آنها را علم تقلیدی و علم تحقیقی نامیده است. منظور از علم تقلیدی علمی است که با رذایل وجودی فرد قابل جمع است و برای فهم، حس، وهم و ادراک به کار می‌رود اما علم تحقیقی برای دل است لذا فرد برای کسب آن باید تغییر کند.

با هر یک از انواع پنج‌گانه شناخت، طبیعتی که شناخته می‌شود متفاوت است. مثلاً آبی که در قرآن و عرفان تعریف می‌شود با آبی که در علم و عرف شناخته می‌شود، متفاوت است پس می‌توان گفت طبیعت هم، یک چیز نیست.

تأثیر فضایل و رذایل بر شناخت به بحث از چگونگی تفکیک شناخت‌ها بر می‌گردد. انواع شناخت بر اساس موضوع، روش و غایت از یکدیگر تفکیک می‌شود و تأثیر رذایل و فضایل در قسمت روش‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد. ارسطو اولین کسی بود که به تأثیر رذایل و فضایل بر شناخت تأکید کرده است اما آن را در رابطه با شناخت اخلاقی مطرح می‌کند و مثلاً می‌گوید ادراک حسی و شناختی کسی که شجاع است در مورد شناخت اموری که به شجاعت و ترس مربوط می‌شود، با ادراک فرد ترسو، در یک شرایط یکسان متفاوت است.

مثل انسان مربوط می‌شود، کفایت می‌کند، مثلاً تمام انسان‌ها می‌دانند که آب سیراب می‌کند و این شناخت نیازی به فضیلت‌مند شدن افراد ندارد و به طور کلی انتخاب طبیعی ارتباطی با شناخت‌های دیگر دینی و عرفانی ندارد، بنابراین با انتخاب طبیعی می‌توان از این تفکیک دفاع کرد. در قرآن و مثنوی مولوی با ذکر شواهدی مشخص می‌شود که معرفت عرفی و علمی مستقل از رذایل و فضایل است، اما شناخت‌های دینی و عرفانی نیازمند آن است که رذایل برطرف شود و حتی فضایی هم کسب شود تا این معارف حاصل شود.

در شناخت فلسفی نیز بخشی مستقل از رذایل و فضایل و بخش دیگری وابسته به آن است. آن دسته از معارف فلسفی که نزدیک به معارف دینی و عرفانی باشد، وابسته است. در شناخت فلسفی دو مقام وجود دارد: مقام کشف و مقام یادگیری. ملاصدرا اذعان می‌کند که تزکیه نفس در رسیدن به آرائش مؤثر بوده است (مقام کشف) اما امروزه اگر فردی آراء ملاصدرا را که با تهذیب نفس به دست آورده، فرا گیرد در مقام یادگیری است و این مقام، مستقل از رذایل و فضایل است (علم تقلیدی مولانا) اما اگر آراء ملاصدرا در فرد فضایل را افزود، در بخش دوم فلسفه قرار می‌گیرد که وابسته به فضایل و رذایل است (علم تحقیقی).

در فضیلت‌گرایی اخلاقی جدید این مسأله را با فلسفه تحلیلی جدید، به روز کرده‌اند، با این حال این موضوع مختص فلسفه اخلاق است اما به نظر می‌رسد که می‌توان از این داده‌های فلسفی برای تقویت تأثیر رذایل و فضایل بر شناخت‌ها استفاده کرد. برای این تفکیک یک دلیل علمی نیز وجود دارد؛ در زیست‌شناسی تکاملی، انتخاب طبیعی یکی از علت‌های اصلی تبیین‌کننده خصوصیات فعلی جانداران است. در این انتخاب، به وجود فضیلت یا رذیلت اخلاقی نگاه نمی‌شود. زیست‌شناسان از زمان داروین تا امروز به این مسأله پاسخ دادند که چگونه انتخاب طبیعی با اخلاق جمع می‌شود و اخلاق به معنای فضایل و رذایل، چگونه منجر به انتخاب طبیعی می‌شود. قوای شناختی که از طریق انتخاب طبیعی در انسان به وجود آمده است برای شناخت اموری که به بقا و تولید



تأثیر اومانیزم بر درمان و سلامت

دکتر مصطفی قانع

که هیچ آنتی بیوتیکی بر آن‌ها اثر ندارد. امروزه علم پزشکی به این نتیجه رسیده است که نباید باکتری‌ها را از بین برد بلکه باید شیوه استفاده از آن‌ها را تغییر داد، چرا که بسیاری از این باکتری‌ها در بدن انسان وجود دارند که بر اثر از بین رفتن آن‌ها، فرد دچار بیماری می‌شود.

امروزه به جای تجویز آنتی بیوتیک، از پروبیوتیک‌ها استفاده می‌شود و نگاه مزاحم بودن باکتری برای سلامت انسان به کلی تغییر یافته است. پس اگر از ابتدا به جای نابودی، به استفاده درست از باکتری توجه می‌شد خسارات کمتری به بشر و محیط وارد می‌شد.

اگر طبق نظر حکمای اسلامی به سلامت نگاه شود و اعتدال بین قوا و اجزای مرتبط با انسان ایجاد شود، نگاه به محیط اطراف انسان نیز تغییر می‌کند. مثلاً در گذشته پشه مالاریا مزاحم سلامت انسان بود و در نتیجه باید نابود می‌شد، اما امروزه تحقیقات نشان داده است که اگر این پشه، بدن فردی را که فاقد انگل مالاریا است بگزد، انسان در برابر این انگل مقاوم می‌شود لذا نگاه به این پشه نگاه ایمن‌ساز شده است. پس سلامت باید به گونه‌ای تعریف شود که نگاه صرف به انسان نداشته باشد، بلکه سلامت انسان را در کنار سایر اجزای هستی مورد توجه قرار دهد و این دقت نظر در نگاه معصومین بوده است.

تعریف سازمان بهداشت جهانی برای سلامت این مشکل را ایجاد کرد که در آن تعریف فقط به انسان توجه می‌شود و مثلاً آلاینده‌های محیطی که سلامت انسان را به خطر انداخته و یا غایت سلامتی مورد توجه واقع نشده است.

نگرش انسان محوری باعث چالش زیست محیطی شد. وقتی انسان محور باشد پس می‌تواند از بقیه اجزای هستی به هر نحوی که بخواهد استفاده کند. علاوه بر این نگرش، در پزشکی، موجودات به گونه‌ای تعریف شدند که گویی خلقت، هیچ مدیر و مدبری نداشته و انسان حق دارد گروهی از موجودات آسیب‌رسان را از بین ببرد. مثلاً گفته شد فلان چیز آسیب‌رسان است و هرگاه چیزی مزاحم سلامت انسان باشد باید ریشه کن شود در نتیجه بر این اساس نظام آفرینش خللی دارد که پزشک باید آن را ریشه کن کند؛ در حالی که این عقیده برخلاف آموزه‌های اسلام است که نظام آفرینش را نظام احسن می‌داند.

زمانی که حیات بشری از طریق بیماری‌های عفونی تهدید جدی شد، آنتی بیوتیک‌ها و واکسن‌ها زندگی بشر را نجات داد لذا بشر به این نتیجه رسید که هر باکتری بیماری‌زا را بکشد. اما امروزه به علت کثرت استفاده از آنتی بیوتیک‌ها میکروب‌هایی به وجود آمده

سازمان بهداشت جهانی، سلامت را این گونه تعریف کرده است «نداشتن بیماری و نقص عضو و برخورداری از آسایش کامل جسمی، روانی و اجتماعی». این تعریف از سال ۱۹۶۴ تا به امروز وجود دارد و اخیراً معنویت نیز به آن اضافه شده و در تعریف جدید تصریح شده است که فرد از نظر معنوی نیز باید سالم باشد.

برای سلامت انسان در جوامع مختلف تعاریف گوناگونی مطرح می‌شود و دلیل آن که طب فقط به یک بخش از آن می‌پردازد این است که طب تنها به بخش مشاهده‌ای می‌پردازد که هر روزه با آن سروکار دارد. طب به دنبال عقلانیت و تبدیل مسائل پزشکی به مدل‌های ریاضی است، مثلاً در موضوع فشار خون با بررسی نمونه‌های انسانی در مدت زمان طولانی، به این نتیجه رسیدند که افرادی که فشار خون بالاتر از ۱۴ روی ۹ داشتند به نسبت دیگران بیشتر سکته کرده‌اند، لذا افراد دارای فشار خون ۱۳ روی ۹ بر اساس منطق ریاضی کمتر احتمال سکته دارند؛ بنابراین بر اساس منطق ریاضی و به صورت قراردادی گفته می‌شود که فشار خون نزدیک به حالت طبیعی چند است. از نظر حکمای اسلامی و به خصوص ابن سینا، اعتدال به عنوان سلامت قلمداد شده و دارای طیف است در نتیجه نمی‌توان برای آن در خارج مرزی گذاشت که از این مرز به بعد فرد سالم و یا بیمار تلقی شود.



مبانی پیدایش و تکامل پزشکی

دکتر طباطبائی

می‌کند، فرد فکر می‌کند سالم است حتی اگر از نظر علم پزشکی بیمار باشد، اما اگر فرد احساس کند جزئی از بدنش درست کار نمی‌کند، حتی اگر از نظر پزشکی سالم باشد، فرد احساس بیماری می‌کند.

این سینا نیز در کتاب قانون خود، طب را این گونه معنا می‌کند که دانشی است که به بررسی فراگیر وضعیت بدن آدمی می‌پردازد و عوامل نگهدارنده و بازدارنده سلامت آدمی را شناسایی می‌کند و این دانش دارای دو بخش نظری و عملی است.

علم پزشکی به طور کلی از سه رکن تشکیل شده است: آسیب، فرد آسیب دیده و آسیب‌زدایی. امروزه آسیب، همان بیماری (جسمی و روحی) تلقی می‌شود. منظور از آسیب دیده همان بیمار و آسیب‌زدایی همان درمان است. آسیب و آسیب دیده از نظر عملی، از یکدیگر تفکیک ناپذیرند زیرا بیماری و بیمار در خلأ وجود ندارد، پس این که گفته می‌شود گروهی بیمار محورند و گروه دیگر بیماری محور، غلط است زیرا ممکن نیست که پزشکی بیمار محور باشد ولی بیماری‌ها را نشناسد و یا پزشکی بیماری محور باشد اما نسبت به بیمار شناخت کافی نداشته باشد، لذا پزشک امروز باید بیمار محور و بیماری بنیاد باشد.

غیره را کنار گذاشت و علت هر ناهنجاری که در فرد ایجاد شده است را، در خود فرد یا محیط اطراف جستجو کرد. بقراط مبدع طب اخلاطی بود. وی معتقد بود از آنجا که عالم هستی به واسطه چهار عنصر اصلی آب، خاک، آتش و هوا تشکیل شده است، در بدن انسان نیز چهار خلط بلغم، صفرا، سودا و خون وجود دارد و تا زمانی که این چهار خلط در بدن در حالت تعادل باشند، انسان سالم است و اگر تعادل آن‌ها بهم بخورد انسان بیمار می‌شود.

در کتاب جالینوس در تعریف بیماری آمده است که تا زمانی که اندام‌ها خوب کار

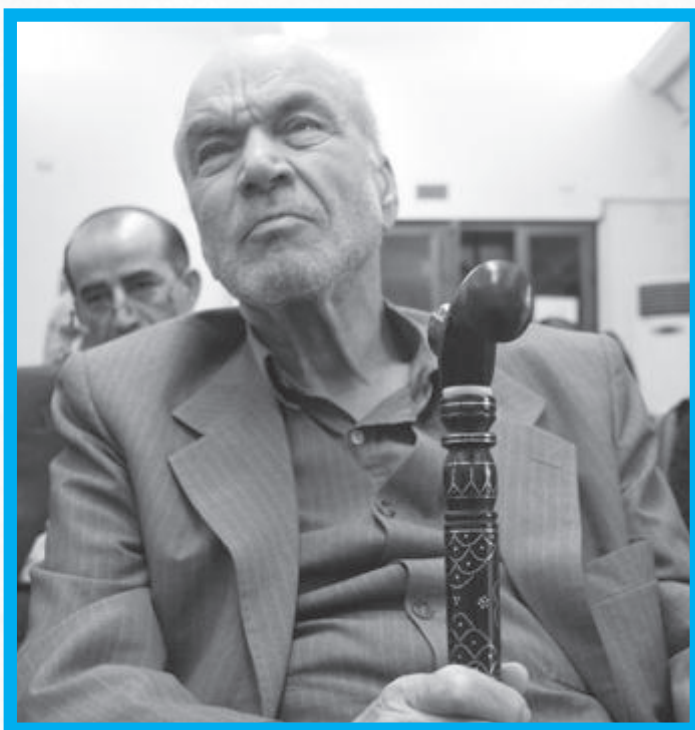
بر اساس مستندات تاریخی می‌توان ادعا کرد که پیدایش پزشکی تقریباً با حضور آدمی بر این کره خاکی همزمان بوده است زیرا از ابتدای وجود انسان، همواره انسان با درد مواجه بوده و از همان ابتدا نیز به دنبال رفع و درمان درد خود بوده است. امروزه گروهی طرفدار بیمار محوری هستند و ادعا دارند که انسان، علاوه بر این بدن و بیماری، چیزی فراتر از آن است و به انسان به دید یک مجموعه می‌نگرند، اما معتقدند که پزشکان دارای تحصیلات دانشگاهی، بیماری محور بوده و تنها هدفشان کشف بیماری و تجویز دارو است.

از ابتدای وجود انسان، درد و بیماری نیز وجود داشته است اما به علت کافی نبودن علم بشر و در مواردی مناسب نبودن گیاه‌درمانی، همواره افراد دست به دامان اوهام و افسانه‌ها می‌زدند، بنابراین از همان زمان الهه‌های چینی، هندی و یونانی در درمان درد به کار گرفته می‌شدند. مثلاً برخی از بیماری‌ها که در طی مدت زمانی خود به خود برطرف می‌شد، در اذهان عمومی به واسطه قربانی کردن برای یک الهه، درمان می‌شد و یا در صورت عدم بهبودی، کاهنان معابد آن را معلول گناه و یارسیدن اجل فرد بیمار می‌دانستند.

اما بعدها بقراط، علل بیماری انسان را ناشی از خود فرد و محیط اطراف او دانست و معتقد بود باید اوهام، افسانه و



**از ابتدای وجود انسان،
درد و بیماری نیز وجود داشته
است اما به علت کافی نبودن
علم بشر و در مواردی مناسب
نبودن گیاه‌درمانی،
همواره افراد دست به دامان
اوهام و افسانه‌ها می‌زدند،
بنابراین از همان زمان
الهه‌های چینی، هندی و
یونانی در درمان درد به کار
گرفته می‌شدند.**



فلسفه و شناخت طبیعت

دکتر رضا داوری

متقدمان یونان، طبیعت را مبدأ نشاط می‌دانستند. در فلسفه اسلامی، طبیعت مبدأ اول حرکت و سکون است، اما امروزه و در دوره جدید، طبیعت مُرده است و به آن طبیعت بی‌جان گفته می‌شود. اگر طبیعت مُرده تلقی شود، ملک انسان می‌شود و به همین دلیل است که در دنیای امروز، ارتباط انسان با طبیعت رابطه مالکیت است. در گذشته برای یونانی‌ها، طبیعت زنده بود و بنابراین تصرف و تملک در طبیعت زنده وجود نداشت و بر مبنای علم سقراط، ارسطو، ابن سینا و ملاصدرا علم، تصرف کننده و مُسخر کننده نبود، زیرا فلسفه آنان متصرف نبود اما فلسفه‌ای که در دوره جدید به وجود آمد، طبیعت مُرده را در برابر بشر قرار داد.

همیشه انسان بر اساس فطرتش خواستار جامعه‌ای اخلاقی بوده است، اما مقام اخلاق در جامعه قدیم یونان، در جامعه امروزی وجود ندارد. مدینه ارسطویی، مدینه اخلاق است و بی جهت نیست که متقدمان، کتاب اخلاق

گرفته شده که هنوز در جای مناسب خود قرار نگرفته است و این عدم هماهنگی با دین و اخلاق نیز اصلاح نمی‌شود. بهره‌مندی‌های تکنولوژی، سازماندهی خاص خود را می‌طلبد؛ اگر انسان تکنولوژی روز را تماماً می‌خواهد، باید آن را با قاعده و شرایطش استفاده کند. امروزه این نحوه تلقی از طبیعت، اقتضای شیوه جدیدی از زندگی را دارد و اگر بخواهند محیط زیست در سلامت باشد و وضع اضطرار از بین برود، باید نوعی هماهنگی و تعادل ایجاد شود و هر چیزی در جای خود قرار گیرد چرا که اگر هر چیز در جای خود قرار نگیرد وضع، وضع ظلم است و نه به این معنا که مردم یا حکومت ظالم باشند بلکه چون هر چیزی در جای خود قرار نگرفته، وضعیت ظلم است!

را کتاب سیاست تلقی می‌کردند و مقدمه سیاست را اخلاق می‌دانستند. اما سیاست جدید با اینکه اخلاق را نفی نمی‌کند، اما از قانون و اصول خودش پیروی می‌کند و ضمن تأکید بر خوب بودن اخلاق، آن را مربوط به زندگی خصوصی می‌داند، در نتیجه باید‌ها و نباید‌ها تغییر می‌کند. انسان امروزی با طبیعت قهر است و صرفاً به عنوان منبع نیرو و برای استخراج از آن، با طبیعت ارتباط برقرار می‌کند.

امروزه ما نیز به تقلید از غرب، طبیعت را مُرده می‌دانیم و در استخدام طبیعت مقلد و ناتوانیم و همین ناهماهنگی، منجر به بروز بحران‌های مختلف از جمله مشکلات زیست محیطی می‌شود. با این رویکرد، همه چیز ناهماهنگ است و هیچ کس نیز مقصر نیست زیرا علوم و تکنولوژی پراکنده از غرب



سالکان حکمت و فلسفه

نکوداشت دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی و دکتر غلامرضا اعوانی

دکتر خسروپناه: اعوانی و دینانی نیم قرن به عرصه فلسفه و حکمت خدمت کردند

دکتر سیدمصطفی محقق داماد: دینانی علاوه بر اندیشه والا، مزین به صفاست / استاد اعوانی

همچون ملاصدرا در حکمت خود از آیات قرآن کریم استفاده کردند

دکتر ضیاء موحد: اعوانی و دینانی خانه فرهنگ هستند

دکتر سیدعباس صالحی: استاد دینانی؛ شجره طویه فلسفه اسلامی در عصر معاصر ماست / استاد

اعوانی؛ مدافع حکمت و فلسفه اسلامی در عرصه بین الملل

دکتر منوچهر صانعی دره بیدی: فلسفه اسلامی در کل جهان فقط در ایران تجلی یافته است

دکتر شهرام پازوکی: نقش دینانی و اعوانی در مقابله با سنت زدایی در تفکر اسلامی است

دکتر کریم مجتهدی: فلسفه اساس و پایه فرهنگ است و انسانی که اهل تفکر نیست، انسان نیست

دکتر محسن جهانگیری: حکمت در فرهنگ اسلامی باشکوهتر از فلسفه است

دکتر داوری: این دو بزرگوار سیاست را در کار خود دخیل نکردند و همواره به کار فلسفه

پرداختند و بیش از ۴۰ سال این ثبات قدم را در کار آنها دیدم

دکتر محمدرضا بهشتی: اساتید فلسفه ای که من تا آن موقع دیدم بیشتر شارح فلسفه بودند

اما ایشان فراتر از شارح بودند و اسیر عبارت نبودند

دکتر اعوانی: ما حقیقتاً مدیون اساتید خود هستیم

دکتر دینانی: این جهان تجلی حکمت است



«اعوانی» و «دینانی» نیم قرن به عرصه فلسفه و حکمت خدمت کردند

هرچند حکمت اصلی از انبیاء نشأت گرفته و مردم از سرچشمه حکمت انبیا استفاده کرده‌اند.

حکمت دنیا فزاید ظن و شک

حکمت دینی برد فوق فلک

والحمدلله یکی از ویژگی‌هایی که استاد دکتر دینانی و استاد دکتر اعوانی داشته‌اند این است که حکمت و فلسفه را از عقل گرفته‌اند. با استدلال به حکمت و فلسفه رسیده‌اند ولی حکمت و فلسفه‌ای که پیوندی وثیق با دین دارد. این را عرض کردم تا شبهات برخی که ضدیت دین و فلسفه را مطرح می‌کنند، پاسخ دهم. امکان ندارد فلسفه ضد دین شود. اگر حکمت، حکمت باشد - ولو زائیده عقل است - حتما دینی هست و حتما با اله پیوند و رابطه دارد.

غرض تشکری بود از اساتید بزرگ که سال‌ها زحمت کشیدند به خصوص در این مؤسسه تلاش فراوانی کردند. این جشن‌نامه، بهانه‌ای است که به ترویج حکمت و فلسفه بپردازیم. همچنین تشکر می‌کنم از اساتید و حضاری که در جلسه حضور پیدا کردند، از سرکار خانم مصطفوی که تشریف آوردند و جلسه ما را منور کردند و با آمدنشان بوی امام را استشمام کردیم و همچنین از استاد دکتر محقق داماد که استاد عزیز ماست و سال‌ها در این مؤسسه خدمت می‌کنند، از همه استادان فرزانه‌ای که در این محفل حضور دارند و بردن نام تک‌تک‌شان مقدور نیست، از نویسندگان عزیزی که مقالات خودشان را به این دو اثر ارزشمند اهداء کردند و از سروان گرمی که این دو اثر را با سرعت و کیفیت به ثمر رساندند که ان‌شاءالله امروز رونمایی خواهیم کرد.

بتوانیم اندیشه و حکمت ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، سهروردی، ملاصدرا و... را به زبان امروز ترجمه کنیم و بتوانیم با اندیشه آن‌ها پرسش‌های فلسفی امروز را پاسخ بدهیم. این، مهمترین کاری است که این دو استاد علاوه بر تربیت شاگردان فراوان، انجام داده‌اند. بجز دانشجویان و طلاب بسیاری که از درس حکمت ایشان بهره برده‌اند، تاثیر فراوانی روی عموم مردم داشته‌اند. یک زمانی خدمت استاد دینانی عرض کردم که من وقتی می‌خواهم این قاعده «النفس فی وحدتها کل القوا» را توضیح بدهم، شما را مثال می‌زنم. هر دو استاد این‌گونه‌اند که هم استادان فلسفه از ایشان بهره می‌برند، هم دانشجویان فلسفه و هم عموم مردم بهره می‌برند و حتی نوجوانان و کودکان تاثیراتی می‌پذیرند و این معنای دقیق حکمت و فلسفه است. خاطرم هست هنگامی که دکتر دینانی با خانواده محترم‌شان به منزل ما تشریف آوردند، به بچه‌های ما با زبان نوجوانی فلسفه را منتقل می‌کرد و تاثیر ایشان کاملاً مشهود بود. این همان جمله النفس فی وحدتها کل القواست که نفس همه مراتب خودش را دارد. از نازلترین مرتبه که ادراک حسی است تا عالی‌ترین مرتبه که ادراک عقلی است. اگر خصلت‌های این دو بزرگوار در همه اساتید فلسفه باشد، تاثیرگذاری صدچندان خواهد داشت.

نکته دیگر این که حکمت و فلسفه را از اهل آن - هر که باشد - باید گرفت. نگوئیم که این شخص دین و آئین دیگری دارد. گفت:

چو حکمت ضاله مومن بود

آن ز هر که بشنود موفن بود

حکمت را از هر که باشد، باید گرفت؛

بسم الله الرحمن الرحيم. قال الله تبارک و تعالی فی محکم کتابه: «یؤتی الحکمه من یشاء و من یؤتی الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا».

ما به گفتار خوشتر خو کرده‌ایم

ما ز شیر حکمت تو خورده‌ایم

حضور حکیمان، فیلسوفان، اساتید و دوستداران حکمت خیرمقدم عرض می‌کنم و سپاسگزارم از این که دعوت مؤسسه را پذیرفتید.

همه شما شنیده‌اید که فلسفه و حکمت مادر علوم است. معنای این جمله این است که همه علوم به فلسفه و حکمت نیازمندند. اگر این گزاره را قبول کنیم، یک گزاره دیگر را هم باید بپذیریم و آن این که همه عالمان و دانشمندان نیز به فیلسوفان و حکیمان نیازمندند؛ چون بین حکمت و فلسفه با حکیم و فیلسوف جدایی نیست و بلکه اتحاد است. همان‌گونه که بین علم و عالم اتحاد برقرار است. بنابراین عالمان در علم‌شان محتاج حکمت و فلسفه حکیمان و فیلسوفان هستند.

این نکوداشت و جشن‌نامه که برای دو استاد بزرگ و فرهیخته و دو حکیم متأله جناب استاد دکتر دینانی و جناب استاد دکتر اعوانی برگزار شده، در واقع برای قدردانی حکمت و فلسفه است تا بتوان از این طریق خدمتی به علم و دانش داشت. دانشمندان، پزشکان و مهندسان به این نکته توجه داشته باشند که باید از حکمت و فلسفه این بزرگان استفاده کنند.

بیش از نیم قرن است که این دو استاد حکیم در خدمت حکمت و فلسفه‌اند و کارهای بزرگی انجام داده‌اند. از جمله پژوهش‌های تطبیقی در ترجمه اندیشه‌های فیلسوفان گذشته که به زبان زمان کار مهمی است؛ این که

علاوه بر الحیثیه والاء مزین به صفاست



علم دریایی است بی قعر و کنار
طالب علم است غواص بحار
یادم هست در کتابی که مرحوم
استاد زریاب خویی از ویل دورانت
(the story of philosophy)
به نام تاریخ فلسفه ترجمه کرده، تعبیری از
ارسطو نقل شده که «فضیلت متحد با علم
است». علم یعنی فضیلت و فضیلت یعنی
علم. از این تعبیر یک ابهام برای من باقی
مانده بود که معنای این کلمه چیست؟ از
نظر ذهنی که مفهوم علم با مفهوم فضیلت
دو چیز است. فضیلت مفهوم دیگری غیر
از مفهوم علم است. بعد فکر کردم این
تعبیر شبیه همان تعبیری است که حاجی
می گوید:

إن الوجودَ عارضُ المهيبة
تصوّر، و اتحاداً هویه

منظور ارسطو این بوده که آن چه در عالم
خارج با فضیلت اتحاد وجودی دارد و
مصادق کامل آن است و شاید با آن عینیت
دارد، علم است. من این طور فهمیدم. شاید
اشتباه فهمیده باشم. در این آیه که فرمود:
«يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ
فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» همین معنا هست.
قرآن تمام دنیا، تمام مال و اموال و هر
آن چه در دنیا هست را متاع قلیل می داند
اما حکمت را خیر کثیر معرفی می کند. این
همان معنایی است که معلم اول فهمیده
که فضیلت یعنی علم.

به هر حال در این جلسه که به جهت
نکوداشت استاد دکتر دینانی و استاد دکتر
اعوانی برگزار شده، بنا ندارم صحبت هایی
را که به مناسبت های مشابه گفته ام، تکرار
کنم. با این که به تازگی مقاله ای را در مورد
استاد دکتر دینانی برای کار آقای اوجبی
نوشته بودم و بدوا درخواست دبیرخانه این
همایش را اجابت نکردم اما دیدم بهتر است
این فرصت را از دست ندهم. بنابراین
مقاله ای را تحت عنوان خلاقیت های نفس
آماده کردم و مقدمه ای برای آن نوشتم و

است. اغتنموا الفرص فانها تمر مر السحاب.
خدا بهترین اساتید را در عمر او نصیبش
کرده و اگر به قول اصولیین مثبت اعمال
نشود، عرض می کنم که دوستان خوبی
هم نصیبش شده است. البته غیر از من. اما
چند صفت از جوانی داشته که می خواهم
دعا کنم این صفات باقی بماند.

یکی که از جوانی تا شاید همین بیست سال
قبل این بود که کسی از ایشان عصبانیت
ندید. اگر مباحثه می کردید، با کمال انصاف
قبول می کرد که گویی حق با تو بود و
کاملاً قبول می کرد. امیدوارم حالا جوری
نشود که هیچ چیز از این صحبت ها را قبول
نکنند! ایشان کمی حساس شده است.
نمی دانم چرا. امیدوارم در خانه این طور
نباشد. حرف های ما را که پخش نمی کنند.
بگذارید هر چه دلم می خواهد بگویم. گفتند
در یک جلسه میکرفن را پرتاب کردند. ما
از خدا می خواهیم که همان صفت جوانی
در ایشان ادامه پیدا کند.

صفت دومی که داشت، این بود که اصلاً از
مرید خوشش نمی آمد. ایشان معتقد بود هر
کسی مرید فردی هست، خر است و این
عام را شامل مریدان خودش هم می دانست
و اصلاً حوصله نداشت که کسی مریدش
شود. امیدواریم این صفت باقی بماند.
آخرین صفت این که ایشان اصلاً احساس
پیری نداشت. چندین مرتبه به ایشان گفتم
که قد شما بلند است. از عصا استفاده کنید

تحويل دادم که چاپ نشد. همان موقع هم
گفتم که این حرف ها چاپ نمی شود. حمل
بر خلاف نمی کنم. حتماً نور مقالات دیگر
در چشم آقای اسماعیلی طوری تابیده که
ذره بینش ضعیف شده است.

در آن مقدمه نوشتیم که تقدیم به صدیق
گرامی جناب آقای دکتر دینانی به پاس نیم
قرن دوستی. صدیقی که علاوه بر اندیشه
بالا، مزین به صفاست و من به این بیت
حافظ با تحریفی که خودم کردم معتقدم
که:

قلندران طریقت به نیم جو نخرند
قبای اطلس آن کس که از صفا خالی است
حافظ می گوید از هنر خالی است اما من
می گویم از صفا خالی است. دینانی ما باز
به قول حافظ:

این که می گویند آن بهتر ز حسن
یار ما این دارد و آن نیز هم

ایشان هم دانش دارد، هم بینش دارد و هم
اهل فکر است. در مورد علمش دیگران
می گویند. بگذارید من از چیزهایی که
ممکن است دیگران نگویند بگویم. ایشان
در کنار همه آن حکمت و فلسفه و دانش و
بینش، صفا دارد. کسی در این جلسه حضور
ندارد که بتواند مانند من نسبت به نیم قرن
شهادت بدهد. شهادت می دهم که نیم
قرن است بی صفایی از ایشان ندیدم. نیم
قرن دوستی صمیمی، دوست عزیزی که
خداوند موقعیت های زیادی را به او داده

دکتر ضیاء موحد:

اعوانی و دینانی خانه فرهنگ هستند

سمیث جانسون یکی از بزرگترین ادبای انگلیس است. آدمی فرهنگ‌نویس، شاعر و مقاله‌نویس و هم ویرایش‌گر است. در زمان خودش یک نیروی مسلط فرهنگ انگلیس است. مقاله‌ای معروف راجع به شکسپیر دارد. می‌گوید اگر در معرفی شکسپیر به روش نقل قول عمل کنیم و بخشی از مکبث و بخشی از هملت و... را بیاوریم مانند کسی عمل کردیم که می‌خواست خانه‌ای را بفروشد اما یک آجر را کنده بود و به افراد نشان می‌داد. درباره این دو بزرگوار باید عرض کنم که ایشان خانه‌های فرهنگ‌اند. با نمونه آوردن و برشمردن برخی فضایل، تعریف ایشان کامل نیست. من صحبت‌ها را با غزلی از سعدی بیان می‌کنم که البته مطلع آن مدنظرم نیست بلکه مقطعش خیلی مورد نظر است. می‌گوید:

وقت آن است که ضعف آید و نیرو برود

قدرت از منطق دانای سخنگو برود

قدیمی‌ها که پنجاه سال می‌رسیدند شروع به آه و ناله می‌کردند:

ایا کسایی پنجاه بر تو پنجه نهاد

بکند بال تو با زخم پنجه و چنگال

یا این‌که:

ای که پنجاه رفت و در خوابی

شاید این پنج روزه دریایی

ولی الان به برکت آنتی بیوتیک و جراحی، کودکان شصت، هفتادساله شدند. هرچند که ما از تمام مزایای علم استفاده می‌کنیم اما بی‌انصافانه به آن حمله می‌کنیم. غافل از این که آن فیلسوف که در آلمان نشسته و این حرف‌ها را می‌زند، دانشگاه‌ها و آزمایشگاه‌های آنجا هم کار خودشان را می‌کنند نه این که فقط از مواهب علم و تکنولوژی استفاده کنند و نقدش کنند.

حالا مقطع غزل را بخوانیم:

همه سرمایه سعدی سخن شیرین بود

وین ازو ماند ندانم که چه با او برود

امیدوارم دست کسانی که شرح شعر می‌کنند به این غزل سعدی نرسد چون لطایفی دارد که نمی‌توان با نثر ادا کرد.

از این دو بزرگوار آن‌چه مانده سخن

است و سخن را چنین خوارمایه

مدار. ان شاءالله که سال‌ها ما

زیر سایه شما باشیم و از مواهب

معاشرت با شما لذت ببریم.

که خم نشوید اما حوصله نداشت. امیدوارم که اخیرا این ژست را نگیرد. این شعر را می‌خواهم خطاب به ایشان بخوانم.

مگو که پیر شدم عاشقی نمی‌زیبد

شراب کهنه که شد نشئه‌ای دگر دارد

به هر حال امیدوارم که همان حالت عدم احساس پیری را داشته باشید. همیشه پرنشاط و خندان، همیشه اهل کار باشید. همیشه دست به قلم آشنا باشد و الهی که همیشه زنده باشی.

استاد اعوانی همچون ملاصدرا در حکمت خود از آیات قرآن کریم استفاده کردند

اما جناب استاد دکتر اعوانی؛ سی و دو سال قبل به همین ساختمان دعوت شدم در جلسه‌ای که همین دکتر دینانی سخن می‌گفت. دیدم که یک آقای جلسه را شروع کرد و رفت در آخر جلسه نشست. مثل این که صندلی‌اش را به من دادند که جلو بنشینم. وقتی که صحبت کرد، واقعا متعجب شدم. من از قم آمده بودم. فکر می‌کردم همه سوادها پیش ماهاست. وقتی که آمد تهران و به این افراد برخورد کردم، احساس کردم که ما اصلا کجای کاریم؟ دیدم ایشان مردی متخصص در فلسفه و آگاه به چند زبان خارجی است. اگر من را به عنوان یک طلبه آشنا به زبان انگلیسی تشخیص دادید، عرض می‌کنم در زیر آسمان ایران و شاید بعضی از کشورهای دیگر غربی که ایرانی‌ها هستند، کسی در حد اعوانی ندیدم که آشنا به اصطلاحات اصیل اسلامی به زبان انگلیسی باشد. فکر می‌کنم عده زیادی با این نظر هماهنگ باشند. ممکن است کسانی اصطلاح انگلیسی را بدانند اما آن اصطلاح اسلامی را نمی‌فهمند و این خیلی مهم است. واقعا حق استادی به گردن من دارد. نزد ایشان خیلی چیز یاد گرفتم.

از همه مهمتر ایشان کسی است که انس با قرآن دارد. شبیه کاری که ملاصدرا در جمع قرآن و برهان و عرفان کرده، ایشان در هر سخن فلسفی یا در مقالاتش بعید است که از آیات قرآن استفاده نکنند. برداشت‌های مخصوص به خودش را دارد. این هم یک خصوصیت که بنده از ایشان احساس کردم.

ولی از همه گذشته، تعبیرم در مورد ایشان غیر از تعبیری است که راجع به دینانی عرض کردم. او صفا داشت و ایشان حکمت و علم و دانش و تخصص را با تواضع جمع کرده و مظهر تواضع است. من در ایشان یک ذره غرور و تکبر نسبت به کسی ندیدم.



استاد دینانی؛ شجره طیبه فلسفه اسلامی در عصر معاصر

می‌داد و این در محیط خراسان کار سختی بود. رفیق یار شد که در همان جلسات نخست متوجه شدیم که استاد همسایه ما هم هستند. ایشان بدون تکلف به شاگردان راه می‌داد و به سوالات کودکان فلسفی وقع می‌نهاد و این نوع سوالات را پس نمی‌زد. در واقع بذر تفکر را می‌کاشت. گاه این جلسات تا ساعت‌ها طول می‌کشید. گاه مکان جلسات جابه‌جا می‌شد. در راه رفت و در راه برگشت جسارت شاگردان را رد نمی‌کردند. یادم هست که فلسفه هگل را در فاصله‌های تعطیلی خدمت ایشان خواندیم.

استاد دینانی به حق یک شجره طیبه فلسفه اسلامی در عصر معاصر ماست که ثمرات آن علاقه‌مندان در ایران و بلکه در جهان را متنعم کرده است. حضور من در این جلسه تنها به جهت ادب شاگردی قدیم است. ان شاء الله سال‌های سال پاینده و پرکار و با نشاط بمانند.

استاد اعوانی؛ مدافع حکمت و فلسفه اسلامی در عرصه بین الملل

چند کلمه‌ای هم از استاد اعوانی بگویم که از قبل ارادتمند ایشان بودیم که بالاخره در دهه هفتاد در قم افتخار تلمذ در درس فلسفه یونان ایشان را داشتیم. استادی که با چند زبان به خوبی آشنا بود و هر زبان برای او راهی به دنیایی بود و در عین حال نه زبان مادری عقلی و نه زبان مادری زبانی خودش را از یاد نبرده بود. شاگردی ایشان تنها شاگردی در دانش نبود. شاگردی در تواضع و فضیلت هم بود. ایشان در محیط‌های بین المللی به عنوان یک نگاهبان و مدافع فلسفه اسلامی یک افتخار برای فلسفه اسلامی هستند. خوشحالم که فرصتی دست داد تا عرض سلام و ارادتی خدمت دو استاد بزرگوارم کرده باشم.

غرض بنده برای حضور در این جلسه عرض ارادت محضر استاد دینانی و استاد اعوانی بود و نه سخن گفتن که در این محفل کسانی که شایسته‌تر از من باشند بسیارند. سال ۵۸ بود که توفیق رفیق شد و خدمت استاد دینانی رسیدیم. ایشان طلسم درس‌های علنی در مشهد را شکستند. تا آن زمان درس رسمی فلسفه در مشهد برگزار نمی‌شد. غلبه جریان تفکیکی در خراسان و اقتدارش آنقدر بود که کسی به فکرش خطور نکند درس علنی فلسفه بگوید. سال‌های متمادی اصحاب تفکیکی خراسان و جریان ضد عقل‌گرایی خراسانی توانسته بودند چنین هیمنه‌ای را در فضای خراسان داشته باشند. اگر هم درسی گفته می‌شد به شکل محرمانه و کاملاً غیر علنی بود. معدود کسانی مانند مرحوم ایسی و سیدی به نام آقای بلخی بودند که می‌خواستند به شکل مخفیانه میراث فلسفی را زنده نگه دارند. آقای دینانی این شهامت را داشتند که درس علنی فلسفه را در سال ۵۸ در خراسان پایه‌گذاری کردند و سال‌های بعد شاخ و برگ آن گسترده‌تر شد. من آن زمان نوجوان بودم و استاد در میانسالی قرار داشتند. اولین درس استاد از این جهت برای من جالب و قابل توجه بود. من از سال ۵۶ به علائق شخصی خودم و درگیری با برخی مکاتب فکری که در آن زمان فعال بودند، کتاب‌های فلسفی موافق و مخالف را می‌خواندم. در حوزه اسلامی کتاب‌هایی مانند اصول فلسفه علامه و فلسفتنا شهید صدر و از آن طرف هم مانند اصول مقدماتی فلسفه ژرژ پولیستر و کسانی مانند او که کتاب‌های فلسفی جریان چپ را توزیع می‌کردند. همیشه جریان چپ فلسفی به ما مسلمانان زخم زبان می‌زد که شما فلسفه‌گوی راحت ندارید. شما سخت می‌نویسید، غامض حرف می‌زنید و معلوم نیست اصلاً چه می‌گویید. ما از این جهت مورد تحقیر یا حداقل تنقیص قرار می‌گرفتیم. در درس دکتر دینانی این نکته جذاب بود که دیدم ایشان خیلی روان، گویا و آشنا صحبت می‌کند و اصلاً بنا ندارد فلسفه را با غموض لایه‌پیچی کند. این یک نقطه اتکا بود.

نکته دیگر این که استاد دینانی عاشق بحث و گفت‌وگو بود. برخی از دوستان که می‌آمدند هنوز رگه‌های جدی تفکیکی داشتند. از حوزه‌های ضد فلسفی خراسان آمده بودند و ذهن‌شان پر از سوالات و شبهاتی بود که جریان معارفی خراسان تزریق کرده بود. ایشان عصبانی نمی‌شد. راحت گفت‌وگو را ادامه

دکتر منوچهر صانعی دره‌بیدی:

فلسفه اسلامی در کل جهان فقط در ایران تجلی یافته است

من آقای دکتر دینانی را از حدود بهار ۵۷ می‌شناسم. جلد اول کتاب قواعد کلی منتشر شده بود و جلد دوم و سوم را در همین انجمن ویرایش می‌کردم. ایشان در مشهد بودند. به همین جهت چندبار خدمت ایشان رسیدم و آشنایی از آنجا شروع شد. با جناب آقای دکتر اعوانی از حدود سال ۶۱-۶۲ آشنا شدم. نسبتی که من با هر دو بزرگوار دارم شاگردی ایشان است. من دانشجوی دکترای که سنی از او گذشته از محضر هر دو بزرگوار استفاده کردم.

ما در فلسفه بحثی داریم تحت عنوان وحدت صورت تفکر. منظور این است که تا آن جایی که به تجربه‌ها مربوط می‌شود، تجربه‌های انگلیسی و ایرانی و عرب و پاکستانی و... متفاوت و پراکنده است اما آن جایی که پای تفکر یعنی تفکر عقلانی باز می‌شود، به این دلیل که انسان یک صورت واحد دارد و عقل صورت واحد انسان‌هاست، تفکر، شرقی و غربی و شمالی و جنوبی و اسلامی و مسیحی ندارد. وحدت صورت تفکر یعنی یک نظام عقلانی هست که در تاریخ به اصطلاح بعضی نویسندگان فربه شده است. یعنی تجارب و سرمایه‌های بشری در طول سالیان روی هم انباشته شده و فربه‌تر شده است اما صورت تفکر همان است. من اجازه می‌خواهم از اساتیدم که اشاره‌ای به تعبیر فلسفه اسلامی کنم تا ببینیم تعبیر «فلسفه اسلامی» با این وحدت صورت تفکر چه نسبتی دارد.

تا آن‌جا که من متوجه شدم، نه تنها در مکه و دینه که خاستگاه اسلام است از این خبرها نبوده، در اندونزی و مصر و جاهای دیگر هم که حدود یک میلیارد و نیم مسلمان در کره زمین هست، خبری نیست و این فلسفه اسلامی فقط در ایران هست. ما در کل این نظام عربی یک کندی داریم که یهودی عرب‌زبان بوده که بماند. از خاستگاه اسلام تفکری برنخاسته است. در کشورهای اسلامی غیر ایران هم خبری نیست. بنابراین این فلسفه اسلامی ما که تعبیری محترم است، در واقع فلسفه ایرانی است. امیدوارم بنده را به ناسیونالیسم متهم نکنید. این تعبیر تا آن‌جا که من اطلاع دارم از نوشته‌های علامه طباطبایی فراتر نمی‌رود. یعنی بنده در نوشته‌های حاجی سبزواری هم تعبیر فلسفه اسلامی ندیدم. ابن‌سینا و سهروردی و خواجه و... هیچ‌وقت تعبیر فلسفه اسلامی را به کار نمی‌برند. البته دوستی می‌گفت غزالی در جایی از این تعبیر برای تودهنی به ابن‌سینا استفاده کرده است. به این عنوان که شما نه مسلمانید و نه فیلسوف و آن فلسفه اسلامی غزالی در واقع فلسفه ایمانی است. تا آن‌جا که بنده اطلاع دارم به لحاظ تاریخی این فلسفه ایمانی را اولین بار قدیس آگوستین گفته و از شما چه پنهان از شما هم قشنگ‌تر و دلنشین‌تر گفته است. بعد هم وقتی ما می‌گوییم فلسفه ایمانی، این کلمه فلسفه در این تعبیر چه کار می‌کند؟

خب چرانی می‌گوییم ایمان؟ مشهدی حسن بقال سرکوچه ما ایمان دارد و ایمانش از هر فیلسوفی محکم‌تر است. به فلسفه چه ربطی دارد؟ این فلسفه ایمانی یعنی چه؟ ما می‌دانیم فلسفه یک نظام عقلانی و منطقی و اندیشیدن و استدلال است. از این گذشته، فلسفه اسلامی ما به قول فرنگی‌ها ساختار تتولوژیک دارد. یعنی بنیادش الهیات است. در قرون وسطی که انصافا قبل از فیلسوفان ما این حرف‌ها را زده‌اند، فلسفه عبارت است از درک رابطه جهان با ذات الهی. یعنی فیلسوف کسی است که فهمیده خدا چگونه این جهان را آفریده است. درخت‌شناسی یعنی ببینیم خدا چگونه درخت را خلق کرده است. این تفکری بود که تا قرن پانزدهم و شانزدهم در اروپا استمرار پیدا کرد و از قرن هفدهم چنان که می‌دانیم داستان دیگری پیدا کرد. به لحاظ ملیت و جغرافیایی، این فلسفه اسلامی ما فلسفه ایرانی است. به لحاظ محتوا الهیات است. اما در ادامه اصل مطلب یعنی وحدت صورت فرهنگی و نظام تفکری که حالا ابن‌سینا و سهروردی می‌توانند مصادیق آن باشند، فیلسوف کسی است که شرایط تاریخی زمان خودش را فهم کند و موقعیت زمان خودش را به زبان قابل فهم بیان کند. دکارت و کانت و هگل مصادیق چنین فلسفه‌ای هستند. تا آن‌جا که به ما ایرانی‌ها مربوط می‌شود، ما در حدود قرن‌های دوم و سوم و چهارم به دلیل ترجمه‌هایی که در دربار عباسی

دکتر شهرام پازوکی:

نقش دینانی و اعوانی در مقابله با سنت زدایی در تفکر اسلامی است



دکتر اعوانی چیزی مثلا خلاف شیخ اشراق یا افلاطون بگوید، تکلیف شما با رب العالمین است ولی بیان نمی‌کنند. با نهایت سعه صدر گوش می‌کنند ولی وقتی دارند دفاع می‌کنند اجازه نمی‌دهند شما به چیزی فکر کنید و چیزی بگویید. در چند کنفرانس خارجی در خدمت‌شان بودم که چیزی در مورد حکمای اسلامی گفته شد. دیدم آقای دکتر شمشیر را کشیدند و بی‌رحمانه می‌زدند و اجازه نمی‌دادند آن بنده خدا جوابی بدهد.

اما نکته جالب این است که همین بزرگوار که در اعتقادات افلاطونی راسخ است، در کتابخانه‌شان از همه کتاب دارند. حتی کتاب فیلسوف مدرنی را که عقاید راسخ ایشان قبول ندارد، می‌خرند و می‌خوانند. من نمی‌گویم معتقد هم هستند. جمع این اندازه راسخ بودن و این قدر سعه صدر برای من جالب توجه است. من این را تکریم و تعظیم علم می‌دانم. دوستان شاهد هستند که ایشان در استخدام هیئت علمی به این‌که افراد مخالف اعتقادات ایشان هستند توجهی نمی‌کردند و به صرف این‌که طرف اهل علم است و در آن حوزه صلاحیت دارد، گزینش می‌کردند. نزد دکتر دینانی هم به هیچ وجه نمی‌توان به صراحت خلاف اعتقادات‌شان صحبت کرد. دکتر اعوانی در کمال ملایمت و آرامش به معترض چندتا کلمه جنابعالی می‌فرمایند و تمام

عرض سلام دارم خدمت حضار محترم و استاد دکتر دینانی و استاد دکتر اعوانی و خوشحال هستم در مراسمی که به مناسبت بزرگداشت این بزرگواران تشکیل می‌شود عرایضی را تقدیم کنم. نکاتی را راجع به این اساتید بزرگوار عرض می‌کنم که ان شاءالله من را می‌بخشند. همه هم می‌دانند که من چقدر به هر دو بزرگوار چقدر ارادت دارم. بحثم را در دو بخش بیان می‌کنم. یک بخش درباره شخصیت فکری این دو استاد و بخش دیگر درباره سهمی که ایشان در وضعیت تفکر در ایران امروز دارند.

در بین ما دوستان این دو استاد و در عرف انجمن، عنوانی عام در مورد ایشان و چند نفر دیگر از دوستان‌شان به کار می‌بریم. ما به ایشان می‌گوییم اعیان ثابته. برخی اوقات می‌گوییم کلیات خمس و گاهی می‌گوییم ثابتات ازلی. خودشان هم می‌دانند. علت هم دارد. هم به علت تجانس فکری‌شان با این مفاهیم و هم خاصیت فیض‌بخشی که دارند. شباهت فکری و شباهت رفتاری این دو بزرگوار برای کسانی که از دور تماشا می‌کنند بسیار جالب توجه هست که شاید خودشان توجه نداشته باشند. هر دو در عقاید خویش بسیار راسخ هستند و شما نمی‌توانید نزد دکتر دینانی یا دکتر اعوانی چیزی بگویید که خلاف اعتقاداتشان باشد. منتها تفاوت‌شان این است که اگر جلوی

انجام شد، ما با مبانی فلسفه یونانی آشنا شدیم و توانستیم همین فلسفه‌ای را که اسمش فلسفه اسلامی شده پایه‌گذاری کنیم. با تأسف بسیار به مدت چند قرن رابطه ما با مغرب زمین قطع شد. می‌گویند فتحعلی شاه به سفیرش در انگلیس نوشته که برای من بنویسید که انگلند پایتخت لندن است یا لندن پایتخت انگلند؟! ما از ممالک غربی این قدر آشنایی داشتیم. تا این‌که از زمان امیرکبیر این ارتباط دوباره برقرار شد. به امید این‌که این ارتباطات از طریق ترجمه یا طرق دیگر تقویت شود. اگر بگویید پایه فلسفه اسلامی قرآن است، جواب این است که چطور این قرآن که بدست ایرانی‌ها می‌افتد، می‌شود ملاصدرا و دکتر اعوانی و دکتر دینانی؟ و بدست عرب‌ها می‌افتد و می‌شود آقای بن لادن که خیال می‌کند جهاد یعنی چاقوکشی. شما اگر مصداقی از تفکر در فضای عربی دارد بفرمایید. هنوز هم غربی‌ها به فلسفه ما فلسفه عربی و به ابن‌سینا فیلسوف عرب می‌گویند. مرحوم علامه تا پنجاه درصد مشکل ما را حل کرده و گفته این فلسفه عربی نیست بلکه متعلق به فضای اسلام است. به امید این‌که این اصلاح جلوتر برود و ارتباط ما با مراکز تفکر قوی‌تر شود و فلسفه اسلامی ما غنی‌تر شود و از این حالت تکراری نجات پیدا کند.

می‌شود. آقای دکتر دینانی به تاسی از مثنوی مولانا و ناصر خسرو چندین بار به طرف می‌فرمایند خر!

اما همین دکتر دینانی با این اعتقادات راسخ نسبت به فلسفه سهروردی و ایران باستان و حکمت ملاصدرا، آلبر کامو و هوسرل می‌خواند و با دید رد هم نمی‌خواند. دنبال یک چیزی می‌گردد.

این بخش اول بود. اما نکته بعدی راجع به جایگاه این دو بزرگوار در وضعیت کنونی تفکر در ایران دارند، این که مقابله فکری با جریان سنت زدایی از تفکر اسلامی است. به نظر بنده این جریان سنت زدائی به شکل خطرناک در ایران پیش می‌رود. این جریان در چند بخش مختلف پیش می‌رود. یکی سنت زدائی بصورت ایدئولوژیک کردن اسلام است. منظورم از ایدئولوژی اعتقاد داشتن به دین اسلام نیست. ایدئولوژی به معنای دقیق فکری و فلسفی را عرض می‌کنم. وقتی اعتقادات اسلامی بخواهد در حد یک اعتقادنامه سیاسی نزول پیدا کند و با قهر بر عالم تسلط پیدا کند، اولین کارش سنت زدائی است و این که هرگونه تفکری راجع به اسلام که ایدئولوژیک نباشد را انحراف از اسلام بداند. مشکل این نحوه سنت زدائی این است که فقط به طرح مساله اکتفا نمی‌شود بلکه به نفی آن کسانی که اهل این حکمت هستند پرداخته می‌شود. مثلاً می‌گویند داوری فردیدی است، اعوانی نصری است و دینانی هم طرفدار طباطبایی و آشتیانی است و

این‌ها هم از تفکر اسلام بدور هستند و مردود هستند. آن وقت آن متفکر بزرگ شیعه شناس که حق بزرگی در معرفی شیعه به جهان دارد یعنی کرین هم می‌شود جاسوس فرانسوی‌ها! این جریان ایدئولوژیکی می‌خواهد سنت فکری و حکمی اسلامی را که این دو بزرگوار نمونه آن هستند نفی کند.

دومین شکل جریان سنت زدا، اسلام فقه مدار است. این حرف بسیار بی ربطی است که کسی فکر کند این گونه اقوال به معنای نفی فقه از اسلام است. چه کسی می‌تواند بگوید در اسلام فقه نیست؟ آن تفکری مشکل دارد که فقه‌مدار است و سنت نبوی را فقط در ظواهر فقهی منحصر می‌کند. سنت نبوی فقط به سنت شرعی و نبوی ایشان منحصر نمی‌شده است. سنت طریقتی که از آن عرفان درآمده و جنبه سوم یعنی حقیقت که از آن حکمت درآمده هم مدنظر بوده منتها این سنت منحصر می‌شود به یک جنبه شرعی ظاهری و ماجراها آغاز می‌شود که آقای دکتر دینانی نکاتی عرفانی درباره سماع می‌گویند و آن را به کل جهان خلقت نسبت می‌دهند ولی جزء مردودین اسلام قرار می‌گیرند!

سوم نحوه این جریان، اسلام روشنفکری و نواندیشی اسلامی است که به دو صورت درآمده است. یک صورت این است که برخی از روشنفکران مسلمان می‌گویند حکمت و عرفان امثال ملاصدرا و مولانا مانع

پیشرفت علم و تمدن ما شده است. این دو مشکل دارد. یکی این که ملاصدرا و مولانا را نفهمیدیم. دیگر این که چیزی از پیشرفت نمی‌فهمیم. صورت دوم نواندیشان کسانی هستند که می‌گویند باید به سراغ معنویت و عقلانیت اسلامی برویم منتها معنویتی که جدا از عرفان اسلامی است و عقلانیتی که جدا از فلسفه اسلامی است که دیگر کسانی مانند شیخ اشراق یا عطار در آن جایگاهی ندارند.

نکته آخر این که ببینیم اگر تیپ فکری این دو بزرگوار نباشد، ما به کجا می‌رسیم؟ اگر بگوییم دکتر داوری فردیدی است و کنار برود، دکتر اعوانی نصری است و کنار برود و دکتر دینانی خلاف گفته و کنار برود، و دیگری هم پوپری است و بگذاریم کنار، آن وقت چه کسی می‌ماند؟ آن وقت چگونه از اسلام دفاع کنیم؟ بالاخر برای پاسخ به پرسش‌ها منبع فکری لازم است. این منبع فکری چیست؟ کیست؟ کجاست که هزار و چهارصد سال است موجود است اما عرفا و حکما و بزرگان ما به آن پی نبردند. اگر این‌طور هست، ما هزار و چهارصد سال حرفی برای گفتن نداشتیم. وقتی هزار و چهارصد سال حرفی برای گفتن نداشتیم، الان چه داریم؟ خواستم عرض کنم اگر این بزرگواران را حذف کنیم و هیچ چیزی از سنت اسلامی را نپذیریم، چه چیزی برای ما می‌ماند؟



دکتر کریم مجتهدی:

فلسفه اساس و پایه فرهنگ است و انسانی که اهل تفکر نیست، انسان نیست



تفکر صوری فقط صوری است. خود تفکر عقلی، جست وجوست، درد فکر است، درد عقل است. یعنی قدم به جلو می گذارد نه این که خودش را محبوس و محدود به یک گذشته کند. همیشه پیشرو است؛ نه به معنای روزمره کلمه. گاهی این چیزهایی که به اسم ترقی و پیشرفت می گوئیم بچه گانه است. آن تامل است که پیش می رود. آن تامل که امکان جست وجو را می دهد. با چیزهای جدید روبه رو می کند. انشاء دارد. ابداع دارد. این تظاهر به ابداع و انشاء نیست. واقعی است. یک رساله اصیل فلسفی یک چیز واقعا اصیل است. ارزش دارد. شاید در جامعه امروز ما نفهمند که روح فلسفه چقدر ما را با مشکلات روبه رو می کند. هر فکری که به ذهن ما می آید الزاما فلسفی نیست. فلسفه خودش را مقید می کند. فلسفه با خودش مشکل دارد. برای این که باید جست وجو کند و تظاهر به الفاظ نکند. فلسفه برای من یک جنبه وجدانی دارد. یعنی وجدان آدم باید فریاد بزند. این جا فلسفه هست. فقط در مسائل اخلاقی نمی گوئیم. مسائل علمی و هنری که بی شائبه است و شילה پيله ندارد هم ارزش دارد.

به هر حال این روز را به هر دو استاد تبریک می گوئیم و امیدوارم با همان پشتکار، با همان درستکاری و دوستی به کار فلسفه ادامه بدهند و برایشان آرزوی موفقیت دارم چرا که موفقیت فیلسوف در نهایت موفقیت جامعه است. جامعه با یک فیلسوف بیدار می شود و همین مهم است.

نزن. بی تامل صحبتی نکن. این نیم بیتی از ردوسی خود ما هست. با این که بسیار ساده است اما بنظر من باید شعار هر فیلسوفی باشد. هر حرفی از هر نوعی که باشد به ژرفی ببینید و کافی است که ما اصلا لفظ فلسفه را کنار بگذاریم تا نگوئیم فلسفه کلمه ای یونانی است. تامل کردن برای همه انسان هاست. هر سخنی به ژرفی دیده شود، فلسفه است.

با صداقت و براساس وجدان عرض می کنم در جو فرهنگی امروز که البته امکانات خیلی زیادی در اختیار ما می گذارد و واقعا در این دوره سی و چند ساله ابعاد مسائل ما را وسعت داده، ما به خوبی از آن استفاده نمی کنیم و همین اشتباه است. همین درد اصلی ماست. وقتی امکان داری، پس دیگر نترس. از وجدانت سخن بشنو. شاید برخی بگویند ما امروز به فلسفه نیاز نداریم و بیشتر به علوم احتیاج داریم. نمی خواهم بگویم علم بد است ولی می خواهم نشان بدهم که علم حتی علم تجربی جدید و علم ریاضی بدون فلسفه علم نیست. علم را کوچک نمی کنم بلکه آن را بزرگ می کنم. بدون فلسفه، علم معنایش را از دست می دهد. علم در تفکر انسانی علم است. اگر پشتوانه فکر در علم نباشد، در واقع چیزی نیست.

بدترین نوع غرب زدگی در جامعه ما همین است و ما نمی فهمیم که غرب زدگی اصلی همین است که مانع از تفکر بشویم. هر چیزی که مانع از تفکر بشود منفی است. تنها راه انسان تفکر اوست. البته من تفکر را محدود به تفکر عقلی نمی کنم ولی

در این جلسه دکتر دینانی و دکتر اعوانی به خوبی معرفی شدند. بنده شخصا احترام آن ها را داشته ام با این که با آن ها اختلاف هم دارم. هم به لحاظ افکارم و شاید گاهی به لحاظ اهدافم. چون فیلسوف هدف دارد. دست بردار هم نیست. این جاست که لزوما نمی خواهد از شغل و رشته خودش دفاع کند. برای فیلسوف مساله ترس از اخراج از شغل مطرح نیست. مساله این است که بخواهند او را از فلسفه جدا کنند. فلسفه روح فرهنگ است. هیچ شک و شبهه ای نداشته باشید. انسانی که فکر نمی کند، اصلا انسان نیست و خودش متوجه نیست که انسان نیست. فلسفه آرمان است. معلمان فلسفه هیچ وقت این جنبه آرمانی فلسفه را به فراموشی نسپارند. در جامعه امروزی ما معمولا گفته می شود که حرف مهم نیست، عمل مهم است. حرفی که به عمل در نمی آید ارزشی ندارد. این گفته اعتبار دارد و درست است. حرفی که به صورت عملی در نیاید، نمی تواند اعتبار چندانی داشته باشد ولی آیا فکر کرده اید عملی که فکر در آن نباشد، چقدر خطرناک است؟ این طرف قضیه را فکر کردید؟ اصلا فرهنگ آن جنبه نظر است. تمام عظمت یونانی ها که من آن ها را دشمن ایرانی ها می دانم، این است که نظر را فهمید. تئوریا کلمه یونانی است. یعنی صاحب نظر بشو و عقلت به چشمت نباشد. تمام نبوغ فلسفه یونان در این است. نه این که فکر یونانی بخاطر حرکت سیال طبیعت هراکلیتوس یا ثبات طبیعت پارمنیدس اعتبار دارد. می گوئید به نظر توجه کن و بی نظر حرفی

حکمت در فرهنگ اسلامی باشکوه‌تر از فلسفه است

التي سمت / فی الذکر بالخیر الكثير سمیت؛ خیر کثیر در این آیه آمده که: «و من اوتی الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا».

نکته این است که در حکمت عمل شرط است. «بیدو جناح العقل عن لاهوت / یعلی لاج القوس من ناسوتی»؛ انسان حکیم برای پرواز در فضای عقلانی حکمت دو بال لازم دارد: یکی بال فکر و نظر و دیگری بال عمل است. از نظر دینی اگر فلسفه بال عمل نداشته باشد، چندان ارزشی ندارد. تمام بزرگان و عرفای ما در این نکته تأکید دارند. محیی الدین ابن عربی که در حکمت و عرفان اسلامی از بزرگان و سرآمدان هستند، همواره از عمل صحبت می‌کند و حتی آن‌هایی را که به عمل اعتنا نکرده یا کم اعتنا کرده‌اند، نکوهش می‌کند. می‌گوید همان قاضی که به اعدام حلاج حکم داد، نزد خداوند مثیب است. شریعت احتام دارد

و باید رعایت شود و شریعت در زمان ما در دست علمای رسوم یعنی فقهاست. این را ابن عربی می‌گوید. ما حق نداریم به اسم فلسفه و عرفان به شریعت بی اعتنایی کنیم. البته می‌گوید حلاج هم معذور است زیرا در حالت سکر بوده و در حالت سکر هم تکلیف از او ساقط شده است ولی نباید این حرف‌ها را بزنند.

مقصود این که در حکمت عمل به دین و شریعت شرط است. اگر کسی نماز نخواند و به خدا و شرایع آسمانی اعتقاد نداشته باشد، چطور ممکن است خداشناس باشد؟ البته در

فضای دینی عرض می‌کنم و الا در فضای علمی این گونه نیست و فلسفه اصلاً بنای علم و اساس و پایه علم است. بیخود نیست آن عالم و دانشمند قرن بیستم آلبرت اینشتین می‌گوید فلسفه اسپینوزا بهترین، محکمترین و استوارترین فلسفه است برای این که محکم‌ترین پایه و اساس را برای علم ما تأمین کرده است. در علم ما به ضرورت احتیاج داریم. اگر ضرورت نباشد، امکان احتمال به چه درد علم می‌خورد؟ مانند یک ساختمانی است که پایه ندارد. لذا می‌گوید من به همان خدایی اعتقاد دارم که اسپینوزا اعتقاد داشت. می‌گوید پایه‌گذار علم امروزی اسپینوزا بود برای این که به ضرورت، دو بعلاوه دو چهار است. تمام قواعد علمی فیزیک و شیمی و ریاضی به همان ضرورت

مجلسی بسیار سنگین و وزین در محضر استادان و اندیشمندان کشور ایران هستیم. سخن گفتن برای من کار دشواری است ولی ان شاء الله خدا کمک می‌کند چند جمله‌ای مزاحم آقایان می‌شویم. اولاً این‌جا انجمن حکمت و فلسفه ایران است اما بهتر بود انجمن فلسفه و حکمت باشد برای این که فلسفه، عام و حکمت، خاص است. در حکمت عمل شرط است. در فلسفه فکر محض است. در مورد فلسفه دکتر مجتهدی سخن گفتند و من دیگر نمی‌توانم بگویم. اما راجع به حکمت صحبت خواهیم کرد که مقصود از حکمت چیست و آیا حکمت در فرهنگ اسلامی درست بجای کلمه فلسفه یونانی بکار رفته یا این‌ها با هم تفاوت دارد؟ مسلماً کلمه حکمت در فرهنگ اسلامی یک کلمه باشکوه است.

در قرآن کریم در حدود ۱۱۸ آیه در مورد حکمت و حکیم آمده



است. حکیم را ستایش کردند. حکمت را ستودند و هیچ‌وقت هیچ صاحب خردی در فرهنگ اسلامی پیدا نشده که از حکمت انتقاد کند و آن را نکوهش کند. البته درباره فلسفه چیزهایی گفتند. آن هم مربوط به همان فلسفه یونانی بوده ولی درباره حکمت یک چنین اتفاقی نیفتاده است. «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ»؛ خداوند پیامبر خودش را معلم حکمت معرفی کرده است. یکی از اسماء الله حکیم است. حکیمان مظاهر اسم حکیم خدا هستند.

در فرهنگ اسلامی صدرالدین شیرازی، شیخ اشراق و حاجی سبزواری رحمه الله علیهم فن خودشان را حکمت نامیدند: «و سمیته بالحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه». «نظمتهای الحکمه

دکتر رضا داوری:

این دو بزرگوار سیاست را در کار خود دخیل نکردند و همواره به کار فلسفه پرداختند و بیش از ۴۰ سال این ثبات قدم را در کار آنها دیدم



استحکام دارند و شخص عالم ذهنش آسوده می‌شود.

چند کلمه‌ای هم راجع به این دو شخصیت فلسفی و فرهنگی عرض کنم که سال‌هاست افتخار آشنایی با ایشان را دارم. البته آشنایی من با دکتر اعوانی خیلی بیشتر از آشنایی با دکتر دینانی است. سال ۱۳۴۴ در دانشگاه تهران هم کلاسی بودیم. البته مقام ایشان از همان وقت هم خیلی بالاتر از امثال بنده بود. واقعا ایشان همان حکیم و عارف هستند. یعنی هم علم است و هم عمل. هم نماز می‌خواند، هم روزه می‌گیرد، هم مکه می‌روند و هم فلسفه می‌خواند و فلسفه درس می‌گوید. در کلاس‌های ما مرحوم دکتر مهدوی عنایت خاصی به ایشان داشتند. همان زمان زبان انگلیسی‌شان از همه ما که چند نفر بودیم، بهتر و قوی‌تر بود. حالا که اصلا قابل مقایسه نیست.

اما با آقای دکتر دینانی در سال ۱۳۵۵ آشنا شدم. من اسم ایشان را از مرحوم آقای آشتیانی شنیده بودم ولی ندیده بودم. یک زمانی در هتل خیام مشهد نشسته بودم که دیدم یک جوانی با محاسن مشکمی آمد که با مهربانی حرف می‌زند. بعد من فضولی کردم که شما را ندیده‌ام. ایشان گفتند من اسم شما را از آقای آشتیانی شنیدم. من متوجه شدم همان دوست آقای آشتیانی است که خیلی تعریف ایشان را می‌کرد. آقای آشتیانی هم بی‌خود از کسی تعریف نمی‌کرد و بی‌خود به کسی فیلسوف نمی‌گفت. می‌گفت در مشهد آقای دکتر دینانی هست و شما هم بیائید در مشهد با هم باشیم که من توفیق نداشتم. بعدها هم که اینجا در محضر ایشان بودم همیشه از دانشجویان ذکر خیر ایشان را می‌شنیدم. واقعا کتاب و مقاله و گفته‌هایش گواه است. گفت: آفتاب آمد دلیل آفتاب.

فلسفه در زمان ما، سیاست است. نه این که سیاست چیز بدی باشد و نه این که باید از سیاست پرهیز نکنیم. از سیاست که نمی‌شود پرهیز کرد. سیاست، امر لازم ضروری است. اما آیا می‌توانیم فلسفه را تابع حکم سیاست کنیم؟ ما که اهل فلسفه‌ایم با همه اختلافاتی که ممکن است با هم داشته باشیم، همگی می‌گوئیم سیاست تابع فلسفه است. حالا درست یا غلط، نسبتی بین این دو هست. اگر نخواهیم تابع و متبوع را مشخص کنیم، دست کم یک نوع نسبتی میان سیاست و فلسفه هست. کار جهان، شده کار سیاست. سیاست همه کاره است. سیاست همه‌جائی است. سیاست در همه جا نفوذ دارد؛ از تولد تا مرگ.

اگر زمان ما زمان ایدئولوژیک باشد، آن وقت باید فلسفه را تابع ارزش‌ها کنید! آیا فلسفه تابع ارزش‌هاست؟ آیا هنر تابع ارزش‌هاست؟ یا به عکس، فلسفه به هنرها می‌آید و بنیاد ارزش‌ها می‌کند. وحی می‌آید و قواعد و احکام را می‌آورد. این اصلا برای ما مطرح نشده است. اگر کسی اظهار کند که هنر تابع ارزش‌ها نیست، گویی منکر

کاش دکتر پازوکی صحبت‌های‌شان را ادامه می‌داد و وقت ایشان را محدود نمی‌کردند. گاهی محدود کردن بحث مشکل ساز است. البته گاهی هم نعمت است. وقتی من صحبت می‌کنم، محدود کردن نعمت است. در مورد صحبت‌های دکتر پازوکی باید عرض کنم شما به سخن لغواعتنایی نکنید. اگر کسی نظری جدی یا مخالفتی دارد، باید نقد او را شنید، جواب داد و بحث کرد. اما با کسی که تهمت می‌زند، ناسزا می‌گوید و برچسب می‌زند، کاری نداشته باشید. ما که در فلسفه برچسب زدن نداریم. مگر عیبی دارد که کسی ملاصدرا را یا کانتی باشد؟ مگر فحش و ناسزا است که کسی منسوب به یک فیلسوف باشد؟ مثلا بگویند آقای کاسیرر نئوکانتی است. خب هست دیگر! او که بدش نمی‌آید. چه اشکالی دارد؟ اکثر فیلسوفان ما از ملاصدرا تا زمان ما صدرا را هستند. برخی هم سینائی هستند. مگر منعی دارد که کسی ابن سینائی باشد؟ اگر باید بحث کنیم، مطلب دیگری است. فلسفه یک مشکل دارد که دکتر پازوکی هم تلویحا به آن اشاره کردند. مشکل

ارزش‌هاست.

و اما درباره این دو بزرگواری که در مجلس نکوداشت آن‌ها هستیم، مثل همه اهل فلسفه یک هنر دارند و آن این که سیاست را در کارشان دخالت ندادند. نه این که سیاسی نباشند. من نتوانستن این گونه باشم اما این‌ها توانستند بی‌پروای سیاست همواره به کار فلسفه بپردازند. من بیش از چهل سال است که به هر دو بزرگوار ارادت دارم و این ثبات قدم و استقامت و این تعلق داشتن به فلسفه را در کارشان دیدم. آن هم در زمانی که همه چیز برای نتیجه است. ما در این زمان از هر کاری، سود و نتیجه می‌طلبیم. هیچ چیزی و هیچ کار و هیچ حرف نباید لاطائل باشد بلکه باید به جایی و به سودی برسد. پرداختن به فلسفه که به قول مرحوم ارسطو اشرف علوم است زیرا کم‌سودترین علوم است. البته او الهیات را نام برد ولی ما از تتولوژی و الهیاتی که او گفت تاج فلسفه است، می‌توانیم تعبیر به فلسفه کنیم. فلسفه کم‌سودترین چیزهاست اما به یک معنا گران‌بهارترین است که اگر نبود، چیزها و کارها و امور بی‌بنیاد می‌شد. این امر، امر شریفی است و شهادت می‌دهم که این دو بزرگوار اهتمام و اعتنای اساسی به چیزی جز فلسفه نداشتند و کار فلسفه کردند.

دکتر پازوکی اشاره کردند که به داوری می‌گویند فردیدی. فردید که بود و چه بود که می‌گوئید فردیدی؟ فردید یک هنر بزرگ داشت و آن هنر را هر که داشته باشد، باید ستوده شود و آن این است که همیشه کتاب می‌خواند. روز و شب کتاب می‌خواند. اگر با اخلاقش مخالفید، با او زندگی نکنید. اگر با فکرش مخالفید، بحث کنید. فلسفه مقام بحث و رد و ایراد است و نه دشمنی.

یک مشکل در فلسفه هست و آن این که هم باید بستگی داشت و هم باید تولرانس داشت. جمع این دو یک قدری مشکل است. نمی‌شود به یک فلسفه تعلق نداشته باشیم.

در نظر هیچ فیلسوف و دانای فلسفه‌ای، فلسفه‌ها مساوی نیستند. می‌شود به همه فیلسوفان احترام گذاشت اما کسی نمی‌تواند بگوید در نظر من کانت و دکارت مثل هم هستند و هر دو به یک اندازه درستند. بین افلاطون و ارسطو، دکتر اعوانی به افلاطون تعلق دارند اما به ارسطو هم احترام می‌گذارند. به پاریس که رفته بودیم، در یونسکو چند جلد کتاب به ما هدیه دادند. از جمله کتاب قطوری در مورد ارسطو که دیدم دکتر اعوانی آن را با احترام نوازش می‌کنند. ایشان که ارسطوئی نیستند، افلاطونی هستند. اما چون به فلسفه احترام می‌کنند و به فلسفه اهتمام می‌کنند و ارسطو هم مثال فلسفه است، ایشان هم احترام می‌کنند.

آقای ابراهیمی دینانی مثل همه شاگردان بزرگ مرحوم آقای طباطبائی به جهت ارتباط شاگرد و استادی فوق‌العاده قابل احترام هستند. اسم آقای طباطبائی که می‌آید، تنها یک عالم فیلسوف اصولی فقیه نیستند. آقای طباطبائی یک اسوه و یک نمونه‌اند. ما متأسفانه درباره ادراکات اعتباری ایشان خیلی بحث نکردیم. یادم



شهادت می‌دهم که این دو بزرگوار اهتمام و اعتنای اساسی به چیزی جز فلسفه نداشتند و کار فلسفه کردند.

هست آخرین بخشی که استاد مطهری در شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم نوشتند و منتشر کردند، بحث ادراکات اعتباری بود. می‌دانید علتش چه بود؟ ایشان می‌گفت من مخالفم با آن چه که حضرت استاد نوشتند اما نمی‌خواهم حضرت استاد را رد کنم و خلاف نظر ایشان را بنویسم. این تعلق خاطر به فلسفه منشأ آثار بزرگ می‌شود و دیگران برخوردار می‌شوند. من هم یکی از آن برخورداران هستم.

البته توفیق ثبات و استقامتی را که آقایان داشتند، من در زندگی نداشتم اما از برکت دوستی‌شان همواره برخوردار بودم. ممکن است کسی فیلسوف جنگ باشد. ممکن است که هگل جنگ را ثابت کند اما فلسفه از آن جهت که فلسفه است، درس دوستی و عین دوستی است. حب علم نیست. خود حب است. یک فیلسوف معاصر وقتی تبیین می‌کند که فیلسوفیا حب علم است، این علم را طوری تفسیر می‌کند که گویی می‌خواهد بگوید که فلسفه حب هستی است. گوش دادن سخن وجود و انس گرفتن با وجود است. اگر فلسفه این است، باید به استقبالش رفت.

زمانه فلسفه را دوست ندارد اما در عین حال همین زمانه‌ای که فلسفه را دوست ندارد، به فلسفه احترام می‌کند. همین زمانه‌ای که فلسفه را دوست ندارد، به آقای دکتر دینانی، به آقای دکتر اعوانی، به آیت الله خامنه‌ای، آقای دکتر جهانگیری، به آقای دکتر مجتهدی و همه اساتید فلسفه احترام می‌کند. اگر ما حرمت و احترامی داریم، این حرمت و احترام برای فلسفه است. امیدوارم همچنان از برکات وجود و آثار استادان گرامی آقایان دکتر دینانی و دکتر اعوانی و بقیه استادان گرامی برخوردار باشیم.



دکتر محمد رضا بهشتی:

دینانی؛ فراتر از شارح و آزاد از عبارات و اصطلاحات



خدا را شاکرم که در جمع شما دوستان در مجلسی که برای بزرگداشت اساتید محترم جناب آقای دکتر دینانی و جناب آقای دکتر اعوانی حضور پیدا می‌کنم و در حضور سایر اساتید هستم. برای سخن گفتن در این‌جا از بنده، انسب و اولی زیاد هستند اما نمی‌دانم چرا بنده برای این کار انتخاب شدم. به‌نظرم رسید تجربه خودم از این دو بزرگوار را عرض کنم. خواستم یک مقدار هم در جهت صحبت‌هایی که دکتر پازوکی فرمودند، عرض کنم که خوشبختانه ایشان چیزهایی گفتند که دیگر نیاز به بعضی اشارات بنده نیست. این تجربه به سی سال قبل برمی‌گردد. درست سه دهه گذشته که برای خودم باورکردنی نیست ایام به این سرعت می‌گذرد. خدمت همه اساتیدم به‌ویژه این دو استاد عمیقاً احترام قائلم. نه از جهت تعارفات در یک جلسه نكوداشت بلکه از جهت این‌که دارم برای مسیر زندگی خودم راهیایی می‌کنم، نقش موثری داشتند و از جمله افراد موثر بوده‌اند. دوستان با سوءسابقه بنده آشنا هستند که چندسالی دانشجوی پزشکی بودم ولی به جهت سابقه قبلی دوره، در وقفه تعطیلی دانشگاه‌ها که به قم رفتم، با دروس حوزوی آشنا شدم و بعد به دلائلی به دانشگاه تهران آمدم و قرار شد به انتخاب خودم رشته فلسفه غرب را دنبال کنم. از میان این همه تجارب دانشجویان آن سال‌ها در مواجهه با این دو استاد و همچنین سایر اساتید، به یک تجربه اشاره می‌کنم. به نظر من آن جمع دانشجویان یکی از جمع‌های خوب تاریخ فکری فرهنگی کشور ما به‌شمار می‌رود.

به هر حال، از دکتر دینانی شروع می‌کنم. برخلاف الان که در سطح گسترده‌تری و نزد بینندگان تلویزیونی برنامه خاصی شناخته شده‌اند، با آقای دکتر دینانی در آن زمان که بیشتر در جمع‌های اهل فن و حوزه آکادمیک شناخته شده بودند، آشنا شدم. برای من جالب بود که ایشان خارج از این دایره هم فلسفه خوانده بودند هم در تهران و هم در اقامتی که در قم داشتند. چهره ایشان از جهت نوع برخورد با فلسفه جالب بود. اکثر اساتیدی را که خدمتشان رسیدم، شارح متن‌ها و شارح شرح‌ها دیدم. حتی برخی اساتیدی که صاحب نام و عنوانی بودند و هستند. دیدم ایشان فراتر از متن که گاهی همین متن بهانه کلاس‌ها بود، فردی است که دارد در سنت فکری ما می‌اندیشد و فکر می‌کند. یعنی نه اسیر عبارات بود. نه اسیر اصطلاحات خاص بود. و نه پاسدار یک نظام فکری.

بعد از یک دوره فترتی بود که ایشان در آموزش داشتند. اولین دوره بعد از این فترت بود. ایشان به دانشگاه تهران آمده بودند و خیلی هم پرانرژی بودند. کماکان هم پرانرژی هستند اما آن موقع بیشتر. و یک ذهن جوال داشتند آن هم در سنت فکری مان. با روحیه‌ای نقادانه، پرسشگرانه و جست‌وجوگرانه و با توان فاصله گرفتن از خود کار می‌کردند. البته گاهی گزنده و گاهی تلخ. در تاریخ فلسفه هم هستند کسانی که تلخ می‌گویند. گویی فکر می‌کنند برخلاف بسیاری از افراد به حقیقتی دست پیدا کردند و انگار شنوندگان به هر دلیلی نمی‌توانند همراهی کنند. یکی از واکنش‌ها همین است که گاهی تلخ می‌شوند. پیامبرانه سخن نمی‌گوید. از بالا هم با ما سخن نمی‌گوید. نگاه عاقل‌اندر سفیه هم نمی‌کند با این‌که جا داشت. نصیحت هم نمی‌کند. پاسدار نگهبان یک نظام فکری هم نیست. بعضی‌ها تا یک دوره‌ای از زندگی خودشان با ذهن جوال کار و جست‌وجو می‌کنند و زوایای مختلف را باز می‌کند که بتوانیم از آن زوایا ببینیم ولی به تدریج انگار یک نظام فکری — چه ابداعی از جانب خودش و چه ماحصل آن‌چه از دیگران به عنوان تجربه داشته — شکل می‌گیرد و حالا دارد دفاع می‌کند و محافظت از آن‌چه که بدست آورده‌ایم. هنوز حس می‌کردم ذهن دکتر دینانی این‌گونه نیست. آن‌چه که ما متوقع هستیم از کسی که به این رشته وارد شده به عنوان فیلسوف همین است. حرف افلاطون در مقابل سوفسطائیان این بود که ادعا می‌کنند

اولا اینها دانائی را دارند و مالک‌اند. دوم این‌که می‌توانند این دانایی را در اختیار دیگران بگذارند. و سوم این‌که در ازای این انتقال دانائی مانند هر دانائی دیگری که در اختیار افراد می‌گذارند، مطالبه یک اجرت و حقوقی کنند. من گاهی فکر می‌کنم مثال اتم برای این افراد، ما معلمان فلسفه هستیم.

به هر حال برای من جالب بود. مثل این‌که پای یک درختی که به تدریج خاکش سفت شده و مجال هیچ رشدی را نمی‌دهد، نبود. مثل این بود که کسی دارد پای درختی کلنگ می‌زند و در اثر این کلنگ زدن انسان احساس می‌کرد دارد نفس می‌کشد و فکر این امکان را پیدا می‌کرد که دوباره به خودش جرأت حرکت بدهد و نسبت به اندیشمندان بزرگ با همه احترامی که دارند، مرعوب واقع نشده و این برای من تجربه خیلی بالارزشی بود.

در مورد آقای دکتر اعوانی عرض می‌کنم. با ایشان هم سی سال پیش آشنا شدم. می‌دانم دوست ندارند روحیات و کمالات اخلاقی‌شان را بنده در این‌جا ذکر کنم ولی خیلی برای من با ارزش است. شاید بالارزش‌تر از دانسته‌های افراد که خب دانسته‌ها را کم و بیش همه دارند و هیچ‌کس هم نیست که بخواهد همه‌چیز بداند اما خیلی برای من با ارزش است که این‌ها چقدر در زندگی‌اش حضور پیدا کند و نقش ایفا کند و انسان احساس کند در فکر و عملش به نحوی متجلی و ظاهر می‌شود. درست است که در جست‌وجوگری نباید به اخلاقیات فرد توجه کرد ولی به هر حال برای من بالارزش است. از دکتر جهانگیری چیزهای با ارزشتری یاد گرفتیم که فراتر از بیکن و اسپینوزا و علم کلام خیلی خوب و تاریخ علم کلام بود.

نکته‌ای که در دکتر اعوانی برای من مهم بود این‌که منه‌ای این روحیات یک فردی است که دارد تلاش می‌کند بیش از دوستان دیگر با اندیشه‌هایی فراتر از یک سنت فکری و فرهنگی آشنا باشد و محتاطانه هم قدم برمی‌دارد. قصدش

ملایمت و فراغت مواجهه با اندیشه‌ها که در دکتر اعوانی بود، برای من خیلی آموزنده بود



در وهله اول یک جور اثبات خود و دفاع صرف نیست. نمی‌شود همه اندیشه‌ها برای انسان یکسان و علی‌السویه باشد. کما این‌که فارغ از سنت فکری نمی‌تواند آزاد به اندیشه پردازد. بعضی‌ها فکر می‌کنند این سنت مثل یک بار سنگینی است که به پای ما آویزان شده و باید خودمان را بکنیم و خلاص کنیم و معلق شویم. حالا معلوم نیست در کجا و در کدام فضا؟! من فکر می‌کنم وقتی این کار را کردیم، معلوم نیست اصلا کی هستیم و از کجا داریم چه می‌اندیشیم؟ فکر نمی‌کنم اصلا این راه حل ما باشد. فکر می‌کنم این‌طور تلقی از سنت فکری، تلقی درستی نباشد. باید یک نسبت دیگر با این سنت برقرار کنیم. ولی آن‌چه در آقای دکتر اعوانی احساس کردم این بود که ایشان دارد تلاش می‌کند با سنت‌های فکری دیگر آشنا شود و محتاط هم هست و قصدش سخن گفتن تحکمی از هر موضعی نیست. قصدش این است که می‌خواهد بفهمد و بفهماند. البته نه به این معنا که یک‌سری آموزه‌های از پیش آشنایی را صرفا القاء کند. و این خیلی برای من بالارزش بود. من احساس می‌کردم پوشش ایشان این است که ما قبل از این‌که بخواهیم داوری کنیم، آشنا شویم.

اصلا عیبی ندارد که بگوییم در این راه ما مدتی ره‌آموز هستیم و تلاش می‌کنیم قبل از این‌که قضاوت کنیم، ببینیم چه چیزی گفته می‌شود. این

باز به این معنا نیست که خودمان را بسپاریم. به این معنا که مواجهه همراه با فهم و همراه با نگاه انتقادآمیز و نه مخرب به اندیشه‌ها داشته باشیم. ما معمولا مجال نمی‌دهیم او حرف بزند و از قبل در ذهن خودمان دنبال جواب می‌گردیم. معلوم هم نیست داریم از چه دفاع می‌کنیم. چه بسا مجال فکر کردن به موضوع را به خودمان ندادیم. این ملایمت و فراغت مواجهه با اندیشه‌ها که در دکتر اعوانی بود، برای من خیلی آموزنده بود منه‌ای محتوای درسی که ایشان به ما می‌دادند و یقینا قابل استفاده بود.

نکته‌ای که راجع به دکتر دینانی فراموش کرده بودم این‌که دکتر دینانی مثل همه تحولاتی را طی کردند. جالب‌ترین نکته‌ای که در مسیر ایشان نظرم را جلب کرد، عنوان یکی از کتاب‌های ایشان بود که به‌نظرم حتی مهم‌تر از محتوای آن کتاب بود. کتاب ماجرای فکر فلسفی. در مواجهه با سنت فکری ما تعبیر به جریان و بالاتر ماجرا کردند. به این معنا که می‌دانم آدمی که عمری را با این سنت صرف کرده و رسیده به این‌جا که این یک ماجراست. این یک نکته قابل تأمل برای پیگیری ثمربخش این ماجراست که اگر این یک ماجراست، بنابراین باز هم ماجراست و باید پیگیری شود والا آن‌چه که خواهیم داشت یا صرفا افتخار به گذشتگان است و یا عرضه کردن خود و متفکران خود در دنیایی است که هرکس دارد خودش را یک جور عرضه می‌کند. به‌نظرم این‌ها کافی نیست. نه فقط نسبت به جامعه خودمان بلکه با یک افق بسیار بلندتر نسبت به مسائل جامعه بشری و انسان کنونی بتوانیم برخورد کنیم که بگوییم همه سنت‌های فکری فرهنگی سهمی دارند و کوششی برای راهیابی به حل مسائل بشری می‌کنند و این هم سهم ماست تا بتوانیم وارد یک گفت‌وگوی فکری فرهنگی شویم؛ به شرطی که حقیقتا ظرفیت این گفت‌وگو را نیز پیدا کنیم.



دکتر اعوانی:

ما حقیقتاً مدیون اساتید خود هستیم

بنده از سروران عزیزی که لطف کرده و به این محفل تشریف آوردند، تشکر می‌کنم. این محفل در حدود سی یا چهل سال در این‌جا برپاست و همیشه مشعلی فروزان بوده است. افراد مهمی این‌جا بوده‌اند و به مسائل مهم فلسفی پرداخته‌اند. بنده از همه سرورانی که قدم رنجه فرموده، وقت صرف کرده و به این‌جا تشریف آوردند، نهایت تشکر را می‌کنم.

انسان وقتی به دنیا می‌آید چیزی نمی‌داند مانند لوحی نانوشته است. *tabula rasa* است. بنابراین امکاناتی برای او فراهم می‌شود که به نظر من الهی است. این امکانات معلم‌ها هستند. در دبستان معلم دلسوزی داشتم و همیشه نام آن‌ها را می‌آورم و برای آن‌ها فاتحه هم می‌خوانم. همیشه به یاد همه معلمان دبستان و دبیرستان و اساتید دانشگاهم -چه در ایران و چه در خارج- هستم. این اساتید آدم‌های کمی نبودند و هم‌چنین دوستانی که داشتیم. مثلاً مرحوم دکتر مهدوی فرد بزرگی بود و ساعت‌ها وقت صرف می‌کرد و دقت می‌کرد که درس‌ها خوب آموزش داده شود و اساتید خوبی انتخاب می‌کرد.

در همین مکانی که من هستم، افراد بزرگی مثل آقای ایزوتسو یا مرحوم کرین یا مرحوم شهایی نشسته بودند. اخیراً رم فیلسوفیک که بهترین ناشر فرانسه است، کتابی را درباره فلسفه ژاپن چاپ کرده و در آن پانزده فیلسوف ژاپنی را از قرن ۱۲ تا قرن ۲۰ معرفی کرده‌اند. در قرن بیستم دو فیلسوف را معرفی کرده‌اند که یکی فیلسوف علم بود و دیگری فیلسوف بود و او کسی نبود جز ایزوتسو. این حاصل زحمت بزرگان و استادان ماست که همیشه مدیون آن‌ها هستیم و خواهیم بود. آن‌ها کاری جز علم نداشتند و این که می‌بینید ما به علم علاقه داریم، به خاطر دیدن چنین بزرگانی است که به ما بیشتر از فرزندان خودشان محبت می‌کردند.

دوم جایگاه فلسفه است. فلسفه معیار علوم است و اگر بخواهید فرهنگی را بشناسید، باید عظمت فکر او را ببینید. ارزش انسان به فکر اوست. همان است که می‌اندیشد و دیگر هیچ.

ای برادر تو همین اندیشه‌ای

باقی خود استخوان و ریشه‌ای

این شعر نیست عین حکمت است.

آدمی دید است و باقی پوست است

دید آن باشد که دید دوست است

اگرچه همواره در داخل و خارج من را به افلاطونی بودن متهم

می‌کنند اما واقعیت این است که بنده افلاطون را یکی از فلاسفه بزرگ می‌دانم و حکمای دیگری هم هستند. همه نمود حکمت هستند، منتها شدت و ضعف دارند. مثلاً به نظر من افلاطون نسبت به ارسطو، نمود بیشتری از حکمت دارد. سهروردی و ارسطو و ملاصدرا و لائوتسه هم حکیم هستند. همان کتاب هفتاد، هشتاد صفحه‌ای لائوتسه سراسر حکمت است. یا بزرگانی که در هند یا جاهای دیگر بوده‌اند. حکمت جهانی است.

اما فرق حکمت و علوم دیگر -با استناد به افلاطون که این حرف را دکارت و هوسرل و دیگران هم زده‌اند- این است که علوم با پدیدارها سر و کار دارند اما فلسفه علم به حقایق اشیا است علی‌ما هی علیه. علوم چیزهایی را کشف می‌کنند اما معلوم نیست که به حقیقت برسند. برای رسیدن به حقیقت باید از دیدگاه فلسفی و حکمی نگاه کنند. در جهان اسلام فلسفه مساوی با حکمت بوده؛ نه کمتر و نه بیشتر. سیر حکمت در یونان از Sophy به philosophy بوده که این هم ماجرای دارد اما در جهان اسلام دوباره از philosophy به Sophy یعنی به آن حکمت حقیقی تبدیل شد. کلمه theosophy امروز کلمه مهملی است اما این کلمه به معنای حکمت الهی است. حکمت موجب انسان شدن انسان می‌شود. یعنی وقتی انسان به عمق وجود پی ببرد، اول خودش را می‌شناسد و به حقیقت وجود خود پی می‌برد. بر سر در معبد دلفی نوشته بود که: انسان خود را بشناس. این شعار سقراط بود. شعار سقراط خودشناسی است که اصل است و اگر انسان به معنای حکمی کلمه خودشناس نباشد، غرض حکمت ساخته نیست.

اطناب کلام نمی‌کنم. جا دارد تشکر کنم از همه سرورانی که در این‌جا شرکت کرده و سخنرانی کردند که البته مایه دلگرمی من است و گمان می‌کنم اگر قرار بود دوباره به دنیا بیایم، بیش از هر چیز به فلسفه می‌پرداختم و هر فیلسوفی را که می‌خواندم می‌دیدم که کلامی حکیمانه دارد. در این‌جا شایسته است از همسرم به چند دلیل تشکر کنم. می‌دانید که با فلسفه زندگی درست نمی‌شود. ایشان هرگز مانع تراشی نکرده بلکه کمک کردند و تشویق کردند و از موفقیت‌ها ابراز خوشحالی کردند.

دکتر غلامحسین دینانی:

این جهان تجلی حکمت است



اندر دل من هزار خورشید بتافت
آخر به کمال ذره‌ای راه نیافت
در آغاز از خانم‌ها، آقایان، اساتید محترم
و سروران من که مدت طولانی را
تحمل کردند تشکر می‌کنم. البته
جلسه حکیمانه‌ای فرمودند ولی حوصله کردند
و این مدت طولانی را تا الان تحمل
کردند.

اما این جلسه با عنوان نکوداشت من و
آقای دکتر اعوانی برگزار شده است و من
از طرف خودم و اگر اجازه دهند از طرف
ایشان می‌گویم که ما مساله‌ای نیستیم
اما حکمت مساله است. این احترامی
بوده که حضار محترم برای فلسفه و
حکمت قائل شدند. شخص مهم نیست.
اشخاص می‌آیند و می‌روند اما حکمت
همیشه هست. هیچگاه عالم از حکمت
خالی نیست. نه این که عالم از حکمت
خالی نیست، بلکه عالم، ظهور حکمت
است. اگر حکمت نباشد، هیچ چیزی
نیست. حکمت از درون این عالم بیرون
نمی‌آید بلکه عالم ظهور حکمت است.
اول حکمت است بعد عالم؟ یا اول عالم
است و بعد حکمت؟ اول حکمت است.
حکمت ازلی است. حکمت ابدی است.
حکمت حادث نیست. پیدا نمی‌شود. خدا
حکیم است و خدا ازلی است.

همه خانم‌ها و آقایان حاضر اهل فلسفه
هستند. صفات عین ذات است؟ یا زائد
بر ذات؟ عین ذات است. اگر خدا حکیم
است، یعنی خدا حکمت است. می‌توانید
بگویید خدا حکیم است و می‌توانید
بگویید خدا حکمت است. هر کدام را
بگویید، اشتباه نگفته‌اید. و چون خدا ازلی
است، حکمت ازلی است و هر چه ازلی
است، ابدی است. این هم یک قاعده
فلسفی؛ چیزی نداریم که ازلی باشد ولی
ابدی نباشد. حافظ در یک مصرع این
مطلب حکیمانه را بیان کرده است: «آن

و ابدی راه یابم؟ هر فیلسوف و حکیمی
باید زور بزند تا از حکمت ازلی بهره‌مند
شود. فیلسوف از تعقل بهره‌مند می‌شود.
حکیم با تلاش به سهمی از حکمت
می‌رسد. باید تلاش کرد. بیخودی
بدست نمی‌آید. آدم شب خواب نمی‌بیند
و فردا حکیم شود. رمل و اسطرلاب هم
نیست. این حرف‌های قلابی که این
روزها در گوشه و کنار می‌زنند، نیست.
زور می‌خواهد. آن تلاشش را که انجام
داد، نصیبش از آن حکمت ازلی می‌رسد.
پس حکمت ازلی است و حکیم حادث
است. فلسفه هم ازلی است و فیلسوف
حادث است.

بار دیگر از اساتید محترمی که از راه
دور و نزدیک تشریف آوردند بانهایت
اخلاص و صمیمیت تشکر می‌کنم
به‌خصوص از اساتیدی که مدیون آن‌ها
هستم. به‌ویژه از همسرم تشکر می‌کنم
که ذره‌ای مانع در راه من ایجاد نکردند
بلکه همیشه معاون و کمک‌کار من
بودند.

چه آغاز ندارد نپذیرد انجام؟؛ یعنی هر
چه ازلی است ابدی است. اگر حکمت
ازلی است، پس ابدی است.

این عالم ظهور حکمت است. انسان،
انسان است بفکره و بحکمت. انسان
منه‌ای فکر، انسان نیست. جمادی بیش
نیست. این عالم هم ظهور حکمت الهی
است. اگر حکمت ازلی و ابدی است،
چه طور می‌شود آن را به دست آورد؟
من حادث که بیش از چند روزی در
این عالم مجال زیستن ندارم، چگونه
می‌توانم حکمت بیابم؟ هزاران خورشید
ممکن است در دل حکیم بتابد اما در آخر
به کمال ذره‌ای راه نیابد! حالا امروز ذره
را شکافته‌اند، اتم را شکافته‌اند و فیزیک
کوانتوم حرف‌های عجیب و غریبی
می‌زند اما پیرسید آخرین ذره چیست؟
آن را هم توضیح می‌دهد. اما پیرسید
کمال ذره چیست؟ مگر ذره کمال دارد؟
بله، کمال ذره، کمال عالم است.

حال چه‌طور می‌توان به کمال راه یافت؟
من حادث چطور می‌توانم به کمال ازلی

چالش های علم جدید برای ادیان

نشست علمی چالش های علم جدید برای ادیان، به همت گروه ادیان و عرفان مؤسسه و
بادبیری علمی حجت الاسلام دکتر اسماعیل علی خانی؛ عضو هیأت علمی مؤسسه و دکتر
محمد لگن هاوژن؛ عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی (ره) و
دکتر حسن میاننداری؛ عضو هیأت علمی مؤسسه برگزار شد.

عملکرد خداوند در عالم هستی با توجه به قوانین فیزیکی
دکتر محمد لگن هاوژن

رویکرد تکاملی به اخلاق و طبیعت گرایی اخلاقی
دکتر حسن میاننداری

نگاهی تاریخی به رابطه علم و دین
حجت الاسلام دکتر اسماعیل علی خانی

عملکرد خداوند در عالم هستی با توجه به قوانین فیزیکی

دکتر محمد لگن هاوزن



پوشش همین برنامه به چاپ رسید و نیز کاری دیگر در همین راستا انجام شد که نتیجه آن مطالعه این است که: «پس نتیجه تمام این بررسی و مطالعات این است که ما هنوز می‌توانیم اصرار داشته باشیم که خداوند در جهان فیزیک فعال است».

البته ما باید توجه داشته باشیم با تبیین‌های سنتی نمی‌توانیم خیلی از کارهای خداوند را توجیه کنیم، با توجه به فهمی که ما از علوم مدرن داریم. حقیقت این است که هر متاله‌ی که صداقت فکری دارد باید درک کند این تقاضاهای وسیع حوزه‌ی الهیات با این کارها و مطالعاتی که در الهیات شده است، اصلاً قابل قیاس نیست؛ ولی منظور این نیست که ما باید تسلیم شویم و بگوییم هیچ‌وقت نمی‌توانیم پایه‌ای پیدا کنیم برای این ادعا که خداوند در جهان فعال است. کاری که متألهین باید انجام بدهد این است که بیشتر کار کنند روی این سؤالات و مسئله‌هایی که به نظر می‌رسد قابل حل نیستند و لازم است درباره علوم جدید بیشتر آگاهی داشته باشند.

پروژه جدیدی که درباره فعل‌های خداوند در جهان در حال انجام است مراکز بسیاری است که در این باره

انجام می‌دهد در واقع در طبیعت دخالت می‌کند. تمام ادیان ابراهیمی معتقدند این کارها به دست خداوند است. به طور مثال: معجزه، وحی به پیامبران، پاسخ به دعا‌های بندگان و ... همه عنایت خداوند است و اوست که هدایت می‌کند و این موضوع نشان از آن دارد که در امور و حوادث دخالت می‌کند. این خداوند عالمیان است که پیروزی و شکست می‌دهد. در انقلاب و نهضت پروتستان در اروپا، وقتی ترک‌ها به اروپا حمله کردند، روحانیون پروتستانی گفتند این مجازات خداوند به خاطر فساد در کلیسا است. در همین ارتباط طوفان حضرت نوح علیه‌السلام است که امری بود از جانب خداوند که رخ داد و نیز معاد جسمانی که مسئله‌ای پیچیده است، به لحاظ منطقی تحت پوشش همین موضوع مورد بحث ماست.

جایی که درباره این موضوع بسیار کار شده است، رصدخانه واتیکان است. در این کار از زاویه دیگر به موضوع پرداخته‌اند. علاوه بر آن‌ها، مرکزی در کالیفرنیا است که سلسله برنامه‌ای از سال ۱۹۸۵ تا ۲۰۰۵ دنبال کرده‌اند که برنامه‌ای درباره «عملی الهی خاص» بود. در این برنامه چندین کنفرانس برگزار شد و کتاب‌های بسیاری تحت

موضوع صحبت من Special di-vine actions یعنی «عملکردهای خاص الهی» است. چون ما اعتقاد داریم که همه کارها برای خدا است؛ ولی گاهی اوقات اعمال خاصی است که از سوی خود انجام می‌شود و این بحث امروزه تقریباً به مدت ۳۵ سال است که در فلسفه دین، یک موضوع داغ است. در مسئله «عملکردهای خاص الهی»، اصل اشکال این است که خیلی از افراد دیگر اعتقاد ندارند که حادثه‌ها که تبیین علمی دارند، کار خداست؛ مثلاً در مورد رعد و برق قبلاً مردم معتقد بودند این ناشی از عصبانیت خداوند است؛ اما الآن چنین اعتقادی وجود ندارد. آیا حادثه‌های طبیعی باید تبیین علمی شوند یا تبیین دینی؟ مثلاً زلزله، آیا زلزله کار خداوند است یا صفحه تکتونیک؟ زمانی که من نیویورک بودم زلزله رودبار اتفاق افتاد. دکتر خرازی از من پرسید، الآن در مورد زلزله خیلی شک وجود دارد، از من خواست در مورد پیدایش زلزله چیزی بنویسم. من برای ایشان نوشتم، زلزله یا عذاب خداوند است یا امتحان اوست.

اگر ما به یک خدای رخنه‌پوش اعتقاد نداریم، باید رد کنیم این فکری که بیان می‌کند وقتی خداوند عمل خاصی



داشته باشد، درحالی که این حرکت‌های فیزیکی تحت قانون‌های طبیعی است؛ ولی الآن بحث ما مربوط به کار خداوند است؛ یعنی آیا وقتی خداوند کاری را که انجام می‌دهد، می‌توان آن را با قوانین فیزیکی جمع کرد؟ این دیدگاه می‌خواهد به ما بگوید که کل جهان بدن خداوند است و همان‌طور که اشکال جبر و اختیار و تفویض در اعمال انسان است و همان‌طور که انسان صاحب بدن است که چیزی فیزیکی است و بدن طبق قوانین فیزیکی کار می‌کند، ولی من انسان اختیار دارم، از علم حضوری می‌فهمم که اختیار دارم، شاید توهمی باشد؛ ولی فکر می‌کنم که اختیار دارم، پس پاسخ‌هایی که فیلسوفان به جبر و اختیار داده‌اند نسبت به کار و اعمالی که یک انسان انجام می‌دهد، می‌توانیم این را برای بررسی فعل‌های خدا نیز انتخاب کنیم.

آیا خدا عمل آزاد انجام می‌دهد، درعین‌حال که تمام جهان فیزیکی تحت کنترل قانون‌های طبیعی است یا خیر؟ در پاسخ به این سؤال دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که در اینجا به چند نمونه آن اشاره می‌کنم.

دیدگاه Alvin Plantinga
فیلسوف پروتستان در این باره این است

می‌شود مثل کلیدی که این را خاموش بکند یا خیر، راه دیگری هم وجود دارد و چطور آن‌ها اتفاق می‌افتد؟ بعضی به این سؤال پاسخ مثبت می‌دهند و می‌گویند بله، خدا دخالت دارد؛ یعنی یک علت غیرمادی می‌آید و مولکول‌ها و اتم‌ها را حرکت می‌دهد تا یک حادثه فیزیکی اتفاق بیفتد که اگر خدا این کار را نمی‌کرد کارها طور دیگری جلو می‌رفت.

جواب دیگر هم این است که لازم نیست خداوند دخالت کند، خدا می‌تواند در چارچوب همان قوانین طبیعی که وجود دارد، کارها را انجام دهد. حال سؤال این است که چطور می‌تواند خدا اثر داشته باشد اگر قوانین طبیعت را خاموش نمی‌کند؟ اکثر مؤمنان پاسخی که به این پرسش می‌دهند این است که ما نمی‌دانیم، کار خداست؛ ولی به نظر من، ما باید کمی بیشتر عمیق شویم و تأمل کنیم چطور خدا می‌تواند اثر داشته باشد بدون اینکه قوانین طبیعی را موقتاً لغو کند. در این باره دو دیدگاه وجود دارد: دیدگاه اول، دیدگاه تفویضی (که نسبت به خدا است نه انسان) می‌باشد. معمولاً در بحث جبر و اختیار، بحث انسان است؛ یعنی این انسان است که می‌تواند کار مختارانه

کار می‌کنند؛ مثلاً نمونه دیگر در دانشگاه آکسفورد است که آن‌ها برنامه جدیدی دارند و در حال کار روی آن هستند. این برنامه از ماه قبل شروع به کار کرده است و برای این پروژه ۲۹۴۰۰۰۰ دلار هزینه شده است. برنامه‌ای ۳ ساله است که کنفرانس‌های بین‌المللی، کارهای اینترنتی، معرفی کردن موضوع مخصوصاً در علم و الهیات دارند و مجموعه‌ای از داده‌ها را در یک پایگاه اطلاعاتی جمع‌آوری کرده‌اند و بیش از ۲۰۰۰ اثر کلیدی در آن ثبت شده است.

مسئله را می‌توان این‌طور معرفی کرد، اینکه آیا خداوند جهان را آفرید یا خیر؟ اگر پاسخ منفی است، کاری در اینجا نداریم و فرد ملحد است؛ ولی اگر کسی پاسخ مثبت می‌دهد، باید از او پرسید که آیا خداوند علاوه بر خلق کردن جهان کارهای دیگری هم در جهان دارد یا خیر؟ اگر پاسخ او این باشد که خیر، ندارد، پس این دئیسم می‌شود که خیلی کم هستند، سال‌های قبل خیلی بیشتر بودند. اگر کسی معتقد باشد که بله، خدا در امورات و حوادث تاریخی دخالت می‌کند، پس ما باید از او بپرسیم آیا خدا وقتی این کار را می‌کند، قانون‌های طبیعی موقتاً لغو

که می‌گوید بله، در قانون‌های طبیعی خدا دخالت می‌کند و همه قوانین طبیعی شرطی هستند و شرط آن این است که نظام علی بسته است؛ یعنی چیزی از بیرون نمی‌آید. او می‌گوید مثلاً قانون نیوتن که هرچه فاصله بیشتر باشد جاذبه کمتر است، در واقع چیزی از بیرون در آن دخالت نمی‌کند. سپس او می‌گوید ما معتقدیم خداوند از بیرون دخالت می‌کند. خدا یکی از عامل‌های فیزیکی نیست. خداوند در چارچوب علت‌های فیزیکی قرار ندارد، پس اگر خداوند برای چیزی که در جهان فیزیکی اتفاق می‌افتد، علت است، باید از بیرون اتفاق بیفتد و هر چیزی که از



پلنتینگا می‌گوید:
... در قانون‌های طبیعی
خدا دخالت می‌کند
و همه‌ی قوانین طبیعی
شرطی هستند
و شرط آن
این است که
نظام علی بسته است



بیرون می‌آید قانون‌های طبیعی را نقض نمی‌کند؛ چون قانون‌های طبیعی همه فقط نظام بسته را توصیف می‌کنند. دیدگاه بعدی، دیدگاه Nancy Murphy است که در این رابطه چندین کتاب دارد. او معتقد است همان قوانین طبیعی که فیزیک‌دانان شناخته‌اند در سر جای خودش است و در چارچوب این قانون‌ها خدا باز هم می‌تواند آنچه که می‌خواهد انجام دهد. مورفی اشاره می‌کند ما در علم جدید مسئله کوانتوم داریم، در مسئله کوانتوم چیزهایی است که ما خیلی خوب نمی‌فهمیم و دیدگاه‌های مختلف دانشمندان در این

باره این است که می‌گویند چیزی اتفاق می‌افتد و چیزی اتفاقی (Random) است و در این مسئله کوانتوم جایی باز است که خداوند می‌تواند دخالت داشته باشد. این چیزهای اتفاقی در کوانتوم خیلی ریز هستند. ما می‌خواهیم بدانیم که حضرت موسی علیه‌السلام چطور چوب را انداخت و تبدیل به مار شد. این با دخالت کردن کوانتوم اتفاق می‌افتد. مورفی معتقد است، می‌شود، اگر خداوند دخالت کند میلیاردها پروتون جابه‌جا می‌شود تا عصای موسی تبدیل به مار شود یا هر حادثه این‌چنینی در طول تاریخ اتفاق بیفتد. اصطلاحی که مورفی برای دیدگاه خود استفاده می‌کند Bottom-up Causation است. او معتقد است دخالت خدا از کوچک‌ترین چیزها شروع می‌شود و کم‌کم نتیجه این هدایت در سطح کوانتوم، باعث روی دادن حوادث فیزیکی می‌شود.

مورفی ادامه می‌دهد: حوادثی که به نظر می‌رسد در همان سطح کوانتوم تصادفی باشند، همه آن‌ها مربوط است به فعل‌های خدایی که با حضور و دخالت او انجام می‌شود؛ یعنی اتفاقی و تصادفی نیست. در جایی دیگر وی می‌گوید اگر ما می‌خواهیم این را به‌طور خام ابراز کنیم، این متغیر پنهانی، خداوند است؛ زیرا قبلاً درباره کوانتوم دیدگاهی بود که می‌گفت یک متغیر پنهانی است که ما باید آن را کشف کنیم و بعد به این نتیجه رسیدند که خیر، اصلاً نمی‌شود که یک متغیر مخفی در علم کوانتوم وجود داشته باشد؛ اما مورفی می‌گوید، می‌شود و آن چیز خدا است؛ یعنی خداوند در سطح این چیزهای بسیار ریز دخالت می‌کند. مورفی معتقد است: فیزیک‌دانان معتقدند این حوادث کوانتومی ذاتاً غیرمعین هستند و حتی برای موجودی که علم مطلق دارد باز هم این اتفاقات نامعین هستند.

دیدگاه فیلیپ کلینتون

اندیشمندان دیگری هستند که در مورد همین دیدگاه Top-Down Causation، مباحث دیگری

مطرح می‌کنند که از آن جمله Philip Clayton است. وی معتقد به علیت از بالا به پایین است. دیدگاهی که وی از آن دفاع می‌کند برخلاف دیدگاهی است که می‌گوید خود جهان، خدا است. عرض کردم دیدگاه آن‌ها مثل این است که بگوییم جهان فیزیکی بدن خداوند است یا گاهی اوقات می‌گویند جهان در خدا هست؛ ولی این «در» مکانی نیست. فیلیپ کلینتون یک راه می‌دهد که ما می‌توانیم درباره چیزهایی که قانون‌وار است، صحبت کنیم و توجه داشته باشیم به این یکسان‌ها و چیزهای پویا در مکانیک به‌عنوان چیزهایی که منتسب به شخصیت الهی است، چیزهایی که لازم نیست خداوند در مورد ایجاد آن‌ها فکر کند، خودبه‌خود اتفاق می‌افتد (اینجا منظور وی مصداق همین آیه قرآن است که درباره خداوند می‌گوید: «کن فیکون»).

ولی گاهی اوقات مشیت خداوند بر این قرار می‌گیرد که کار خاص انجام شود. کلینتون نیز در این باره می‌گوید ما می‌توانیم این‌طور ببینیم که خدا تصمیم می‌گیرد و یک نوع علت از بالا به پایین روی می‌دهد. حالا این چطور اتفاق می‌افتد؟ کلینتون می‌گوید باید به جبر خود اعتراف کنیم؛ زیرا دقیقاً نمی‌دانیم این موضوع چگونه اتفاق می‌افتد؛ ولی به‌هرحال به گونه‌ای رخ می‌دهد؛ یعنی خدا تصمیم می‌گیرد و بعد این چیزها در سطح ریز، با قصدی که خداوند دارد، درحالی‌که هیچ نقضی در قانون طبیعت اتفاق نمی‌افتد در کنار هم قرار می‌گیرند. خب، این یک نوع ادعا است و اینکه چطور این ممکن است، خیلی روشن نیست.

با این نگاه، یک معضل پیچیده پدید می‌آید. اولاً، اگر ما می‌گوییم، نمی‌دانیم و چیزی اتفاقی است و چیزی معین نیست؛ یعنی وقتی می‌گوییم چیزی معین نیست به معنی این است که ما نمی‌دانیم، ما آگاه نیستیم. این کار برای مطالعه فعل خاص خدا کفایت نمی‌کند. طبق این دیدگاه دخالت خدا مشهود

است چنانچه که اگر دخالت خداوند نبود و مشیت او بر این اتفاق قرار نمی گرفت، آن اتفاق خاص نمی افتاد.

پس این دیدگاه معرفت شناختی درباره اتفاقات خاص خداوندی کفایت نمی کند؛ ولی اگر این چیزهای اتفاقی، فیزیکی است مثل آن چیزی که دانشمندان درباره کوانتوم می گویند، در این صورت اصلاً کار خاص خداوند نمی تواند اتفاق بیفتد، به خاطر اینکه اگر خداوند آن را تعیین می کند، دیگر اتفاقی نیست و نظریه کوانتوم می گوید واقعاً اتفاقی است. پس این عدم تعین که اندیشمندان بالا که به دیدگاهشان اشاره شد، بیان می دارند یا باید معرفت شناختی شود یا فیزیکی. اگر معرفت شناختی است این برای کار خاص خدا کفایت نمی کند و اگر فیزیکی است این هم با کار خاص خدا سازگار نیست. حالا سؤال این است که در این باره باید چه اندیشید؟

مثال دیگری بیاورم، در واقع تمام تلاش من این است که نشان بدهم واقعاً این موضوع یک مسئله مهمی است؛ چون وقتی که با دوستان درباره این مسئله صحبت می کنم، می گویند ما این را ۱۰۰۰ سال پیش حل کردیم؛ ولی من معتقدم برای هرکسی که دغدغه فلسفه دین دارد، این موضوع واقعاً مسئله مهمی خواهد بود.

چالش هایی که درباره فعلیت و دخالت خداوند در اتفاقات خاصی که از امور طبیعی روزانه بیرون است:

مشکل دیگر، الحاد شدید است. کسانی که بابت آن نیز خوشحال هستند و بیان می کنند این اعتقاد شما الهیات دانان و مؤمنان پوچ است و شما بر اساس احساسات خود به آن موضوع می پردازید و اصلاً با آن چیزی که علم جدید می گوید، سازگار نیست. اندیشمندان زیادی هستند که یک چنین موضوعی را مطرح می کنند و به نظریه داروین تمسک می کنند، از آن جمله ریچارد داوکینز (Richard Dawkins) است. بعضی از مسیحیان مخصوصاً در

امریکا، نظریه تکامل تدریجی داروینی را قبول دارند؛ ولی می گویند این جریان تکاملی را خداوند هدایت می کند. پس حضرت آدم را خداوند از گل درست کرد و این همان جریان تکاملی است؛ یعنی در واقع یک تصور سمبلیک به این مسئله می دهند و منظور این است که به هر حال این جریان تکاملی را بالاخره خداوند باید هدایت کند. داوکینز می گوید این جریان تکاملی که شما مؤمنین می خواهید بگویید که خدا هدایت می کند، چطور هدایت می شود؟ این جریان تکاملی تا یک حدی معین است؛ یعنی جبری است و در آنجا خداوند نمی تواند دخالت کند؛ چون طبق قانون ها است؛ یعنی خودبه خود اتفاق می افتد و یک قسمت این جریان تکاملی بر اساس تغییرات اتفاقی است؛ ولی گفته شما دین داران خلاف آن چیزی است که دانشمندان تجربی بیان می کنند و می گویند خاص خداوند است. پس می توانیم اینجا بگوییم الحاد این متفکران با این دیدگاه اثبات شد؛ اما راه حل چیست؟ ادعای من این است که راه حل دارم و راه حل من هم این است که تمام این بحث ها در مورد چیزهای اتفاقی - مفهوم اتفاقی - یک اشکال مثل اشتراک لفظی پیدا می کند.

گاهی اوقات ما می گوییم چیزی تصادفی است، وقتی که هیچ چیزی آن را تعیین نمی کند؛ ولی معنای خاصی از کلمه تصادفی است که همان مفهوم تصادفی در علم ریاضیات مدنظر است. آیا یک سلسله عددها می توانند اتفاقی باشند یا خیر؟ وقتی تابع هست و این تابع اعداد را در یک منحنی منظم نشان می دهد، در این صورت می گوییم تصادفی (Random) نیست؛ ولی در مقابل سلسله اعدادی که ما نمی توانیم فرمول برای آن ها درست کنیم که نشان بدهیم ارزش این تابع این می شود، در این صورت می گوییم تصادفی (Ran-dom) است. شما در نظر بگیرید یک سلسله اعدادی که تمام ریاضی دانان قبول می کنند که Random است.

این سلسله اعداد را مگر نمی توانید شما اختیاری بنویسید؟ پاسخ این است که می توانید و هرکسی می تواند این کار را بکند. فقط باید توجه داشته باشیم یک سلسله از اعداد Random هستند و قرار است آن ها را بنویسیم که به شما نشان بدهیم، پس یک سلسله اعداد می تواند از لحاظ ریاضیات Ran-dom باشد؛ ولی در جاهایی هم پیدا می شود که من می خواستم به طور عمدی چیزهایی بنویسم. همین طور چیزهایی که اتفاق می افتد در سطح کوانتومی یا در سطح ژنتیک می تواند از لحاظ ریاضیات اتفاقی (Random) شود، درحالی که کاملاً معین از لحاظ قصد و اراده خداوند است و هیچ نقضی



مورفی معتقد است

دخالت خدا از

کوچک ترین چیزها

شروع می شود و کم کم

نتیجه ی این هدایت در

سطح کوانتوم، باعث روی

دادن حوادث فیزیکی

می شود.



با آن چیزی که علم می گوید، ندارد. به خاطر اینکه این نظریه علمی بر اساس این مفهوم Random در ریاضیات است، نه اینکه کسی چه نیتی دارد.

می خواهیم بگوییم اگر کمی تأمل داشته باشیم درباره این مسئله که چطور خدا می تواند قصد و اراده خود را ابراز کند، درحالی که تناقضی با تصادفی بودن این حادثه از لحاظ فیزیکی ندارد، برعکس هم می شود؛ یعنی چیزی می تواند جبری شود به لحاظ فیزیکی، درحالی که عین همین کار

می‌تواند خواست خدا هم باشد؛ ولی برای نشان دادن اینکه چطور می‌شود، کمی مشکل است. برای روشن شدن بحث یک مثال بزنم. گفته می‌شود یک مجرم پیش قاضی می‌رود و می‌گوید قتل مرتکب شده‌ام و می‌دانم که کار بدی انجام دادم؛ ولی به این خاطر بود که من در خانواده‌ای بزرگ شدم که پدرم آدم درستی نبود و از همه امکانات محروم بودم، دوستان بدی داشتم، پس جبری بود که به این سمت کشیده شدم و اختیاری نبود. قاضی هم در پاسخ او می‌گوید: من در خانواده‌ای بسیار خوب بزرگ شدم و خوب تربیت شدم و به خاطر این چیز جبری من باید شما را به اعدام محکوم کنم.

از ۳ سنت بزرگ برای جمع کردن جبر و اختیار انسان، در اینجا برای مسئله اختیار و عملکرد خداوند می‌توان استفاده کرد. ۱. سنت مشایی یا ارسطویی؛ ۲. دیدگاه آمپرسیست‌ها (تجربه‌گراها)؛ ۳. سنت کانتی. برای حلقه اول هگل سعی می‌کند برخی نکته‌هایی که در جواب کانت است با نگاه ارسطویی جمع کند. خود هگل می‌گوید من ارسطویی هستم و می‌خواهم به نگاه ارسطویی برگردم. جواب را با انگلیسی‌ها شروع کنیم؛ زیرا آسان‌تر است. آن‌ها می‌گویند اینکه کسی اختیار دارد؛ یعنی فقط مسئولیت دارد و هیچ ارتباطی به جبری بودن و نبودن، ندارد، مسئولیت داشتن یعنی چه؟ یعنی طبق این هنجارهای اجتماعی که داریم، آن فرد مسئول کار خود است. حالا اشکال این است که ما می‌خواهیم این را برای عمل‌های خاص خداوند استفاده کنیم. خدا مسئول هیچ چیزی نیست، مسئول از این جهت که لازم نیست که خداوند به ما جواب دهد، بلکه ما مسئول هستیم. شأن خدا بالاتر از این است که ما خداوند را محکوم کنیم برای کاری که می‌کند، پس صرف‌نظر

کنیم از این دیدگاهی که انگلیسی‌ها داشتند.

دیدگاه مشاییان:

حالا ببینیم دیدگاه مشا در این باره چیست و ابن‌سینا درباره جبر و اختیار چه نظری دارد. ابن‌سینا می‌گوید انسان اختیار دارد و چیزی از بیرون او را کنترل نمی‌کند و با انتخاب، کاری را انجام می‌دهد. آیا ما می‌توانیم این را برای خدا استفاده کنیم؟ از یک جهت بله، می‌توان آن را برای خداوند استفاده کنیم و بگوییم کسی از بالا، کار خدا را کنترل نمی‌کند؛ ولی اینکه خداوند انتخاب می‌کند، نقطه اشکال است. دیدگاه کانت این بود که ۲ دیدگاه وجود دارد، یک



**بعضی از مسیحیان
مخصوصاً در امریکا،
نظریه‌ی تکامل تدریجی
داروینی را قبول دارند؛
ولی می‌گویند این جریان
تکاملی را خداوند هدایت
می‌کند. پس حضرت آدم
را خداوند از گل درست
کرد و این همان جریان
تکاملی است؛ یعنی در
واقع یک تصور سمبلیک
به این مسئله می‌دهند
و منظور این است که
به‌هرحال این جریان
تکاملی را بالاخره خداوند
باید هدایت کند.**



دیدگاه پدیدارها داریم که همه چیز آن جبری است و دیگر اینکه یک جهان دیگری داریم که Nom-inal (صوری و اسمی) است و تمام چیزهای آن اختیاری است. اما اینجا ارتباط آن‌ها با یکدیگر مشکل می‌شود.

هگل در این باره معتقد است، برای حل کردن این مساله کانتی باید به ارسطو برگردیم. اومی‌گوید ما می‌رسیم به این مساله که انسان می‌تواند اختیاری کاری را انجام دهد؛ اما چطور؟ وقتی که ما به اصطلاح هگل با انجام دادن یک عمل، ما صاحب آن عمل هستیم و باید با کارهای خود آشتی باشیم و باید بدانیم که این برای ماست. اما اینکه من چطور تشخیص می‌دهم حرکت شما عمدی است یا اختیاری، با توجه به شناخت من از شخصیت شما روی می‌دهد. با توجه به هنجارهایی که ما استفاده می‌کنیم، من شخصیت شما را می‌شناسم و وقتی برای کارهای خود دلیل و استدلال می‌آوریم، متوجه می‌شویم که مثلاً این کار عمدی از شما سر زده است یا خیر. همین‌طور ما می‌توانیم با این رویکرد درباره حوادثی که اتفاق افتاده است، صحبت کنیم؛ مثلاً با توجه به این چیزهایی که در دین وحی شده و با توجه به این هنجارهایی که در دین وجود دارد، ما حق داریم نسبت دهیم؛ مثلاً این جنگی که پیروز شدیم به دخالت خدا، خداوند ما را کمک کرده است. ما نیز می‌توانیم نسبت دهیم به خدا که این بلایی که بر ما نازل شده به خاطر گناهان یا آزمایش بوده است. این مسائل، دلایلی درون دینی دارد، هنجاری است. یعنی طبق هنجارهای دینی ما می‌توانیم آن را به خدا نسبت دهیم و هیچ منافات و تناقضی با جبری بودن و تصادفی بودن نیز ندارد.



رویکرد تکاملی به اخلاق و طبیعت‌گرایی اخلاقی

دکتر حسن میانداری

گفتار خود، زیست‌شناسی را نیز مطالعه کرده، رویکرد تکاملی به تبیین اخلاق را یاد گرفته است و نیز استفاده‌هایی که فیلسوفان اخلاق از آن کرده‌اند در زمینه نظریات فلسفه اخلاقی را نیز فرا گرفته است و سپس با نگاه مسیحی آن‌ها را گاهی پذیرفته یا نقد و رد کرده است. ابتدا گزارشی از آرای وی می‌دهم و بعد با نگاه اسلامی و فلسفی خودم او را نقد می‌کنم.

در این گزارش من آرای او را به ۳ دسته تقسیم کردم: ۱. اینکه بحث نظریه فلسفه اخلاقی وی چیست؟ ۲. آنجاهایی که در زمینه تکاملی اخلاق انسان نظریاتی گفته شده است، یا نقد می‌کند و یا می‌پذیرد. ۳. استفاده از این مبانی برای دادن یک نظریه فلسفی-اخلاقی و نقد نظریاتی که بر اساس آن تبیین تکاملی اخلاق داده شده است و سپس با همین نسبت، آرای وی را نقد می‌کنم. مطالبی که

ممکن است نظریاتی ارائه شود که با نگاه دینی پسندیده نباشد به‌خصوص برای ما که در زمینه‌ی علمی آن، در اینجا کاری انجام نداده‌ایم. تا آنجایی که مطلع هستم زیست‌شناسان ما هم از نظریه تکامل در زمینه تبیین اخلاق انسان استفاده نکرده‌اند؛ بنابراین مشکل مضاعف می‌شود؛ زیرا نه در گذشته در مورد فلسفه اخلاق کار کرده‌ایم و نه الآن به آن پرداخته می‌شود؛ اما مسیحیان در این زمینه مقالات و کتاب‌های زیادی نوشته‌اند.

من در ابتدا می‌خواهم آرای یک مسیحی به نام استفن پوپ را طرح کنم، وی در سال ۲۰۰۷ کتابی نوشت به نام Human Evolution and Christian Ethics که

دانشگاه کمبریج آن را چاپ کرده است. او کسی است که به دنبال بیان

ما در زمینه بحث‌های علم و دین به‌ویژه تکامل و دین، کمتر در مورد اخلاق فکر کرده‌ایم، البته این خیلی برای ما نباید عجیب باشد؛ زیرا ما به کلی از گذشته تا به امروز به لحاظ فلسفی، کمتر در مورد اخلاق فکر کرده‌ایم؛ بنابراین مطالبی که می‌خواهم عرض بکنم ممکن است اشکال زیاد داشته باشد؛ زیرا کمتر بر مبانی فکرشده فلسفی در این زمینه است.

تکامل به‌خصوص از دهه ۱۹۷۰ به این سو وارد زمینه اخلاق می‌شود و نیز در تبیین اخلاق انسان نظریاتی می‌دهد. بر اساس این تبیین‌ها گاهی فیلسوفان از نظریات فلسفه اخلاقی به اصطلاح Mental Ethic دفاع کرده‌اند. در هر دو زمینه ممکن است حرفی گفته شود که با نگاه دینی مشکل داشته باشد؛ یعنی هم در تبیین تکاملی اخلاق و هم استفاده آن در مباحث فرااخلاقی-فلسفه اخلاقی،

در این نشست بیان می‌کنم در واقع گزارشی است که از کتاب او می‌دهم و نیز وی به این شکل در کتاب خود تقسیم‌بندی نکرده است. فلسفه اخلاق او ۳ بنیان دارد: اولاً می‌گوید، طبیعت انسان مبنای اخلاق است -او در سنت مسیحی جزء کسانی است که از **Natural Theory** طرفداری می‌کند که به نوعی به ارسطو برمی‌گردد- و طبیعت انسان مبنای اخلاق قرار دارد. دوماً الهیات است که مشخص می‌کند در این زمینه‌هایی که به اصطلاح طبیعی است، در کدامیک خیر اصلی انسان تحقق پیدا می‌کند و سوماً اینکه، یک خیری نیز فراتر از این خیر به یک معنا طبیعی، برای انسان وجود دارد.

طبیعت انسان مبنای اخلاق از دیدگاه استفن پوپ

وی در طبیعت انسان که مبنای اخلاق قرار می‌گیرد، می‌گوید من طبیعت انسان را بر اساس **Complexity emergent** توضیح می‌دهم که می‌توانیم «پیچیدگی نوحاست» ترجمه کنیم. او می‌گوید، درست است اگر شما ریزریز شوید، بالاخره به اتم و ... در بدن انسان می‌رسید؛ ولی به اصطلاح **emergence** این حسن را دارد که می‌تواند از ترکیب این اجزای ریز، اموری پیچیده‌تر درست کند که به اصطلاح به آن اجزای ریز تقلیل پیدا نمی‌کند، خصوصیات دارد که به نوعی از اجزای پایین‌تر مستقل می‌شود و بلکه می‌تواند برعکس، نقش علی هم بر آن‌ها داشته باشد. بنابراین بدن انسان درست است که از ذرات و اتم درست می‌شود؛ ولی بالاتر می‌آید، مولکول داریم، مولکول‌های درشت داریم، اندامک داریم، سلول و دستگاه داریم و ارگانیزم داریم.

چیزهایی که **emergence** می‌شود و خاص انسان است، جانوران دیگر ندارند، به خصوص آن چیزی که به نظر او در این زمینه مهم است، یکی

بحث پیچیدگی شناختی است و دیگری هم بحث اختیار است. این دو به یک معنایی که در ادامه توضیح خواهم داد خاص انسان است در جانداران دیگر یا نیست یا به نظر پوپ، به درجات پایین‌تر وجود دارد.

این نظر او در مورد انسان در مقابل دو نظریه غیردینی و دینی قرار می‌گیرد. نظریه غیردینی به اصطلاح او موجبیت‌گرایی زیست‌شناختی اجتماعی است و دیگری دوگانه‌گرایی الهیاتی است. موجودیت زیست‌شناختی می‌گوید انسان فقط ماده است و چیزی بالاتر از ماده ندارد؛ ولی پوپ می‌گوید من به روح قائل هستم، من قائل به این نیستم که انسان فقط ماده باشد؛ ولی روح مورد نظر من با روحی که به اصطلاح در نظریه دوگانه‌گرایی الهیاتی وجود دارد، متفاوت است. او درباره نظریه دوگانه‌گرایی الهیاتی، دو مثال می‌زند، یکی ژان پل دوم و دیگری پرنس نیکولاس است. ژان پل دوم می‌گوید که درست است بدن انسان از تحول جانوران پدید آمده است؛ ولی روح تک‌تک انسان‌ها را خداوند مستقیماً خودش خلق می‌کند و این دو ابتدا با هم دوگانه هستند که بعداً با یکدیگر مرتبط می‌شوند. پاپ ادامه می‌دهد که اگر چنین نفس روحانی‌ای قائل نباشیم، هیچ کرامتی برای انسان نمی‌توانیم اثبات کنیم، بدن انسان کرامت انسان را تأمین نمی‌کند.

همچنین نیکولاس معتقد است که انسان دو خصوصیت دارد که نمی‌تواند از ماده به وجود بیاید، یکی **Consciousness** (فهم و ادراک) و دیگری آزادی است. تقریباً همان دو خصوصیتی که پوپ گفته بود، وی نیز بیان می‌دارد. نیکولاس می‌گوید، به نظر من تحولات ماده نمی‌تواند به **Consciousness** و **Freedom** بینجامد، حتماً خداوند بایستی آن‌ها را در انسان ایجاد کرده باشد. پوپ در این باره می‌گوید، خیر، به نظر من هم امور شناختی-

Consciousness - و هم آزادی با درجات پایین‌تر در جانداران وجود دارد و علم نشان می‌دهد که آن‌ها با درجات پایین‌تر در جانوران وجود دارد. پوپ در نقد سخن ترنس نیکولاس می‌گوید که تو قائل نیستی که آن‌ها را خداوند در جانوران مستقیماً خودش آفریده باشد؛ بنابراین نیازی نداریم در انسان هم به فعل مستقیم خداوند استناد کنیم و همان مشکلی که معمولاً عنوان می‌شود، در این زمینه‌های طبیعی توسل به فعل مستقیم خداوند، خدا را خدای رخنه‌پوش می‌کند. پوپ خیلی روشن نمی‌کند بین این روحی که به آن قائل است با بدن دقیقاً چه ارتباطی است؛ ولی حداقل آن این است که آن ارتباط دوگانگی نیست؛ یعنی به گونه‌ای بالاخره این روح به بدن وابسته است و نمی‌تواند مستقل از بدن باقی بماند، حتماً بایستی بدن باشد؛ ولی با آن چیزی که **Social Biological** (زیست‌شناختی اجتماعی) می‌گفتند، متفاوت است. این طبیعت انسان، اجمالاً از دیدگاه استفن پوپ بود.

دیدگاه پوپ در مقابل آرای تقلیل‌گرایان

پوپ می‌گوید، به نظر من طبیعت انسان مبانی اخلاق است. باز این نظر میان دو نظریه رقیب قرار دارد و از بین آن دو مبنا، بیرون می‌آید. یک نظر در مورد اخلاق، تقلیل‌گرایانه است که به اصطلاح **determinist Social Biological** که معتقدند اخلاق به اصطلاح **reductionist** (تقلیل) است و معتقدند اخلاق برمی‌گردد به سازشی که در اثر انتخاب طبیعی و تکامل در انسان‌ها پدید می‌آید. اخلاق سازش است؛ یعنی اخلاق به یک امر طبیعی **reduce** (کاسته) می‌شود که انتخاب طبیعی یا تکاملی ایجاد می‌کند. از آن سو، آن دوگانه‌گرایانه‌ها که روح و نفس انسان را از بدن مستقل می‌کنند، اخلاق را به خداوند برمی‌گردانند و به

گونه‌ای اخلاق را از طبیعت، علم و بدن بیگانه می‌کنند.

پوپ در آن حالت میانی که در نظریه خود داشت عنوان می‌دارد، می‌خواهم بگویم که اخلاق نه صددرصد به امور طبیعی و علمی برمی‌گردد و نه صددرصد به امور دینی و غیرعلمی برمی‌گردد، اینکه چگونه انجام می‌شود، این گونه که این خصوصیتی که در انسان پدید آمده است (خصوصیات طبیعی)، این‌ها استعدادهایی در انسان هستند که اگر بالفعل شوند، کمال اخلاقی انسان را تأمین می‌کنند؛ یعنی استعدادهای طبیعی در انسان به وجود آمده است و اینکه چگونه به وجود آمده است، همان‌طوری که نظریه تکامل به ما می‌گوید به وجود آمده است. من از کجا می‌فهمم استعدادهای طبیعی انسان چیست؟ به علم نگاه می‌کنم. آن استعدادهای طبیعی که مبنای اخلاق قرار می‌گیرد و کمال آن‌ها اخلاق می‌شود. حالا از اینجا به بعد دین به من کمک می‌کند که بفهمم کمال آن‌ها چیست؟ آن چیزی که برای ما مهم بود امور شناختی بود و اموری که به اختیار مربوط می‌شد.

در زمینه امور شناختی می‌گویید، من دین‌دار می‌گویم که علم به خداوند است که کمال من حساب می‌شود و بعد از علم به خداوند، علم به خودم است و علم به دیگر مخلوقات خداوند به‌خصوص انسان‌هاست. این علم کمال اخلاقی انسان است، اگر کسی این علم را پیدا نکند، به لحاظ اخلاقی کمال پیدا کرده است. این از جهت جنبه طبیعی شناختی انسان، از جنبه‌ای که به اصطلاح به اختیار و آزادی برمی‌گردد، او فضیلت محبت را مطرح می‌کند و بیان می‌کند، آن چیزی که انسان برایش کمال است، محبت است. محبت فضیلت اخلاقی و کمال اصلی انسان است.

فضایل اخلاقی دیگر هم کمال اخلاقی انسان هستند؛ ولی تحت این محبت قرار می‌گیرند. به تعبیر خود پوپ، محبت شبیه صورت ارسطویی است و فضائل دیگر شبیه ماده ارسطویی است و در واقع این محبت، به آن‌ها شکل می‌دهد. وی بیان می‌کند، برای این می‌گویم این دو کمال حساب می‌شوند که ما می‌گوییم انسان به‌صورت خداوند آفریده شده است و آن چیزی که انسان را شبیه‌تر می‌کند به خداوند، کمال اخلاقی



تکامل

به‌خصوص

از دهه‌ی ۱۹۷۰

به این سو

وارد زمینه‌ی اخلاق

می‌شود

و نیز در تبیین اخلاق
انسان نظریاتی می‌دهد



انسان است. خداوند حکمت و محبت خالص است و انسان این مقدار می‌تواند به خداوند شبیه شود. این از این منظری که گفتیم، طبیعت انسان مبنای اخلاق می‌شود.

«خیری فراتر از خیر طبیعی انسان» در آرای پوپ

در تقسیم‌بندی سوم گفتیم که پوپ معتقد است انسان می‌تواند از این سطح بالاتر رود، این سطح طبیعی انسان است. چطور می‌تواند این موضوع اتفاق بیفتد و انسان از سطح طبیعی بالاتر برود؟ به فضل و عنایت خداوند این می‌تواند رخ دهد. در سطح طبیعی انسان، مثلاً

انسان‌ها به خویشاوندان خود بیشتر می‌رسند، با دشمنان خود دشمنی می‌کنند؛ ولی وقتی انسان از این سطح طبیعی بالاتر رود، دیگر تمام انسان‌ها برای او برابر می‌شوند، دیگر خویشاوند و غیرخویشاوند ندارد، دشمن و غیردشمن ندارد؛ زیرا انسان از سطح طبیعی خود بالاتر رفته است. وقتی انسان از سطح طبیعی خودش بالاتر می‌رود، دیگر خود طبیعی، محور اخلاق نیست، خدا به جای آن می‌نشیند. من تا آنجایی که ممکن است خدا می‌شوم و چون خداوند به همگان یکسان محبت دارد، من هم به همان مقدار می‌توانم محبت بکنم. بر اساس این توضیح معلوم است که همگان نمی‌توانند به این رتبه برسند، بایستی خود فرد تلاش زیادی بکند و آن چیزی که مهم است فضل خداوند است که می‌تواند انسان را از این سطح طبیعی بالاتر ببرد. این توضیحات اجمالاً فلسفه اخلاق استیفن پوپ بر اساس دیدگاه مسیحی او بود.

اخلاق و نظریه از خودگذرانه پوپ

با چنین مبنایی، همان‌طور که در بالا اشاره شد، پوپ تبیین‌های تکاملی اخلاق را تا حدی می‌پذیرد و تا حدی رد می‌کند. فرصت ما در این نشست، کوتاه است و من نمی‌توانم نظریه تکامل را توضیح بدهم یا اینکه توضیح بدهم با نظریه تکامل چگونه وی اخلاق را تبیین کرد؛ ولی آن چیزی که وی در تبیین تکامل اخلاق، محور قرار می‌دهد، از خودگذشتگی است. سخن وی اجمالاً این است، جانداران بر اساس انتخاب طبیعی باید کارهایی بکنند که احتمال بقا و تولیدمثل خودشان را بیفزایند، ولو این افزایش احتمال بقا و تولیدمثل من باعث شود که احتمال بقا و تولیدمثل دیگران کاهش پیدا کند، این یک جور خودخواهی تکاملی است. بر

اساس انتخاب طبیعی، جانداران الا و لابد باید چنین صفاتی پیدا کنند؛ اما جانداران از خودگذشتگی هم دارند؛ یعنی یک رفتارهایی می‌کند که احتمال بقا و تولیدمثل خود را می‌کاهد و احتمال بقا و تولیدمثل دیگران را می‌افزاید. بر این اساس نظریاتی که این رفتارهای از خودگذرانه را تبیین می‌کند، اخلاق انسان را هم تبیین می‌کنند. پوپ بیان می‌کند ۵ نظریه برای رفتار از خودگذرانه در انسان وجود دارد: نظریه «انتخاب خویشاوند» از ویلیام

نوعی خودخواهی است، چرا؟ چون وقتی من به بچه خودم می‌رسم که زن‌های من در اوست، اصل زن است و وقتی اصل زن است من از خودگذشتگی نکردم، در واقع وقتی من به کودک خودم می‌رسم، او یک جوری خود من است و این را قبول ندارم. اگر شما بگویید خود یعنی زن‌های فرد، این برای من جای اشکال است. بحث خودفریبی در زمینه تبیین اخلاق انسان بسیار مطرح شده است. انسان‌ها بسیار خودفریب هستند؛ بنابراین با نگاه

خود اصلی من است. این یک اشکال مفهومی در رویکرد استیفن پوپ بود. یک اشکال مفهومی دیگری که پوپ می‌گیرد، در این زمینه به اصطلاح تبیین اخلاق است. او می‌گوید در اخلاق انسان، نیت انسان محوریت دارد؛ اما زیست‌شناسان که تبیین اخلاقی می‌کنند به صرف رفتارهای مشاهده‌پذیر انسان اکتفا می‌کنند، با نیت فرد کاری ندارند. صرف اینکه من یک کاری بکنم و این کار باعث کاستن بقا و تولیدمثل من شود و باعث افزودن بقا و تولیدمثل



همیلتون، نظریه «از خودگذشتگی متقابل» تریورز، نظریه «جبران غیرمستقیم» ریچارد الکساندر، «فریب دیگران» آدام اسمیت و نظریه «انتخاب گروه» از الیوت سوبر و ادوارد ویلسون. البته وی اشاره‌ای در پاورقی نیز می‌کند که از ترکیب نظریه «تکامل و فرهنگ» برای تبیین نظریه از خودگذرانه نیز استفاده کرده است. پوپ اشاره می‌کند من چند اشکال به این نگاه تکاملی به انسان دارم، اولین اشکال، اشکالات مفهومی است. او می‌گوید، شما خود را در خودخواهی و از خودگذشتگی به معنایی به کار می‌برید که من قبول نمی‌کنم. گاهی اوقات خود را به زن‌های فرد اطلاق می‌کنید؛ مثلاً در «انتخاب خویشاوند» هنوز به

تکاملی، این خودی که من با خودفریبی به آن قائل هستم، خود من نیست، یک چیز دیگری خود من است؛ یعنی این چیزی که زیست‌شناس‌ها می‌گویند خود، این خودی است که وراثت آن کسی است که من با خودفریبی فکر می‌کنم خود من است. همین‌طور خودخواهی یا از خودگذشتگی، شما مفاهیم خودخواهی و از خودگذشتگی را به گونه‌ای به کار می‌برید که من به کار نمی‌برم. من اصلاً زن را به عنوان خود یا خودخواهی قبول ندارم، آن چیزی که توضیح دادیم طبیعت انسان است - امور شناختی و اختیار - آن خود انسان را تشکیل می‌دهد. در ادامه خواهیم گفت آن خود سومی که بعد از عبور از این خود طبیعی، من به آن می‌رسم که خدا جای من قرار می‌گیرد در واقع آن

شما شود، این از خودگذشتگی می‌شود. حالا نیت من برای این کار چیست، محل بحث آن‌ها نیست. در صورتی که به نظر من (پوپ) برای اینکه از خودگذشتگی مصداق پیدا کند حتماً نیت باید باشد و این نیت را زیست‌شناسان در تعریف از خودگذشتگی به کار نمی‌برند.

اشکالات محتوایی پوپ از آرای تکاملیون در تبیین تکاملی اخلاق
اشکال دوم، اشکال روشی است. همان‌طور که به بحث نیت و موارد آن اشاره شد، اشکال روشی به همین نیت دوباره پرمی‌گردد که تبیین تکاملی اخلاق اصلاً نیت را به حساب نمی‌آورد در صورتی که اصل است و بعد اشکالات محتوایی است.

در ادامه بحث به ۹ اشکال از آرای تکاملیون می‌پردازم که پوپ آن‌ها را نمی‌پذیرد. اولین اشکال این است که زیست‌شناسان فکر می‌کنند آدمیان همه به‌طور ناخودآگاه یک سلسله انگیزه‌های واحدی دارند. در درجه اول انگیزه‌های آنان این است که یک کارهایی بکنند که بقا و تولیدمثل خودشان تأمین شود. در درجه بعد انگیزه‌شان این است که کارهایی بکنند که بقا و تولیدمثل نزدیکان و خویشاوندان آن‌ها تأمین شود. در درجه سوم، یک کارهایی



با نگاه تکاملی، این خودی که من با خودفریبی به آن قائل هستم، خود من نیست، یک چیز دیگری خود من است؛ یعنی این چیزی که زیست‌شناس‌ها می‌گویند خود، این خودی است که وراثت آن کسی است که من با خودفریبی فکر می‌کنم خود من است.



می‌کنند که بقا و تولیدمثل گروهی که در آن قرار دارند تأمین شود. پوپ می‌گوید این برای من قابل قبول نیست که بگویم تمام انسان‌ها به‌طور واحد این‌گونه رفتار می‌کنند، انسان‌ها متفاوت هستند، ممکن است کسی به آن معنا خودخواه نباشد و کسی به این شکل به خویشاوندان خود نرسد و کسی به این صورت وابسته به گروه خود نباشد.

اشکال دوم این است که بر اساس این تبیین تکاملی اخلاق، انسان‌ها خودخواه هستند (به لحاظ روانی خودخواه می‌شوند) و این خودخواهی روانی عمدتاً منجر می‌شود که بد اخلاق شوند؛ یعنی بیشتر به امور بد اخلاقی گرایش پیدا کنند تا به امور خوب

گرایش داشته باشند. پوپ ادامه می‌دهد من از دیدگاه مسیحی نمی‌توانم این را بپذیرم، خداوند انسان‌ها را خوب خلق کرده است، خودخواه به این شکل خلق نکرده است. از خودگذشتگی برای انسان هم به نوعی طبیعی است و معتقد به گناه نیز هستم؛ ولی معتقدم انسان‌ها از روی اختیار خود را خودخواه و گناه‌آلود کرده‌اند. ریشه بد اخلاق انسان، ریشه طبیعی، تکاملی و زیستی نیست، ریشه الهیاتی است. انسان‌ها از اختیارات خود، بد استفاده کردند و گناه‌آلود شدند و به سمت گناه کشیده شدند.

اشکال سوم این است که انسان‌ها نمی‌توانند از این حدودی که ما ترسیم کردیم بیرون بروند، در درجه اول به خودشان برسند، درجه دوم به خویشاوندان خود برسند و در درجه سوم به گروه خود برسند. انسان‌ها نمی‌توانند از این حدود فراتر بروند؛ ولی ما معتقدیم، می‌توانند، اگر خداوند فضلی کند و خود انسان‌ها نیز تلاشی داشته باشند آن‌ها می‌توانند از این حدود خارج شوند.

اشکال چهارم این است که در این نظریه، دوستی به معامله تبدیل می‌شود، تبدیل می‌شود به اینکه من از خودم برای شما می‌گذرم که شما هم برای من بگذرید (همان از خودگذشتگی متقابل که بحث آن شد)، دوستی واقعی نداریم. برای من واقعاً خیر و شر شما مهم نیست، خیر و شر شما آنجا برای من مهم است که به خیر و شر من وصل می‌شود. من سعی می‌کنم خیر و شر شما را ملاحظه کنم برای اینکه شما بعداً برگردید و خیر و شر من را ملاحظه کنید؛ ولی ما معتقد هستیم دوستی واقعی به لحاظ اخلاقی اهمیت دارد و انسان‌ها می‌توانند به این دوستی واقعی برسند.

اشکال پنجم این هست که بعضی افراد گفته‌اند این از خودگذشتگی متقابل همان حرفی است که مسیحیان به تعبیری **Golden Rule** (قاعده طلایی) می‌گویند. در انجیل آمده است که آن چیزی را که دوست دارید دیگران

برای شما انجام دهند شما نیز برای دیگران انجام دهید. این یک قاعده‌ای است که همگانی است. کسانی مثل «ریچارد هر» مدعی هستند که این قاعده به اصطلاح اصل تعمیم‌پذیری در اخلاق در تمام فرهنگ‌ها، ادیان و فلسفه‌ها از جمله کانت و دیگران است؛ ولی پوپ مخالفت می‌کند. در مورد آرای او گفتیم که دوستی در آرای او به معامله تبدیل می‌شود، «هر» می‌گوید، وقتی مسیحی می‌گوید که برای دیگران کار بکن، نبایستی انتظار داشته باشی که برگردد. وقتی مسیحی برای دیگران کار می‌کند بی‌منت کار می‌کند و انتظار ندارد، برگردد و اگر انتظار دارد، برگردد از فرد توقع ندارد، بلکه از طرف خداوند انتظار دارد که برگرداند؛ بنابراین اگر فرد مقابل من این کار مثبت من را برنگرداند من دوباره برای او کار مثبت انجام می‌دهم، این‌طور نیست که به اصطلاح بر اساس از خودگذشتگی متقابل اگر من کار خوبی برای شما کردم شما برنگردانید من دوباره کار خوبی برای شما انجام ندهم.

اشکال ششم باز هم به نیت برمی‌گردد که معتقد است شما نیت را در تبیین‌های خود به حساب نمی‌آورید و اتفاقاً به نظر من نیت محوری دارد.

اشکال هفتم می‌گوید، کسانی که تبیین تکاملی اخلاق کرده‌اند، فرهنگ‌ها را نادیده گرفتند. اخلاقیات انسان‌ها به مقدار خیلی زیادی وابسته به فرهنگ‌ها است و این فرهنگ لزوماً ارتباطی با امور زیستی ندارد. انسان‌ها در فرهنگ‌های مختلف، اخلاق‌های متفاوت داشته‌اند و لزوماً با آن تبیین‌های تکاملی اخلاق ارتباط ندارد. در بین مسیحیان نیز چنین بوده است، مسیحیانی بودند که طرفدار برده‌داری بودند در زمانی که برده‌داری به لحاظ فرهنگی مشکلی نداشت؛ ولی در زمانی دیگر مخالف آن بودند، در فرهنگی و در شرایطی طرفدار جنگ بودند و در شرایطی دیگر طرفدار صلح بودند. امروز بعضی از مسیحیان طرفدار حق مادر در سقط

جنین هستند و برخی دیگر مخالف آن هستند. این موضوعات یک سلسله امور اخلاقی هستند که تبیین آن‌ها با فرهنگ است نه با تکامل و تکاملین فرهنگ را نادیده گرفته‌اند.

اشکال هشتم این است که بعضی از تکاملیون معتقد هستند که اخلاق توهّم است، توهّمی است که ژن‌های ما ایجاد کرده‌اند، برای اینکه ما یک کارهایی بکنیم تا ژن‌ها به نسل‌های دیگر بروند. انسان مجبور است، مختار نیست، اختیار یک نوع توهّمی است که انسان دارد. بعضی تکاملیون دیگر برعکس معتقدند انسان مختار است و اتفاقاً تنها جانوری است که می‌تواند در مقابل ژن‌ها بایستد، در برابر اینکه ژن‌ها آن‌ها را مجبور بکنند که به نسل بعد برود، بایستد و کار خودش را انجام دهد. پوپ می‌گوید، من حرف دیگری می‌زنم، من می‌گویم اگر انسان فضیلت کسب کند، می‌تواند در برابر این امور طبیعی مقاومت کند و تازه مختار شود. اگر انسان فضیلت نداشته باشد و فضیلت کسب نکند بله، من می‌پذیرم که مجبور است (از جمله جبر ژن‌ها و فرهنگ‌ها). آن چیزی که انسان را از این جبرهای ژنی و فرهنگی، آزاد و مختار می‌کند، فضائل اخلاقی است، هرچه انسان فضیلت‌مندتر شود، مختارتر می‌شود.

اشکال نهمی که استیفن پوپ مطرح می‌کند این است که می‌گوید، شما قضیه را برعکس دیده‌اید، اخلاق و دین را در خدمت بقا و تولیدمثل انسان دیده‌اید. گفتید انسان چرا اخلاقی است، چرا دین‌دار است؟ چون اخلاق و دین به درد بقا و تولیدمثل انسان می‌خورد. من دین‌دار هستم و برعکس می‌گویم این بقا و تولیدمثل است که به درد اخلاق و دین می‌خورد. اما با وجود این اشکالاتی که پوپ

می‌گیرد، می‌گوید من بعضی از این تبیین‌های تکاملی اخلاق را که طرفداران آن عنوان می‌کنند، می‌پذیرم. مواردی که مورد پذیرش اوست این است که اولاً، وقتی ما به انسان‌ها نگاه می‌کنیم طوری هستند که نظریه تکاملی می‌گوید؛ یعنی به لحاظ عاطفی اول به فکر خودشان هستند سپس به فکر خویشاوندانشان هستند، بعد فکر گروه خود هستند و سپس اگر برسد به دیگران می‌رسند که معمولاً این‌طور نمی‌شود. درست است، تبیین معمولی آدم‌ها درست



کسانی که تبیین تکاملی اخلاق کرده‌اند، فرهنگ‌ها را نادیده گرفتند. اخلاقیات انسان‌ها به مقدار خیلی زیادی وابسته به فرهنگ‌ها است و این فرهنگ لزوماً ارتباطی با امور زیستی ندارد



بیان شده است، اگر منحصر نشود به این مقدار، بله، شاید من بپذیرم. دوم اینکه آدمیان به لحاظ توانایی نمی‌توانند صددرصد این‌گونه شوند که خود را به اصطلاح پاک کنند و همه چیز برای آن‌ها علی‌السویه شود، بالاخره یک ته‌مانده‌ای از خود در آنجا باقی می‌ماند. پوپ ادامه می‌دهد، بله، ما خودفرب هستیم این را می‌پذیرم، در این زمینه این مشکل را زیاد داریم. انسان‌ها می‌توانند خشن شوند، می‌توانند به بیرون از این گروه‌ها دشمنی کنند و آسیب برسانند. (میان‌داری گفت: این را پوپ خوب توضیح می‌دهد، انسان در زمینه این امور زیستی، خوردنی، جنسی و غیره گاهی تمایل

دارد که به صورت غیراخلاقی رفتار کند؛ یعنی اگر شود دیگران را فریب دهد.)

آخرین اشکالی که پوپ می‌گیرد این است که من از شما می‌پذیرم که اگر انسان به لحاظ زیستی متفاوت می‌شد، اخلاق او هم متفاوت می‌شد. بر اساس آن مبنایی که گفتیم و در بالا اشاره شد که به گونه‌ای طبیعی‌گرایی است که اگر انسان به لحاظ زیستی متفاوت می‌شد، اخلاق او هم متفاوت می‌شد. این نظر او در مورد تبیین تکاملی اخلاق می‌شود.

دیدگاه طبیعی‌گرایی دینی میان‌داری درباره اشکالات گرفته‌شده پوپ

بحث آخر این است که وی بر اساس این مبانی از یک نوع واقعی‌گرایی اخلاقی مسیحی دفاع می‌کند - که اجمالاً توضیح آن بیان شد- و این واقع‌گرایی را در مقابل تقلیل‌گرایی قرار می‌دهد. من معتقدم این نظریه وی در مقابل واقع‌گرایی به نوعی طبیعی‌گرایی دینی است؛ به این معنا که آن امور طبیعی که در انسان‌ها از راه تکامل به وجود آمده است، مبنای اخلاق می‌شود. آن‌ها استعدادهایی است که اگر ما آن استعدادها را بالفعل کنیم به کمال اخلاقی خود می‌رسیم و از آن جهت که گفتیم این بالفعل کردن را دین به ما یاد می‌دهد که در کجاها و به چه شیوه. اگر آن‌ها بالفعل شوند آن کمال اخلاقی انسان تأمین می‌شود. به اعتقاد بنده این نوعی طبیعی‌گرایی دینی است.

پوپ در کتاب می‌گوید، این نظریه من در مقابل تقلیل‌گرایی **reductionism** است، **reductionism** آنترولوژی. تقلیل‌گرایان آنترولوژیست معتقدند اخلاق واقعیتی ندارد، آن چیزهای که واقعیت دارد سلول، اتم و این چیزهاست. پوپ در این باره مثال‌هایی می‌زند، یکی از این

مثال‌ها گفت‌وگوی مایکل روس فیلسوف و یک زیست‌شناس به نام ادوارد ویلسون است. آن‌ها می‌گویند اخلاق چیزی نیست مگر سازش، که به کار افزودن تناسب تجمعی فرد می‌آید. باورهای اخلاقی ما مطابق هیچ واقعیتی نیستند؛ ولی ما در اثر توهمی که ژن‌های ما برای ما ایجاد کرده‌اند باورهای خود را ابرکتیو می‌دانیم. این در اصطلاح فنی یک نوع نظریه خطا (Error theory) است. Error theorists می‌گویند ما فکر می‌کنیم که یک واقعیت اخلاقی وجود دارد؛ ولی خطا می‌کنیم، واقعیت اخلاقی وجود ندارد. این خطا از کجا در ما پدید آمده است؟ هیچ، ژن‌ها در ما ایجاد کرده‌اند. فرد دیگری به نام رابرت رایت معتقد است، مردم بنا بر آن نوع حکم اخلاقی، به هم یاد می‌دهند که کمک کنند تا ژن‌ها آن‌ها را به نسل بعد ببرند و هیچ دلیلی وجود ندارد که اخلاقیات موجود، بازتاب حقیقتی فزاینده باشد. زیست‌شناسی دیگر به نام دیوید باس می‌گوید که روایت جنسی خارج از خانواده به‌عنوان مثال ممنوع است؛ ولی فقط به این دلیل که به مصلحت تولیدمثل افراد است.

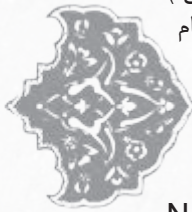
آرای پوپ در مقابل آرای تقلیل‌گرایان

من از دیدگاه خود دو اشکال به این نظریه غیرواقع‌گرایانه می‌گیرم. اولاً اینکه، حتی علم هم می‌گوید فقط این چیزهای پایینی نیستند، گفتیم یک چیزهایی emerge (پدیدار) می‌شوند، یک چیزهای Complexity (پیچیده‌ای) emerge (پدیدار) می‌شوند که آن‌ها نیز واقعی هستند. شما Reductionism (تقلیل‌گرا) هستید و آن‌ها را نمی‌بینید. نکته دیگر این است که اگر چنین نظری (نظریه تقلیل‌گرایی) را از شما قبول

کنیم، زیرآب اخلاق زده می‌شود. آن چیزی که محوریت برای اخلاق دارد کرامت اخلاقی انسان است و انسان چیزی نیست مگر ابزاری برای انتقال ژن‌ها. در چنین حالتی کرامت و ارزشی برای انسان باقی نمی‌ماند و با آرای دیگر نمی‌توان برای انسان اهمیت اخلاقی قائل شد. او ادامه می‌دهد، انسان به ما هو انسان کرامت دارد.

نقد آرای استیفن پوپ

من کتاب استیفن را در این نیم ساعت برای شما بیان کردم، حالا می‌خواهم این آرا را از نظر اسلامی و نظر فلسفی خودم نقد کنم. آن تفکیک Naturalism (طبیعت‌گرایی) به فردی به نام جورج ادوارد مور بر می‌گردد.



داستان دارد که این تفکیک (Naturalism و Non-naturalism) بر چه

اساسی است، من فعلاً نمی‌خواهم در این باره تشکیک کنم، در واقع من با این ابزار در اینجا می‌خواهم از Non-naturalism، در واقع یک Non-naturalism اسلامی دفاع کنم؛ بنابراین نظریه مور را در مورد Naturalism می‌خواهم رد بکنم. من معتقد هستم که هیچ استعداد طبیعی انسان نیست که تکامل - کمال و بالفعل شدن آن به قول وی - کمال اخلاقی انسان شود حتی آن‌هایی که خاص انسان است، از جمله امور شناختی، اموری که به اختیار مربوط است و حتی از این جلوتر. آن چیزهایی که وی می‌گفت دین به من یاد می‌دهد؛ مثلاً معرفت به خداوند یا محبت، دلیل اصلی من موارد نقض است. من می‌خواهم چیزهایی را نشان بدهم که طبیعی است و در واقع

استعداد طبیعی ما است؛ ولی ما نه تنها نبایستی آن استعدادهای طبیعی را بالفعل کنیم بلکه بایستی مهارش کنیم و حتی الامکان بایستی از بین ببریم. خود پوپ قبول کرد که انسان‌ها استعداد خودفریبی طبیعی دارند، استعداد طبیعی خودفریبی را نمی‌توان به کمال رساند بلکه باید مهارش کرد - فوق‌العاده هم مشکل است و حتماً بایستی دیگران به انسان کمک کنند. اگر من باشم و خودم، یقیناً همچنان خودفریب خواهم بود، حتماً باید یکی از بیرون حواسش به من باشد و من را به لحاظ اخلاقی بشناسد که



من را از خودفریبی نجات دهد. در جایی دیگر پوپ گفت، ما انسان‌ها به‌طور طبیعی تمایل داریم که خود را برتر از دیگران بدانیم. این هم به نوعی خودفریبی است که من فکر کنم بهتر از دیگران هستم، من به گونه‌ای محور هستم و دیگران یک جورایی فرع هستند؛ بنابراین ما یک سلسله استعدادهای طبیعی داریم که به‌هیچ‌وجه نبایستی آن‌ها را مبنای اخلاقی قرار دهیم.

بیاییم سراغ چیزهایی که حتی رنگ و بوی دینی پیدا می‌کنند. آیا معرفت خداوند کمال اخلاقی انسان است؟ خیر، شیطان هم معرفت یقینی و صددرصدی به خداوند داشت. در قرآن به ما گفته می‌شود که آدم‌هایی هستند که از جهات نظری یقین

دارند؛ ولی معذک انکار می کنند و به لحاظ اخلاقی ما معتقد هستیم که انسان های خوبی نیستند. مشکل قضیه، فضایل و رذایل اخلاقی است. اگر کسی که معرفت به خداوند دارد استکبار داشته باشد، آن معرفت به خداوند نه تنها خوب نخواهد بود، بلکه برعکس بد و ناپسند خواهد بود. علوم دیگر هم از این قضیه مستثنا نیستند، وقتی معرفت به خداوند استثنا نیست، علوم دیگر هم نمی تواند استثنا باشد. در مورد محبت همین طور است، محبت مورد نظر پوپ که ما را به شکل خداوند درمی آورد، بنا بر نظر او خوب است؛ ولی به اعتقاد من خوب نیست؛ زیرا هیچ کس نمی تواند به شکل خداوند دریابد، از نگاه اسلامی این را بیان می کنم. آن چیزهایی که برای خداوند خوب است، ممکن است برای من انسان بد باشد، از جمله تکبر. برای من تکبر بد است؛ اما خداوند متکبر است. برای من منت گذاشتن به هیچ کس خوب نیست؛ ولی خداوند برای کارهایی که کرده است منت می گذارد. خداوند بعضی از افراد را فریب می دهد؛ اما من مجاز به این کار نیستم. از این رو، اینکه یک چیزهایی انسان را شبیه خداوند می کند، این نمی تواند مبنای اخلاق انسان قرار بگیرد. انسان نیاپستی شبیه خداوند شود، انسان باید بنده خداوند باشد. مبنای اخلاقی اسلامی، بندگی خداست نه شباهت به او. به همین دلیل، آن محبتی که پوپ در مرحله سوم بیان می کند و می گفت که انسان ها می توانند به آن مرتبه برسند، اولاً من تردید دارم که انسان ها بتوانند به آن مرحله برسند کما اینکه خود وی نیز پذیرفت. انسان ها یک سلسله محدودیت هایی دارند، اگر حتی انسان ها بتوانند به

آن مرتبه برسند به نظر من به لحاظ اخلاقی چیز خوبی نیست؛ یعنی وقتی من از نگاه اسلامی نگاه می کنم اگر من فقط به فکر فضائل خودم باشم و تمام هم خودم را در زندگی بگذارم که من به اصطلاح مجادله با نفس بکنم، در خود فضائل را ایجاد کنم که بندگی یعنی همین، اینکه بکوشم تا خود را بنده خدا کنم، در درجه اول این فضائل اخلاقی است که باید در خود ایجاد کنم، بله، این می شود کمال اخلاقی من. در این مسیر اگر محبت به دیگران و به تمام انسان ها لازم باشد باید انجام دهم؛ ولی فکر نمی کنم لازم باشد، برای اینکه مثلاً من خشیت، توکل و



بیاییم سراغ چیزهایی که حتی رنگ و بوی دینی پیدا می کنند. آیا معرفت خداوند کمال اخلاقی انسان است؟ خیر، شیطان هم معرفت یقینی و صددرصدی به خداوند داشت.

اخلاص پیدا کنم، همان فضایی که کمال اخلاقی انسان از دیدگاه پوپ است و رسیدن به آن مراتب نهایی است - که در بالا توضیح آن داده شد، انجام دهم - خیر، آن دیدگاه، دیدگاه درستی نیست. اشکال دومی که به دیدگاه پوپ دارم، این است که من کمی به لحاظ اخلاق بدبین تر از وی هستم و فکر می کنم خوش بینی پوپ زیاد به نفع او نیست. من وقتی به قرآن نگاه می کنم اخلاقیاتی که از دیدگاه این کتاب آسمانی، انسان ها دارند، منفی است و بسیار هم منفی است. برای این حرف خودم چند مثال از قرآن می آورم. بنده تا آنجایی که جست و جو کردم حتی یک آیه در مورد اینکه یک اخلاق مثبت به همه انسان ها یا حداکثر انسان ها نسبت داده شود، پیدا نکردم؛ ولی مملو از اخلاقیات منفی در انسان است؛ به طور مثال: «انسان بخیل است به حدی که اگر مالک خزائن رحمت پروردگار بود باز از انفاق می ترسید» اسرا/۱۰۰؛ «انسان حریص آفریده شده، وقتی شری به انسان می رسد بی تاب می کند، وقتی خیری به او می رسد باز می دارد (از خیرات و حسنات)» معارج/۲۱-۱۹؛ «هرگاه انسان خود را مستغنی ببیند حتماً سرکشی می کند» علق/۷-۶؛ «اگر خداوند روزی بندگان را زیاد کند حتماً در زمین فساد می کنند» شعر/۲۷ و ... این موارد کم است؛ یعنی تنها یک بار گفته شده است که این خصوصیت در انسان است؛ ولی بعضی از خصوصیات بد انسان زیاد در قرآن آمده است مثل کفور، انسان فوق العاده کفور است. از قول خداوند در قرآن می گویم، هرچه من خدا درباره آن بگویم، کم گفته ام و برای من خیلی عجیب است که خداوند می گوید: «قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ»، با



این آیه باید حساب کار را کرد که قضیه چیست.

چیز دیگری که خیلی تأکید شده است، هوای انسان است. هواهای انسان صددرصد آدمی را همراه می‌کند مگر اینکه دین بیاید و او را هدایت کند. بحث دیگر، بحث دنیا و شیطان است که تأثیرات اخلاقی بسیار منفی بر انسان دارند و در قرآن این امر آمده است. چرا این تأثیرات منفی را دنیا و شیطان بر انسان دارد؟ هیچ چیزی نیست جز اینکه بگوییم، مشکل از خود انسان است، در آیات قرآنی مشکل از خود انسان است نه دنیا و نه از شیطان. اتفاقاً آن چیزی که در قرآن به من گفته می‌شود، این است که دین برای همین امر آمده است. یکی از دلایل اصلی دین همین است که انسان به تنهایی، هم به لحاظ نظری در زمینه اخلاقی ایراد دارد، هم به لحاظ عملی ایراد دارد. دین آمده است تا به لحاظ نظری به انسان‌ها بگوید چه چیزی خوب است و چه چیزی بد است - و آن فضائل اخلاقی است که ذکر آن رفت - و شاید مهم‌تر از آن، آمده است تا به لحاظ عملی کمک کند که به خودمان غلبه کنیم. صریح آیه قرآن است، «بدون فضل و رحمت خداوند، هیچ‌کس اصلاً موفق به تزکیه نمی‌شود» نور/۲۱.

بنابراین، آن نگاه منفی که پوپ می‌گفت زیست‌شناسان و تکاملیون به اخلاق دارند و من مسیحی نمی‌توانم بپذیرم، من مسلمان نمی‌پذیرم و اتفاقاً به نفع من است، چرا؟ من الان یک تبیین علمی دارم برای این داده دینی، بر اساس آن مقدماتی که گفتیم این آیات قرآنی را خیلی راحت می‌توانم تبیین علمی کنم؛ بنابراین بنده از رویکردهای تکاملی به اخلاق بیشتر دفاع می‌کنم. من احساس می‌کنم یک تناقضی در آرای پوپ وجود دارد و تمام ایرادات را آورده‌ام و نقد کرده‌ام؛ اما زمان کوتاه این نشست باعث می‌شود که از آن‌ها عبور کنم.

اخلاق است، همان‌طور که گفتم ناطبیعی دینی است. آن چیزی که مبنای رئالیزم بنده در اخلاق است، بندگی خداوند است. هیچ علم طبیعی نمی‌تواند به من بگوید هدف و کمال اخلاقی شمای انسان، بندگی خداوند است. این تازه اول کار است و من بایستی تبیین کنم چرا هیچ علمی نمی‌تواند به من بگوید بندگی خداوند هدف اخلاق شما است؟ دین من این را به من می‌گوید که آمده است به من یاد بدهد، من به تنهایی نمی‌توانم این را یاد بگیرم. من فیلسوف باید این - بحث رابطه علم و دین - را تبیین کنم، به‌خصوص منی که در حال کار فلسفه علم هستم بایستی این را تبیین کنم که چرا انسان‌ها نمی‌توانند به چنین علمی به تنهایی برسند.

هرکس می‌تواند به وسیله یک Home book، بر اساس این مقدماتی که عرض شد این کار را انجام بدهد و می‌توانیم بگوییم که قوای شناختی انسان بسیار محدود است، حداکثر بتواند همین زندگی سطحی خود را انجام بدهد، از این به بعد، باید از جایی دیگر بیایند و به انسان کمک کنند. علم من این را به من می‌گوید، تکامل این را به من می‌گوید، اینکه قوای شناختی انسان خیلی محدود است و دین بایستی به من انسان بقیه را یاد بدهد.

بنابراین بندگی یک امر واقعی است، فضایل و بندگی اموری واقعی هستند؛ ولی نمی‌توانیم بگوییم که این امور را علوم طبیعی می‌تواند کشف کند، خیر، علم اخلاق باید آن‌ها را کشف کند، علم اخلاق هم علم طبیعی نیست، یک علم ناطبیعی است. درست است که در همین بحث من از داده‌های علمی استفاده کردم؛ ولی از داده‌های دیگر هم از جمله داده‌های دینی نیز بایستی استفاده کرد تا بتوان به نتیجه رسید.

بنابراین بندگی
یک امر واقعی است،
فضایل و بندگی
اموری واقعی هستند؛
ولی نمی‌توانیم بگوییم
که این امور را
علوم طبیعی
می‌تواند کشف کند



ناطقبیعی دینی مبنای اخلاق در رویکرد میانمداری

بر اساس این مقدمات که آمد من از یک نوع رئالیزم Non-naturalism در اخلاق دفاع می‌کنم. هیچ امر طبیعی نیست که بتواند به آن معنایی که گفتیم یک استعدادی برای انسان باشد که مبنای اخلاق برای او محسوب شود، بلکه امور طبیعی اموری هستند که برای ما مشکل ایجاد می‌کنند، بایستی مهارشان کرد، بایستی خود را عوض کنیم و یک موجود دیگری شویم غیر از این موجودی که هستیم. آن چیزهای طبیعی مبنای اخلاق نیستند. اگر بخواهم بگویم چه چیزی مبنای

نگاهی تاریخی به رابطه علم و دین

در کنار فراهم شده است. ولی به هر حال زمانی آن چنان این سیر جدایی پیش رفت که عده‌ای رویکرد الحادی ایجابی را پیش کشیدند. شما می‌دانید که رویکرد الحادی، پیوسته یک حالت مدافعه‌گرایانه داشت، معمولاً موحدین و دین‌داران استدلال می‌کردند؛ ولی ملحد در نهایت می‌گفت قبول ندارم و نمی‌پذیرفت و می‌گفتند استدلال و خدای شما را باور نمی‌کنیم؛ اما بعداً کار به جایی رسید که الحاد ایجابی به وجود آمد؛ یعنی ملحد نیز به استدلال روی آورد و برای باورهای الحادی خود استدلال می‌کرد و عمدتاً استدلال‌هایشان نیز به کمک این علم جدید بود؛ مثلاً وقتی نیوتن نظریه خود را در باب فیزیک مطرح کرد، دانشمندی فرانسوی عنوان داشت بهتر است که آغاز تاریخ بشر را سال ۱۶۴۲ اعلام بکنیم؛ یعنی تا قبل از این تاریخ، گویی که بشر در این دنیا زندگی نمی‌کرده است. سال ۱۶۴۲ چه سالی است؟ سال تولد نیوتن و سال مرگ گالیله است.

ما دو کلیدواژه داریم که باید آن‌ها را تعریف کنیم تا محل بحث مشخص شود که کدام علم با کدام دین درگیر است. مستحضر هستید که علم ۳ یا ۴ تعریف دارد و درباره دین نیز همین‌طور. زمانی تعریف روان‌شناختی از علم می‌شد؛ یعنی همان «باور یقینی صددرصدی»، یعنی اگر کسی بگوید من دین دارم یعنی یقین

برای رسیدن به حقیقت است؟ آیا انسان فقط یک مکانیزم زیست‌شیمیایی پیچیده است؟ آیا جهان قانونمند است، اگر قانونمند است پس خداوند چگونه عمل می‌کند؟ آیا علم نفی‌کننده دین است؟ آیا ممکن نیست که همه طرح‌ریزهای پیچیده‌ای که ما داریم محصول طبیعت باشد و نه طرح خداوند متعال؟ آیا در دوران حاکمیت علم، که البته امروزه دیگر نیست؛ برای زمانی این‌طور بوده است، جهت‌گیری‌های هدفمند در این جهان توجیه دارد؟ و پرسش‌هایی از این دست که این موضوع را به وجود می‌آورد و حول این محور ما می‌توانیم مطالعه و تحقیق داشته باشیم.

در باب اهمیت رابطه علم و دین همین بس که دانشمندان امروزه می‌گویند که قرن ۲۱، قرنی است که می‌توانند درباره این دو تصمیم بگیرند. آلفرد وایتهد می‌گوید که گراف نیست اگر بگوییم سیر آینده تاریخ بستگی به معامله این دو یعنی علم و دین دارد. به همین خاطر امروزه بازار ایجاد ارتباط و آشتی این دو باز و داغ است. به عنوان نمونه شما ملاحظه می‌کنید مؤسسه «تمپلتون» در امریکا به نویسنده کتاب «علم و دین» که یک فیزیک‌دان و درعین حال الهیات‌دان است و نیز به دکتر مهدی گلشنی جایزه می‌دهد، به خاطر تلاشی که آن‌ها برای آشتی دادن دین و علم دارند. این نشان از آن دارد که زمینه برای بازگشت این دو

علم و دین تا قرن ۱۶ و ۱۷ جدا نبودند و در دو عرصه متفاوت قرار نداشتند، بلکه در کنار هم و همراه یکدیگر بودند؛ ولی در اثر کشفیات جدیدی که در دنیای غرب به وقوع پیوست، علمی به عرصه ظهور آمد و متولد شد که تحت عنوان Science آن را بررسی می‌کنند یا به نام علوم تجربی می‌شناسند. این علم هم از جانب خود و هم از ناحیه متولیان دین و مشخصاً دین مسیحیت، مشکلاتی برای دین به وجود آورد. اینکه عده‌ای از سران کلیسا و مسیحیت با عالمان و دانشمندان روز برخوردهای نادرست داشتند و باعث شدند که علم مسیر خود را از دین جدا کند و از جانب دیگر نیز عده‌ای از علم استفاده سوء کردند و Science را به Scientism تبدیل کردند و علم را به علم‌گرایی تبدیل کردند، سپس به Naturalism (طبیعت‌گرایی) و materialism (ماده‌گرایی) و غیره مبدل ساختند، به همین خاطر پیوسته دغدغه‌ای ایجاد شد برای کسانی که نگران این جدایی و انشقاق بودند، چه از جانب متدینان و چه عالمان علم جدید. اینکه دوباره این دو را با هم آشتی بدهند و در کنار هم قرار دهند، فراز و فرودهایی طی شد؛ اما آن چیزی که ما امروزه شاهد آن هستیم رویکرد مثبتی است.

به هر حال سؤالاتی که پیش روی دو مکتب دینی و علمی وجود دارد این است، آیا روش علمی تنها راه مطمئن



روش فیزیکی کشف عالم را به عنوان علم مطرح در همه قضا یا مطرح کردند. اولین چالش‌ها در مورد نزاع علم و دین، جنبه روان‌شناختی دارد؛ یعنی وقتی پیشرفت‌ها، توانایی‌ها و دستاوردهای علم را دیدند و امکاناتی که به وسیله آن به وجود آمد، عده‌ای مقهور علم شدند و گفتند پس با علم می‌شود بهشت موعودی که ادیان مطرح کردند را نیز ساخت و سپس به امکاناتی که این علم برای آن‌ها ایجاد کرده است، پرداختند. گفته می‌شود حرکتی که در تاریخ علم از قرن ۱۷ آغاز شد و پیشرفت‌هایی که به وجود آمد تقریباً با کل تاریخ بشر معادل بود؛ یعنی به ناگاه جهشی در تحولات دنیا ایجاد شد که ناشی از این علم بود. کم‌کم این ذهنیت به وجود آمد که پس هر چیزی که تجربه‌پذیر و مشهود است علمی است و به این ترتیب **materialism** (ماده‌گرایی) علمی به وجود آمد و وقتی رموز طبیعت خودش را برای علم گشود و علم به اسرار طبیعت رسید، بشر دچار غروری کاذب شد که پس من خدای خودم هستم، پس من می‌توانم به همه جا دست بیایم. در نتیجه ورای این ظاهر، چیز دیگری وجود ندارد که این علم‌گرایی بود.

به‌هرحال، قرن ۱۸ آن قدر تحول سریع بود که تولد علم جدید در این عصر به وجود آمده است که دو نقطه عطف آن، دو کتاب است، یک کتاب «گفت‌وگوهای

محسوب نمی‌شوند. از اینجا نزاع شروع شد؛ بنابراین شهود و فلسفه علم نیستند. از این زمان به بعد نزاعی شروع شد که ما شاهد آن هستیم، دعوی بین علم و دین، منظور علم **Science** یا به اصطلاح علم تجربی است.

اما در دین نیز چند تعریف وجود دارد، یکی به معنی «کیش و آیین» است، فرقی نمی‌کند موحد باشید یا ملحد، هر کسی به کیش و آیینی باور دارد. معنی دیگر، ادیان آسمانی است که بقیه ادیان دروغین و جعلی هستند؛ یعنی وقتی می‌گوییم دین اسلام، شریعتی منظور است که خداوند متعال برای انسان فرستاده است که مخلوق او است و این دین باعث کمال وی می‌شود؛ بنابراین بقیه منحرف و منسوخ است. یک معنا نیز معنی لغوی است «مالک یوم الدین» یعنی مالک روز جزا (به معنی جزا و پاداش دادن) است و معنای مورد نظر در دانشگاه و حوزه ما معمولاً دین آسمانی است که یک خدایی در رأس قرار دارد و مشخصاً در دین ما اسلام که از ۳ چیز تشکیل شده است، اخلاق، اعتقاد و احکام. طبق این تعریف دین می‌شود جهان‌بینی، جهان‌نگری و مجموعه‌ای از باورهای درهم‌تنیده درباره جهان، انسان و حیات و آن وقت علم می‌شود، روشی فیزیکی برای کشف عالم. طبق این تعریفی که بشر غربی از علم ارائه داده است، گوشه‌ای از علم را به عنوان علم مطلق مطرح می‌کند؛ یعنی

دارم، این یک معنا از علم است. در قرآن نیز داریم که در مورد چیزی که علم ندارید حرف ننزید و قضاوت نکنید، این یعنی همان یقین و یقین صددرصدی. یک معنای معرفت‌شناختی دارد، «باور صادق موجه». وقتی یک گزاره را با واقعیت آن در نظر بگیریم، اگر حکایت از آن واقعیتی که ما می‌خواهیم لحاظ شود و مطابق باشد، می‌گوییم علمی است و در غیر این صورت غیرعلمی خواهد بود. معنای دیگر آن، معنای عرفی آن است یعنی معنای **Discipline** که «مجموعه‌ای از اطلاعاتی که در یک علم جمع می‌شود، مثل علم جغرافیا، علم تاریخ، علم ریاضی و غیره است.»

و معنای رایجی که درگیری ایجاد کرده است بین خودش و دین، علم به معنای **Science** است؛ یعنی اینجا علم در مقابل **Knowledge** قرار گرفت، **Knowledge** به معنای معرفت مطلق بود؛ اما **Science** آمد و گفت علم آن است که تجربی باشد و روش به دست آوردن آن مشاهده‌ای باشد، اثبات‌پذیر باشد و قضایای شخصی نباشد؛ یعنی اثبات معقول از راه تجربه حسی و نیز قابل ارائه به دیگران باشد.

اگر تنها تعریف بود بحثی نبود؛ اما این تعریف جنبه ارزشی پیدا کرد؛ یعنی عده‌ای آمدند و گفتند علم یعنی این و بقیه علم نیستند، علم یعنی آن چیزی که از راه تجربه به دست بیاید و باقی علم

گالیله»، که در سال ۱۶۳۲ چاپ شد و دیگری کتاب «اصول ریاضی نیوتن»، که در سال ۱۶۸۷ وارد بازار شد و در ادامه هم جریان شک‌گرایی کانت و هیوم و کسانی مثل هابز بود که گفت تنها چیزی که وجود دارد ماده است و آن چیزی است که در حرکت است؛ مجردات وجود ندارد. یا اینکه سؤال عوض شد و از چرایی به چگونگی رسید. اگر تا قرن ۱۷ سؤال در باب غایت بود -چرا این وجود دارد و غایت آن‌ها چیست-؛ اما در قرن ۱۸ پرسش عوض شد به این‌که آن‌ها چگونه هستند، اوصاف آن‌ها چیست؟ از این زمان به بعد گفته می‌شد که دیگر ما کاری نداریم که از کجا به وجود آمده‌اند، اتفاقی به وجود آمده‌اند. در واقع یک تصادف بوده است.

و بعد ما جریان مکانیک نیوتنی را داریم که می‌گوید جهان شبیه یک ماشین پیچیده است و کسانی در همین رابطه بیان داشتند که شما اعداد و ارقام را به ما بدهید، ما آینده عالم را پیش‌بینی می‌کنیم. یا مثلاً لاگرانژ و لاپلاس گفتند که در منظومه شمسی اختلالات به ندرت رخ می‌دهد و هر ۲ میلیون سال یک بار این اختلالات روی می‌دهد و در نتیجه، نیازی به خدا نیست، جهان در حال گردش است و کار خودش را انجام می‌دهد. می‌گویند، بله شاید در زمانی ساعت‌سازی این را ساخته و کوک کرده است؛ اما این ساعت دیگر خودش در حال گشتن است؛ بنابراین دیگر نیازی نیست که هر لحظه کسی آن را هدایت کند. آنچه که در ادیان الهی به آن اعتقاد دارند، این است که خدایی وجود دارد که لحظه به لحظه فیض می‌بخشد و در حال تدبیر جهان است.

این روند را Science به وجود آورد و به تدریج جریان تجربه و اینکه روش مشهود، علمی است و بقیه خبر، به علوم انسانی نیز سرایت کرد و از علوم تجربی به علوم اجتماعی رسیدند که دیگر سوءاستفاده از علم بود و گفتند علوم اجتماعی هم باید ملموس باشد و برای ما اثبات شود و ... وگرنه علمی نخواهد

بود. کم‌کم به قرن ۱۸ که می‌رسیم، می‌بینیم روحیه غالب، روحیه علم است. بحث شک‌گرایی کانت و هیوم را داریم و مهم‌ترین خصوصیت جهان مدرن، عقلانیت است؛ یعنی عقلانیت مدرن، عقلی که به درد زندگی و کار روزمره ما بخورد. بعد فلسفه الحادی و مادی را داریم، البته کسانی مثل کانت برای آشتی این دو آمدند اما از دین کم گذاشتند و گفتند دین باورها نیست، بلکه اخلاق است و اخلاق هم آزمودنی و اثباتی است و این منحرف کردن دین بود.

گفته می‌شود آغاز جدایی میان فیزیک و دین توسط لاگرانژ و لاپلاس صورت گرفت و این را در قرن ۱۸ و ۱۹ شاهد هستیم که گفتند باید از هر نوع تبیین غیرفیزیکی و بنابراین غیرعلمی خودداری کنیم و بعد کسانی الحاد صریح را مطرح کردند. در قرن ۱۹ تهاجم علم به دین خیلی شدید شد و هرکس هر دیدگاهی مطرح می‌کرد و می‌گفت، علمی است و نقطه مقابل دین است و باورهای دین کنار گذاشته شد و از آن جمله دیدگاه ماتریالیستی است که تمام بینش‌ها و باورهای دینی را حذف کرد.

در قرن ۱۹ و ۲۰ تقابل پوزیتیویست‌های منطقی را داریم که عنوان کردند چرا می‌گویید حق است یا باطل؟ گزاره‌های دینی و متافیزیکی اصلاً بی‌معنا است. این دیدگاه از همه خطرناک‌تر بود؛ زیرا بیان می‌داشتند حرف زدن از حق و



آل‌فرد وایتهد

می‌گوید:

گزاف نیست

اگر بگویم

سیر آینده‌ی تاریخ

بستگی به معامله‌ی این دو

یعنی علم و دین دارد.

باطل پوچ است. یا روان‌کاوی فرویدی را داریم. البته از قرن ۲۰ به بعد کم‌کم این هجمه فروکش کرد و متوجه شدند دایره علم جدید فراخ نیست و نمی‌تواند باورها را بپوشاند و آن‌ها را نادیده بگیرد و قضایایی که مطرح می‌کند در دل این قضایا بسیاری از قضایای دیگر است که علمی به معنای تجربی نیست. به همین خاطر عقب‌نشینی کردند؛ مثلاً پارتو جامعه‌شناس ایتالیایی می‌گوید علم قرن نوزدهم، علم احمقی بود، چرا؟ چون در همه حیطه‌ها دخالت می‌کرد. به همین خاطر است که از قرن بیستم ما به تدریج می‌بینیم به سمت آشتی این دو (علم و دین) حرکت‌هایی شکل می‌گیرد؛ مثلاً در سال ۱۹۲۷ و ۱۹۲۹ ویلیام بارنز سلسله سخنرانی‌هایی دارد تحت عنوان تتوری علمی و دینی Scientific Theory and Religion که آن‌ها را در ۷۰۰ صفحه با فرمول‌های پیچیده ریاضی و فیزیک نوشته است یا کتاب «خداوند و فیزیک جدید» GOD and new physics از پل دیویس را داریم و سپس قرن ۲۱ را داریم که عرض کردم مستقیماً عقب‌نشینی کردند.

اما جهان اسلام در ۵۰ سال اخیر مشخصاً در باب رابطه علم و دین فعالیتش بسیار گسترده و عمیق بوده است. کسی مثل العطاس در مالزی، اقبال لاهوری در پاکستان و سید جمال و محمد عبده در ایران و مصر و کسانی مثل استاد مطهری، علامه طباطبایی، دکتر شریعتی، آقای بازرگان، مرحوم طالقانی، استاد مصباح و دیگران تلاش بسیاری در این زمینه کردند و پیوسته تا به این روز هم رویکرد در جهان اسلام در باب رابطه علم و دین وجود دارد، عده‌ای می‌گویند این دو با یکدیگر سازگار هستند و اتفاقاً علم به خیلی از باورهای دینی کمک می‌کند و عده‌ای دیگر نیز می‌گویند این دو هریک سیر جداگانه‌ای را طی می‌کنند و ارتباطی با یکدیگر ندارند.

سلسله نشست‌های «فلسفه اقتصاد»

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، در راستای اهداف و برنامه‌های ریاست مؤسسه سعی در توسعه فلسفه‌های مضاف در جامعه علمی کشور، نزدیک کردن علوم و فلسفه جهت استفاده از دستاوردهای یکدیگر در حل مسائل بنیادین داشته است. لذا از سال ۱۳۹۲ سلسله نشست‌هایی در شعبه قم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد.

مروری کلی بر مباحث متعارف فلسفه اقتصاد / دکتر محمدجواد توکلی

شجره نامه بزرگان علم اقتصاد / حجت الاسلام دکتر جابری

روش‌شناسی علم اقتصاد / حجت الاسلام دکتر جابری

علوم انسانی اسلامی؛ روش‌شناسی حکمی - اجتهادی / حجت الاسلام دکتر خسروپناه
آسیب‌شناسی مطالعات فلسفه اقتصاد در ایران و بررسی ارزش‌شناختی و روش‌شناختی تحلیل

اقتصادی مبادله / دکتر محسن معارفی

مفهوم‌شناسی مبانی فلسفی اقتصاد اسلامی / دکتر محمدجواد توکلی

بحث آزاد و تصمیم‌گیری درباره مباحث جلسات

دکتر خسرو پناه: یکی از دغدغه

های فلاسفه امروز که مقام معظم رهبری نیز به آن تأکید دارند تبدیل فلسفه از حالت انتزاعی به حالت انضمامی است تا مباحث فلسفی امتداد اجتماعی یابد. قبلاً نیز برخی فلاسفه مثل فارابی نیز این دغدغه را داشته‌اند. گرچه برخی فلاسفه صرفاً دغدغه الهیاتی و انتزاعی داشته‌اند.

از طرفی یکی از مهم‌ترین رشته‌های علوم اجتماعی، علوم اقتصادی است که اخیراً فیلسوفان علوم اجتماعی به طور انضمامی مباحثی را در قالب رشته فلسفه اقتصاد مطرح کرده‌اند. اهداف ما از این جلسات را می‌توان در بندهای زیر خلاصه نمود:

۱. رسیدن به فهم مشترک درباره فلسفه اقتصاد

۲. رسیدن به مسائل مشترکی به طوری که مؤسسه با مشارکت محققان فلسفه و محققان اقتصاد بتواند پروژه‌هایی را تعریف کند. یعنی خروجی این جلسات به صورت تعریف چند پروژه پژوهشی درباره فلسفه اقتصاد دنبال خواهد شد.

۳. استفاده استادان اقتصاد از این مباحث در علم اقتصاد

دکتر جابری: متأسفانه مسائل

فلسفه اقتصاد تاکنون متقاضی

زیادی در بین اقتصاددانان مسلمان ندارد و بیشتر به سمت مسائل پولی و بانکی اسلامی، شاخص‌سازی مسائل اقتصادی و ... می‌پردازند؛ در حالی که مباحث فلسفه اقتصاد می‌تواند تأثیر بسیار زیادی در مباحث اقتصاد اسلامی حتی در شاخص‌های پیشنهادی داشته باشد، چرا که چه بسا مشکلات بسیاری در همان شاخص‌سازی‌ها وجود داشته باشد. آیه الله مصباح یزدی نیز در جلساتی که با اساتید اقتصاد داشتند بر اهمیت فلسفه اقتصاد و لزوم مطالعاتی بیشتر در این زمینه تأکید فرمودند.

دکتر توکلی: یکی از اشکالاتی که

در ادبیات فلسفه اقتصاد به خصوص در فلسفه اقتصاد اسلامی هست این است که نقطه شروع خوب نبوده و خیلی جاها مباحث خلط شده است. مثلاً بسیاری از کتاب‌هایی که درباره اقتصاد اسلامی نوشته است، بخش مبانی دارد ولی به گونه‌ای مطرح شده که خیلی وصل به مباحث اقتصادی نشده است و گویا یک گسستی بین مباحث مبانی و مباحث اقتصاد وجود دارد. مثلاً در مبانی اقتصاد مباحث دئیسم را مطرح می‌کنند و اشکالات زیادی نسبت به آن بازگو می‌کنند و حال آنکه امروزه این بحث در مباحث اقتصاد

امروز جایی ندارد و چه بسا ریشه این بحث در اقتصاد به مباحث قبل از آدم اسمیت و پیش از تشکیل علم اقتصاد کنونی برگردد. این در حالی است که فلاسفه اقتصاد در غرب از اینها گذر کرده و مباحث جدیدی مثل اقتصاد تکاملی را به طور روشمند مورد مطالعه قرار می‌دهند که به نوعی ناشی از مباحثی داروینی در اقتصاد است و خیلی نفوذ پیدا کرده است. البته منظورشان از فلسفه داروینی، تکاملی اجتماعی و امکان پایه‌ریزی علم اقتصاد بر این نظریه است تا بعضی مشکلات علم اقتصاد را پاسخ دهند. یک جاها (مثل مباحث دئیسم) احساس میشود ما به جنگ دشمن فرضی رفته ایم که متوقف شدن در این مباحث، باعث جمود در مباحث میشود و ثمره‌چندانی نیز نخواهد داشت.

لذا پیشنهاد می‌کنم ابتدا دنبال چپستی فلسفه اقتصاد برویم و مرزها و حیطه‌های آنرا مشخص کنیم. بنده در شماره ۳ مجله معرفت اقتصادی در ضمن مقاله‌ای سعی کردم مقایسه‌ای داشته باشم بین مباحث فلسفه اقتصاد متعارف با مباحث اقتصاد اسلامی. البته یکی از مشکلات ما در بحث فلسفه اقتصاد اسلامی این است که فلسفه دانشی مضاف است در حالی که هنوز اقتصاد اسلامی



دکتر معارفی: ضمن تأکید نکته آقای دکتر توکلی که در مباحث مطرح شده تحت عنوان فلسفه اقتصاد اسلامی بسیاری از مباحث الهیات و انتزاعی قدیمی با مباحث فلسفه اقتصاد خلط شده است (مثل بحث دئیسم)، به نظر می‌رسد حتی بسیاری از مباحثی که کاربرد اصلی آنها در فلسفه علوم تجربی است، با مباحث فلسفه اقتصاد خلط شده است. به طور مثال در مباحثی که در هستی‌شناسی فلسفه علوم تجربی بحث می‌شود، بر واقعیت فرا طبیعی تکیه می‌شود در حالی که مباحث هستی‌شناسی فلسفه اقتصاد فراتر از اینها است و عمدتاً به چیستی اجتماع و اقتصاد و علیت اقتصادی و ... می‌پردازد.

نکته دوم اینکه همانطور که آقای دکتر خسروپناه فرمودند در این گونه



کاملی شکل نگرفته است. خیلی از مباحث فلسفی نیز تأثیرش در دانش اقتصاد معلوم نیست و شکاف‌هایی وجود دارد، مثلاً آیا حرکت جوهری تأثیری بر اقتصاد می‌تواند داشته باشد یا نه؟ برخی مشکلاتی نیز در فلسفه اقتصاد نیز هست مثل عدم توافق در مکاتب اخلاقی که بحث را دشوارتر می‌کند. همچنین در مباحث معرفت‌شناسی و روش‌شناسی اقتصاد نیز بسیاری از مباحث روشن و شفاف نیست. در بحث‌هایی نیز که در تاکنون درباره فلسفه اقتصاد شده است، خلط‌های زیادی مثل خلط مباحث درجه ۱ و درجه ۲ انجام شده است.

دکتر جابری: به طور کلی مباحث فلسفه اقتصاد را می‌توان در مباحث پنج‌گانه معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، متدولوژی، انسان‌شناسی و اخلاق طبقه‌بندی نمود. گرچه شهید صدر در برخی حوزه‌ها مثل مباحث معرفت‌شناسی کار کرده است، ولی هنوز بسیاری از این مباحث با منظر اسلامی مورد بحث قرار نگرفته است. ضمن اینکه باید ارتباط این پنج حلقه و ارتباط اینها با علم اقتصاد به روشنی مورد بحث قرار گیرد. اینها حلقه‌های مفقودی است که باید اقتصاددانان مسلمان روی آنها با تمرکز بیشتری بحث نمایند.

مباحث فلسفه مضاف، ما دغدغه مباحث انضمامی را داریم و نه انتزاعی صرف، بسیاری از مباحثی که فلاسفه اقتصادی در غرب مطرح می‌کنند، چون ناظر به مباحث مطرح در علم اقتصاد است، بسیار زود خودش را در علم اقتصاد نشان می‌دهد، به طوری که هم اکنون مباحث زیادی از فلسفه اقتصاد مورد توجه اقتصاددانان قرار گرفته و حتی به کتاب‌های درسی راه پیدا کرده است. لذا پیشنهاد بنده این است که مباحث این جلسات نیز ناظر به مباحث مطرح شده در علم اقتصاد متعارف باشد و نه علم اقتصاد اسلامی که هنوز شکل نگرفته است و ناچار باید مباحث فلسفی آن نیز پیشینی باشد.

دکتر توکلی بینا (فلسفه): یکی از ضروریات مباحث فلسفه اقتصاد مباحث مربوط به معیار ارزیابی مباحث است. به این معنا که اگر معیاری برای ارزیابی مباحث نباشد نمی‌توانیم خطاها را به درستی بشناسیم به خصوص که این مباحث باید در عالم واقع نیز واقع شود و اثر خارجی داشته باشد. چنانچه در مباحث مربوط به عدالت مباحث و دیدگاه‌های مختلفی از سوی اندیشمندان مسلمان مطرح شد، ولی چون معیاری برای ارزیابی آنها نبود در عرصه عمل حتی باعث ایجاد مشکلاتی در عرصه اقتصادی و

اجتماعی گردید. خلاصه اینکه باید تکلیف این مباحث را روشن کنیم که آیا در نهایت ارزیابی های ما فقط نظری است یا مشاهداتی است یا بینابینی است. اگر معیارها مشخص نشود، در یک بحث، یک اقدام را برخی مبتنی بر برخی نظرات کاملاً درست و یک عده ای بر اساس مباحث و دیدگاه دیگری آنرا کاملاً نادرست میدانند.

دکتر غفاری: آقای معارفی

می گوید مباحث ما ناظر به اقتصاد متعارف باشد و نه اقتصاد اسلامی، اما به نظرم این بحث مشکل دارد زیرا ما اگر از مبداها شروع کنیم برون داد آن به جاهایی می رسد که یا اقتصاد اسلامی هست یا نه و دیگر دست ما نیست که بخواهیم انتخاب کنیم که اقتصاد اسلامی را مورد مطالعه قرار دهیم یا اقتصاد متعارف را؟

دکتر توکلی: اینطور نیست که

فلسفه اقتصاد، ذره بینی باشد که صرفاً اقتصاد متعارف را می بینیم. فلسفه اسلامی بسیاری از مباحث ماوراء الطبیعه را لحاظ می کند که مباحث متفاوتی از فلسفه غرب را نتیجه می دهد.

فلسفه اقتصاد مثل گوگل ارث است که از بالا به آن نگاه می کنیم. تا مبداها و غایات و فرایندها را بینیم. اول باید هدف غایی را بینیم چیست؟ بحث دیگر نیز این است که باید تکلیف خودمان را روشن کنیم که هدف ما آیا تبیینی است یا پیش بینی؟ اینها در مباحث اقتصاد اسلامی جهت مباحث را روشن می کند.

دکتر معلمی: به نظرم سه سناریو

بحث شد: ۱. فلسفه اقتصاد غرب را بشناسیم و بر آن حاشیه های اسلامی بزنیم. ۲. اقتصاد غرب را بشناسیم و با فلسفه اسلامی آنرا خوب بشناسیم ۳. ما می خواهیم تولید علم داشته



باشیم، بر اساس مبانی اسلامی ببینیم به چه علمی می رسیم. اما می شود سناریوی چهارمی اضافه کرد: ابتدا با نگاه پسینی به کارهای انجام شده یک چارچوبی را استخراج کنیم و بعد با نگاهی اسلامی آنرا مورد تجدید نظر قرار دهیم. ضمن اینکه بسیاری از موضوعات اقتصاد اسلامی اساساً متفاوت از اقتصاد متعارف است.

دکتر خسروپناه: ضمن تشکر از

مباحث خوب دوستان، فکر می کنم ما زود وارد گود شدیم و باید یکی دو قدم عقب تر برویم. بنا بر صحبت دوستان ما برای این جلسات چهار دسته مباحث را مطرح می کنیم: دسته اول مباحث: یک تعریفی از فلسفه اقتصاد شود. همان تلقی که غربی ها دارند، «درباره فلسفه



اقتصاد» و رؤس ثمانیه آنرا ببینیم، موضوع، روش و ... فلسفه اقتصاد متعارف را ببینیم. ذیل این تعریف از فلسفه اقتصاد طبیعتاً می توان تحلیل هایی از آن داشت. این قسمت را آقایان توکلی و جابری بگویند. اگر بشود متنی نیز ارایه کنند خیلی بهتر است.

دسته دوم مباحث: مباحث درون فلسفه اقتصاد است: مثلاً یکی از مباحث مهم آن، چیستی علم اقتصاد است و به تلقی نسبتاً مشترکی از علم اقتصاد برسیم. اعم از اقتصاد خرد، کلان، کلاسیک، کینزی و این بخش را میتوانند آقایان معارفی و معلمی برای اعضای جلسه توضیح دهند. در این مباحث بحث روش شناسی علم اقتصاد نیز مطرح می شود. اگر یکی از دوستان اقتصادی گزارش دهند، همکاران فلسفی میتوانند کمک هایی در این مباحث داشته باشند. همچنین سایر مباحث ارزش شناختی، اخلاق و ... در اقتصاد متعارف نیز باید مباحث جداگانه ای داشته باشد.

دسته سوم مباحث: چنانچه آقای معلمی اشاره کردند، انجام مطالعات پسینی نسبت به ارزشهایی است که میتواند در دانش اقتصاد اسلامی مؤثر باشد.

دسته چهارم: مباحث کاربردی تر است: به این صورت که مباحث فلسفه اقتصاد را وارد مباحث علم اقتصاد کنیم. به این صورت که نظریاتی که در اقتصاد غرب است مثل نظریه مصرف و ... را مورد بررسی فلسفی قرار دهیم و با کمک دوستان فلسفه بگوییم مسائل فلسفی که بر این نظریه تأثیر گذار بوده است، چه بوده است و آیا اگر مبانی فلسفه اسلامی را جایگزین کنیم آیا در نظریه و پیش بینی تغییری حاصل میشود یا نه؟ اگر نشان دادیم که با تغییر مبانی حتی نظریه تغییر میکند و حتی پیش بینی های دقیقتری بخصوص در جوامع اسلامی، می انجامد، کار بزرگی کرده ایم.

جلسه دوم

مروری کلی بر مباحث متعارف فلسفه اقتصاد

دکتر محمد جواد توکلی

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



، به کجا رفته و مسائلش چگونه شکل گرفته و چگونه حل میشود.

اما خود فلسفه اقتصاد چگونه و از چه زمانی شکل گرفته است. مباحث فلسفه اقتصاد گر چه از زمانهای بسیار قدیم و نیز از زمان تولد علم اقتصاد جدید توسط آدام اسمیت مطرح شده ولی سابقه اش به عنوان یک علم به حدود ۳۰ و ۳۵ سال برمیگردد و زمانی پررنگ شد که علم اقتصاد با مشکلات تحلیلی مواجه شد. به خصوص که اقتصاددانان از ابتدا سعی داشتند خود را به علوم تجربی و فیزیک نزدیکتر کنند. بعد از چندی احساس شد علم اقتصاد دانشی فرموله شده است که فقط قسمتی از واقعیت را که امکان فرموله شدن داشته باشد، نشان میدهد و واقعیت تجرید شده را نشان میدهد و نه واقعیت خارجی اقتصادی را. لذا بحث شد آیا اصولاً روش مطالعه اقتصاددانان درست است؟ همچنین سؤال شد که آیا دانش اقتصاد توانسته خوب پیش بینی کند و مسائل مهمی چون سیکلهای تجاری را خوب تحلیل کند؟ چرا هنوز اقتصاددانان نتوانسته اند دلیل این سیکلها را در اقتصاد کلان بیان کنند؟ یکی از جوابهایی که داده شد، پاسخ نهادگراها بود که اقتصاددانان را متهم کردند که در تحلیلهای خود برخی نهادهای مهم از جمله نهاد اخلاق را در تحلیل هایشان نادیده میگیرند. خلاصه

اجتماعی عمدتاً با ابزار تحلیل اقتصادی بررسی میشود. ما در این مباحث با علوم مضاف کاری نداریم.

ولی بحث «فلسفه مضاف» از نوع دانش درجه دو است. مقدماتاً باید بین «فلسفه مضاف به پدیده» از «فلسفه مضاف به علم» را تفکیک کنیم؛ فلسفه مضاف به پدیده مثل فلسفه (یا حکمت) حرمت ربا و یا فلسفه نظام اقتصاد اسلامی، وقتی گفته میشود *economy philosophy of* منظور «فلسفه مضاف به پدیده» است بر خلاف *philosophy of economics* که منظور فلسفه مضاف به علم اقتصاد است نه پدیده نظام اقتصادی. در این جا میخواهیم از بالا حرکت علم اقتصاد را رصد کنیم و ببینیم علم اقتصاد از کجا نشأت گرفته

بحث درباره چپستی فلسفه اقتصاد است و این که این حوزه مطالعاتی به دنبال بررسی چه مسائلی است.

به طور کلی باید مباحث زیر را مد نظر قرار دهیم:

- بحث عام چپستی فلسفه مضاف
- بحث عام چپستی فلسفه اقتصاد
- بحث خاص چپستی فلسفه اقتصاد متعارف
- بحث خاص تر چپستی فلسفه اقتصاد اسلامی

در بحث اول، باید بین دو شاخه «علوم مضاف» و «فلسفه مضاف» تمایز قائل شویم. علوم مضاف مثل «اقتصاد تعلیم و تربیت» و «اقتصاد فرهنگ» و ... است که ناشی از رویکرد امپریالیستی اقتصاد است که مباحث علمی دیگر رشته های علوم

اینکه دانش فلسفه اقتصاد مولود بروز چالش در مطالعه علم اقتصاد است. (در بحث فلسفه اقتصاد اسلامی چه بسا هنوز چالشهای آن نشان داده نشده است که ضرورت مطالعه فلسفه اقتصاد اسلامی شکل بگیرد. البته اخیراً کتابهای راجع به چالشهای اقتصاد اسلامی و به خصوص بانکداری اسلامی توسط افرادی چون تیمور کوران و ... مطرح شده، ولی در کل خیلی فضای چالش و تنش در اقتصاد اسلامی هنوز ایجاد نشده است.)

در فلسفه اقتصاد دو رویکرد کلان مطرح است: ۱. رویکرد پسینی و ۲. رویکرد پیشینی

در رویکرد پسینی فرض بر صحت روشهای موجود است و سعی میشود جاهای مشکل دار و چالشی آنها بررسی کنیم.

در رویکرد پیشینی مطرح میشود که روشهای درست مطالعه اقتصاد چیست؟ پدیده های مطلوب چیست و ...

اما درباره حوزه و قلمرو فلسفه اقتصاد هنوز خیلی توافقی درباره حوزه های فلسفه اقتصاد وجود ندارد. یکی از تقسیم بندیها مربوط به دانیل لیتل است. ایشان قلمروهای فلسفه اقتصاد را در حوزه های زیر میداند

- مفهوم شناسی (مثل مفهوم نظام بازار، مفهوم ارزش (value) و ارتباط آن با مفهوم قیمت و ...)

- معرفت شناسی و روش شناسی (مثل اینکه آیا در اقتصاد قوانینی مثل قانون تقاضا و عرضه میتوان ارایه کرد و یا آنها صرفاً گرایشات هستند، چنانچه در علم فیزیک نیز همین مباحث هست که قوانین فیزیک صرفاً گرایش هستند و نه قانون. همچنین مباحثی مثل آزمون پذیری نظریات اقتصادی در این بخش مطرح میشود)

- بررسی های اخلاقی و ارزش (مثل تأثیر ارزشها بر نظریات اقتصادی و ... اینکه نظریه اقتصادی تابع نظریات اخلاق هست یا نه؟ آیا تعهدات اخلاقی و اعتقادات اخلاقی باعث رفتارهای

آیا فلسفه اقتصاد متعارف جدا از فلسفه اقتصاد اسلامی است یا نه، هم میشود گفت بلی و هم خیر



اقتصادی خاص میشود و یا صرفاً امیال افراد است که باعث رفتارهای اقتصادی میشود و ...)

هااسمن نیز اینگونه قلمروها را در طبقاتی چون «روش شناسی»، «مباحث مربوط به به نفع شخصی» و «مباحث مربوط به رفاه و برابری و عدالت» نشان داده است. اما شاید بتوان بهترین تقسیم بندی قلمرو را به صورت زیر نشان داد:

۱. مباحث معرفت شناسی و روش شناسی
۲. مباحث هستی شناسی و انسان شناسی
۳. مباحث ارزش شناختی و رابطه اخلاق و اقتصاد

شروع این دانش با مباحث معرفت شناسی است که سؤالاتی از این قبیل را مطرح میکند که چه چیزی معرفت است و آیا معرفت و شناخت قابل حصول است یا نه؟ آیا معرفت اقتصادی از نوع تبیینی است یا از نوع پیش بینی و ... آیا نظریات اقتصادی واقع گرا هستند یا دنبال اقناع خصم هستند که صرفاً نشان دهند مباحث مطرح در علم اقتصاد، علمی است؟

در مباحث هستی شناسی و انسان شناسی مطرح است که نگاه به هستی، انسان و اقتصاد چیست؟ یکی از برندگان جایزه نوبل، آقای بوکانان، میگوید ادبیات اقتصاد متعارف روی سه پایه مهم «فرد گرایی»، «عقلانیت» و «نظم خودجوش بازار» قرار دارد. در نگاه فردگرایی مطرح میشود که واحد بررسی ما در اقتصاد برخلاف جامعه شناسی، فرد است و نه جامعه و گروه، در اقتصاد همه افراد را نیز از یک سنخ میدانند و تفاوتهای گروه و جامعه و ... را باعث تفاوتهای افراد

نمیدانند. همه را به انسان اقتصادی تجرید میکنند و بر اساس عقلانیت تصمیم گیری میکنند که قابل فرموله شدن است. در بحث نظم خود جوش بازار نیز مطرح میشود که تصمیم گیری بر اساس خودخواهی و عقلانیت باعث توسط دست نامرئی به نفع جمعی بر میگردد.

در مباحث ارزش شناختی گر چه اقتصاد دانان تأکید میکنند که مباحث مانهنجاری نیست و ارزشها را سیاستمداران تعیین میکنند، ولی فیلسوفان اقتصاد سعی میکنند ارزشهایی که به طور پنهان در مباحث اقتصادی (به خصوص در اقتصاد رفاه) وارد شده است، را نشان داده اند و هنجاری بودن و ارزشی بودن اقتصاد را نشان داده اند. حتی گفته میشود که در اقتصاد متعارف حتی به عدالت نیز توجه میشود. مثلاً حتی در سرمایه داری و مدل مندویل گفته میشود توجه به عدالت هست ولی راه آنها ناشی از نشت عدالت از سرمایه داران به فقرا میدانند و مطرح میکنند که با بزرگ شدن کیک جامعه و سرمایه داران، سهم بیشتری نیز عاید فقرا میشود. پس آنها نیز به عدالت توجه دارند هر چند تصریح نمیکند و چه بسا انکار هم بکنند. در مباحث ارزش شناسی حتی فلاسفه اقتصاد از مباحث درجه دو به مباحث درجه یک گذر کرده اند و افرادی مثل آمارتیا سن وارد مسائل اقتصادی و معرفت‌های درجه یک نیز شده اند.

نکته آخر اینکه آیا فلسفه اقتصاد متعارف جدا از فلسفه اقتصاد اسلامی است یا نه، هم میشود گفت بلی و هم خیر. فلسفه اقتصاد متعارف از آن جهت که مطالعه درجه دو اقتصاد متعارف است متفاوت از فلسفه اقتصاد اسلامی است هر چند از نظر روش، فلسفه اقتصاد اسلامی نیز از نوع درجه دو است و تفاوت ماهوی با فلسفه اقتصاد متعارف ندارد، هر چند چه بسا لنز بررسی ما چیزهای دیگری را نیز نشان بدهد؛ مثلاً وقتی هستی را با لنز صدراتی ببینیم چه بسا تفاوت‌هایی در بحث‌های فلسفه اقتصاد اسلامی با فلسفه اقتصاد متعارف ایجاد می‌شود.

جلسه سوم شجره نامه بزرگان علم اقتصاد

حجت الاسلام دکتر جابری

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



نسل اول نئو کلاسیک ها سه نفر بودند که وارلوس مطرح است. همچنین سنگر که بنیان گذار مکتب اتریش است. عمده تأثیر گذاری از آن نسل بعدی نئو کلاسیک ها است که اقتصاد را ریاضیاتی و فرمولی کردند. مارشال و پیکو خیلی تأثیر گذار بودند.

مطلوبیت در اینجا تأثیر گذار است. ما اتوس که دیدگاه زیستی اش معروف است که همان تصاعد هندسی جمعیت و تصاعد حسابی مواد خوراکی است. جالب است که تفکر ایشان تفکر تقاضای مؤثر است. کینز می گوید من از ایشان الگو گرفتم. بعد از انقلاب اسلامی ایران مکتب کینزی به چند مکتب تبدیل شد.

جان استوارت میل بدبین و برانداز است. اسمیت و هیوم جزء خوشبین ها هستند. کلاسیک ها در اقتصاد دیدگاه خاصی داشتند. بنابراین ما باید روش شناسی اینها را در همان فضا ببینیم.

ما ئوتوس می گوید جمعیت اگر بخواهد به حال خودش رها شود با تصاعد هندسی پیش می رود و حال آن که مواد خوراکی با تصاعد حسابی. وی در تلاش بود که تمایز بین اقتصاد اثباتی و دستوری را مشخص کند. سینیور یکی از بنیان گذاران و از اولین اقتصاددانانی است که مبادرت به این بحث های اثباتی و دستوری کرد. او وقتی دیدگاه کلاسیک را مطرح می کند با صراحت می گوید این بر دیدگاه ریکاردو که از بنیان گذاران مکتب کلاسیک و اقتصاد است برتری دارد و یک گام به جلو

از ۱۵۰۰ تا ۱۷۵۰ مکتب سوداگران بودند و از سال ۱۷۵۰ به بعد اقتصاد کلاسیک متولد می شود.

پرسش: امتیاز کلاسیک چه بود که کلاسیک شد؟

پاسخ: بنیان گذاری اقتصاد با کلاسیک ها است.

پرسش: شاخصه اصلی شان چه بود؟

پاسخ: دکتر تفضلی در کتابش می گوید: تمام اقتصاددان هایی که معتقد به اقتصاد سرمایه داری و مکانیزم قیمت و منافع فردی و شخصی هستند به آنها کلاسیک گفته می شود.

اسمیت بنیان گذار مکتب کلاسیک بود. دکتر تفضلی نام دیوید هیوم را ذکر نکرده، اما ئوتوس اینجاست، اسمیت اینجاست، ریکاردو، جان استوارت میل، ماکس وبر هم در کلاسیک ها مطرح می شود. عمده اقتصاددان ها کلاسیک هستند.

بعضی ها دیوید هیوم را در کلاسیک ها می آورند و بعضی ها از سوداگران. دکتر دادگر او را جزء سوداگران می داند و دکتر تفضلی جزء کلاسیک ها.

ریکاردو که جزء نزدیکان آدام اسمیت بود منشأ پیدایش تفکر چپی ها شد. چپی های دیگر از اینجا متولد شدند: لنین، مارکس و ... در اینجا قرار دارند.

جان استوارت میل در روش شناسی خیلی تأثیر گذار بوده است. قبل از استوارت میل جرمی بنتام است که پدر سودگرایی جدید است. جان استوارت میل هم همین تفکر را دارد و تعمیم داد.

است. اسم کتابش تاریخ تحلیل اقتصادی است که توسط فریدون فاطمی به فارسی ترجمه شده است. یکی از ضعف‌های وی این است که به مباحث فلسفی نپرداخته است. در یک جمله، اقتصاد اثباتی، توصیفی و تشریحی است. می‌گوید جهان عینی است. در نتیجه، قضاوت‌های ارزشی دیگر جایگاهی نخواهد داشت. گزاره‌های اثباتی از طریق انطباق بر حقایق عینی قابل آزموند. دستوری تجویزی است، که می‌گوید جهان چگونه باید باشد. قضاوت‌های ارزشی در اینجا قرار می‌گیرد.

مک لای کتابی دارد به نام روش‌شناسی اقتصاد و سایر علوم اجتماعی. در اینجا به دیدگاه پیشینی اشاره می‌کند و می‌گوید ریشه در عقاید جان استوارت میل دارد.

میزز

میزز از بزرگان مکتب اتریش است و مؤسسه بزرگی دارد با سیمینارهای فراوان. صاحبان مکتب میزز بر این عقیده است که اقتصاد حاصل مباحث نظری است و به دنبال استوارت میل هستند، نظری محض است و تجربه در اثبات و نفی آن نقشی ندارد. جان استوارت میل در اینجا جمله عجیبی دارد: «امید به کشف حقایق در علم اقتصاد سیاسی یا هر بخشی از علوم اجتماعی امیدی بس عبس و بیهوده است، به این دلیل که طبیعت جامه‌ای از پیچیدگی‌هایی بر تن واقعیت کرده است، ما نیز آنها را به صورت پدیده‌های مرکب می‌بینیم. وی می‌گوید باید از دال به معلول اقتصادی برسیم. دلایل بسیاری می‌تواند واحد را به وجود بیاورد، لذا وی تعبیر به

پیچیدگی می‌کند و می‌گوید پیچیدگی زیادی دارد، لذا تلاش می‌کنیم که به کمک استقراء، از مقایسه جزئیات به قانون کلی دست یابیم. بنابراین به جز روش پیشین یا نظریه‌پردازی محض، راه نظری برای ما باقی نمی‌ماند. مقصود از روش پیشینی، محاجه بر مبنای یک فرضیه است که این نوع استدلال خاص ریاضیات نیست، بلکه گوهر تمامی علومی است که محاجه کلی را جایز می‌داند.

جالب اینجاست که یک بحث مطرح می‌شود که اگر ما بخواهیم با واقعیات تطبیقش دهیم، به قول

پوپر در فرض آزمون قرار دهیم، می‌گوید این دیگر بخشی از علم نیست؛ یعنی دفع دخل مقدر می‌کند. اما اثبات، یک فرضیه علمی است. پسینی یعنی آزمون این که آیا داده‌های مربوط به هر مورد واقعی با نظریه مربوطه سازگار است یا خیر؟ این جزء هیچ یک از وظایف علم نیست، بلکه از کاربردهای علم است.

پرسش: چگونه او از حد فرضیه به نظریه می‌رسد؟ آیا اثبات فرضیه‌ها جزء علم است؟

پاسخ: این را غربی‌ها بحث می‌کنند که چگونه می‌خواهیم به آن برسیم. این بحث را پوپر و کهن و دیگران مطرح می‌کنند.

پرسش: روش فرضیه‌سازی پیشینی است، آیا روش اثبات و داوری می‌شود پسینی؟

روش اثبات می‌شود پسینی، اما او می‌گوید این جزء وظایف علم نیست. یعنی شما در علم فقط نظریه‌پردازی می‌کنید و از فرضیه به نظریه نمی‌توان رسید.

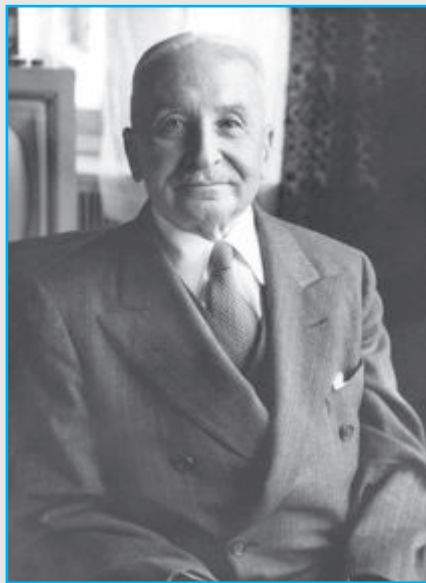
پرسش: آیا ایشان دستوری است؟ ایشان توصیفی بحث می‌کند. اگر توصیفی است چطور می‌تواند پیشینی حرف بزند؟

پاسخ: پیشینی می‌شود فرضیه.

الان می‌رسیم به مکتب نئوکلاسیک. نئوکلاسیک همه بحثش نظریه‌پردازی، قیاسی و دکارتی است و استقراء هیچ جایگاهی در آن ندارد. پرسشش این است که خود خیلی تجربه‌گراست و معتقد به تجربه‌گرایی باقی ماند. امور غیرماوراء الطبیعه را انکار می‌کند. از طرفی خیلی به علم اقتصاد علاقمند است. آن وقت می‌بیند علم اقتصاد خیلی تجربه‌پذیر نیست. می‌ماند چطور بین دیدگاه تجربه‌گرایی محض و علاقه شدیدش به علم اقتصاد جمع کند. این در حقیقت توجیهاتی است که میل می‌خواهد بین تجربه‌گرایی شدیدش و علاقه‌اش به علم اقتصاد جمع کند.

علاقه میل به رغم تجربه‌گرایی محضش شدیداً به اقتصاد زمان خودش هم پای‌بند است.

تجربی موجب یک تناقض و تضاد بین تجربه‌گرایی و علم اقتصادی آقای میل شد که به مشکل آقای میل معروف است. (Milz's problem) اصطلاحی است که مطرح است. نظریه او اقتصادی غیرمستقیم و قیاسی است که از تأیید گزاره‌ها قابل حصول است. از این گزاره‌ها



ما یک تئوری پردازی می‌کنیم. یعنی گزاره‌های تجربی را به قیاس تبدیل می‌کنیم. حال به دست آوردن گزاره‌ها خود مشکل است؛ این که در گزاره علل چندگانه ما داریم و به خاطر چندگانگی علل، روش استقرائی قابل بکارگیری نیست.

آقای شریک، مؤسس حلقهٔ وینی‌ها در ۱۹۲۵ کارش را شروع کرد و ۱۱ سال طول کشید.

پرسش: آیا استقرء‌گرایی تأثیرگذار بود؟ چطور استقرء‌گرایی با پیشینی جمع می‌شود؟

پاسخ: او پیشینی است، ولی حلقهٔ وینی‌ها در حد افراطی پسینی هستند.

به نظر میل، گزاره‌های احساسی علم اقتصاد از طریق روانشناسی درون‌گرایانه ثابت و برقرار است. ما هنگامی که به خودمان نگاه می‌کنیم می‌بینیم که ثروت را دوست داریم و به دنبال آن هستیم. یا از طریق آزمون تجربی دعاوی فنی معلوم می‌شود که عوامل تولید بازدهی نزولی دارند. این یک قانون است. از این طریق گزاره‌های احساسی به دست می‌آید؛ از طریق درون‌نگری روانشناختی یا از طریق ثبات قوانین علم اقتصاد. هنگامی که گزاره‌ها به دست آمد، از گزاره‌ها تئوری اقتصاد درست می‌کنیم و نظریه‌پردازی می‌کنیم.

برای این که مشخص‌تر باشد، شاید می‌خواهد این‌طور بگوید که آن بحثی که عمدتاً مطرح است، روش فرضیه‌یاسی است؛ یعنی شما یکسری پیش‌فرض‌هایی دارید؛ پیش‌فرض‌ها را می‌چینید و با قیاس استنتاج می‌کنید. بعد می‌پرسند که این پیش‌فرض‌ها را از کجا می‌آورید؟ مثالش این است که در بازار رقابت کامل می‌گویند اگر تعداد فرستنده‌ها زیاد باشد و ورود و خروج آزاد باشد و ... (هفت و هشت شرط)، قیمت تعاونی شکل می‌گیرد.

این که این فروض را از کجا می‌گیرند، بعضی اوقات این فروض ایده‌آل است؛ مثلاً این که ورود و خروج آزاد باشد یا نباشد، وابسته به شرایط است، ولی بعضی شرایط روان‌شناسی است.

پرسش: اصرار بر پیشینی بودن با این آزمون استفاده از دعاوی فنی چگونه قابل جمع است؟

پاسخ: او می‌گوید گزاره‌ها به دست می‌آید، ولی خود علم تئوری‌پردازی است و یک موقعیت

پیشینی دارد. تأیید تجربهٔ تئوری‌های اقتصادی غیر مستقیم و قیاسی است که از طریق گزاره‌ها قابل حصول است.

حلقهٔ وین بعد از بحران کبیر اقتصادی آمد. خیلی از جریان‌های فلسفی جدیدتر هم بعد از بحران کبیر آمد (۱۹۳۰). اینها همه ناشی از فشار اقتصادی بوده است.

جان نیبل کینز

نفر بعدی که در روش‌شناسی تأثیرگذار بود، جان نیبل کینز، پدر جان مینال کینز است که بنیان‌گذار اقتصاد کلان است. او اقتصاد را به سه قسم تقسیم می‌کند: اثباتی، هنجاری و هنر. اثباتی را که قبلاً گفتیم، هنجاری باید‌ها و نباید‌هاست. هنر به نظر او وقتی است که دولت در اقتصاد اصلاً تأثیرگذار نبود. اگر بخواهیم سرمایه‌داری را بررسی کنیم، باید بگوییم که اینها اولاً از ۱۵۰۰ تا ۱۷۵۰ تجاری بود، بعد در سال ۱۷۰۰ تا ۱۷۷۶ صنعتی شد، بعد لیبرال شد؛ همان مکتب نئوکلاسیک‌ها و بعد در ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۲ دولتی شد. تا اینجا دولت اصلاً نقشی نداشت و تأثیرگذار نبود، به‌گونه‌ای که دولت دو تا سه وزیر بیشتر نداشت. در بحران بزرگ، کینز گفت دولت باید کارهای مهم انجام دهد؛ دولت باید شوک وارد کند.

کلاسیک‌ها گفتند ما بلندمدت فکر می‌کنیم؛ تفکر بلند مدت، عدم مداخلهٔ دولت و تعادل اقتصادی. کینز گفت: ما کوتاه‌مدت فکر می‌کنیم، دولت نباید مداخله کند و تعادل نباید باشد. حالت عمومی، عدم تعادل است. اگر از تعادل خارج شدیم باید کسی باشد که شوک وارد کند؛ وقتی شوک وارد شد، آن وقت ما تعادلی هستیم. اما شوک وارد کننده باید دولت باشد. تا اینجا دولتی نبود، سیاست کلانی نبود. اگر جان نیبل کینز الان بود غوغا می‌کرد؛ می‌گوید بخشی از اقتصاد، هنر ادارهٔ جامعه و اعمال سیاست است. باید این فرمول کلی بررسی شود. آن زمان اصلاً نمی‌فهمیدند که یعنی چه و دربارهٔ هنر خیلی پیچیده بحث کرده‌اند. هنر در فضای کینزی واقعاً نظامی از قواعد لازم برای دستیابی به اهداف معین است. مقصود از هنر این است که مثلاً در اقتصاد بیکاری را کم کند. هدف معین، کم کردن تورم است. هدف بالا بردن اشتغال است. این هنر همان فلسفهٔ نظری عملی است.

از فضای جان استوارت میل تا اثبات‌گرایی منطقی



**حلقهٔ وین
بعد از بحران کبیر
اقتصادی آمد. خیلی
از جریان‌های فلسفی
جدیدتر هم بعد از بحران
کبیر آمد (۱۹۳۰). اینها
همه ناشی از فشار
اقتصادی بوده است.**



و تأییدپذیری حلقهٔ وینی‌ها سیر شد. بی‌معنا و پوچ بودن گزاره‌های متافیزیکی در اینجا مطرح است. اقتصاد جهانی مفهوم علم با دو ویژگی تجربه‌گرایی و اثبات‌گرایی. جهانی فکر می‌کردند. هدف تلاش علمی به کار تحلیل منطقی در موارد تجربی است. معناداری صرفاً به گزاره‌های تحلیل و ترکیبی محدود می‌شود. **پرسش: پسینی باید اضافه شود، زیرا همهٔ گزاره‌ها یا تحلیلی‌اند یا ترکیبی.**

پاسخ: خودش رسا است. به نظر او پرسش ندارد. آنها بر وحدت علم تأکید دارند؛ وحدت متدولوژیکی همهٔ تلاش‌های علمی. یعنی علوم، چه طبیعی و چه انسانی همه متدولوژی واحدی دارند.

پرسش: اگر چنین است پس چرا مشکل وجود دارد و موفقیت کم است؟

پاسخ: می‌گوید عدم توفیق ناشی از مقیاس و تنوع در علوم اجتماعی است. این به مرحله عمل مربوط می‌شود نه اصول؛ در اصول وحدت متدولوژی داریم؛ اگر مشکلی است در عمل و اجراست. نکتهٔ آخر: در حقیقت علوم اجتماعی نیز در نهایت با حقایق فیزیکی در ارتباطند، اگر مشکلی هست به اصول مربوط نمی‌شود، بلکه مربوط به عمل است.

نئوکلاسیک‌ها در ۸۰-۱۸۷۰ متولد شدند، اما بسط‌شان بعد از جنگ جهانی دوم است، یعنی بعد از هنگامی که حاکم بر اقتصاد شدند. این هم شاید بدین دلیل باشد که نسل اولی‌ها مبانی را گفتند، نسل دومی‌ها مدل‌سازی کردند. در اینجا دیگر مدل‌سازی‌ها به بار نشست. نئوکلاسیک‌ها خیلی منظم مدل‌های کلی داشتند. آنان می‌گفتند که دو گزینه بیشتر وجود ندارد: طرف تقاضا و طرف عرضه. آنان مدل معرفت‌شناسی ریاضی دکارتی را مطرح کردند و گفتند در اقتصاد باید با ریاضیات قدم بردارید.

پرسش: مگر نئوکلاسیک منشعب از سرمایه‌داری نیست؟ پس چرا با لیبرال بودن ملازمه پیدا می‌کند با تعادل در طرف اقتصاد؟

پاسخ: کلاسیک‌ها گفتند در بازار همیشه تعادل برقرار است. اما کینز جدا شد و گفت اصل عدم تعادل است.

فریدمن

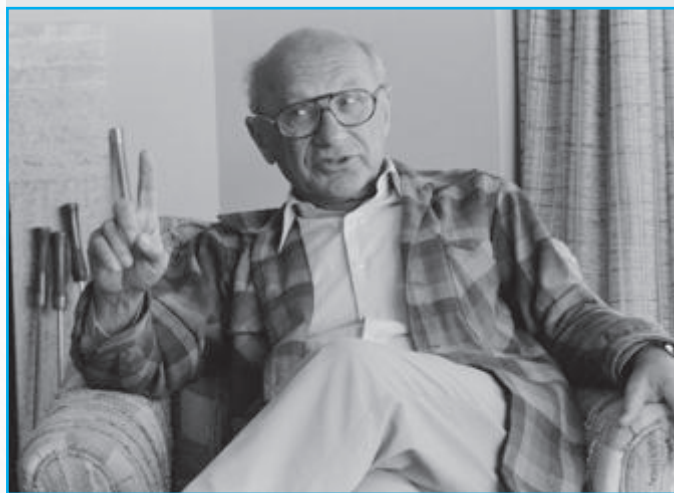
مؤثرترین فرد در انتقال دیدگاه حلقهٔ

وینی‌ها به اقتصاد فریدمن است. وی در مقاله کوچکی که در سال ۱۹۵۳ نوشت، کار بسیار مهمی کرد. وی فروض غیرواقعی را مطرح می‌کند و می‌گوید که لازم نیست که فروض حتماً واقعی باشند. البته از اول نمی‌گوید غیرواقعی باشد، ولی برخی آن را بد تفسیر کردند. می‌گوید وقتی ما می‌خواهیم انتزاع کنیم؛ از کلیات چیزهای کوچکی به دست می‌آوریم. تقریباً شیخ از آن درست می‌کنیم. این شیخ درست کردن ما چه بسا در خیلی جاها غیرواقعی به نظر برسد، اما غیرواقعی شدن آن، اگر بتواند برای ما پیش‌بینی درست کند، خللی به آن وارد نمی‌کند. آنچه مهم است پیش‌بینی است. دیگر نباید پرسید که واقعی یا غیرواقعی است. بنابراین او تأکید می‌کند که هدف نهایی علم اقتصاد اثباتی پیش‌بینی معنادار تئوری است.

بنابراین او ابزارگرا است و برای ابزارگراها درستی یا نادرستی تئوری مهم نیست. او به تئوری به عنوان یک ابزار می‌نگرد و آنچه برای او مهم است مفید بودن است.

از نظر فریدمن پیش‌فرض‌های تئوری از تجربیات گذشته انتزاع می‌شود و لذا آنجایی که در انتزاع، لغات افتراق هزاران تجربه کنار نهاده می‌شود، پیش‌فرض‌ها آنقدر کلی هستند که غیرواقعی به نظر می‌رسند و به همین دلیل، غیرواقعی بودن نباید نگران‌کننده باشد. غیرواقعی بودن پیش‌فرض‌ها نمی‌تواند مانع احتمال توفیق باشد. آنچه مهم است

اقتصاد جهانی
مفهوم علم
با دو ویژگی
تجربه‌گرایی
و اثبات‌گرایی



پیش‌بینی است.

این‌که به هر روی در چه صورتی پیش‌بینی موفق است، پوپر آن را تکمیل کرده است. پوپر گفت نظریه‌پردازی در معرض آزمون سخت قرار بگیرد و موفق بیرون بیاید، قابل قبول است و الا رد می‌شود. مثلاً می‌گویند رابطه بین تورم و بیکاری معکوس است. در عمل، اگر با واقعیت‌های خارجی درست درآمد، قابل قبول است و الا رد می‌شود.

فریدمن می‌گوید نظامی از تعلیمات پذیرفته شده درباره پدیده‌های اقتصادی جهت پیش‌بینی درست درباره حقایقی که هنوز مشاهده نشده‌اند، قابل توجه است. وی از قضاوت‌های ارزشی در مقابل قضاوت‌های دستوری جانبداری نمی‌کند.

همه کسانی که بحث آزمون را مطرح کرده‌اند گفته‌اند که یک ارتباطی است بین دستوری و اثباتی و باید دستوری مبتنی بر اثباتی‌ها باشد. اما چه بسا ادعا شود که قضیه برعکس است؛ چنان‌که در علم اقتصاد دستوری می‌گویند اصلاً این مکتب است که به ما علم می‌دهد. فریدمن بحثی دارد مبنی بر این‌که مشکل به دست آوردن شواهد باعث شده که ما هنگامی که بخواهیم موفقیت یک تئوری را ارزیابی کنیم، می‌گوییم باید ببینیم پیش‌فرض‌هایش چه می‌گوید. می‌خواهیم تورم و بیکاری را پیش‌بینی کنیم، چون جمع‌آوری کردن داده‌ها و تطبیق آنها دشوار است. به قول پوپر، آزمون سختی است. ما با پیش‌فرض‌ها کاری نداریم، اگر بخواهیم ببینیم صادق است یا نه باید ببینیم با واقعیت سازگار است یا نه. به همین دلیل این خلط به وجود آمده است؛ مردم به جای آن‌که درست یا نادرست بودن تئوری را با واقعیت‌ها بسنجند، با پیش‌فرض‌ها مقایسه می‌کنند. این خطای روش‌شناختی است.

بنابراین، فریدمن می‌گوید یک روش‌شناسی بیشتر وجود ندارد؛ همان‌که در فیزیک است، در اقتصاد هم است. او به تشابه کامل قضایای فیزیکی و اقتصادی معتقد است و لذا همان روش فیزیکی وحدت را برای ارزیابی تجویز می‌کند.

خلاصه مطالب جلسه شجره‌نامه بزرگان علم

اقتصاد

علم اقتصاد به رغم عمر کوتاه خود، از نظر روشی، دوران پر فراز و نشیبی را سپری کرده است به طوری که:

۱. اقتصاددانان کلاسیک بصورت افراطی عقل‌گرایی را مورد تاکید قرار داده‌اند.

۲. اقتصاددانان معاصر در همسویی با جریان کلی علوم و شاید هم در جهت احساس حقارت در مقابل پیشرفت علوم تجربی، تجربه‌گرایی افراطی در پیش گرفته‌اند.

قدمت روش‌شناسی علم اقتصاد

روش‌شناسی علم اقتصاد را تا ۱۹۳۶، ناسا سنیور و جان استوارت میل می‌توان دنبال کرد. روش‌شناسی آنها در پرتو تئوری اقتصادی حاکم بر آن دوره قابل درک است.

ادوار حاکم بر تئوریهای اقتصاد:

اقتصاد کلاسیک ۱۷۷۶

اقتصاد نئوکلاسیک ۱۸۷۰

اقتصاد کینزی ۱۹۴۵

مکاتب جدید اقتصادی ۱۹۷۰

اقتصاددانان کلاسیک:

اقتصاددانان خوش‌بین: هیوم و اسمیت

اقتصاددانان بدبین: مالتوس و ریکاردو

طرفدار جان‌شینی سرمایه‌داری: جان استوارت میل

اقتصاد کلاسیک

اقتصاد کلاسیک عمدتاً طرف عرضه‌ای بود و کمترین نقشی بر انتخاب مصرف‌کننده نداشت.

فرض بر این بود که مردم عمدتاً در صدد جمع‌آوری ثروت و افزایش تولیدات هستند.

با توجه مطرح بودن نرخ بازدهی کاهنده در کشاورزی و با توجه به نرخ رشد فزاینده جمعیت، نتیجه‌نهایی چنین وضعیتی حالت سکونی از اقتصاد متصور بود که در آن سود پائین، نرخ دستمزد در حد بخور و نمیر و بالاخره برخورداری صاحبان زمین و مالکین از نرخ‌های سود بالا.

در چنین فضایی، علم اقتصاد به عنوان "علم ثروت" یا "اقتصاد سیاسی" مطرح بود (the dismal science).

اقتصاد کلاسیک مبتنی بود بر تجربی‌ها و انتزاعات و در عین حال از تنگنای تجربی رنج می‌برد.

در نهایت قرن نوزدهم، هر چند جمعیت رشد قابل ملاحظه‌ای داشت، ولی نرخ دستمزدها افزایش چشمگیری داشت و سودها نیز از کاهش زیادی برخوردار نبود.

ناسا سنیور (Nassau Senior ۱۷۹۰-۱۸۴۶)

او چند قضیه و یا اصل را موضوعی را در این رابطه بیان می‌کند:

۱. تمایل انسان به جمع ثروت

۲. اصل جمعیتی مالتوس

۳. نیروی کار با استفاده از سرمایه، توانمندتر می‌شود

۴. نزولی بودن بهره‌وری کار و سرمایه در کشاورزی

سنیور به لحاظ روشی، در تلاش بود تا اینکه تمایز بین اقتصاد اثباتی و اقتصاد دستوری را مشخص نماید و از اولین

بلکه گوهر تمامی علمی است که محاجه کلی را جایز می دانند. اما اثبات یک فرضیه عملی است پسینی. یعنی آزمون اینکه آیا داده های مربوط به هر مورد واقعی با نظریه مربوطه سازگار هست یا نه؟ اینکار جزئی هیچیک از وظایف علم نیست بلکه از کاربردهای علم است.»

Methodology of economics and other social sciences, part 3, on verification and operationalism

میل نیز به رغم تجربه گرایی محض اش، شدیداً به اقتصاد زمان خود پایبند بود.

مسائل و مشکلات تجربی موجب یک تناقض و تضادی بین تجربه گرایی و علم اقتصاد شد که، به "مشکل میل" مشهور شد (Mill's problem).

در نگرش میل تایید تجربی تئوری های اقتصادی غیرمستقیم و قیاسی است که از تایید گزاره ها قابل حصول اند. ولی بخاطر چندگانگی علل، روش استقرایی قابل به کارگیری نیست.

دیدگاه میل تا دهه ۱۹۳۰ از تاثیر فراوانی برخوردار بود.

میل تلاش کرد این مسئله را به این طریق حل کند که: گزاره های اساسی علم اقتصاد ثابت و برقرارند از طریق روانشناسی درون نگرانه "intro- psychology" یا آزمون تجربی دعاوی فنی از قبیل قانون نزولی بودن بازده عوامل تولید. رواج روش شناسی تجربه گرایی افراطی از ۱۹۳۰ با تسلط تجربه گرایی منطقی بر فلسفه علم.

جان نیویل کینز (۱۸۵۲-۱۹۴۹):

او امتزاجی از علم و هنر را مطرح کرد: "علم اثباتی" (با هدف تعیین ثباتات) و "علم هنجاری" (با هدف تعیین آرمان ها و بایسته ها) و "هنر" (نظامی از قواعد لازم برای دستیابی به اهداف معین با هدف فرموله کردن دستورها). "علم هنجاری" از نظر نیویل کینز همچون پلی میان علم اثباتی و هنر است.

اثباتگرایی منطقی

جایگزینی تایید پذیری (confirmability) با اثبات پذیری (verifiability)

بی معنایی و پوچی همه گزاره های متافیزیکی اتصاف جهانی مفهوم علم با دو ویژگی؛ تجربه گرایی و اثباتگرایی.

هدف تلاش های علمی؛ علم واحد، از طریق بکارگیری تحلیل منطقی در موارد تجربی.

اقتصاددانانی به شمار می رود که به مطالعه این مباحث مبادرت کرده است.

شومپتر در بررسی نظریه اقتصاد کلاسیک، قضایای مورد نظر سنیور را مبنای مطالعه خود قرار می دهد و با صراحت نظریه پردازی سنیور نسبت به ریکاردو را گامی به جلو تلقی می کند.

اقتصاد اثباتی

توصیفی و تشریحی است: جهان چگونه است.

عینی است: قضاوت های ارزشی هیچ جایی ندارد.

گزاره های اثباتی از طریق انطباق بر حقایق عینی قابل آزمون است.

اقتصاد دستوری

تجویزی است: جهان چگونه باید باشد.

ذهنی است: قضاوت های ارزشی باید انجام بگیرد.

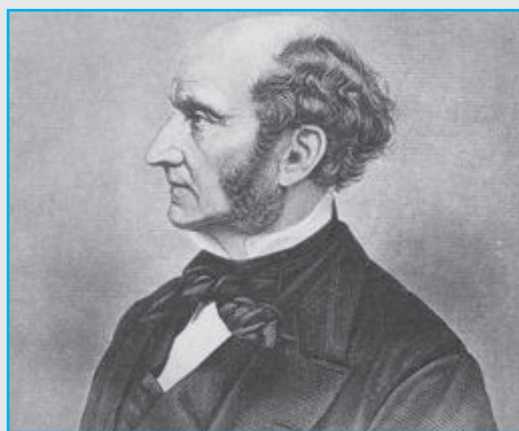
گزاره های دستوری قابل به کارگیری به حقایق عینی نیست.

جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳)

روش عقلی که فریتز مکلاپ از آن به پیشینی گرایی یاد می کند، ریشه در عقاید جان استوارت میل، واضع و شارح منطق استقرایی دارد و افرادی چون سنیور و میز و دیگران از وی حمایت کرده اند. صاحبان این مکتب بر این عقیده اند که علم اقتصاد حاصل حقایق نظری و عقل محض است که تجربه در اثبات و نفی آن هیچ نقشی ندارد.

جان استوارت میل در این زمینه می نویسد:

«امید به کشف حقیقت در علم اقتصاد سیاسی یا هر بخشی از علوم اجتماعی امیدی عبث و بیهوده است. به این دلیل که طبیعت جامه ای از پیچیدگی بر تن واقعیت کرده است ما نیز آنها را به صورت پدیده های مرکب دیده و تلاش می کنیم به کمک استقرا از مقایسه جزئیات به قانونی کلی دست یابیم. بنا بر این، به جز روش پیشین یا نظریه پردازی محض راه دیگری برای ما باقی نمی ماند. منظور از روش پیشینی محاجه بر مبنای یک فرضیه است که این نوع استدلال خاص ریاضیات نیست،



معناداری صرفاً محدود می شود به گزاره های تحلیلی و گزاره های ترکیبی. گزاره هایی دیگر، متافیزیکی خواهند بود که صرفاً حاکی از احساسات گوینده است و بی معنا. معرفی «وحدت علم» و وحدت متدولوژیکی همه تلاش های علمی. عدم توفیق مقیاس و تنوع پدیده های مورد تحلیل علوم اجتماعی در تثبیت قوانین علمی، به مرحله عمل مربوط می شود، نه به اصول. در حقیقت علوم اجتماعی نیز در نهایت با حقایق فیزیکی در ارتباط اند.

اقتصادنئوکلاسیک

بسط و توسعه، بعد از جنگ دوم جهانی. اقتصاد نئوکلاسیک در صدد بهینه سازی در دو طرف اقتصاد. شکل گیری آن بر اساس ریاضیات، که به قول دکارت بدیهی اند و اساس معرفت شناسی دکارت را به خود اختصاص می دهند. استخراج و انتزاع مدل ها و الگوهای کلی.

فریدمن (۱۹۱۲-۲۰۰۶):

فروض غیر واقعی او (unrealistic assumptions)

تاکید او بر اینکه هدف نهایی علم اثباتی عبارت است از پیش بینی معنادار تئوری ها (Predictions):

دیدگاه ابزارگرایی فریدمن در علوم (instrumentalism):

برای ابزارگرا درستی یا نادرستی تئور مهم نیست، او به تئوری به عنوان یک ابزار می نگرد و آنچه برای وی اهمیت دارد عبارت است از «مفید بودن» (Usefulness).

از آنجا که هدف ابزار گرا پیش بینی است نه توضیح، لذا تا چندی که تئوری ها ملاک کفایت پیش بینی را برآورده کند، وی نگران امکان غلط بودن فروض تئوری اش نخواهد بود.

از نظر او پیش فرضهای تئوری از تجربیات گذشته انتزاع می گردند، ولی از آنجا که در این انتزاع نقاط افتراق هزاران تجربه کنار گذاشته می شود، لذا پیش فرضها آنقدر کلی هستند که غیر واقعی به نظر می رسند.

غیر واقعی بودن پیش فرضها نمی تواند مانع احتمال

توفیق تئوری در امر پیش بینی باشد:

Positive and Normative Economics

Positive Economics

سیستمی از تعمیمات پذیرفته شده در مورد پدیده های اقتصادی که جهت پیش بینی های درست راجع به حقایق که هنوز مشاهده نشده اند، قابل بکارگیری است.

(Predictive Instrumentalism)

اقتصاد اثباتی در ارتباط است با «آنچه هست» "What is"

علم عینی و واقعی (Objective science) مستقل از هر نوع جانبداری اخلاقی و قضاوت

هنجاری

Normative Economics

اقتصاد دستوری و نورمتیو در ارتباط است با «آنچه باید باشد» "What ought to be"

بدیهی است که اقتصاد دستوری نمی تواند مستقل از اقتصاد اثباتی باشد: چنانکه نتیجه گیری ها و برداشت های سیاستی بر پیش بینی هایی استوار است که لزوماً برخاسته از اقتصاد اثباتی است

توجه: ولی از این واقعیت چشم پوشی شده است که، خود شکل گیری علم اقتصاد در نظام اقتصادی، بر خاسته از نظام اعتقادی و عقیدتی است که در نظام اجتماعی برقرار است سوئی تفاهم در مورد نقش شواهد تجربی

ارزیابی روش شناسی فریدمن

او به تشابه کامل قضایای فیزیکی و اقتصادی معتقد است و لذا همان روش فیزیکی را برای ارزیابی صحت و سقم قضایای اقتصادی تجویز می کند. پذیرش کامل ابطال گرایی پوپری (Falsificationism)

اضافه بر این، اکتفا به همبستگی های درجه بالا بجای جستجوی مداوم و کامل توضیح دهندگی پدیده های اقتصادی، از ضعف های عمده ابزارگرایی فریدمن به شمار می رود.

اگر ظرفیت توضیح دهی تئوریهای مورد غفلت قرار بگیرند، پس چگونه می توان رشد دانش اقتصادی را تشخیص داد؟

همچنین، اگر صدق تئوریها نادیده گرفته شود، باز هم چگونه می توان در مورد رشد پیکره دانش اقتصاد سخن گفت؟



اگر ظرفیت

توضیح دهی تئوریها

مورد غفلت

قرار بگیرند،

پس چگونه می توان

رشد دانش اقتصادی را

تشخیص داد؟





جلسه چهارم روش‌شناسی علم اقتصاد

حجت الاسلام دکتر جابری

بسم الله الرحمن الرحيم

فریدمن بر فروض غیر واقعی تأکید می‌کند و تأکید می‌کند که هدف نهایی علم اثباتی عبارت است از پیش‌بینی معنادار تئوری‌ها. او روی پرودیکشن خیلی تأکید می‌کند، با اینکه قبل از او آنچه که بود عمدتاً اکسپلنیشن بود، ولی او می‌گوید آنچه که مهم است پرودیکشن است و ضمن اینکه اینان می‌گویند فروضی که ما داریم می‌تواند غیر واقعی هم باشد؛ خلل ایجاد نمی‌کند. فروض غیر واقعی (نه دروغ و غلط و اشتباه) که در جامعه صدق نکنند هم می‌تواند ما را به پیش‌بینی معنادار هم هدایت کند. آنچه که مهم است این پیش‌بینی معنادار است که برای ما خیلی مهم است.

پرسش: منظور شما از پیش‌بینی معنادار چیست؟ یعنی پیش‌بینی کارآمد؟

پاسخ: یعنی پیش‌بینی که درست درآید.

در اقتصاد این نکته وجود دارد که با یک فروضی شروع کنیم، مثلاً می‌گوییم فرض بر این است که رقابت کامل حاکم است. فرض می‌کنیم که خریداران بی‌نهایت‌اند همه‌شان هم اتمیک هستند. فرض می‌کنیم که فروشندگان هم اتمیک و ریز هستند. دکتر داوودی می‌فرماید (در زمان حیات فهد: حتی اگر فهد هم بیاید بازار بخواد جنس بخرد، آب از آب تکان نمی‌خورد، جنس گران نمی‌شود. فهد هم با آن فهد بودنش هم بیاید بازار ریز و اتمیک است. نسبت به کل بازار ناچیز است. اگر یک شرکت بزرگی هم مثلاً جنرال موتور هم تحریم کند، تحریم کند و عقب بکشد آن هم نسبت به بازار ریز و اتمیک است و جنس گران نمی‌شود و مشکلی ایجاد نمی‌کند. این فروض را می‌گیریم و از آن طرف می‌گوییم کالاها مشابه‌اند. اگر کمی گران باشد نمی‌خرند و می‌روند مشابه‌اش را می‌خرند.

حالا اینها همه فروض‌اند و همه اذعان دارند که این فروض غیر واقعی است و می‌گوید اشکالی ندارد ما با یک فروضی کار را شروع کرده‌ایم و آنچه مهم است این است که به هدف برسیم که پیش‌بینی باشد. او ابزارگرایی خاص خودش را دارد. آقای «مکی» در هلند دانشجوی او بود.

در عین حال او در اقتصاد به ابزارگرا معروف است. برای این ابزارگرا درستی یا نادرستی تئوری مهم نیست او به تئوری به عنوان یک ابزار می‌نگرد آنچه که اهمیت دارد مفید بودن آن تئوری برای پیش‌بینی است.

پرسش: به لحاظ معرفت‌شناختی او فیلسوف واقع‌گراست؟

پاسخ: نه به لحاظ معرفت‌شناختی او از پوزیتیویست‌های منطقی است یعنی شدیداً متأثر از پوزیتیویست‌های منطقی است. پوزیتیویست‌های منطقی تقریباً ۱۹۲۰ یا ۱۹۱۰ حاکم شدند تا ۳۰ یا ۴۰ سال. آقای فریدمن در ۱۹۵۳ مقاله‌ای نوشته و آنچه را که در آنجا می‌گوید شدیداً متأثر از پوزیتیویست‌های منطقی است.

از آنجا که هدف ابزارگرا پیش‌بینی است نه توضیح، لذا تا چندی که تئوری‌ها ملاک کفایت پیش‌بینی را برآورده کنند و این نگرانی امکان غلط بودن فروض تئوری را ندارد. نگران نیست که فروض ممکن است غلط باشد یا درست، آنچه که مهم است تئوری است و تئوری هم ابزار است و آنچه که مهم است «پیش‌بینی» است. مثلاً در پیش‌بینی‌های کلان ما می‌خواهیم پیش‌بینی کنیم که اگر دولت سیاست پولی اعمال کند به کجا خواهد رسید؟ این درست دریابید.

یعنی اگر دولت سیاست پولی اعمال کرد یعنی انبساطی به آن هدف برسیم. صرفاً توصیف یک توصیه است یعنی می‌خواهد بگوید اگر دولت چنین فعالیت پولی انجام داد چنین نتیجه‌ای دارد؛ این که علتش نیست.

از پول‌گرایان آقای فریدمن است. بحثی که اول جلسه گفتیم مال کلاسیک‌ها و نئوکلاسیک‌هاست. اینها عمدتاً تفکر خردی داشته و بلندمدت فکر می‌کردند تا رسید به بحران بزرگ ۱۹۱۹، ۲۸ تا ۳۲ بین دو جنگ جهانی. بعد کینز آمد که انگلیسی بود؛ او «کلان» را ابداع کرد و پدر علم اقتصاد کلان است که سیاست‌گذاری‌هاست. نقش دولت است. تا آن زمان نقش دولت کم‌رنگ بود.

اسمیت می‌گفت دولت سه کار کوچک دارد؛ دولت بزرگ ما



آقای مکی که شاگرد او بود همه را تحت عنوان ابزارگرایی قبول نداشت و در فلسفه واقع‌گرا بود و در اقتصاد واقع‌گرایی و واقع‌گرایی‌اش این است که آچار فرانسه‌ای بود که هر پیچی را باز می‌کرد.

نظر: ظاهراً اینطور نباشد؛ یعنی آن کسی که ابزارگرا هست ممکن است که در گزاره‌های اخلاقی که مربوط به حوزه اقتصاد هست، گزاره اخلاقی را نپذیرد. به خاطر اینکه با آن چیزی که در اقتصاد تعریف می‌شود تناسب پیدا نمی‌کند. مثلاً اینکه آیا در یک جامعه باید همه افراد جامعه را به یک سمت متعارفی از رفاه برسانیم یا نه؟ یک ابزارگرا آیا قضاوتش در مورد این با یک واقع‌گرا یکی است؟ مخصوصاً که نگاه کوتاه‌مدت دارد پیگیری می‌شود و اصلاً در نگاه‌های کوتاه‌مدت فقط یک خلاء موقتی که الان پیش آمده مورد توجه است، حتی اگر جلوگیری از این خبر موقت باعث یک مشکل دیگری شود. مقصد واقع‌گرا نیست یک مقصد واقعی ما داریم. برای مقصد یک واقعیتی قائل است و می‌گوید ما با این ابزار واقعاً به این مقصد می‌رسیم. حالا اینکه این واقعیتی که به عنوان هدف است آیا پشتوانه یک استدلال هست یا نه، بخش دیگری است. فرق ابزارگرا و واقع‌گرا تنها در بحث «صدق» نیست. در ابزارانگاری بحث بر این است که این گزاره‌ای که مطرح می‌کنیم مطابقت با واقع ندارد ممکن است اصلاً کذب محض باشد ولی کار ما را راه می‌اندازد مثل گزاره‌های کلیله و دمنه که خبر از واقعیت نمی‌دهند واقعاً این گفتگوها بین حیوانات صورت نگرفته اما یک واقعیتی را برای ما تأمین می‌کنند و آن اینکه با این قصه‌ها ما درس زندگی یاد بگیریم.

نظر: اگر گزاره‌مان توصیه‌ای باشد آن وقت ما بخواهیم در گزاره توصیه‌ای، ابزارگرایی را بیاوریم دیگر نخواهیم گفت آیا این گزاره مطابق با واقع است یا نه؛ چون اصلاً محل بحث مطابقت نیست.

آ. خسروپناه: بستگی دارد به اینکه شما توصیه را چه معنا کنید. طبق نظر آقای حائری «توصیه» خودش مدلول مطابقی است؛ ضرورت بالقیاس.

نمی‌خواهیم: ۱. دفاع ملی ۲. امنیت ملی ۳. کالای عمومی؛ مثل (پارک، بیمارستان و بهداشت را آماده کند: ولی دولتی که تأمین اجتماعی داشته باشد و مالیات بگیرد. الان در غرب عمده‌ترین کار دولت همین مالیات‌ها و تأمین اجتماعی است. اینها را قبل از کینز قبول نداشتند و بعد از آمدن کینز مطرح شد. بنابراین اقتصاد کلان در ۱۹۳۲ به بعد متولد شد و تا بیابند خودشان را پیدا کنند جنگ جهانی دوم شروع شد. بعد از جنگ جهانی دوم تا زمان انقلاب جمهوری اسلامی ایران یعنی تا دهه ۷۰ کلاً یک‌دست بود. همه‌اش کینزی بود بعد از آن انشعاب پیدا کرد که یکی از آنها همین آقای فریدمن است که توصیه می‌کند و می‌گوید دولت سه تا کار می‌تواند بکند:

۱. یا مالی باشد. مخارج دولت را بالا و پایین کند اگر می‌خواهد ریخت و پاشی داشته باشد اضافه کند. بخواهد سخت‌گیری کند کم کند. مثلاً پارسال هزینه مؤسسات حوزوی را کم کردند، این انقباضی بود. این سیاست مالی است.

۲. در کنار این مالی مالیات‌هاست. دولت می‌تواند مالیات‌ها را کم کند یا بیشتر کند این دوتا مالی‌اند.

۳. سومی پولی است. کینز مالی بود و می‌گفت. این دو تا مؤثر است پولی مؤثر نیست. اما فریدمن طرفدار پولی است و می‌گوید پول مؤثر است منتها در کوتاه‌مدت و توصیه سیاست پولی می‌کند.

پرسش: هر توصیه‌ای و هر کارکردی حتماً یک مقصدی را دارد؛ پرسش این است که آن هدف واقعیت دارد یا نه؟

پاسخ: بله واقعی است مثلاً بیکاری جامعه تورم جامعه.

پرسش: به آن مصرف نمی‌توان گفت ابزارانگاری است؟ پاسخ: خیر، تئوری برای پیش‌بینی است. تئوری ابزار رسیدن به آن هدف است.

پرسش: پس یک واقع‌گرایی را در ساحت هدف قائل است؟

پاسخ: بله

پرسش: اما آیا در ابزارگرایی هم ما همینطور نگاه می‌کنیم به این گزاره؟ یعنی چون هدف واقعی داریم می‌توانیم بگوییم این ابزارگرا یک واقع‌گرا هم هست؟

پاسخ: واقع‌گرا به لحاظ مقصد است و الا خود گزاره‌هایی که مطرح می‌کند، گزاره ابزارانگار واقعی نیستند، اما مقصد یک واقعیتی است که می‌خواهد به آن برسد. مثلاً فرض کنید مشکل تورم را حل کنند. صرفاً مقصد نیست که باید واقعی باشد. در بحث‌های هنجاری و اخلاقی او می‌گوید واقعیت بی‌واقعیت، به وسیله قیاس‌های منطقی به مقصد می‌رسیم.

بنابراین، در اقتصاد دستوری او اصلاً واقع‌گرا نیست. اما اقتصاد اثباتی را واقع می‌داند و می‌گوید در اقتصاد ما با واقعیت‌ها مواجه هستیم لذا تورم واقعیت است، بیکاری واقعیت است، کلاً اقتصاد اثباتی سر تا پا همه‌اش واقعیت است. اما در اقتصاد دستوری واقعیت وجود ندارد او می‌گوید پیش‌فرض‌های تئوری از تجربیات گذشته انتزاع می‌گردد (همین‌جاست که می‌گوییم ممکن است فروض واقعی نباشد؛ ولی از آنجا که در این انتزاع نقاط افتراق هزاران تجربه کنار گذاشته می‌شود شما دقت کنید وقتی که بخواهید مدل بدهید در مدل‌سازی، شخص می‌آید هزاران فرض و واقعیت را بگذارد کنار تا یک تلخیص کند. حال که می‌خواهد این کار را بکند، چه بسا در اینجا آنچه که می‌ماند نتواند واقعیت را نشان دهد.

می‌گوید این مشکلی ندارد. آقای مکی در نوشته‌هایش از «کُوز» مطلبی آورده. کوز از فلاسفه اقتصاد است. او می‌گوید: «انسان گاهی اوقات یک گرد و خاکی بلند می‌کند بعداً چشم‌هایش را می‌مالد و می‌گوید جایی پیدا نیست». مکی می‌گوید منظور کوز این است که انسان وقتی می‌خواهد Apcroeshen اپ سروکشن انجام دهد. آن قدر چیزها را کنار می‌گذارد که آنچه که باقی می‌ماند دیگر نمی‌تواند واقعیت را نشان دهد و لذا کوز در مدل‌سازی نئوکلاسیک اشکال می‌کند و می‌گوید «ما در مدل‌سازی نئوکلاسیکی زیاده‌روی کرده‌ایم و چیزهایی را که نباید کنار می‌گذاشتیم کنار گذاشته‌ایم و چیزهایی که باید کنار می‌گذاشتیم، نگذاشته‌ایم و آنچه که مانده واقعیت را نشان نمی‌دهد». کوز درباره مصرف‌کننده نئوکلاسیکی می‌گوید: «ما در مصرف‌کننده نئوکلاسیکی، مصرف‌کننده با ترجیحات سازگار را داریم، اما انسانیت نداریم، انسان را کنار گذاشته‌ایم که نباید کنار می‌گذاشتیم».

معیار معرفت‌شناسی‌شان سازگاری است. کوز می‌گوید پیش‌فرض‌ها آن قدر کلی هستند که غیرواقعی به نظر می‌رسند. آقای فریدمن می‌گوید این اشکالی ندارد و مشکل ساز نیست. آقای دکتر غنی‌نژاد که کتاب مقدمه‌ای بر معرفت‌شناسی اقتصاد را نوشته می‌گوید: «ما اگر بخواهیم اقتصاد اسلامی داشته باشیم موفق نخواهیم شد مگر اینکه نومی‌نالیست شویم»، ولی کسی نیست به او بگوید نومی‌نالیست شدن چه دردی را دوا می‌کند. دکارتی‌ها هیچ‌کدام نومی‌نالیست نبودند. برخی از اثبات‌گرایان نومی‌نالیست بودند. پس آقای فریدمن

می‌گوید غیرواقعی بودن پیش‌فرض‌ها نمی‌تواند مانع احتمال توفیق تئوری در امر پیش‌بینی باشد، چون تئوری ابزار است برای رسیدن به آن پیش‌بینی و غیرواقعی بودن پیش‌فرض‌ها هم نمی‌تواند خللی برای ما ایجاد کند.

قبلاً از پدر کینز آقای جان نی‌یل کینز آورده‌ایم که او انتظاراتش را از علم و هنر مطرح می‌کند و می‌گوید علم اثباتی، علم هنجاری (دستوری) و هنر. و هنر در آن زمان متداول نبوده. پسر کینز دیگر مثل پدر فکر نکرد و فقط آمد روی هنر و هنر را کرد اقتصاد دیگر. اقتصاد شد نقش دولت و هنر اعمال سیاست و پرکردن چاله‌چوله‌ها و او هنر را آن موقع خیلی ذهنی توجیه می‌کرد. پدر کینز درباره هنر می‌گوید: «نظامی از قواعد لازم برای دستیابی به اهداف معین با هدف فرموله کردن دستور» پسر بعد از جنگ جهانی دوم آمد «کلان» را مطرح کرد و گفت اقتصاد یعنی هنر؛ یعنی دولت بیاید هنر را اعمال کند اهداف را داشته باشد. احتمالاً هنر به معنای سیاست و راهبرد است. او تعبیر «آرْت» می‌کند. پسر کینز به هارود می‌نویسد: در حالی که از دست رابینز ناراحت است، «علم اقتصاد علم طبیعی نیست بلکه اقتصاد علم هنجاری است دقیقاً می‌گوید علم اخلاق است».

وقتی که اثبات‌گرایان منطقی آمدند بعدش فریدمن ۱۹۵۳ مقاله‌اش را نوشت. قبل از او آقای رابینز ادبیات اثبات‌گرایان منطقی را وارد علم اقتصاد کرد که در زمان کینز بود. اگر شما الگوهای رشد را در علم اقتصاد دیده باشید اولین و ساده‌ترین رشد اقتصادی برای هارود و دومر است. هارود از کله‌گنده‌های اقتصاد رشد است واز دوستان کینز بوده و برایش می‌نویسد. او در آنجا می‌گوید این زادگاه کینز است، این قمارخانه کینز است (کینز پسر: چون کینز پول را تقسیم می‌کند به سه قسمت که یکی از آنها قماربازی است. ولی متأسفانه کسی نمی‌داند که کینز همچنین ادبیاتی دارد که می‌گوید علم اقتصاد، علم اخلاق است و به آن اصلاً اهمیت نمی‌دهند.

آقای فریدمن در مقابل پدر آقای کینز که سه شعبه کرده بود، او دو شعبه (شاخه) می‌کند و می‌گوید: ۱: پوزیتیو اکانامیکس ۲: نورماتیو اکانامیکس.

پوزیتیو اکانامیکس: سیستمی از تعمیمات پذیرفته شده در مورد پدیده‌های اقتصادی است که جهت پیش‌بینی‌های درست راجع به حقایقی که هنوز مشاهده نشده‌اند قابل به کارگیری است، حقایق مشاهده نشده مثل تورم که می‌خواهیم بیاید پایین. اگر این را اعمال کنیم به آن هدف می‌رسیم. نکته دوم: او می‌گوید اقتصاد اثباتی در ارتباط است با «آنچه هست» what is و در علم اقتصاد علم عینی و واقعی است. ابجکتیو است. مستقل از هر نوع جانبداری اخلاقی. اینجا دیگر ما ناهنجاری نداریم که در مقابلش هنجاری باشد.

اما اقتصاد دستوری و هنجاری: what out to be, what most be (باید باشد) بدیهی است که اقتصاد دستوری نمی‌تواند مستقل از اقتصاد اثباتی باشد. تمام کسانی

که وارد این بحث‌ها شده‌اند این را گفته‌اند یعنی دستوری بدون اثباتی نمی‌تواند باشد. چون باید پیش‌فرض‌ها دیده شود. پیش‌بینی صورت گیرد تا شما یک «بایدی» را ارائه بدهید. چه بسا ما از آن طرف قضیه نگاهی داشته باشیم وقتی که ما وحی داریم، ما می‌گوییم درست است که در اقتصاد دستوری و اثباتی در هم تأثیر و تأثر دارند، اما بیشترین تأثیر و تأثرات از اینجااست. در بینش دینی ما یعنی توصیف باید تأثیر بگذارد. در اسلام مهم‌ترین مسأله این است که «آنچه که باید باشد» مهم است. بعداً ما می‌گوییم حالا آن چه هست؟

پرسش: در اسلام ما می‌توانیم از این بایدها و نبایدها، هست و نیست‌های اقتصادی به دست بیاوریم؟
پاسخ: بله ادعایمان بر این است.

پرسش: اسلام می‌گوید نباید اسراف کرد، باید مال حلال خورد. نباید رباخواری کرد. آن وقت بعد از این باید و نباید ما می‌خواهیم به یک توصیفی برسیم که مثلاً اگر اینطوری مصرف کنیم اینطوری اتفاق می‌افتد. یک نتیجه حاصل می‌شود؟

پاسخ: شهید صدر می‌گوید ما بحث اقتصاد اسلامی نداریم، مکتب داریم، می‌گوید وقتی علم اقتصاد اسلامی می‌توانیم داشته باشیم که جامعه اسلامی شکل بگیرد. رفتار مردم براساس اسلام شکل بگیرد بعداً می‌گوییم از رفتار انسان (مردم) اقتصاد را بگیریم و مدل‌سازی کنیم. آن وقت می‌شود واقعیت‌ها. حال عرض من در چه است؟ وقتی که جامعه اسلامی شکل گرفت، براساس بایدها شکل می‌گیرد. آن گونه که باید باشد. رفتار باید آن

طوری باشد، در جامعه ربا نباید باشد. واقعیت‌ها را اینها شکل می‌دهند. و اینها را استخراج می‌کنیم، می‌گوییم علم اقتصاد است. از بایدها و نبایدها رفتار جامعه شکل می‌گیرد.

پرسش: جامعه وقتی به این بایدها و نبایدها عمل کرد، ما توصیف می‌کنیم و می‌گوییم «این جامعه این گونه هست» اما این علم تنها نیست. علم باید یک ویژگی پیش‌بینی را داشته باشد.

پاسخ: این جامعه از کجا شکل گرفته؟ چرا اینطوری شده؟ می‌گوییم چون اسلام در آن پیاده شده پس بنابراین مبتنی بر حقایق و احکام اسلام است.

پرسش: نه، الان پرسش این است که ما در علم اقتصاد دنبال این هستیم که مثلاً یک پدیده به نام تورم هست، شما باید به ما یک گزاره توصیفی بدهید که پیش‌بینی کنید که چه عملیاتی باعث می‌شود این تورم کاهش پیدا کند (یعنی بتواند پیش‌بینی کند: آنچه شهید صدر بیان کرده این است که اسلام یک بایدها و نبایدهایی دارد. یعنی مکتب اقتصاد دارد. اگر جامعه

اسلامی آمد به این مکتب عمل کرد، بعد عالم می‌آید این را توصیف می‌کند و می‌گوید: الف: نتیجه داده است ب: من می‌گویم این که قدرت پیش‌بینی ندارد. من الان می‌خواهم مشکل تورم را حل کنم. شما باید یک توصیفی بدهید که پیش‌بینی کند کاهش و افزایش تورم را.

پاسخ: در زمان تورم هر کسی گوش دیگری را بُرد. اما اگر اسلام پیاده شود چه؟ ما می‌گوییم یکی از راه‌ها همین است اگر می‌خواهید تورم پایین رفتار اسلامی کنید. این رفتارها (گوش دیگری را بریدن: هیچکدام مورد تأیید اسلام نیست. از کرایه تاکسی‌ها بگیر تا دزدی‌های بازاری و بانکی).

پرسش: عامل تورم که رفتارها نبوده و ما آمدیم رفتارها را اصلاح کردیم، آن چیزی که باعث تورم شده بود که سرچایش هست.

پاسخ: حتی اگر جامعه را شما جامعه جهانی فکر کنید ما پلورالیست که نیستیم، آنچه می‌گوییم مال مکتب اسلام است. جامعه اسلامی می‌گوید: تحریم نباید باشد تا اینکه موجب تورم شود.

پرسش: دو تا مشکل اینجا هست: یکی اینکه ما با انسان سروکار داریم. انسان چه مسلمان و چه غیرمسلمان دنبال منافع خودش است. یک پدیده‌ای است به نام تورم. یک عاملی است که باعث این تورم است، به نام اختلاف احزاب و همین تورم ایجاد می‌کند.

پاسخ: تورم مال این گروه‌ها نیست، تورم بیشتر رفتار افراد است.

نظر: یکی از عوامل تورم قطعاً ناآرامی‌های سیاسی است. یک اسلامی داریم در مقام لوح محفوظ، یک اسلامی داریم در مقام عینیت. پس اولاً ما اسلام محقق را الان کار داریم نه آن اسلام ایده‌آل که از معصوم گرفته شده است.

اسلام اجتهادی را داریم بحث می‌کنیم، اسلام اجتهادی هم معین هست. این یک نکته، حالا فرض کنید اسلام ایده‌آل اهل‌بیتی را ما آمدیم فهمیدیم اولاً درست فهمیدیم، ثانیاً یک اراده محکمی هم بالا جمع پیدا کردیم، برای عمل به آن. خوب بعد ما بخشی از این جامعه جهانی هستیم. دهها پارامتر دیگر نقش دارد در این تورم. شما پیش‌بینی‌تان را باید اینجا انجام دهید. یک نکته‌ای آقایان امثال پوپر و پوزیتویست‌های تحلیلی دارند که حرف جالبی است. البته از یک جهت افراط دارند که ما قبول نداریم. آنها می‌گویند این قدر روی افراد بحث نکنید. روی «حاکم» بحث نکنید که شرایطش چیست. حکومت، سازمان و ساختار را ببینید چه است. مثلاً یک ساختاری مؤسسه‌ای علمی است که شما هیأت علمی هم اگر نخواهید کار علمی کنید، این ساختار شما را به سمت کار علمی می‌کشاند یا یک



دکتر غنی‌نژاد در کتاب مقدمه‌ای بر معرفت‌شناسی اقتصاد نوشته است: «ما اگر بخواهیم اقتصاد اسلامی داشته باشیم موفق نخواهیم شد مگر اینکه نومی‌نالیست شویم»



ساختاری دارد که شما که دغدغه کار علمی دارید هم عملاً کار علمی‌تان را تعطیل می‌کنید و افت می‌کنید. ساختارها مهم است.

پوپر در جامعه بازش می‌گوید ما اصلاً کاری به حاکم نداریم؛ اصلاً فاسد باشد. ما دغدغه‌مان ساختارهاست. شما همه‌اش می‌روید روی «فرد»، روی «رفتارها»؛ یک مقداری اصالت فردی می‌اندیشید. می‌گوید اگر ساختار را درست کنیم این ساختار باعث می‌شود راننده‌ای که می‌خواهد تخلف کند، تخلف نکند این ساختار نمی‌گذارد. شما در اقتصاد اثباتی - اسلامی باید بتوانید این را ابداع کنید که از این بایدها و نبایدهایی که در شرع آمده که عمدتاً ناظر به افراد است؛ من اسراف نکنم و شما اسراف نکنید، بتوانید به یک اقتصاد اثباتی - اسلامی برسید که

ساختارمدارانه بیاید توصیف کند که جلوی تورم را بگیرد، جلوی احتکار را بگیرد. چطور شما از این بایدها و نبایدهایی که عمدتاً فردی هستند می‌توانید توصیف ساختاری دریاورید؟

پرسش: مثلاً از عفت اقتصادی از تعفف اقتصادی بحث قطع واردات به طور جامع در یک کشور نتیجه گرفته شود.

پاسخ: اولاً همه می‌گویند این روی آن اثر می‌گذارد (فکر کنم منظور این است که اقتصاد دستوری بدون اثباتی نمی‌تواند باشد: ولی کسی نگفته این هم روی آن اثر می‌گذارد.

پرسش: یک پرسش درباره نظریه شهید صدر. فرمودند بعد از عمل جامعه به احکام و عمل به توصیفی که نظام استخراج می‌شود، آن چیزی که ما می‌خواهیم توصیف کنیم دوباره همان احکام است.

یعنی ما وقتی که می‌آییم توصیف کنیم، بنیادهای نقدی نمی‌تواند از این استنباط بکند. یعنی در حقیقت دوباره آن چیزی که توصیف می‌کنیم می‌شود همان فقهی که قبلاً؛ بود یعنی بعد از اینکه جامعه به احکام عمل کرد، من وقتی که می‌خواهم این را توصیف کنم می‌شود همان فقر پس چیزی به نام علم اقتصاد نیست؟

پاسخ: بحث در تأثیرگذاری‌اش است. هنجار روی این تأثیر گذاشته است.



بدیهی است که اقتصاد دستوری نمی‌تواند مستقل از اقتصاد اثباتی باشد، چنانکه موضع‌گیری‌ها و برداشت‌های سیاسی یا سطحی بر پیش‌بینی‌هایی استوار است که لزوماً برخاسته از اقتصاد اثباتی است.



پرسش: خوب من الان می‌خواهم این هنجارها را توصیف کنم. فقط توصیف‌های بایندی دارم، دیگر نمی‌توانم از آن بنیاد نظری استنباط کنم. از عمل فردی یا از عمل اجتماعی یعنی «حرف عمل» من را به بنیاد نظری نمی‌رساند. بعد از اینکه ما عمل را می‌خواهیم توصیف کنیم، از آن حداکثر به توصیف یکسری بایدهای برسیم که می‌شوند همان فقهی که قبلاً بود، دیگر بنیادهای نظری از عمل دریافت نمی‌شود، مگر اینکه شما بخواهید بگویید که من از این گزاره‌های هنجاری می‌خواهم یک مدلول‌های التزامی به دست بیاورم که آن مدلول‌ها مرا برساند به بنیادهای نظری. خوب این گزاره هنجاری که قبل از عمل هم بود، چطور می‌شود که شما از حرف عمل به احکام بیایید یک نظام داشته باشید که بر آن نظام یکسری بنیادهاست دیگری روشها برای نیات.

پاسخ: بدیهی است که اقتصاد دستوری نمی‌تواند مستقل از اقتصاد اثباتی باشد، چنانکه موضع‌گیری‌ها و برداشت‌های سیاسی یا سطحی بر پیش‌بینی‌هایی استوار است که لزوماً برخاسته از اقتصاد اثباتی است. حالا سخن این است که عکس قضیه چیست؟ آیا اثباتی نمی‌تواند مستقل از دستوری باشد؟

پرسش: به لحاظ ثبوتی یا به لحاظ فهم؟

پاسخ: هر دو. شما می‌توانید اقتصاد اثباتی داشته باشید بدون اینکه هنجار داشته باشید. می‌توانید اقتصاد اسلامی داشته باشید، اسلامی واقعی، بدون اینکه کار به وحی داشته باشید؟ می‌توانید؟ خیر. سخن در این است که یک طرف را گفته و طرف دیگر را نگفته است. این را کسی نگفته. از این واقعیت چشم‌پوشی شده که خود شکل‌گیری علم اقتصاد در نظام اقتصادی برخاسته از نظام اقتصادی و اعتقادی است که در نظام اجتماعی برقرار است. شما یک نظام اجتماعی بزرگ دارید در بستر نظام اجتماعی است که نظام اقتصادی شکل می‌گیرد و از این غفلت کرده‌اند. در اینجا هنجارهای اجتماعی شکل می‌گیرد



و تأثیرگذار است و اقتصاد که در بستر اجتماع است نمی تواند مستقل از اجتماع باشد.

پرسش: پس رابطه بین این دو تا قطعاً یک طرفی است؟

پاسخ: بله.

پس اقتصاد دستوری قطعاً مبتنی بر اقتصاد اثباتی است نه برعکس، اما خود اثباتی ریشه در یک مبانی دیگری دارد. اما دیگر کسی این را نگفته (اینکه خود اقتصاد اثباتی ریشه در یک مبانی دیگری دارد. یعنی به آن مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی و انسان‌شناسی اصلاً توجه نمی‌کنند.

پرسش: واقعاً هیچکدام از یک

اقتصاددانان غرب چه کلاسیک

چه نئوکلاسیک کینزی و... توجه

نکرده‌اند که اقتصاد حالا اعم از

علم اقتصاد یا نظام اقتصادی

برخاسته از یک نظام اعتقادی

و یک نظام فکری است؟

پاسخ: در آنجا انسان و اومانیزم

حاکم است. خودشان صریح

گفته‌اند مبانی ما اومانیزم است.

پس توجه داشته‌اند که مبانی فکری

و اعتقادی باعث یک نظام اقتصادی

شده و از این غفلت نکرده‌اند.

آنان می‌گویند آنچه که ما در اقتصاد با آن سروکار

داریم، مخصوصاً در فضای فریدمن که بحث می‌کنیم، می‌گوید

در علم اقتصاد، واقعیت این است، اما اخلاق احساس‌گرایی

است؛ اصلاً واقعیتی وجود ندارد؛ پوچ است. اما ما هر دو را در

اسلام داریم و هر دو واقعیت است، هیچکدام پوچ نیست و ثانیاً

علم اقتصاد اثباتی هم که باشد در فضای نظام اجتماعی است.

در بستر نظام اجتماعی است و نمی‌تواند مستقل از آن باشد اما

آنها دغدغه این را ندارند و در مورد آن هم بحثی نکرده‌اند.

آقای فریدمن می‌گوید: «مشکل به دست آوردن شواهد

جدید باعث شده است شواهد دیگری که از ارتباط بیشتری

برخوردارند مورد توجه قرار بگیرند. او این را گفته که با یک

پیش‌بینی می‌خواهیم بکنیم. یک واقعیتی که هنوز محقق

نشده و می‌خواهیم محقق شود مثلاً کاهش تورم ولذاست که

اطلاعات بیشتری نیاز داریم. از آنچه که قبلاً بوده و می‌گوید

اینجا یک خطای روش‌شناختی به وجود می‌آید. می‌گوید:

«آزمون یک تئوری از طریق فروض آن به جای آزمون آنها

از طریق ضرورت‌هایش» وقتی که حرفی را من می‌زنم فوراً

می‌گویند آیا فروض اقتصاد نئوکلاسیکی پاسخ می‌دهد یا نه

می‌آیند فروض را بررسی می‌کنند با اینکه من نگفتم، فروض

و من خودم (فریدمن) فروض چه‌بسا غیر واقعی باشد، آنچه که

مهم است پیش‌بینی‌ها مهم است. این را راست گفته است.

وقتی که اقتصاد نئوکلاسیک را می‌خواهند بررسی کنند فوراً می‌گویند مثلاً «بازار رقابت کامل است»، در حالی که واقعیت رقابت کامل نیست. فرض کردند که خریدار فروشنده بی‌نهایت‌اند، هر کدام هم اتمیک هستند، ولی واقعیت غیر از این است. می‌گوید: می‌آیند فروض را ارزیابی می‌کنند با اینکه باید بیایند و پیش‌بینی‌ها را ارزیابی کنند و ببینند به پیش‌بینی رسیده یا نرسیده.

نظر: یعنی به عبارت دیگر به جای اینکه به پیش‌فرض‌ها و آنچه که تجربیات گذشته بود تکیه کنیم باید به پسماندها و تست واقعی آنها تکیه کنیم.

پاسخ: بله، تعبیر می‌کنند از این به خطایی روش‌شناختی.

ادامه نظر: به خاطر اینکه در روش

پوزیتویستی باید تست کنیم

و برآمد را نگاه کنیم، نه

اینکه پیش‌بینی تجربیات

گذشته را بکنیم.

پاسخ: بله

او به تشابه کامل قضایای

فیزیکی و اقتصادی معتقد

است. دقیقاً هر دو را مثل

هم می‌داند و می‌گوید:

فیزیک هم واقعیت است.

اقتصاد اثباتی هم واقعیت است.

و لذا همان روش فیزیکی را برای

ارزیابی صحت و سقم قضایای اقتصادی

هم تجویز می‌کند. دقیقاً همان گزاره‌های علم فیزیک را در

اقتصاد هم تجویز می‌کند و لذا پذیرش کامل ابطال‌گرایی پوپر

را ما اینجا داریم که اگر تئوری پاسخ ندهد باطل می‌شود.

پرسش: یعنی او اثبات‌گرایی فکر می‌کند یا ابطال‌گرایی؟

پاسخ: اثبات‌گرایی. او در مقابل هنجارگرایی است. او پیش‌بینی

برایش مهم است و می‌خواهد توضیح دهد ما سه دسته اقتصاد

داریم. اقتصاد اثباتی (یعنی توصیفی: هنجاری و هنر او اقتصاد

اثباتی را قبول دارد یعنی در دایره اثباتی او ابطال‌گرایی است.

آن هم ابطال‌گرا در اینکه اگر پیش‌بینی‌اش دروغ دربیاید باطل

می‌شود یعنی اگر پیش‌بینی نتواند بکند.

اضافه بر این اکتفا به همبستگی‌های درجه بالا به جای

جستجوی مداوم و کامل توضیح‌دهندگی پدیده‌های اقتصادی

از ضعف‌های عمده آقای فریدمن است. آقای فریدمن دنبال

این نیست که بیاید ببیند که الان می‌خواهد پیش‌بینی کند

پیش‌بینی به چه عواملی بستگی دارد. می‌آید فروض را می‌آورد

و به جای تأکید روی همبستگی‌ها، روی فروض تأکید کرده و

همبستگی بالا را ندیده گرفته است.

پرسش: اینکه فرمودید فریدمن به سیاست پولی

اعتقاد دارد، ما می‌توانیم اینطور بگوییم که کینز

و همکارانش به نحوی اقتصاد دولتی را توصیه



می‌کنند؟

پاسخ: نه به نحوی کلاً دارند اقتصاد دولتی را توصیه می‌کنند. فریدمن هم با دولت همکاری می‌کند، فرد را دخالت نمی‌دهد. فریدمن هم توسط بانک مرکزی، که زیرمجموعه دولت است کار می‌کند، اما نمی‌آید مالیات‌ها را دست‌کاری کند، نمی‌آید مخارج را دست‌کاری کند، می‌آید پول را دست‌کاری می‌کند. اصلاً اقتصاد کلان کلاً دولتی است.

پرسش: اینکه می‌گویند فریدمن مخالف دخالت دولت در اقتصاد است این درست است؟!

پاسخ: مخالف دخالت دولت است در آن دو تا که مخارشان را زیاد بکنند، مالیات را. یعنی مخالف سیاست مالی دولت است. با اینکه مدع همه اینها کینز بود. کلاسیک‌ها می‌گفتند ما بلندمدتی هستیم و اقتصاد در بلندمدت به تعادل خواهد رسید و هیچ دخالتی لازم نیست حتی خداوند که خداست نباید دخالت کند، چه برسد به دولت. اما کینز گفت، ما در بلندمدت مرده‌ایم، ما کوتاهمدتی هستیم و از آن طرف وقتی اقتصاد از تعادل خارج شد مثل توپ فوتبال است که اگر بخواهد به دروازه برسد باید یک لگدی بخورد. اما این لگد از هر کسی ساخته نیست فقط از دولت ساخته است این لگد به دو جور می‌تواند بخورد: پولی و مالی و مالی خودش دوتا می‌شود اما خود کینز طرفدار مالی بود.

پرسش: اکتفا به همبستگی‌های درجه بالا به جای جستجوی مداوم و کامل توضیح‌دهندگی پدیده‌های اقتصادی از ضعف‌های عمده ابزارگرایی است؟

پاسخ: شما فرض را در فروض چه می‌گیرید. در فروض، شما فروض کلی‌ای که تقریباً ارتباط بالایی دارد با پیش‌بینی. شما اینها را می‌گیرید و اما نمی‌آید بگویید در هر مورد چه تأثیرگذار است. مورد به مورد ارزیابی نمی‌کنید. اینجا بحث این است که گفته اکتفا به همبستگی‌های درجه بالا. قطعاً این را می‌دانید که در هر مدل‌سازی فروض شما همبستگی‌های درجه بالای شماست. در هر بحثی که داشته باشید می‌گویید من با این فروض بحث را شروع می‌کنم، اما او نیامده به طور پی در پی و مداوم جستجوی کالم توضیح‌دهندگی پدیده‌های اقتصادی {را انجام دهد}. به عنوان مثال اگر بخواهد در ایران از تورم بحث کند می‌گوید چه چیز در ایران باعث تورم شده و چه چیز می‌تواند بیشتر توضیح دهد که تورم از کجا آمده و تورم چیست، چطور می‌خواهد از بین برود. این را نیاورده یا مثلاً در آمریکا چطور؟ نیامده روی آن عامل توضیح دهند. تبیین کند، فقط آمده عواملی که بیشتر با هم همبسته هستند را مطرح کرده، عواملی که با هم می‌آیند و باهم می‌روند. نکته آخر اگر ظرفیت توضیح‌دهی تئوری‌ها مورد غفلت واقع شود.

فریدمن می‌گفت ما با توضیح کار نداریم با کارکرد کار داریم. اشکال اگر چنین است پس شما چگونه می‌توانید رشد دانش‌های اقتصادی را تشخیص دهید؟ رشد کرده یا پس‌روی داشته باشیم. آقای فریدمن نگفت تئوری صادق است یا نه؟ گفت تئوری پیش‌بینی می‌کند یا نه؟ صدق را به معنای مطابقت نمی‌خواهیم بگیریم به معنای کارآمدن می‌خواهیم بگیریم یعنی صدق وقتی به معنای کارآمدی شد، رشد دانش اقتصاد هم به همین معناست. او استقرارگرایی و اثبات‌پذیری را به چالش می‌کشد و مدعی است که هیچیک از موارد الف که ب باشد ثابت نمی‌کند که همه الف‌ها ب هستند. لذا همه گزاره‌های از این دست ردشدنی و نادرست خواهند بود.

پرسش: آیا این عبور فریدمن از نظریات اقتصادی کینز، تاریخ در آن دخالت ندارد؟ آیا می‌شود ما بدون عبور از دوره کینزی ورود کنیم به توصیه‌های فریدمن؟ مثلاً الان من می‌خواهم سیاست پولی را مقوم سیاست دولت قرار بدهم. آیا واقعاً قبل از عبور از سیاست‌های مالی نوبت می‌رسد به سیاست‌های پولی؟ یا نه فریدمن معتقد است باید کلاً سیاست مالی کنار گذاشته شود و از اول سیاست پولی اجرا شود؛ به عبارت دیگر آیا رابطه پولی برقرار است بین اجرای سیاست‌های مالی و پولی؟ چون صحبت از پیش‌فرض می‌کند می‌گوید ما از پیش‌فرض‌ها و تجربیات گذشته باید پیش‌بینی کنیم. پیش‌فرض‌ها و تجربیات گذشته او مال سیاست‌های کینزی است؛ این دخالت ندارد در آن اعمال سیاست پولی؟ یعنی فریدمن در طراحی خودش، پیش‌فرضش این نیست که قبلاً باید سیاست مالی اجرا شده باشد؟

پاسخ: باید اینطور گفت قبلاً دیده باشد که یک سیاست مالی اعمال شده و خوب پاسخ نداده و او نقد می‌کند و می‌گوید سیاست پولی بهتر است.

پرسش: پاسخ نداد. یعنی در کمال ماجرا پاسخ نمی‌دهد. یعنی ما در ادامه پروسه باید برویم به سمت سیاست پولی یا از همان اول باید سیاست پولی را اعمال کنیم.

پاسخ: نه او می‌گوید از همان اول سیاست پولی باید باشد منتها سیاست پولی کوتاه‌مدت نه بلندمدت. سیاست پولی یعنی سیاست‌ها مثلاً فرض کنید بانک مرکزی بگوید برای ساخت‌وسازها پول بدهید. کینز گفت بحرانی که به وجود آمده به خاطر این است که از حالت تعادل خارج شده باید دولت بیاورد هزینه‌ها را افزایش دهد. گفت دولت پول بدهد به کارگران روز خیابان‌ها را بکنند، شب دوباره پرکنند و آسفالت کنند. یا از آن طرف دولت نرخ مالیات‌ها را کم کند که مردم بیشتر هزینه کنند.

کینز می‌گوید: آنچه که تأثیرگذار است مالی است. دولت هزینه‌های بیشتری داشته باشد و پول اضافی نباید چاپ شود. جالب است می‌دانید که کینز انگلیسی بود و سال ۱۹۴۱ در ریودوژانیرو جلسه گذاشته و آمریکا می‌خواست در آنجا یک‌هفته‌ای کند تا آن وقت پشتوانه چاپ پول‌ها به این صورت بود که هر کشوری به اندازه طلایی که داشت پول چاپ می‌کرد. آمریکا آمد شیطنت کرد، آمریکای پیروز از دو جنگ جهانی (بعد از پایان جنگ جهانی دوم: در این جلسه کینز نماینده انگلیس بود و نماینده آمریکا کس دیگری بود. آمریکا گفت بیایید بعد از این، پشتوانه اینطور باشد که تا به حال هر کشور به اندازه طلایی که داشت پول چاپ می‌کرد، الان هر کشور به اندازه طلا و دلاری که دارد پول چاپ کند. و گفت من آمریکا

متعهد می‌شوم که هر دولتی به من دلار بدهد من در مقابلش طلا به او می‌دهم. و در آن وقت هر انس طلا ۳۳ دلار بود و کینز در اینجا مخالفت کرد. کینز از اول با دخالت پولی مخالف بود و بعد کینز گفت ما اصلاً پول جامع نمی‌خواهیم داشته باشیم، ولی آمریکای پیروز از دو جنگ جهانی پیروز شد. در سال ۴۴ یا ۴۵ این قانون تصویب کردند تا ۶۳-۶۲ که باز هم تشکیل جلسه دادند و آمریکا گفت تا به حال به این کار متعهد بودم، دیگر متعهد نیستیم. در آن ۲۳-۲۲ سال دلار به همان قیمت مانده بود، هر انس طلا ۳۳ دلار بود ولی بعد از آن قیمت دلار سرسام‌آور رفت بالا. شما الان ملاحظه

بفرمایید ۷۸ ماه قبل که طلا گران شده بود هر انس طلا ۱۶۰۰ دلار شده بود. الان هر انس طلا ۱۲۰۰ دلار بود. آمریکا با این شیطنت کار خودش را کرد الان تمام کشورها پشتوانه دلار را عملاً برای خودشان انجام دادند. هر سال ۸۰۰ میلیارد تا یک تریلیون دلار پول آمریکا به کشورهای جهان سرریز می‌شود و هیچ پشتوانه‌ای هم نمی‌کند. این بحران بزرگ ۲۰۰۵ از آمریکا شروع شد، آمریکا با همین لطایف‌الحیلی که دارد خودش را نجات داد و بحران را به اروپا صادر کرد.

آقای پوپر در اصولش می‌گوید: «یک تئوری علمی هرگز بیش از پذیرش احتمالی تلقی نمی‌شود» تا چندی که رد نشد و فقط احتمالاً مورد قبول است. تئوری آقای پوپر ابطال‌پذیری است نه اثبات‌پذیری. ابطال‌پذیری موضوع مناسب روش‌های مشاهده‌ای و تجربه علم است که آیا اینها روش مناسبی است؛ پاسخ می‌دهد یا نمی‌دهد؟ نه اینکه اثبات‌پذیری موضوع مناسب روش‌ها باشد. از این بحث آقای پوپر ادعا می‌کند که سزای من کشتن است،

می‌گوید چون اثبات‌گرایی منطقی را من کشتم روش پوپر قیاسی است.

«تصمیم و توسعه دانش موقتی ما از طریق تبدیل بینش‌های تحلیلی و احساسی به فرضیه شروع شود و سپس وقتی از طریق به کارگیری منطق قیاسی شرایط برای ابطال‌پذیری فراهم شد، این فرضیه‌ها توسط پژوهش‌های دائمی و پیوسته در مقابل حقایق عینی موردآزمون قرار می‌گیرند» توجه دارید که آقای لاکاتوش و آقای کوهن با تئوری منفرد کار ندارند.

آقای لاکاتوش عمدتاً به برنامه‌ها تأکید می‌کند و فرایند برنامه‌ها. آقای کوهن روی انسان محقق تمرکز می‌کند ولی آقای پوپر روی «تئوری‌های منفرد» تمرکز می‌کند، این گزاره اگر در تجربه قرار گرفت و سربلند درآمد هنوز برقرار است و الا هیچ. ولذا تئوری باید به لحاظ منطقی ابطال‌پذیر باشد. تئوری‌ها باید در معرض آزمون سخت قرار گیرند. تئوری به محض رد شدن در آزمون رد می‌شود. تئوری‌ها در بهترین شرایط حدس‌های دلچسبی هستند.

آقای پوپر به آزمون تجربی به عنوان ضابطه تمییز علم از غیرعلم اعتبار می‌بخشد و با این کار دگرگونی مهمی در فلسفه ایجاد می‌کند. او استقراء را که پایه نگرش پوزیتیویست‌های منطقی بود مردود می‌داند و قیاس را اعتبار می‌بخشد و جایگزین استقراء می‌کند.

آقای می‌نی در کتاب فلسفه و اقتصاد که ترجمه شده، در کل کتاب اقتصاد نئوکلاسیکی را به باد فحش و ناسزا می‌گیرد که این دکارتی و قیاسی است. و خودش هم نمی‌گوید چه عقیده‌ای دارد فقط در اواخر فصل سوم و چهارم یک جا فقط بروز می‌دهد که خودش تاریخی‌نگراست. اگر فرد هم مبتدی باشد نمی‌فهمد.

پوپر می‌گوید ملاک من این است که تئوری باید در معرض آزمون سخت قرار گیرد، اگر موفق شد رد می‌شود. پرسش: خوب این قبل از پوپر هم بوده دیگر، پوزیتیویست‌های منطقی افراطی‌تر از او فکری کردند، آنها می‌گفتند ملاک معناداری آزمون‌پذیری است. اگر گزاره‌ای آزمون‌پذیر تجربی نباشد اصلاً معنای معرفتی ندارد.

پاسخ: آنها می‌گفتند معنای معرفتی ندارد اما اینکه «تئوری رد می‌شود» این تعبیر را نداشتند.

پرسش: پوپر چگونه به قیاس اعتبار می‌بخشد؟ چطور از کلی به جزئی می‌رود؟ یعنی چگونه کلی را به دست می‌آورد؟



آقای می‌نی
در کتاب فلسفه و اقتصاد
... اقتصاد نئوکلاسیکی
را به باد فحش و ناسزا
می‌گیرد
که این دکارتی و قیاسی
است...
و خودش
تاریخی‌نگراست.



پاسخ: کلی را پوپر از ریاضیات به دست می‌آورد، کتاب «منطق استقرایی» او سراسر معادلات ریاضی است. او اصول موضوعه را اثبات می‌کند و می‌گوید ما در هر علمی چند تا اصول موضوعه داریم.

پرسش: اگر پوپر بخواهد از قیاس شروع کند، دیگر نیاز به ابطال‌پذیری ندارد سر از اثبات‌پذیری عقلی درمی‌آورد.

پاسخ: او قیاس را پیوند می‌دهد به آزمون تجربی. او می‌گوید تئوری شما که آکسی‌یوماتیک است اصول موضوعه‌ای است، از آنجا شروع شده است؛ همین تئوری شما در معرض آزمون سخت قرار می‌گیرد؛ اگر موفق نشد رد می‌شود یعنی پیوند قیاس با آزمون تجربی استقراء. **پرسش: خود این اصول موضوعه را از کجا می‌آورد؟**

پاسخ: از علوم مختلف می‌گیرد. او در آنجا بحث می‌کند که اینکه ما چه اصول موضوعه را بگوییم، چندتا در هر علمی بگیریم اختیاری نیست کانه شما دارید دستگاه معادلات ریاضی حل می‌کنید. مثلاً در حل دستگاه معادله یک دستگاه سه متغیره و سه مجهولی داریم اگر اینجا هم خطی باشد، اگر یکی روی یکی دیگر بیفتد، اگر آنها با هم موازی باشند، پاسخ نمی‌دهند این وقتی پاسخ می‌دهد که هر کدام مستقل باشند هم خط نباشند روی هم نیفتند. **پرسش: مثلاً الان با ابطال‌گرایی پوپر می‌خواهیم برویم در فیزیک؛ یعنی در فیزیک هم ما از اصول موضوعه شروع می‌کنیم؟**

پاسخ: صدرصد. در اصول موضوعه فرض کنید اصل اجتماع نقیضین و امثال این شهید صدر فقط یکی را قبول ندارد بیشتر نه، اما عقلی است. اصل موضوع دارد می‌گوید من کاری ندارم این صادق است یا کاذب؛ من بنا را می‌گذارم که این صادق است. پس معنایش اصل موضوع است. بحث این است که تئوری چیست؟ آیا تئوری آکسی‌یوماتیک است؛ مبتنی بر اصول موضوعه است؛ یا تئوری صرف مشاهده است؟ معیاری که وی برای حدود علم مشخص می‌کند ابطال است و بقیه مشخص است. پوپر به تعبیر کلی هر نوع معرفت بشری را جایز می‌داند به طوری که حقیقت عینی منطقی با واقعیات خارجی وجود ندارد.

خلاصه جلسه ۴

ابطال‌گرایی پوپر (۱۹۰۲-۱۹۹۴)
(Falsificationism)

او استقراگرایی (Inductivism) و اثبات‌پذیری (Verifiability) را به چالش کشید:

هیچ تعدادی مواردی که «الف، ب است» نمی‌تواند ثابت کند

که «همه الف‌ها، ب هستند»
لذا همه گزاره‌هایی از این دست، رد شدنی و نادرست خواهند بود

اصول ابطال‌گرایی
یک تئوری علمی هرگز بیش از پذیرش احتمالی، تلقی نمی‌شود.

یک تئوری تا چندی که رد نشده است، برقرار است. ابطال‌پذیری (Falsification)، و نه اثبات‌پذیری (verification)، موضوع مناسب روش‌های مشاهده‌ای و تجربی علم است.

روش قیاسی - فرضیه‌ای پوپر
(hypothetico-deductive method)

تعمیم و توسعه دانش موقتی ما از طریق تبدیل بینش‌های تخیلی و احساسی به فرضیه شروع می‌شود. سپس وقتی که از طریق بکارگیری منطق قیاسی، شرایط برای ابطال‌پذیری فراهم شد، این فرضیه‌ها توسط پژوهش‌های دائمی و پیوسته در مقابل حقایق عینی مورد آزمون قرار می‌گیرد.

بنابراین:
تئوری باید به لحاظ منطقی ابطال‌پذیر باشد.
تئوری‌ها باید در معرض آزمون‌های سخت قرار بگیرند.
تئوری به محض رد شدن در آزمون، رد می‌شود.
تئوری‌ها در بهترین شرایط، حدس‌های دلچسبی هستند.

پوپر به اصل «آزمون تجربی» به عنوان ضابطه تمیز علم از غیر علم اعتبار می‌بخشد و این کار دگرگونی مهمی در فلسفه علم ایجاد می‌کند. او استقرا را که پایه نگرش پوزیتیویست‌ها به علم بود، مردود می‌داند و قیاس را اعتبار می‌بخشد و جایگزین استقرا می‌کند. از نظر وی چیزی به نام یادگیری از طریق تکرار آزمون وجود ندارد. معیاری که وی برای حدود علم معرفی می‌کند، ابطال است. پوپر علم و به تعبیر کلی، هر نوع معرفت بشری را جایز الخطا می‌داند، به طوری که حقیقت عینی منطبق با واقعیات خارجی وجود ندارد.

هیچ یک از اثبات‌گرایان منطقی و طرفداران پوپر واقعیت را توضیح ندادند.
آنها هنجارهای مورد نظر خودشان در مورد موجودیت علم را ایجاد کردند.



جلسه ششم

موضوع: علوم انسانی اسلامی روش‌شناسی حکمی. اجتهادی (۱)

حجت الاسلام دکتر خسروپناه

بسم الله الرحمن الرحيم
هدف در این بحث، ارائه دیدگاه ما در حوزه روش‌شناسی و پرسشی است که تحت عنوان روش‌شناسی حکمی - اجتهادی از آن یاد می‌کنیم. این بحث در دو بخش است: یکی جستاری در فلسفه علوم انسانی و یکی هم در مبادی روش‌شناسی حکمی - اجتهادی. سپس تلقی خود ما از روش‌شناسی حکمی - اجتهادی.

در بحث نکات مربوط به فلسفه علوم انسانی، یک بحث، طبقه‌بندی علوم بشری است که به علوم درجه اول و درجه دوم تقسیم می‌شود. علوم درجه اول عبارتند از: هستی‌شناسی پدیده‌ها، رابطه‌شناسی پدیده‌ها و کارکردشناسی پدیده‌ها. علوم درجه دوم عبارتند از: تاریخ علوم و فلسفه علم.

در علوم درجه اول، که بخشی از آن هستی‌شناسی پدیده‌ها است، فلسفه به آنها می‌پردازد؛ فلسفه امور پدیده‌ها که از سنخ دانش درجه اول است. دسته دیگر که رابطه‌شناسی پدیده‌هاست عبارتند از: پدیده‌های ریاضی، طبیعی، زیستی و انسانی. متکفل پدیده‌های ریاضی، علوم ریاضی، پدیده‌های طبیعی، علوم طبیعی و پدیده‌های زیستی، علوم زیستی و ژنتیکی است. کارکردشناسی پدیده‌ها هم در علوم مهندسی و پزشکی است

که به پدیده‌ها نگاهی کارکردی دارند؛ کارکرد مهندسی تغییر طبیعت و کارکرد پزشکی هم تحقق سلامت انسان است. کارکردشناسی پدیده‌ها از رابطه‌شناسی پدیده‌ها بهره می‌برد، لذا علوم مهندسی نسبت به علوم ریاضی و طبیعی جنبه مصرف‌کنندگی دارد و الا خودش در حوزه کارکرد یک تولیدی دارد.

بحث اصلی ما در حوزه پدیده‌های انسانی است، که به دو دسته تقسیم می‌کردیم: توصیف و توصیف پدیده‌های انسانی. که آنها یا از سنخ بینشی هستند، یا منشی و یا کنشی. گزارش پدیده‌های انسانی، علوم تاریخی است. بینشی ممکن است مربوط به حوزه عقل یا خیال باشد. علوم اخلاق به آن توجه می‌کند. در بخش کنشی هم دو قسم حقیقی و اعتباری داریم. کنشی حقیقی، یا رفتاری یا اجتماعی و یا طبیعی است. کنشی حقیقی رفتاری، علوم رفتاری‌اند، مانند روان‌شناسی و علوم تربیتی. کنشی حقیقی اجتماعی عبارتند از علوم سیاسی، اقتصادی، جامعه‌شناسی، مدیریت و کنشی حقیقی طبیعی علوم جغرافیایی است، زیرا علوم جغرافیا رابطه انسان با طبیعت است، لذا از آن به توصیف تعبیر کردیم، یا توصیف پدیده‌های انسانی کنشی حقیقی طبیعی، زیرا می‌خواهد نسبت انسان با طبیعت را بررسی کند و بعد، بر اساس آن

توصیف یا توصیه کند. کنشی اعتباری هم عبارتند از علوم ادبی و حقوقی. البته اخلاق هم می‌تواند در اینجا قرار گیرد؛ به اعتبار این که جنبه کنشی دارد، اما ما اخلاق را در حوزه منشی مطرح کرده‌ایم. اخلاق اصلش مربوط به منش است، هر چند آثار کنشی هم دارد.

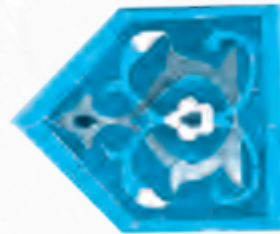
این طبقه‌بندی بر اساس علوم موجود است؛ منابع این‌طور تعریف کرده‌اند. پس علوم را طبق گزارش مرسوم به فلسفی، الاهیاتی، تاریخی، ادبی، هنری، رفتاری - اجتماعی تقسیم کردیم. شاید بتوان علوم رفتاری و اجتماعی را جدا کرد. به هر روی، امروزه در دانشگاه‌های جهان، همه اینها را جزء علوم انسانی می‌دانند.

آنچه اکنون مد پرسش ماست، علوم رفتاری - اجتماعی است. فعلاً با سایر علوم کاری نداریم. اگر بخواهیم یک روش‌شناسی برای علوم انسانی ارائه کنیم، چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. هر دسته از این علوم روش‌شناسی ویژه و ساختار ویژه‌ای دارد. به لحاظ فلسفی و روشی، این علوم هم ساختارشان متفاوت است و هم متدولوژی‌شان.

اما در علوم رفتاری - اجتماعی که مد پرسش ماست، مانند جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، مدیریت، علوم سیاسی و ...، با تحلیلی که نسبت به مسائلش داشتیم، این علوم مشتمل بر

چهار بخش است:

۱. با انسان‌شناسی خاص، توصیف انسان مطلوب را می‌کند. مقصود از انسان مطلوب، انسان سالم و متعارف است، که بیشتر مردم جامعه می‌توانند چنین باشند، نه انسان ایده‌آل و انسان کامل. این که روان‌شناسی می‌گوید این رفتار نابهنجار است، او تعریفی از انسان بهنجار دارد. اگر انسانی به مرحله انسان متعارف نرسیده است، باید با انسان‌شناسی خاص اقتصادی، سیاسی و ... بررسی کرد که چگونه می‌تواند به مرحله مطلوب و متعارف برسد و بشود انسان سیاسی مطلوب، انسان اقتصادی مطلوب، انسان تربیتی مطلوب و ... این غیر از آن انسان‌شناسی عامی است که در فلسفه انسان از آن بحث می‌کنند؛ که انسان



دارای روح و بدن است، مجبور یا مختار است، فطرت و غایت دارد و ... آن انسان‌شناسی همان فلسفه انسان است، که در هر مکتبی می‌تواند متفاوت باشد. اما در این رکن اول در علوم رفتاری - اجتماعی، توصیه به انسان مطلوب، با کمک انسان‌شناسی خاص است

این توصیف انسان مطلوب مبتنی بر فلسفه واقعیت است، یعنی پشتوانه‌اش یک فلسفه واقعیت و فلسفه هستی و فلسفه معرفت و فلسفه انسان است. این خیلی مهم است که ما اصالت وجود را بپذیریم یا خیر، تشکیک وجود را بپذیریم یا خیر، تفکر رئالیستی را بپذیریم یا ایده‌آلیستی را. این که آیا انسان فقط ساحت مادی دارد، یا ساحت مجرد هم دارد. فلسفه واقعیت به این بحث‌ها می‌پردازد.

۲. رکن دوم، توصیف انسان تحقق‌یافته است؛ همین انسان موجود، یعنی سازمان

موجود، اقتصاد موجود، هنجارها یا ناهنجاری‌های محقق. یعنی آنچه در جامعه تحقق دارد. در توصیف انسان مطلوب به صورت قضیه خارجی بحث می‌شود، اما در توصیف انسان تحقق یافته به صورت قضیه شخصی مطرح است؛ هرچند دانشمندان در تلاشند که قضیه شخصی را به یک قضیه خارجی تبدیل کنند (افراد محقق نه مقلد).

۳. رکن سوم در بعضی از مکاتب و پارادایم‌های روش‌شناختی، پرسش انسان تحقق یافته هم هست. مثلاً در مکاتب انتقادی به پرسش نهادهای اجتماعی پرداخته می‌شود، مانند مکتب فرانکفورت. مثلاً کسی مانند هابرماس پرسشش بر هرمنوتیک این است که نهایت کار هرمنوتیک این است که به امر واقع توصیه می‌کند، اما توان پرسش ندارد؛ که ریکور جوابش را می‌دهد که نه، ما می‌توانیم هرمنوتیکی ارائه دهیم که علاوه بر توصیف، بتواند پرسش هم بکند. این درواقع اختلافی است بین گادامر و هابرماس و ریکور. گادامر مدعی است که ما کاری به پرسش نداریم؛ ما صرفاً درصد توصیف هستیم. هابرماس می‌گوید از قضا دغدغه ما پرسش جامعه است. ریکور می‌گوید پرسش برای ما مهم است، اما می‌توانیم هرمنوتیکی ارائه دهیم که بتواند به پرسش هم بپردازد. البته او تصریح دارد که من در صدد ادغام هرمنوتیک و مکتب انتقادی نیستم.

ما هم مسأله پرسش برایمان بسیار مهم است؛ پرسش سازمان محقق، پرسش رفتار محقق، پرسش اقتصاد محقق و ... ۴. رکن چهارم تغییر انسان محقق پرسش شده به انسان مطلوب است؛ حال یا با توصیه‌هایی که از مکتب به دست می‌آید یا با توصیه‌های ناشی از تجربه (توصیه‌های علمی).

در تغییر دادن جامعه و انسان تحقق یافته، یکسری باید‌ها و نبایدها و ارزش‌های مکتبی وجود دارد و یکسری باید‌ها و نبایدهای ناشی از تجربه، که از آن به تکنیک تعبیر می‌کنیم. مثلاً برای حل مشکل ترافیک یا در بحث‌های

مدیریتی از یکسری تکنیک‌های تجربی استفاده می‌کنیم.

سپس، آنچه در تغییر انسان بسیار تأثیرگذار است، فلسفه ارزش، یعنی فلسفه حقوق و اخلاق است؛ به عنوان نمونه، آیا حسن و قبح ذاتی وجود دارد یا خیر، آیا ارزش‌ها با واقعیات نسبت دارند یا خیر و ...

به یک نکته هم باید توجه داشت و آن این است که، ممکن است برخی پرسش‌ها در باب علوم انسانی ناظر به انسان مطلوب باشد، برخی ناظر به پرسش انسان و برخی ناظر به انسان تحقق یافته. چنین نیست که هر پرسشی در علوم انسانی همه ابعاد را پوشش دهد. ما معتقدیم که دو گونه علوم انسانی وجود دارد: علوم انسانی دینی و علوم انسانی سکولار. با این تعریف که علوم انسانی دینی یا سکولار علومی هستند که مبتنی بر مبانی فلسفی، مکتبی و روش‌شناسی دینی یا سکولار هستند. چرا که همه پرسش‌های علوم انسانی رفتاری - اجتماعی مبتنی بر مبانی فلسفی، مکتبی و روش‌شناسی معین است؛ مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و فلسفه رفتار و اجتماع (اصالت فرد یا جامعه، فلسفه اخلاق و حقوق و روش‌شناسی معین. بعداً اشاره خواهیم کرد که برخی روش‌شناسی‌ها تبیینی است، اما رویکردشان رفتارگرایی است. یا روش‌شناسی تبیینی است، اما رویکردش ساختارگرایی. زیرا رفتارگرا اصالت را از آن فرد می‌داند نه جامعه. در مقابل، کسی که اصالت را از آن جامعه می‌داند ساختارگراست. برخی مانند پارسونز، که بین فرد و جامعه اصالتی قائل است، با غلبه جامعه، ساختاریابی را طرح می‌کند که کارگزار و ساختار با هم تعامل دارند. عده‌ای هم رویکردشان تاریخ‌گرایی است، زیرا اصالت را به تاریخ می‌دهند.

بنابراین اگر شما بر مبنی اصالت وجود و تشکیک وجود، برای فرد، جامعه و تاریخ سیر تشکیکی قائل شدید، باید بگویید

هر سه اصالت و مابه‌ازاء خارجی دارند؛ البته به صورت شدت و ضعف؛ یعنی فرد یک مابه‌ازاء خارجی دارد، تشدید که شد می‌شود جامعه، شدیدتر که شد، می‌شود تاریخ (مبنای خود ما؛ با چنین تصویری دیگر در شناخت انسان تحقق یافته نمی‌توان فقط رویکرد رفتارگرایی را پذیرفت. رفتارگرایی یک زاویه دید است، ساختار زاویه دیگر و تاریخ زاویه دیگر. مانند پنجره، که از یک پنجره بخشی از بیرون و از پنجره دیگر بخش دیگر بیرون دیده می‌شود. این‌ها ساحت‌های دید شما هستند که می‌توانند روش شما را در آن ساحت‌ها جهت بدهند به همین خاطر در این بحث‌ها مابین روش و رویکرد یا رهیافت فرق قائلیم. یک متد داریم، یک اپروچ، یک اِپِتیوِد. اینها فرق دارد. حالا من آمده‌ام در تعریف، رویکرد زاویه دید جمعی تعریف کرده‌ام. رهیافت را زاویه دید شخصی. بین این دو تا هم یک تفاوتی قائل شده‌ایم برای اینکه خلط نشود. ولی «روش» یک زاویه دید عمومی‌تری است مثلاً می‌گویند «روش تبیینی» روش تبیینی می‌تواند زاویه دید مختلفی داشته باشد یا زاویه دید عمومی با زاویه دید شخصی که البته معمولاً زاویه دید شخصی به مرور در بستر تاریخ تبدیل به زاویه دید جمعی می‌شود.

پرسش: مکتب چیزی بیش از فلسفه است؟ غیر از فلسفه است؟

بله، در مکتب یک مقداری کاربردی‌تر می‌شود یک مقداری جزئی‌تر می‌شود یعنی یک‌سری بحث‌های کلان‌تر در فلسفه مطرح می‌شود، یک مقدار که جزئی‌تر شد می‌شود مکتب. مثلاً در مبانی فلسفی علوم انسانی متعارف یا فلسفه‌های جدیدی مثل تجربه‌گرایی انگلستان، عقل‌گرایی فرانسه، فلسفه استعلایی آلمان یا فلسفه‌های معاصر اگرستانسالیسم، پوزیتیویسم فلسفه‌های تحلیلی هست. اما مکاتبی که درست شده در دوره مدرن و پسامدرن، لیبرالیسم و نئولیبرالیسم است، سوسیالیسم و نئوسوسیالیسم است. ولی خود این

لیبرالیست ممکن است متأثر از فلسفه تحلیلی یا پوزیتیویسم باشد. یا مثلاً کسی مثل جان لاک که مؤسس لیبرالیسم کلاسیک هست؛ این مکتبی است. این مکتب رفتاری - اجتماعی مبتنی بر فلسفه تجربه‌گرایی انگلستان است یا مثلاً نئوسوسیالیست‌ها ی مکتب فرانک مورد است که متأثر از فلسفه استعلایی آلمان است.

این است که مکاتب یک مقداری کاربردی‌تر به تعبیری جزئی‌تر می‌شوند و می‌آیند در عرصه رفتار و اجتماع، حالا ممکن است ما مکاتب دیگری را هم



روش علمی-اجتهادی از سنخ روش داوری است،

اما داوری که
هم تبیین در آن است
هم تغییر در آن است
هم انتقاد در آن است.



فرض کنیم ولی در حوزه بحث ما مکاتب رفتاری - اجتماعی است. اینکه شهید صدر تعبیر می‌کند که ما مکتب اقتصاد اسلامی داریم. این مکتب غیر از فلسفه اقتصاد است.

یک فلسفه اقتصاد است یک مکتب اقتصاد است، یک علم اقتصاد. ما می‌خواهیم بگوییم ما هم فلسفه اقتصاد اسلامی داریم، هم مکتب اقتصاد اسلامی داریم و هم علم اقتصاد اسلامی داریم. و علم اقتصاد اسلامی است که می‌تواند حتی رفتارها و ساختارهای اقتصادی غیراسلامی را هم توصیف کند؛ یعنی وقتی می‌گوییم علم اقتصاد اسلامی معنایش این نیست که فقط رفتارها و نهادهای اقتصادی اسلامی را توصیف کند حتی رفتارها و نهادهای

اقتصادی غیراسلامی را هم این علم توصیف می‌کند.

پرسش: پس مکتب یک امر درون علمی است. فلسفه جزء مبادی تصدیقی آن خواهد شد مکتب الگوهای کلی علم را تبیین می‌کند.

بله، در لیبرالیسم و نئولیبرالیسم باز هم مکاتب جزئی‌تر داریم مثلاً لیبرالیسم یک مکتب رفتاری - اجتماعی است ولی بعد وقتی آمدید در اقتصاد ممکن است بگویید اقتصاد من کلاسیک است یا نئوکلاسیک است باز ریزتر می‌شود. اقتصاد نئوکلاسیک یک مکتبی است در اقتصاد که دیگر به درد مکتب سیستمی مدیریت نمی‌خورد. ولی هم مکتب سیستمی مدیریت هم مکتب نئوکلاسیک در اقتصاد هر دو زیرمجموعه لیبرالیسم قرار گرفته‌اند.

پرسش: یعنی از یک فلسفه ممکن است چند تا مکتب درست کنند؟
بله، حتی چند تا مکتب اجتماعی و چندتا مکتب علمی.

یک مطلب دیگری که باز مربوط به فلسفه علوم انسانی هست و خوب است به آن توجه کنیم بحث روش و روش‌شناسی است خیلی به این رازها بی‌توجهی می‌شود و باعث خلط بحث می‌شود.

من «روش» را چگونگی کاربست قواعد معرفت‌شناختی و منطقی در کسب معرفت موجه می‌دانم یعنی «روش‌شناسی» پس از معرفت‌شناسی و منطق به کار می‌رود. حالا «روش» یا مربوط به ساحت گردآوری اطلاعات است یا داوری اطلاعات. روش‌های کتاب‌خوانی، میدانی دو روش شایع در مقام گردآوری اطلاعات است. روش‌های تبیینی تفسیری انتقادی سه نوع رویکرد متعارف در مقام داوری است.

در واقع روش علمی-اجتهادی از سنخ روش داوری است اما داوری که هم تبیین در آن است هم تغییر در آن است هم انتقاد در آن است. تبیین به علل بیرونی می‌پردازد تفسیر به ساختار درونی می‌پردازد. انتقاد

می‌خواهد وضع موجود را تغییر دهد به وضع مطلوب. البته معمولاً مکاتب انتقادی هیچ وضع مطلوبی را تعریف نمی‌کنند اما همیشه وضع موجود را پرسش می‌کنند. ما در این روش علمی - اجتهادی می‌خواهیم پدیده انسانی را با رویکردهای مختلفش، به شناخت عوامل درونی‌اش بپردازیم به شناخت دلایل درونی‌اش توجه کنیم هم به علت‌ها هم به دلایل بپردازیم و هم به تغییر، لذا روش علمی - اجتهادی این سه‌تا کارکرد را دارد (به این نمودار توجه کنید):

در معرفت‌شناسی قواعد گفته می‌شود ابزار معرفت چیست؟ منابع معرفت چیست؟ معیار معرفت چیست؟ در منطق قواعد شکل گفته می‌شود قیاس اقترانی، استثنایی. یا منطق احتمالات، منطق که می‌گویم منظورم الزاماً منطق صوری نیست. منطق احتمالات دیگری قواعد شکل است اما بعد چگونگی به کارگیری این قواعد می‌شود «روش‌شناسی» و از آن تولید معرفت پیدا می‌شود.

روش‌های علوم انسانی متعارف را تقسیم کرده‌ایم به مدرن و پسامدرن، روش‌های مدرن تبیینی اثبات‌گرایی یا تبیینی استقرایی. تبیینی استقرایی، اثبات‌گرایی، تبیینی تأیید گرایی و تبیینی اثبات‌گرایی همان پوزیتیویسم منطقی و ابطال‌گرایی. اینها اقسام تبیینی‌اند و قسم دوم تفسیری و قسم سوم انتقادی.

البته کسانی مانند دیلتای روش‌شناسی‌شان تفسیری است. افرادی مثل ماکس وبر تبیینی تفسیری است. وبر در بحث‌های جامعه‌شناسی‌اش فقط تفسیری نیست. تبیینی - تفسیری است. انتقادی را هم که اشاره کردم. با رویکرد رفتارگرایی، ساختارگرایی، کارکردگرایی و تاریخی اینها رویکردهای مختلف است. مثلاً فرض کنید اسکینر یک روان‌شناس رفتارگراست روشش تبیینی است. دورکیم ساختارگراست و روشش تبیینی است، اما تبیینی ساختارگراست، ساختارگرا رویکردش است.

بعضی‌ها کارکردگرا هستند و بعضی تاریخ‌گرا هستند. مثلاً مارکس یک شخصیت ساختارگرایی تاریخ‌گراست که هم به ساختارها توجه دارد و هم ساختارها را در بستر تاریخ می‌بیند یعنی این دو تا را ترکیب کرده ولی مارکس خودش را پوزیتیویست می‌داند یعنی خودش را تبیینی معرفی کرده؛ هرچند همه معتقدند که مارکس ولو ادعای تبیینی و پوزیتیویستی را داشت ولی آنچه نتیجه داد بسترسازی برای پست‌مدرن بود.

ماکس و فروید و نیچه زمینه‌ساز پست مدرن بودند که ۱۳۵۰ به بعد تقریباً پست‌مدرن شکل گرفت و ریشه پست‌مدرن به وجود آمد مثل روش‌های گفتمانی، هرمنوتیک فلسفی، آن وقت رویکردهای اینها متفاوت است مثلاً ساختارگرایی دیرینه‌شناسی فرض کنید آقای فوکو روشش گفتمانی است اما با رویکرد دیرینه‌شناسی یا مثلاً فرض کنید بعضی‌ها گفتمانی پسا‌ساختارگرایی‌اند مثل دریدا.

دریدا، سوسور در بحث‌های زبان‌شناسی ساختارگراست که در علوم انسانی هم تأثیر گذاشته ولی دریدا پسا‌ساختارگراست هیچ ساختار زبانی اجتماعی، را قبول ندارد همه چیز را به هم می‌زند نسبی‌گرایی مطلق است. یعنی نسبی‌گرایی را دریدا سراغ ندارد. هیچ قاعده و ضابطه‌ای را نمی‌پذیرد ولی مثلاً می‌شود در حوزه هرمنوتیک فلسفی قرارش دارد. هرمنوتیک فلسفی پسا‌ساختارگراست اما به این شدت وحدت گادامر هم حتمی نیست. اینها روش‌های متفاوتی است که وجود دارد.

پرسش: دیرینه‌شناسی مثل اینکه به فوکو اختصاص دارد؟

بله فوکو دیرینه‌شناس است. لامیلاپ و موف روش‌هایشان گفتمانی هست، بیشتر گفتمانی ساختارگرایی است. مفصل‌بندی می‌کنند یک پدیده را، بیشتر اینها در حوزه‌های جامعه‌شناسی و علوم سیاسی مطرح است یک پدیده را که بررسی می‌کنند می‌گویند باید ببینیم

این پدیده دال مرکزی‌اش کجاست و دال‌های پیرامونی‌اش کجاست بعد بین دال معانی پیرامونی چه نوع مفصل‌بندی هست؟ بعد ارتباط این دال‌های پیرامونی با دال مرکزی چه هست؟ بعد در تفسیر مباحث هسته سخت و کمربندی ایمنی آقای لاکاتوش می‌گوید اگر می‌خواهد آسیب ببیند دال‌های پیرامونی آسیب ببیند دال مرکزی تا می‌شود تغییر پیدا نکند لذا مثلاً لاکاتوش را یک‌جوری بین روش‌های مدرن و پسامدرن باید قرارش دارد.

چون فرق روش‌های مدرن و پسامدرن در این است که روش‌های مدرن رئالیست هستند اما پسامدرن‌ها ایده‌آلیست‌اند. یعنی در روش‌های مدرن می‌گویند یک واقعیتی هست که می‌توان واقعیت را شناخت مثلاً در بحث‌های تفسیری فهم مراد مؤلف برایشان اهمیت دارد اما در پسامدرن‌ها یا به مؤلف بی‌توجه‌اند یا مؤلف مرده است یعنی بیشتر مفسر‌محوری است یا در مسائل اجتماعی می‌گویند ما یک پدیده را می‌خواهیم بفهمیم حالا واقعیت امر هرچه می‌خواهد باشد یک جوری بفهم که بعد بتوانیم در بحث‌های انتقادی بتوانیم پرسشش کنیم. تا اینجا من یک جستاری در بحث‌های فلسفه علوم رفتاری - اجتماعی داده‌ام که از ضمن اینها بعضی فی‌الجمله دیدگاه ما مطرح شد من خیلی تفصیلاً وارد نشدم.

مبادی روش‌شناسی علوم رفتاری - اجتماعی

از اینجا می‌خواهم یک قدری مبادی روش‌شناسی علوم رفتاری - اجتماعی را بگویم اینجا دیگر یکسری پرسش‌ها خودم هست در حوزه مبادی که به تعبیری قواعدی که بعد کاربست‌شان روش‌شناسی حکمی - اجتهادی را درست می‌کند.

یکی بحث پرسشی «صدق» است. ما صدق را مطابقت با واقع می‌دانیم اما چون واقعیت لایه‌لایه هست

ذهن ما هم لایه لایه هست یعنی ذهن با مفاهیم سروکار دارد اینطور نیست که شما یک طور مفهومی در ذهنشان بسازید همه واقعیت را دربرگیرد. ساحت‌هایی از واقعیت را درک کند و درست هم درک کند، یعنی مطابقت با واقع داشته باشد. اما به هر حال ذهن ما اینطور ساخته شده با مفاهیم ذهنی سروکار دارد حتی در علم حضوری هم ما ساحتی از وجود ما با ساحتی از وجود معلوم ارتباط پیدا می‌کند لذا کل واقعیت به صید ما نمی‌آید بنابراین ما از این تعبیر می‌کنیم به رئالیسم پنجره‌ای، یعنی ما رئالیسم خام را به قول پوپر که تقسیم کرده رئالیسم خام و پیچیده، نه خام را قبول نداریم نه پیچیده را. رئالیسم خام، طبق تعریف ایشان و الا من معتقدم هیچ فیلسوفی رئالیسم خام را نگفته است. شاید بعضی پوزیتیویست‌ها همچنین پرسشی داشته‌اند ولی در فلسفه اسلامی ما هیچ فیلسوف اسلامی نداشتیم که رئالیسم خام را بپذیرد. رئالیست خام می‌گوید: «ما به راحتی می‌توانیم با ذهنمان کل واقعیت را آن چنان که هست بیابیم نه به قدر الوسع البشری. همیشه این قید را دارد به قدر وسع بشری هم به خاطر همین مفاهیم ذهنی است که ما با مفهوم واقعیت را می‌یابیم. ملاصدرا هم خیلی جاها در اسفار اشاره دارد به هر حال وقتی می‌خواهیم خدا را بشناسیم می‌گوییم مفهوم واجب‌الوجود مفهوم عالم مفهوم عادل ما ناچاریم از مفاهیم مختلف استفاده کنیم.

حالا ممکن است به کل مفاهیم هم یک لفظ جعل کنیم به نام الله و بگوییم الله حکایت دارد از همه اینها یعنی ذهن با مفاهیم متنوع سروکار دارد تا ساحت‌هایی از واقع را بشناسد. رئالیسم پیچیده هم می‌گوید ما به واقع نزدیک می‌شویم «تقرب به واقعیت را پوپر مطرح می‌کند و ما این را قبول نداریم، ما به واقع می‌رسیم،

واقعیت را می‌یابیم. ساحتی از واقعیت را می‌یابیم مثل اینکه فرض کنید این میز را یک مفهوم این است که این میز است. میز یک مفهومی است به هر حال. یک مفهوم دیگر که کمک می‌کند میز را بهتر بشناسیم. میز بودن به لحاظ کارکردش است. یک مفهوم دیگر که به ما کمک می‌کند که میز را بشناسیم این است که می‌گوییم از جنس چوب است. فلان رنگ را دارد و...

مفاهیم مختلف واقعیت را برای ما بیشتر می‌یابد. هر مفهومی واقعیت را آن چنان که هست می‌تواند به ما نشان بدهد اما کل واقعیت نیامد. در ظرف این مفهوم. از این تعبیر کرده‌اند به رئالیسم پنجره‌ای، لذا نه رئالیسم خام را قبول داریم نه رئالیسم پیچیده، قائل به رئالیسم پنجره‌ای هستیم.

پرسش: این گزارش دیدگاه رایج را اسم گذاشتید پنجره‌ای؟
بله معتقدم دیدگاه رایج هم همین است حرف جدیدی نیست ولی اسمی گذاشتیم رویش. یک مقداری شاید تبیین واضح‌تری کردیم که به این صراحت اسمش را گذاشته‌ایم.
پرسش: بگویید رئالیسم تشکیکی که راحت‌تر است؟

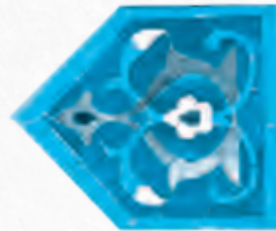
نه رئالیسم تشکیکی این نیست. چون گاهی اوقات اینها در عرض هم هستند. تشکیک در ذهن شما در طول است.

پرسش: شما فرمودید هر مفهوم پنجره‌ای است به سوی واقع ما هیچ مفهومی نداریم که کل واقع را یکجا به ما نشان دهد. جواب: بله، نه تنها ما یک مفهوم نداریم که کل واقع را نشان دهد. کل مفاهیم را هم جمع کنیم کل واقع را نشان نمی‌دهد چون واقع ساحت‌های مختلفی دارد.

پرسش: منتهای رئالیسم این نیست که ما با مفهوم می‌توانیم همه واقع را بفهمیم یا نفهمیم. منتهای رئالیسم این

است که آیا این مفهوم، واقع را آن گونه که هست به همان حد خودش نشان می‌دهد یا نه؟ لذا مسئله رئالیسم خام در رئالیسم انتقادی این است که آیا واقع همان گونه که هست، یا اینکه تقابلاتی بین ذهن و خارج صورت می‌گیرد. بعد یک کسی مثل کانت می‌گوید سهم ذهن خیلی بیشتر است؟ یک کسی می‌گوید که سهم ذهن کمتر است لذا کسانی که گفته‌اند رئالیسم خام ادعایشان این نبوده که ما با مفهوم می‌توانیم همه را بشناسیم. همه قبول دارند که مفهوم به اندازه خودش نشان می‌دهد بحث این است که آیا مفهوم واقع را همانگونه که هست نشان می‌دهد یا اینکه دست‌کاری می‌کند. پرسشیه وجود ذهنی نمی‌گوید واقع آنگونه که هست در اختیار ماست. آنچه که وجود ذهنی می‌پذیرد می‌گوید: «واقع آن گونه که هست در اختیار ما قرار نمی‌گیرد» از آن جهت که می‌گوید خود ماهیت وارد می‌شود می‌گوید همان ماهیتی که در خارج است همان ماهیت وارد می‌شود. عنوان رئالیسم خام را بر آن می‌گذاریم.

این یک بحث دیگری است که کاملاً درست است و باید به آن توجه شود. یک بحث این است که آیا رئالیسم خام می‌گوید: مفهوم واقع را آن چنان که هست به طور کامل به ما نشان می‌دهد یا غیر از این یک حرف دیگر هم دارد که ذهن در کشف واقع دخالت نمی‌کند هر دو بحث می‌شود یعنی ادعایی که پوپر دارد این دوتاست. یعنی رئالیسم خام هم می‌گوید ذهن دخالتی ندارد هم می‌گوید واقع را به طور کامل نشان می‌دهد. پوپر هر دو را زیرپرسش برده و می‌گوید ذهن دخالت دارد پیش‌فرض‌ها نقش دارند و دوم اینکه ما واقع را نه تنها نمی‌یابیم همه‌اش را؛ بلکه جزئش را هم نمی‌یابیم تقرب



به واقع پیدا می‌کنیم صدق را به معنای مطابقت نمی‌گیرد به معنای تقرب می‌گیرد.

پرسش: الان ما فیلسوف رئالیستی داریم که بگویند ما با مفهوم همه واقع را کشف می‌کنیم؟

پاسخ: بعضی از این تجربه‌گرایانی که در انگلستان بودند، پوپر ناظر به حرف اینهاست. آنها واقعاً یک رئالیسم خاصی داشتند می‌گفتند ما وقتی داریم آب را می‌شناسیم آب همه‌اش همین است و همین.

پرسش: فقط این را که نمی‌گویند فیلسوفان سنتی را هم متهم می‌کنند. جواب: این دیگر اتهام است. ما در فیلسوفان اسلامی خودمان می‌گوییم ما هیچ کسی را نداریم که همچنین حرفی را زده باشد.
پرسش: درک ماهیت را قبول دارند دیگر؟

ج پاسخ: نه، این ماهیتی که ما یافتیم همان حقیقت را نشان می‌دهد، اما این واقعیت خارجی حیثیت‌های دیگری ندارد؟ نگفته‌اند این را، بلکه تصریح کرده‌اند که دارد.

پرسش: شاید از این بتوانیم نتیجه بگیریم که دغدغه اصلی در بحث رئالیسم خام یا انتقادی این است که آیا ذهن تأثیری گذارد یا نمی‌گذارد؟
پاسخ: خوب چرا؟

پرسش: عنوان دیگر رئالیسم خام رئالیسم مستقیم است؟

پاسخ: بله، من می‌خواهم بگویم این نکته‌ای که ذکر کردید نکته است که باید اینجا به آن توجه کنیم به هر حال این رئالیسمی که ما معتقدیم یک بحث بود که ما رئالیسم پنجره‌ای را قائلیم.

یک بحث دیگر این است که حال این رئالیسم پنجره‌ای شما رئالیسم انتقادی است یعنی آیا ذهن ما دخالت دارد در شناخت یا خیر؟ به تعبیری ذهن یک لوح سفید انفعالی است یا فعال هم هست ما طبق مبنای ملاصدرا معتقدیم ذهن ما فعال است، منفعل نیست اما فعالی نیست که واقع را نشان ندهد. یعنی فعالی نیست که بخواهد واقع را تغییر دهد بنابراین رئالیسم پنجره‌ای ما انتقادی نیست به معنای اینکه پوپر قائل است که متأثر از کانت است. بله ذهن ما فعال است ذهن ما می‌آید معقول ثانی می‌سازد یک معقول ثانی که در خارج نیست اما انتزاع می‌کند.

پرسش: نزاع رئالیسم خام و انتقادی در ادراک حسی است؟

پاسخ: بله، چون بحث‌های علوم تجربی محل بحث است.

پرسش: شما معقول ثانی را نباید بیاورید اینجا. معقول ثانی اماره است؛ نمی‌توان در اینجا آورد.

پرسش: معقول ثانی فلسفی اصلاً پرسش نیست. بحث در این «دیدن» است. در این «دیدن» ذهن من منفعل محض است. این می‌شود رئالیسم خام.

پاسخ: تنها بحث دیدن نیست. من برداشت خودم را عرض می‌کنم. آنها فقط بحث‌شان در «دیدن» نیست. بحث‌شان در گزاره‌های تجربی هم هست نه فقط محسوسات در تجربیات هم هست. هر دوی اینها یعنی وقتی ما یک گزاره کلی تجربی هم درست می‌کنیم آیا ذهن ما نقص دارد یا ندارد. این یک...

پرسش: ذهن که قطعاً نقش دارد. نقطه آغاز بحث از ادراک حسی است.

پاسخ: می‌دانم. به هر حال ما قبل از اینکه وارد آزمایشگاه بشویم. این ذهن ما یک پیش‌فرض‌هایی دارد که وارد می‌شویم یا نه ذهن لوح سفیدی است و از تجربه شروع می‌شود؟ ما می‌گوییم قبل از

اینکه وارد محسوسات شویم یک معقولاتی داریم. همان ادراک حسی «زید ایستاده است» همین ادراک حسی که داریم مشاهده می‌کنیم. «این آب اکسیژن است» شما قبلش یکسری معقولاتی دارید اصل علیت را قبول کرده‌اید. اصل اجتماع نقیضین را قبول کرده‌اید. اینها پیش‌فرض‌های ذهنی شماست اینها ذهن شما را دارد فعال می‌کند.

پرسش: اینجا شروع کردن بحث از کم است شما رفتید سراغ علم، رفتید سراغ فلسفه علم. قبل از اینکه سراغ فلسفه علم بروید باید ببایید در معرفت‌شناسی تکلیف ادراک حسی را مشخص کنید. بحث گزاره‌های تجربی بعد از به دست آوردن گزاره‌های حسی است. شما رفتید آزمایشگاه قبل از آزمایشگاه بیاید سراغ کوچه و خیابان.

پاسخ: هیچ فرقی بین کوچه و خیابان و آزمایشگاه ندارد. در فلسفه علم. ما بحث‌مان معرفت‌شناسی است ما می‌گوییم در معرفت‌شناسی. ۱: آیا تقدم با تصور حسی است یا تصور عقلی. ۲: آیا تقدم یا تصدیق حسی است یا تصدیق عقلی.

پرسش: این دیگر نزاع رئالیسم خام و رئالیسم انتقادی نیست.

پاسخ: بله، از این ما داریم نتیجه رئالیسم را می‌گیریم، خیلی نقش دارد، ما حرفمان این است که می‌گوییم اول ما یکسری تصور عقلی و تصدیقات عقلی داریم، مثلاً فرض کنید «واقعیتی هست»، «اجتماع نقیضین محال است» بعد آن وقت می‌رویم سراغ تصورات و تصدیقات حسی می‌گوییم. مثلاً «آب اکسیژن دارد» پس این پیش‌فرض‌های عقلی ما در ادراکات حسی ما دخالت دارند، نقش دارند اما این دخالتی که دارند آیا تأثیر می‌گذارند در کشف واقع یعنی به هم می‌زنند واقعیت را

تفکیک می کنند یا نه واقعیت را آن چنان که در ساحت خودش هست به ما نشان می دهند. ما حرفمان همین است، بحث های معرفت شناسی است نه فلسفه علم. بعد آن وقت در فلسفه علم می گویند خوب حال برویم ببینیم آیا دانشمندانی که در خارج در آزمایشگاه می روند قبل از اینکه تجربه کنند یک پیش فرض های عقلی هم داشته اند، یا نداشته اند. فیلسوف علم می آید در بستر تاریخی این را بررسی می کند یک کسی مثل پوپر می گوید من کار ندارم آنها چه کار می کنند، آنها باید این کار را بکنند یک رویکرد منطقی دارد نه رویکرد تاریخی. اینجا یک مبنای معرفت شناختی ماست برای رسیدن به یک بحثی در فلسفه علم چون ما معرفت شناسی را مقدم می دانیم. می گوئیم «صدق» را مطابقت با واقع می دانیم رئالیسم علم در اینجا پنجره ای است لکن این پرسش که آیا ذهن در این رئالیسم فعال است یا منفعل. در حوزه علوم تجربی و محسوسات لوح سفید است یا پیش فرض های عقلی دارد؟ می گوئیم فعال است و پیش فرض های عقلی دارد.

خوب حالا این ذهن فعال آیا مانع شناخت واقعیت نمی شود آن چنان که در ساحت خودش هست؟ می گوئیم نه مانع نمی شود یعنی تفکیک را نمی پذیریم.

پرسش: غیر از اینکه تصدیقات عقلی در اثر می گذارند یا نه در همان مقام پیدایش تصور هم ما باید این مسئله را جواب دهیم که آیا تصوراتی که در حس نقش می بندد طبق پرسش فلسفه اسلامی... از آن تصدیقات عقلی که شما فرمودید، غیر از آن آیا واقع نمایی دارد یا نه؟ یعنی اگر من این میز را زرد می بینم، «زردی» را می توانم به خارج نسبت دهم یا نه؟ غیر از اینکه من بردم در آزمایشگاه و

بگوئیم از اهل تناقض می خواهیم به یقین برسیم. اینها را استفاده کنیم. همین در مقام پیدایش تصور اتفاقاً بیشتر بحث رئالیسم خام در مقام پیدایش تصور است که کانت می آید زمان و مکان را دخالت می دهد. بعد می رود در معقولات. لذا ما باید در آنجا مبنا داشته باشیم که اگر می گوئیم ذهن اثر می گذارد ولی این اثرگذاری باعث نمی شود که نتیجه مخدوش شود. در خود تصور باید این را توضیح دهیم. شما می فرمایید ما یک تصدیقات



**این ذهن فعال
آیا مانع شناخت واقعیت
نمی شود
آن چنان که در ساحت
خودش هست؟
می گوئیم نه مانع
نمی شود یعنی تفکیک را
نمی پذیریم.**



یقینی داریم مثل اصل «تناقض و هوهویت» آنها در ادراک واقع اثر نمی گذارند اما در مقام بله وقتی که بخواهیم تصدیقات بسازیم به یقین برسیم. ولی در همین فهم تصور که این صیقلی است این زرد است دعوا همین جاست که آیا می توانیم ادعا کنیم که این واقع نمایی دارد با توجه به آن تأثیری که ذهن روی ادراک می گذارند.

پرسش دیگر: ادراکات حسی جزئی اند. من یک چیزی بیرون از خودم می بینم که ویژگی هایی مستقل از ذهن من دارد. من الان یک سیب قرمزی می بینم. رئالیسم خام می گویم بیرون از تن یک معرفت هست، و این ویژگی هایش و خودش

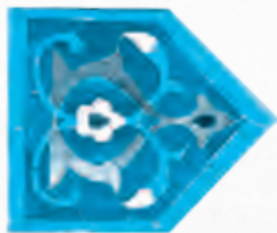
مستقل از ذهن من است. نزاع بر سر این است که آیا واقعاً من وقتی ادراک حسی دارم بیرون از من چیزی هست که مستقل از من است و ویژگی هایش غیر از من است و ذهن من فقط آینه ای است که این را دارد نشان می دهد یا اصلاً همچنین خبری نیست؟

پاسخ: کسی مثل کانت که منکر این نیست که واقعیتی ورای ذهن من هست؛ چون خودش را رئالیست می داند.

پرسش: البته فلسفه کانت تاب این را ندارد؛ فقط ادعا می کند. این دیگر بحث بعدی است که حال چون فلسفات را این را می گوید. آیا تو

می توانی رئالیست باشی یا نه؟ پرسش: ابتدا خودش تصریح می کند و می گوید این فضاقت فلسفه است که نمی تواند شیء خارجی را اثبات کند و اگر کسی از ما دلیل بخواهد ما هیچ دلیلی نداریم فقط با ایمان می پذیریم.

پاسخ: باشد. به هر حال ایشان خودش را رئالیست می داند و می گوید هست، لذا معتقد به این تفکیک نومن از فئومن است. بله، حالا بعدش این بحث رئالیسم استعلایی کانت در آسمان سر از ایده آلیست درمی آورد، شوپنهاور و بعد هگل؛ آن بحث دیگری است. واقعاً یک طرفه و منطقی است. باید هگلی پیدا می شد به ایده آلیست برسد و عینیت ذهن و عین را قائل شود ولی به هر حال قائل به رئالیسم هست، تفکیک فئومن از نومن می کند. نومن خارجی را قبول دارد. آیا بحث در این است که آیا این فئومن می تواند نومن را آن چنان که هست نشان بدهد؟ می گوید نه



نمی‌تواند. پس اینطور نیست که در بحث رئالیسم استعلایی بگوییم منکر نومن است. نه، نومن را قبول دارد. حالا در این بحث یک چیز خیلی مهم است. ما در ترتب شناخت از یک طرف در فلسفه اسلامی به تقدم عقل بر حس قائلیم. می‌گویید تصور حسی بعد تصور عقلی، بعد تصدیق عقلی، بعد تصدیق حسی. این وجه جمعی است که آقایان گفته‌اند و ظاهراً درست هم هست؛ به هر حال ابتدا ادراکات حسی است. البته ما یک علوم حضوری قبل از اینها داریم. این را نباید گم کنیم که شیخ اشراق بر آن تأکید کرد و البته می‌دانید که شیخ اشراق ادراکات حسی را علم حضوری می‌داند و می‌گوید ما اصلاً ادراکات حسی‌مان علم حضوری است.

پرسش: فرض کنید که ما بگوییم معرفت یعنی اینکه پنجره‌هایی اینجا وجود دارد. من از اینجا که نگاه می‌کنم، آن بعد حقیقت را می‌بینیم. از آن طرف که نگاه می‌کنم. یک بعد حقیقت دیگر را می‌بینیم. اینجا شما دارید راجع به فایده‌شناس‌ها صحبت می‌کنید یعنی من به عنوان فایده‌شناس‌ها در این حوزه معرفت‌شناسی الان دارم نگاه می‌کنم که به کجا دارم نگاه می‌کنم از چه لنزی دارم استفاده می‌کنم. ولی بیشتر تعبیرات شما این بود که واقعیت بیرونی لایه لایه است. بحث شما ظاهراً دو جنبه دارید یعنی به قول فیلسوف‌های اقتصاد می‌گویید. (۵۷:۳۰) می‌گویید تعهدات هستی‌شناسی. یعنی شما وقتی وارد پرسش‌سازی می‌شوید. از پیش وجودشناسی‌هایی را پذیرفته‌ای که واقعیت مثلاً شما می‌گویید لایه‌لایه است. شبکه‌ای است حالا اینکه شبکه‌ای‌اش چیست این هم باید توضیح داده شود یعنی چه؟ مثلاً شبکه مادی دارد، معنوی دارد، ولی در بحث معرفت‌شناسی من گمان کنم طبق چیزی که

دوستان گفتند از این جهت بررسی می‌شود که شما وقتی یک گزاره معرفتی می‌گویید قبلش یک پیش‌فرضی راجع به واقعیت کردید که واقعیتی هست یا نیست. اینها می‌شود تعهدات هستی‌شناسی‌اش، بعد می‌آید می‌گویید حالا من جلو چشم لنزی می‌گذارم و می‌بینیم مثلاً عینک دودی می‌گذارم، همه‌جا را سیاه می‌بینم. صرف‌پرسش از اینکه آنجا سیاه هست یا نه؟ یعنی دو تا بعد پیدا می‌کند. در معرفت‌شناسی تان هم شما می‌گویید. من لایه‌لایه نگاه می‌کنم یعنی گاهی اوقات من یک لنزی می‌گذارم. فقط «فرد» را می‌بینیم گاهی اوقات مثل یک جامعه‌شناس می‌شوم. لنز اجتماعی ساختار می‌بینیم.

آن وقت شاید این تفکیکی که دوستان می‌گویند که آنجا بیشتر مسئله این است که ذهن من چقدر روی آن اثر می‌گذارد؛ یعنی لنز را که می‌گذارم چقدر آن بحث را تار می‌کند یا شفاف، یا اصلاً یک هیولایی از آن می‌سازد. این یکی از بحث‌های سخت است در فلسفه علم که مرز معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی گاهی اوقات خیلی مبهم می‌شود.

پاسخ: حالا آنچه که در میراث فلسفی ما هست، یکی اینکه فلاسفه اسلامی آمده‌اند برهان اقامه کرده‌اند برای اثبات عالم محسوس، که در خارج وجود دارد. فرض کنید من الان دارم به روبه‌رو نگاه می‌کنم یک میز و صندلی می‌بینم این حتماً در خارج وجود دارد، چون اگر اصل این واقعیت ساخته ذهن می‌باشد پس من به هر طرف که نگاهی کنم باید این را ببینم. براساس اصل علیت معلوم می‌شود که یک واقعیتی در خارج است که صورت را در ذهن من ایجاد کرده. اصل واقعیت را، واقعیت محسوس را پس ما نمی‌توانیم منکر این واقعیت محسوس بشویم. مطلب بعدی خوب این واقعیت محسوس

یک مفاهیمی را هم به ذهن ما دارد می‌دهد، آیا می‌توانیم بگوییم مفاهیم هرچه هست در خارج ما به ازاء دارند؟ نه ما در فلسفه اسلامی داریم که واقعیت خارجی می‌تواند معقولات ثانی فلسفی به ما بدهد که این معقولات ثانی فلسفی در خارج ما به ازاء ندارند اما منشاء انتزاع دارند مثلاً فرض کنید ما از آتش و حرارت علیت را انتزاع می‌کنیم. این علیت ما به ازاء خارجی ندارد اما منشاء انتزاع خارجی دارد و مفاهیم متعدد دیگری که ذهن می‌سازد اینطور نیست که ما در خارج آتشی داشته باشیم، علیت هم داشته باشیم وجود هم داشته باشیم ماهیت هم داشته باشیم. نه در خارج «یک واقعیت» است، اما این مفاهیم متعدد را دارد، این نکته دوم.

پرسش: تمایزش را انکار می‌کند. والا «علیت» حقیقی است که من هم آن را درک می‌کنم «آتش» علت است واقعاً ولی علیت تحقق ندارد.

پاسخ: بله، می‌خواهیم بگوییم ما به ازاء خارجی غیر از آتش چیزی به نام «علیت» هم جداگانه نیست، چیزی به نام ماهیت آتش جداگانه نیست. بنابر اصالت وجود یک چیز است به نام وجود آتش دیگر ماهیتش انتزاع ذهن شماسست ولی انتزاع انتزاع حقیقی است یعنی هر انسان عاقلی می‌تواند این انتزاع را انجام دهد.

مطلب سوم این است که گاهی اوقات یک واقعیتی در خارج با واقعیت ذهنی باهم تعامل پیدا می‌کند و یک ویژگی را به خارج نسبت می‌دهند که این ویژگی معلوم نیست در خارج باشد. به تعبیری نیست. اما همه ما این ویژگی را می‌یابیم در فلسفه‌های غرب از آن تعبیر می‌کنند به «کیفیات ثانوی» همین تقسیم کیفیات اولی و ثانوی که گالیله هم ناچار شد همین را مطرح کرد. دیگران از فلاسفه هم مطرح کردند یعنی واقعیت یک کیفیات اولی دارد که در خارج هست حرارت واقعاً در خارج هست اما مثلاً

فرض کنید «رنگ»، ما اینکه اصل سیب در خارج است واقعیته به نام سیب در خارج است. حالا سیب را بگویید. اوصافش را تعریف نکنید. این را برهان ثابت کرده است. اینکه این واقعیت یک معقولات ثانیه‌ای ذهن از آن انتزاع می‌کند که مابه‌ازاء خارجی ندارند ولی منشاء انتزاع خارجی دارند. مطلب بعدی رنگ‌ها بود اصلاً حقیقت رنگ چیست؟ آیا رنگ حقیقتش این طول موجی است که بین بیننده و شیء برقرار می‌شود که اگر این طول موج‌ها تغییر پیدا کنند رنگ‌ها هم تغییر پیدا می‌کنند. اگر تعریف رنگ این باشد دیگر در خارج رنگ نداریم، رنگ یک کیف ثانوی است لذا این یک مقداری اگر رنگ را دورتر کنیم نزدیک‌تر کنیم، رنگ‌های دیگری با آن مخلوط شود ممکن است کمرنگ بشود یا پررنگ بشود. یعنی یک‌سری کیفیات ثانوی را هم ما می‌پذیریم ولی در کیفیات ثانوی نکته اینجا است. مثل حالات درونی انسان‌ها که متفاوت‌اند. من الان می‌گویم گرسنه هستم شما می‌گویید گرسنه نیستم. دو تا حالت متفاوت است چون من در یک شرایط خاصی قرار گرفته‌ام گرسنه هستم. شما در یک شرایط خاصی هستید که گرسنه نیستید. شما یک وضعیت دستگاه گوارش دارید که زود گرسنه نمی‌شوید. من یک دستگاه گوارش دارم، زود گرسنه می‌شوم. اما اینها به این اعتبار واقعیت است که اگر همه ما در آن زاویه دید قرار بگیریم، اینطور خواهیم دید. اگر همه ما مثلاً دستگاه گوارشمان اینگونه باشد، گرسنه می‌شویم. علم دنبال شناخت اینهاست ما اسم همین را می‌گذاریم رئالیسم. معنای رئالیسم این نیست که هر مفهومی که یافتیم حتماً ما به ازاء در خارج داشته باشد؛ ممکن است در خارج ما به ازاء نداشته باشد، اما به این معنا واقعیت دارد که همه ما اگر در این وضعیت خاص قرار بگیریم،

اینطوری می‌بینیم. الان اگر یک مقدار اینجا تاریک شود آیا محیط را به همین رنگ می‌بینیم؟ در واقع واقعیت روشنایی و تاریکی چیزی جز تعامل طول موج‌ها بین موجر و موجر نیست. همین حقیقتش است. پرسش: درباره مفاهیم اولی چنین فرمودید. مثلاً در مورد سنگ اینکه الان اینجا پابینش سنگ است. بالایش گچ است. این دیگر بحث رنگ نیست و من اینجا جسارت می‌کنم یک تفاوتی باید به وجود بیاوریم. بین دو عنوان «حکایت و



معنای رئالیسم
این نیست که
هر مفهومی که یافتیم
حتماً ما به ازاء در خارج
داشته باشد



مطابقت» گاهی اوقات فرمایشات شما ناظر می‌شود به نشانگری مفهوم که در مطابقت ما یک قدم بعد از این نشانگری داریم صحبت می‌کنیم ما می‌خواهیم بگوییم که مابه‌ازاء دارد فارغ از اینکه این مفهوم نشانگر هست؛ مطابق دارد یا ندارد. مطابق دارد یا ندارد. این مفهوم نشانگر هست، همان مفهوم نیم‌رخ نشانگر هست، حاکی هست، ولو مطابق ندارد. اما در بحث مطابقت من می‌گویم که اینجا الان سنگ هست. این دیگر بحث زاویه دید نیست. اینطور نیست که اگر ما الان اینجا را تاریک کنیم ممکن است یک وضعیت متفاوتی پیدا کند.

پاسخ: من عرض کردم بعضی

واقعیت‌ها، نگفتم همه. می‌خواهم بگویم رئالیسم هم کیفیت اولی را می‌گوید هم کیفیت ثانوی را. عرض کردم بعضی مفاهیم داریم، دارد از واقع حکایت می‌کند مطابق هم دارد. بعضی مفاهیم داریم حکایت از واقع می‌کند اما مطابق به معنای مابه‌ازاء خارجی ندارد، منشاء انتزاع خارجی دارد، بعضی مفاهیم داریم حکایت دارند اما منشاء انتزاع خارجی به معنای معقول ثانی هم ندارند اصلاً چیزی جز تعامل بین عالم و معلوم نیست.

پرسش: عرض ما این است که علم به اینکه آنجا سنگ هست علم ذهنی نیست. اینکه من حکم می‌کنم اینجا سنگ هست، این یک علم حصولی نیست. شما با نشانگری تصور اسکان ندارد به تصدیق به مطابقت منجر شود ولو ما دلیل بیاوریم که این مفهوم نشانگر و حاکی هست، اصلاً نمی‌توانیم مطابقت را با این حکایت کنیم.

پاسخ: لذا نیاز به دلیل داریم برای مطابقت. لذا برای مطابقت حتی ادراک حسی برهان آورده‌اند لذا حسیات بدیهیات ثانوی‌اند.

پرسش همان شخص: براهینی که برای مطابقت آورده شده، عموماً ناظر به پرسش‌های وجود ذهنی هستند یعنی هیچکدام بر این حکم نکرده‌اند که آیا فارغ از اینکه این مفهوم در خارج چه سنخیت ارتباطی دارد آیا ارتباط ماهوی است آیا ارتباط حکایتی است. فارغ از سنخیت ارتباط، بر اینکه این مطابق دارد بر این برهان اقامه نکرده‌اند، به پرسش می‌رسد رویکرد شیخ اشراق تنها رویکردی است که قابل دفاع است و اگر ما آن را نپذیریم باید از رئالیسم دست برداریم.

پاسخ: یعنی علم حضوری بدانیم؟ همان شخص: بله.

پاسخ: نه نیازی نداریم به این بحث. پرسش: یعنی شما راه دیگری

پیشنهاد می‌کنید؟

پاسخ: بله

می‌خواهند بگویند حرف شما در بحث رئالیسم اگر می‌خواهید در علوم انسانی بحث کنید خیلی متفاوت است با آن بحثی که الان دارید مطرح می‌کنید؛ اینکه یک پرتغالی خارج از «من» هست یک صندلی خارج از من هست، آیا ذهن من اثر می‌گذارد؛ بر این پرتغال و بر این صندلی، اینها هرچه باشد شما تصمیم هم که بخواهید بگیرید سنخش متفاوت است با ذهن من و رفتار من. ذهن من و رفتار من علقه‌اش خیلی بیشتر به هم پیوسته است تا صندلی خالی و ذهن من.

من پرسش‌م این است که اگر ما می‌خواهیم در بحث فلسفه اقتصاد به فلسفه علوم اسلامی از رئالیسم هم حتی بحث کنیم ما بیاییم رئالیسم را در علوم انسانی و رفتاری بحث کنیم و واقعاً هر نتیجه‌ای هم که بگیریم در صندلی و ذهن من فکر می‌کنم می‌شود نتایج دیگری را گرفت یک نفر باشد که به این نتیجه برسد که ذهن من بر این صندلی خالی هیچ تأثیر و تأثیری ندارد. صندلی کاملاً از ذهن من مستقل است. اما در بحث علوم انسانی بیاید کاملاً تفسیری شود. می‌خواهم بگویم سنخ بحث‌ها را اگر علوم انسانی کنیم.

پاسخ: این بحثی که الان داریم کاربرد دارد در علوم رفتاری - اجتماعی. در علوم رفتاری - اجتماعی توضیح خواهیم داد چون روش تبیینی تفسیری هر دو اثر دارد و معتقدیم که تأثیر دارد در شناخت رفتارها و نهادهای اجتماعی. بنابراین، در اینجا باید تکلیف را روشن کنیم آیا در شناخت انسان تحقیق یافته که می‌خواهیم او را بشناسیم با روش تبیینی در تفسیری هم می‌خواهیم بشناسیم. آیا در اینجا که داریم علت‌ها را بررسی می‌کنیم آیا واقعاً این «معلول» را یعنی واقعیت انسان را آن‌چنان که هست می‌یابیم

یا نمی‌یابیم.

ما می‌خواهیم بگوییم مبنایمان همین است که ما معتقدیم در شناخت انسان حتماً روش تبیینی نیاز است و روش تفسیری هم نیاز است. چون روش تبیینی به عوامل بیرونی می‌پردازد. تفسیری به عوامل درونی می‌پردازد. ما می‌گوییم برای شناخت انسان فقط عوامل بیرونی نقش ندارد یک عامل بیرونی نقش داشته که مثلاً فرض بفرمایید بنده بیایم اینجا و صحبت کنم. اما یک عامل درونی به نام انگیزه و اراده هم نقش دارد. ما شناخت هر دو ساحت را نیاز داریم تا بفهمیم چرا این شخص آمده در اینجا دارد صحبت می‌کند.

پرسش: دقیقاً من همین را می‌خواستم بگویم. حتی در رویکرد تبیینی اگر کسی می‌گوید واقعاً علت‌های بیرونی سبب این رفتار شده باز هم سنخش متفاوت است با رئالیسم فلسفی که در خارج هست یا نیست؟ این بیشتر برمی‌گردد به اراده. می‌خواهم بگویم رئالیسمی که برای تبیین‌ها در علوم انسانی بحث می‌شود، ماهیتش این است که آیا ساختارها بر رفتار انسان اثر می‌گذارند؟ و آیا نقش اراده انسان خیلی کم‌رنگ است یا پررنگ؟ یعنی حتی رئالیسمی که آنها بحث می‌کنند ما باید از بحث اراده انسان؛ از بحث ساختارها این را بحث کنیم با سنخش خیلی متفاوت است با آن بحثی که فلسفه در بحث هستی‌شناسی هست.

پرسش: اگر بحث اراده ساجک تپو باشید فرق نمی‌کند با اینکه این اراده را منوط به خارج عینی بدانید؟ این اراده ساجکتیو با اراده برگرفته از عین خارجی یک چیز است؟ کسی که می‌گوید شیء خارجی تحریک‌کننده علم هست.

پاسخ: یعنی شما اراده را یک امر... می‌دانی یا ذهنی محض می‌دانی؟ خیلی فرق می‌کند. در رویکرد

تفسیری هم تأثیر می‌گذارد. بحث رئالیسم آنجا هم خیلی کاربرد دارد. پرسش: ما چون در علوم انسانی قرار است که واقع را توصیف کنیم. این معنا از رئالیسم که ما بگوییم شاکله ذهنی همه ما یا در ساخت وجودی همه ما که واقعیت را یکسان درک می‌کند. این یکی به واقع نمی‌زند آخر سر یک دیدگاه می‌آید و می‌گوید همه ما اینگونه درک می‌کنیم درباره همان مسئله اصلی دکارت اینجا مطرح می‌شود.

پاسخ: بعضی مفاهیم داریم اصلاً واقعیت ندارد در خارج مثلاً رنگ واقعیت ندارد آنچه واقعیت دارد امواج است. رنگ هستی‌شناسی‌اش همین است.

پرسش: شما نهایتاً در بحث ارزش شناخت یا باید بر مبنای وجود ذهنی بیایید که نمی‌توانید یعنی فلسفه اسلامی روشن می‌کند یا اینکه براساس الزامات تطابق بیایید، یعنی واقع‌نمایی یک مفهوم نسبت به خارج را باید از یکی از این دو راه اثبات کنید.

پرسش: واقع‌نمایی یا مطابقت را؟

جواب: مطابقت را، وگرنه در دام ابزارگرایی می‌افتید.

پرسش: اینکه می‌فرمایید ترس افتادن در دام ابزارگرایی است، این نشان می‌دهد که مطابقت تأمین نشد.

پاسخ: نه، چرا به ضرر ماست. مطابقت تأمین نشده می‌دانم. من می‌گویم اگر شما آمدید. هستی را تقسیم کردیم. مگر نمی‌گویید بعضی وجودها ذهنی‌اند، بعضی خارجی‌اند. من پرسش‌م این است که شما وقتی می‌گویید «یک وجود ذهنی داریم که خارجیت ندارد» این وجود ذهنی داشتن مطابقت با خارج ندارد؟

پرسش: وجود ذهنی، اصلاً تعریف ذهنیت واقع‌نمایی است.

پاسخ: خود اینکه می‌گویند: «من در عالم ذهنم این وجود ذهنی را دارم»

این گزاره، می‌خواهم بگویم مطابقش را گاهی شما خارج از ذهن دارید گاهی مطابقش را در ساحتی دیگر از ذهن دارید نفس‌الامر همین‌جا پیدا شده. شما در اینجا هم گزاره‌هایی که مطابق خارجی ندارند هم می‌توانید مطابقت را درست کنید چون مطابقش در نفس‌الامر است.

پرسش: این، بحث را دارد دور می‌کند. ما پرسشمان بر سر این سنگ خارجی است. چه دلیلی دارد بر مطابقت نه واقع‌نمایی؟
پاسخ: برهان عقلی ثابت می‌کند که ما در خارج یک واقعیت داریم.

پرسش: معنا ندارد فقط مابه‌ازاء برایش اثبات می‌کند که یک چیزی در خارج هست. همین. برهان عقلی اولاً اشکالی دارد بر فرض هم از آن اشکالات صرف پرسش کنیم.

پاسخ: برهان واقعاً اشکال ندارد ثابت می‌کند در خارج یک چیزی هست. ببینید اینکه این چیز، چیست، دیگر اینجا دو بحث دارد. یک بحث زبان‌شناختی تبیین می‌آید که ما می‌گوییم اسمش را می‌گذاریم سنگ. چرا؟ چون آمدیم یک ویژگی‌هایی برای این شناسایی کرده‌ایم و گفته‌ایم یک شیء خارجی که قطعاً x و y هست اگر ویژگی را داشته باشد اسمش را می‌گذاریم سنگ.

پرسش: ویژگی x و y را من آن بفهمم، نه اینکه داشته باشد.

پاسخ: می‌دانم. ما الان این واقعیت خارجی را که با برهان ثابت کردیم، بعد از این، یک معقولات ثانوی و کیفیات ثانوی یافته‌ایم. همه‌مان هم یافته‌ایم. می‌گوییم اصل واقعیت که هست معقولات ثانوی و کیفیات ثانوی هم دارد. کیفیات اولی را هم ممکن است کسی بگوید معتقدم با روش‌های تجربی هم می‌توانیم آن را تجزیه کنیم عناصری از آن بیابیم ولو به صورت ظنی. تا اینجا درست بعد اسمش را می‌گذاریم «سنگ» اینجا بحث زبان‌شناختی است دیگر بحثی

ندارد.

پرسش: بحث، این نیست.

پاسخ: چرا بحث این هم هست. از قضا یکی از علت‌هایی که فیلسوفان تحلیلی رفته‌اند سراغ این به‌خاطر همین است. یعنی واقعاً زبان را نمی‌توان از فلسفه جدا کرد، بحث‌های زبان‌شناسی با بحث‌های فلسفی درهم‌آمیخته‌اند. قبل‌ترها در فلسفه عین‌شناسی مطرح بود بعد کم‌کم فهمیدند ذهن‌شناسی هم مهم است حالا زبان‌شناسی. یعنی عین و ذهن و زبان درهم تنیده هستند و نمی‌توان اینها را از هم جدا کرد. حالا اگر اجازه می‌دادید در اسلاید بعدی یک بخشی از این شکل محسوس را حل می‌کردم. حالا این را سریع عرض کنم. ببینید با یک روش تجربی داریم به نام روش استقرایی. روش استقرای قیاسی روش قیاس آماری. ما اولاً معتقد به یک پیش‌فرض‌ها هستیم. تجربه‌گرا پیش‌فرض‌های غیرتجربی دارد. بعد می‌آید تحقیقات پیمایشی آزمایشی آزمایشگاهی انجام می‌دهد. بعد به این نتایج ظنی ایجابی یا سلبی می‌رسد. یعنی روش‌شناسی تجربی - آماری با تبیینی اثبات‌گرایی تأییدگرایی ابطال‌گرایی مخالف است. ما دیدگاه‌مان در این بحث این است که می‌توانیم با برهان، اصل واقعیت محسوس خارجی را یا معقول را اثبات کنیم. بعد در عالم محسوس می‌توانیم با روش آزمایشگاهی و مشاهده و... به یک منابع ظنی آماری برسیم حالا یا ایجابی یا سلبی، اینکه بگوییم ما به یک اثبات‌گرایی رسیده‌ایم ادعا را توانسته‌ایم صددرصد اثبات کنیم یا ابطال کنیم صددرصد یا تأیید کنیم بدون پیش‌فرض‌های عقلی، هیچ‌کدام را قبول نداریم، می‌گوییم قطعاً پیش‌فرض‌های عقلی وجود دارد که اشاره شد. این پیش‌فرض‌های عقلی می‌توانند یک کیفیات اولی و ثانوی اشیاء را در خارج محسوس به ما به صورت ظنی بشناسانند لذا ما اصل

محسوس خارجی را به عنوان یکی از بدیهیات ثانوی قبول می‌کنیم (یقینی: اصل وجود محسوس خارجی:

پرسش: اصل وجود شیء خارجی محسوس بودن آن را نمی‌توانیم یعنی یک چیزی هست که بر ذهن من اثر می‌گذارد همین.

پاسخ: نه شیء خارجی در عالم ماده نه عالم.

پرسش: برهانی هست که مجرد نمی‌تواند بر ذهن اثر بگذارد. این برهان را خدشه وارد می‌کنند و می‌گویند نهایتاً یک وجود خارجی داریم. آن فرض بارکلی را هم شما باید انکار کنید. روش استقرایی چه قیاسی چه آماری استقرای چیست؟ یعنی ۲۰ تا ۳۰ تا گزاره حسی داریم؟

پاسخ: می‌دانم الان بحث ما روش‌شناسی حکمی - اجتهادی است قطعاً روش‌شناسی مبتنی بر یک‌سری مبانی هستی‌شناختی معرفت‌شناختی هست. ما آن را اصل موضوعی گرفته‌ایم، اگر قرار باشد یکی یکی اینها را در جای خودش اثبات کنیم... من دارم ادعای خودم را می‌گویم. یعنی پیش‌فرض خودم را دارم می‌گویم که شما این پیش‌فرض را توجه داشته باشید، حالا پیش‌فرض را قبول ندارید در جای خودش بحث کنید، من با این پیش‌فرض دارم وارد روش‌شناسی حکمی - اجتهادی می‌شوم. هرکسی که روشی می‌دهد یک پیش‌فرض‌هایی دارد. من پیش‌فرضم این است که اصل عالم محسوس را می‌شود اثبات کرد با برهان عقلی - یقینی اما کیفیات اولی و ثانوی‌اش را با روش استقرایی ظنی و آمار ظنی به دست می‌آوریم نه بیشتر که یا می‌تواند به صورت ایجابی صحبت کند یا سلبی با پیش‌فرض‌های عقلی اینجا موضع ما از پارادایم‌های دیگر جدا شد.

جلسه هفتم

موضوع: علوم انسانی اسلامی روش‌شناسی حکمی. اجتهادی (۲)

حجت الاسلام دکتر خسروپناه

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد از اینکه برخی از مبادی گفته شد یکی دیگر از مقدمات روش برهانی است. چون ما در روش حکمی-اجتهادی هم از روش تجربی باید باید استفاده کنیم هم از روش برهانی. باید تکلیف‌مان را به لحاظ فلسفه علمی از این دو مشخص کنیم که روش تجربی توضیح داده شد. روش برهانی هم همان ادعایی است که فلاسفه اسلامی دارند. ابتناء گزاره‌های نظری به بدیهیات در قالب شکل اقترانی و استثنایی و یک تفاوتی که اینجا بنده دارم این است که معتقد به بداهت منسجم کارآمدیم یعنی ما از بدیهیات اولی مثل اصل «تناقض» اصل «واقعیت» شروع می‌کنیم به بدیهیات ثانوی می‌رسیم بعد از این به یک‌سری معرفت‌های هستی‌شناختی معرفت‌شناختی انسان‌شناختی و... دست می‌یابیم. این می‌شود یک منظومه معرفتی منسجم؛ چه بسا شما به یک ادعایی برسید که این ادعا مستقیماً به بدیهیات نمی‌رسد یا غیرمستقیم. اما این ادعا می‌تواند با این منظومه فکری که به دست آمده، منظومه معرفتی منسجم هماهنگ باشد. من معتقدم در آن صورت گزاره‌ای با این منظومه معرفتی هماهنگ بود آن را بپذیریم و

اجازه بدهیم جزء این منظومه معرفتی قرار بگیرد صرف اینکه نتوانستیم این را به بدیهیات اولی منتهی کنیم طردش نکنیم. مثالی که می‌توان اینجا زد برای بهتر شدن بحث: مثلاً فرض کنید می‌خواهیم حکمت تفاوت ارث زن و مرد را در فقه ببینیم چیست؟

می‌گوییم شارع مقدس گفته است و شارع مقدس هم قولش حجت است. انسان منتهی می‌شود به اصل تناقض و ثابت کردیم کلام حق است و...

اما یک وقت صرف پرسش از اینها می‌خواهیم حکمتش را دریابیم، نه علت تامه را. می‌آییم این گزاره را با کل منظومه خانواده در اسلام می‌سنجیم و می‌گوییم شما کل این منظومه را ببینید، ببینید این جزء با کل هماهنگی دارد یا ندارد. بیرون از این، بررسی نکنید. اینجا در واقع دارید از انسجام‌گرایی استفاده می‌کنید نه از پیش فرض بداهت ولو این منظومه‌تان در نهایت به بدیهیات منتهی شده ولی کشف این حکمت و علت ناقصه این حکم شرعی را براساس انسجام‌گرایی گرفته‌اید؛ یعنی این جزء با کل منظومه فکری شما هماهنگ است اما غیر از این بود، هماهنگ نبود این را ازش تعبیر می‌کنیم به پرسش بداهت منسجم. یعنی اولش بدیهیات

است، ولی در نهایت از انسجام‌گری استفاده می‌کند. ولی انسجام‌گرا نیستیم که پرسش بداهت را کنار بگذاریم. خوب وقتی این منظومه شکل گرفت گاهی اوقات ما به یک گزاره‌هایی می‌رسیم که از قضا هردو می‌تواند با این منظومه منسجم سازگاری داشته باشد و هماهنگ باشد کدام را مقدم کنیم؟ می‌گوییم آنی که با مقاصد عقلانیت اسلامی سازگاری بیشتری دارد با مقاصد شریعت سازگاری بیشتری دارد. حالا در بحث‌های فقهی از مقاصد شریعت صحبت شد. من اینجا می‌گویم «مقاصد عقلانیت اسلامی» حالا آن مقاصد را باید با عقل و متون دینی پیدا کنیم مثلاً فرض کنید یکی از مقاصد تمدن‌سازی است یکی از مقاصد تمدن پیشرفت است یکی از مقاصد عدالت است.

در فقه مقاصد شریعت را که ذکر می‌کنند حفظ دم حفظ نفس و حفظ دین و... این ۵ تا ذکر شده اما من می‌گویم «مقاصد عقلانیت اسلامی» که یک مقداری کلان‌تر هم باشد مثلاً تمدن پیشرفت عدالت استقلال و... مجموعه اینها، البته وقتی در دایره فقه هم بایسیم آن مقاصد پنج‌گانه هم می‌تواند مطرح شود. اگر یک گزاره‌ای

با این مقاصد سازگاری بیشتری داشت آن را ما مقدم می‌کنیم. شهید صدر در «اقتصادنا» یک بیان جالبی دارد، می‌گوید اگر خواستید نظام اقتصادی - اسلامی بسازید، می‌بینیم مثلاً فتوایی که من مجتهد دارم اگر بیاید در این نظام، در تحقق اقتصاد اسلامی یک مقدار کار کند می‌شود اما فتوای فلان مرجع تقلید بیاید ما بهتر می‌توانیم مشکلات را رفع کنیم. کارآمدتر است. می‌گوید فتوای او را بیاورید لازم نیست حتماً اصرار کنیم به فتوای مجتهد اول. چون همه فتواها روشمند است و یک حجیتی دارد در بستر خودش، ولی حالا که می‌خواهیم نظام بسازیم مثلاً فتوای خمس مرجع تقلید الف با فتوای زکات مرجع تقلید ب با هم بیایند بهتر مسائل اقتصادی را راه می‌اندازد. چون یک مقدار هم با یک واقعیت‌هایی در خارج داریم که می‌خواهیم این واقعیت خارجی را بتوانیم تغییرش دهیم ممکن است خیلی ایده‌آل ما هم نباشد، یک وقت می‌گوییم بانکداری اسلامی ایده‌آل ما نیست ایده‌آل را هم نگوییم بانکداری مطلوب ما نیست.

پرسش: شهید صدر این را در «کشف می‌آورد یعنی در کشف مقاصد شریعت یا آن کشف آن چه که شما می‌فرمایید عقلانیت اسلامی نه اتفاقاً در تطبیق. اگر این باشد یک نوع نسبی‌گرایی از آن درمی‌آید.

فرض بفرمایید شهید صدر را، یک وقت ما می‌گوییم داریم مقاصد شریعت را کشف می‌کنیم. آنجا می‌گوییم ممکن است من فتوای آقای زید را هم که قبول ندارم بیاورم.

پاسخ: من یک مثال دیگر بزنم. ما در بحث‌های فلسفی همان پرسشیۀ بدهات برایمان کافی است، اما وقتی می‌خواهیم بیاییم در سایر مباحث فکری و اسلامی‌مان پرسشیۀ بدهات کافی نیست، نیاز به انسجام و کارآمدی داریم. مثلاً بحثی داریم در فقه به نام مصلحت اسلام و مسلمین. یک مصالح

مرسله‌ای است که قبول نداریم یک مصلحت اسلام و مسلمینی هست که ما در فقه قبولش داریم یعنی همه فقها هم به آن استناد کرده‌اند. شیخ انصاری و صاحب جواهر و... از قدما هم همین‌طور تحت عنوان «مصلحت الاسلام مصلحت المسلمین» و براساس این فتوا هم داده‌اند. حضرت امام هم آمد در حکومت دینی از این عنصر مصلحت استفاده کرد و فرمود برای حفظ مصلحت نظام چون اصل وجوب حکومت دینی و اصل ولایت فقیه و اصل حکومت اسلامی به



انسجام‌گرا نیستیم چون انسجام‌گرا بدهات را قبول ندارد



عنوان یکی از احکام فرعیۀ اسلام بر همه احکام فرعی دیگر تقدیم دارد لذا فرمود: براساس عنصر مصلحت اگر یک وقت تزامنی بین احکام پیدا شد ما باید این حکم را بر دیگر احکام مقدم بداریم (بحث تعارض ادله نیست تزامن در عمل است).

مثلاً فرض کنید اگر تزامن پیدا شد بین حفظ حکومت اسلامی و وجوب حج، کدام مقدم است؟ می‌فرمایند حکومت اسلامی مقدم است و می‌توان حج را موقتاً تعطیل کرد. اگر تزامن پیدا شد بین حفظ حکومت اسلامی و تعطیلی توحید. اینجا نمی‌توان گفت توحید را تعطیل کنیم چون توحید مبناست. پس ببینید ما منظومه‌ای از احکام فرعی داریم، این احکام فرعی باهم تزامن پیدا

می‌کنند. یکی‌اش هم اصل حکومت اسلامی است. این احکام مبتنی بر مبانیات و این احکام هم به دنبال مقاصد است. اگر این احکام فرعی باهم تزامن پیدا کردند، عنصر مصلحت اینجا نقش دارد که حفظ نظام مقدم است چون حکومت اسلامی می‌تواند شما را به مقاصد برساند. مصلحت همیشه با مقاصد و کارکرد مرتبط است هیچ‌وقت شما نمی‌توانید از مصلحت صحبت کنید، بدون توجه به کارکرد اگر این مصلحت اقتضاء کرد که مبنا تعطیل شود می‌توانیم؟ نه نمی‌توانیم مبنا پایه است.

اگر یک وقتی حکومت اسلامی آمد مقاصد را از بین ببرد یعنی حکومت اسلامی تشکیل داده‌ایم که می‌خواهد عدالت را از بین ببرد، اصلاً جلوی تمدن‌سازی را بگیرد؛ این دیگر حکومت نیست لذا عنصر مصلحت را می‌خواهیم عرض کنم به عنوان یک اصل اصول فقهی به آن نگاه کنید؛ بنابراین اصل اصول فقهی حتماً به «مقاصد» پرسش دارد. به همین مقاصدی که تعبیر کرده‌ام از آن به مقاصد عقلانیت اسلامی.

اینکه آیا مصلحت در این است که حج را تعطیل کنیم یا و... این بدیهیات دیگر به کار شما نمی‌آید، نمی‌توانید از بدیهیات استفاده کنید، انسجام را هم نمی‌توانید برای اینکه هم اصل حکومت اسلامی جزء این منظومه منسجم شماست و هم حج و تنها چیزی که به داد می‌رسد بحث کارآمدی است و آن مقاصدی که باید مصلحت را با آن مقاصد بسنجید. من چون دارم مبنایی را ذکر می‌کنم که به کار روش‌شناسی حکمی-اجتهادی بیاید بحث علوم رفتاری-اجتماعی است. یک وقت من می‌خواهم در حوزه امور عامه فلسفه بحث کنم همین پرسشیۀ بدهات برای من کافی است. اما در این حوزه علوم رفتاری-اجتماعی «پرسشیۀ بدهات منسجم کارآمد» به کار ما می‌آید در طول هم هستند لذا انسجام‌گرا نیستیم چون انسجام‌گرا بدهات را قبول ندارد پراگماتیست هم

نیستیم برای اینکه بدهاقت را قبول ندارد. این را هم تعریفش کردیم تا بتوانیم در آن بحث بعدی مان که روش حکمی-اجتهادی است از آن استفاده کنیم.

پرسش: مقسمی که جامع بین روش تجربی-آماري پراگماتیستی یا انسجام‌گرایی باشد با این گزینه‌ای که شما می‌فرمایید ظاهراً سیستم واحدی دیگر نمی‌شود یعنی داریم خارج می‌شویم از محل بحث پراگماتیست‌ها ... ها مدعیان مطابقت یا مبنای بحث‌شان درباره پرسش دستیابی به واقع است یعنی ساختن سازمان برای معرفت است. بحث کاربرد...

پاسخ: دو بحث است. یک بحث این است که صدق چیست؟ یک بحث این است که چگونه می‌توانیم به صدق و مطابقت برسیم یک تئوری صدق داریم، یک تئوری توجیه داریم. در تئوری صدق که ما مطابقت با واقع را قائل بودیم با این نموداری که به شما نشان دادیم یعنی ما صدق را مطابقت با واقع می‌گیریم اما به صورت رئالیسم پنجره‌ای. یک بحث این است که تئوری توجیه ما چیست؟ یعنی از کجا من بدانم این درست است یا غلط. حالا درست و غلط بودن هم توجه داشته باشند. در حوزه‌های مختلف تفاوت دارد، یک وقت شما مطابقت با واقع‌بینی واقعیت خارجی یک وقت نه مطابقت با واقع معنای عام بگیرید؛ یعنی نفس‌الامر. یعنی حتی حجیت را هم شامل شود حجیت به این معنا که مطابقت را با معتبر، مطابقت با اراده شارع مقدس است؛ چون در بحث‌های اعتباریات که باید و نباید است. دیگر کشف مطابقت با واقع به معنای فلسفی‌اش نیست لذا این پرسش بدهاقت منسجم کارآمد پرسش «توجیه» است.

پرسش: توجیه اعتقاد هم نیست؟ **پاسخ:** نه توجیه به معنای عام.

یعنی توجیه نفس‌الامر. پرسش: توجیه باید دیگر؟ پاسخ: نه حتی باید و نباید را هم شامل می‌شود یعنی من صدق حجیت باید و نباید را ثابت کنم. صدقش با مراد شارع مقدس ولو به صورت ظنی اما ظن معتبر چون ما الان داریم علوم رفتاری-اجتماعی را صحبت می‌کنیم که قبلاً توصیف کرده‌ایم یعنی هست و نیست دارد باید و نباید دارد، انسان مطلوب دارد انسان محقق دارد تغییر دارد.

یک مبنایی را باید ذکر کنیم که در اینجا به درد ما بخورد. پرسش: این پیش‌فرض که تئوری بدهاقت و مبنای گروهی در بعضی از حوزه‌های بالایی کارآمد نیست این پیش‌فرض شما است.

پاسخ: چرا در حوزه‌های بالایی کارآمد است.

پرسش: نه مثلاً گفتید از امور عامه که می‌آییم بالاتر یک‌سوی چیزها را نمی‌توانیم به بدیهی برگردانیم.

پاسخ: پایین‌ترین.

پرسش: نه از پایه گزاره‌های بدیهی معرفت‌شناس‌ها گزاره‌های پایه را می‌گذارند بدیهی. صعود معرفتی

پاسخ: شما اگر به نمودار دقت کرده‌اید بدیهیات اولی بالا گذاشته شده است.

پرسش: بحث این است که انسجامی که می‌فرمایند یک گزاره اگر می‌خواهد با یک منظومه منسجم باشد باید از مدلول‌های التزامی آن باشد اگر می‌خواهد از مدلول‌های انتزاعی باشد بازگشت می‌کند به همان بدهاقت، شما در گزاره‌های نقلی چه می‌گویید؟ با حد وسط قرار دادن «عصمت» مبنای گروهی تعمیم می‌دهید به فقه و اخلاق نقلی، خوب همین حرف را هم اینجا بزنید؛ دیگر نیازی نیست انسجام را بیاورید.

پاسخ: نه شما دارید می‌گویید این گزاره با این مجموعه انسجام دارد.

پرسش: انسجام دارد چون مدلول التزامی‌اش است واقعاً. مدلول التزامی در حقیقت می‌شود یکی از

مبنای گروهی.

پاسخ: نکته اینجا است که درسلسله که می‌روید بله. شما می‌توانید کلام معصوم را حد وسط قرار دهید. کلام معصوم در حد وسط شکل برهان را درست کرده‌اید، محتوای برهان را که برای خصم درست نکردی، خصم کلام معصوم را قبول ندارد.

پرسش: نه انسجام در پیش فرض شما لزومی دارد نه کاربرد. چون هر دو (۱۸:۳): که شما می‌گویید در مبنای گروهی می‌توان فهمید. چرا؟ ما باید توجه داشته باشیم مبنای گروهی را فقط مبنای گروهی خطاناپذیر تعریف نکنیم.

پاسخ: از قضا نکته اینجا است من بدیهیات اولیه را فقط «اصل تناقض» و «اصل واقعیت» می‌دانم. من این دو تا بدیهی اولیه می‌دانم و لاغیر. شما با مبنای من بحث کنید. بعد از این دو تا هرچه که بیرون می‌آید بدیهی ثانوی است. یعنی اصل علیت مبتنی بر تناقض و واقعیت است. استحالة دور و تسلسل و...

من بدیهی اولی را آن می‌دانم که تصور موضوع و معمول کافی است، هیچ حد وسطی نمی‌خواهد ولو به صورت بدون تأمل. اصلاً نیاز نداشته باشد. واقعاً که جز اصل تناقض و اصل واقعیت که این دو تا دامن در عرض هم می‌دانم یعنی دو روی یک سکه است. یک نسبت دو دو تا بینشان هست. هر دو بدیهی اولی‌اند. بعد بدیهیات ثانوی من دیگر مثلاً فرض کنید گزاره‌هایی مثل تجربیات و حدسیات متواتر است و... همه را گزاره پرسشی می‌دانم اصلاً بدیهی ثانوی هم نمی‌دانم.

پرسش: مبنای گروهی، وقتی با منطق معرفت‌شناسی اسلامی مطرح می‌کنیم، اولاً آن مبنای گروهی برهانی به ذهن می‌آید که عبارت است از آن مبنای گروهی که گزاره‌های پایه‌اش بدیهی‌اند هیچ احتمال خلاف ندارند در حالی که ما وقتی خود منطق اسلامی را نگاه می‌کنیم؛ این مدل مبنای گروهی حتی در جدل هم مطرح است؛ یعنی در جدل هم با یک

مواضعی داریم آن مواضع جدل. در واقع گزاره‌های پایه و مبنایی برای جدلند.

پاسخ: شما دیگر میناگروی را خیلی عام گرفته‌اند، من این را قبول ندارم.

پرسش: میناگروی در مقابل انسجام است. انسجام می‌گوید دوطرفه است میناگروی می‌گوید یک طرفه است.

پرسش: ما میناگروی خطاپذیر داریم و خطاناپذیر. خود شما هم قبول دارید خیلی از گزاره‌ها را که ظن داریم، آنها را می‌شود مدل معرفت‌شناسی میناگروی خطاپذیر تعبیر کرد. این اولاً. ثانیاً انسجام را تعریف بفرمایید انسجام دو سه تا تعریف دارد. یکی اینکه شما فرمود استلزام منطقی، اگر استلزام منطقی منظور تان باشد من با فرمایش شما موافقم. انسجام برای استلزام منطقی که شما در کار بیاورید میناگروی را هم قبول داشته باشید همان انسجام است.

پاسخ: اشکالی ندارد من توضیح داده‌ام. این مثالی که زدم حکمت حکم ارث بین زن و مرد برای کسی که اشکال گرفته و عصمت ائمه (ع) را قبول ندارید، یک وقت شما می‌گویید اول برد اثبات صانع کن تا اینجا بررسی من می‌گویم این راه پاسخ نمی‌دهد.

پرسش: شما اگر عصمت ائمه (ع) را قبول نکنید دیگر هیچ روایتی پاسخ نمی‌دهد.

پاسخ: من می‌خواهم بگویم ما یک منظومه‌ای داریم به نام حقوق خانواده از مجموع این، این لازم به دست می‌آید نه لازم. اشکال او چیست؟ اشکال این است می‌گوید این حکم عادلانه نیست حرفش این است من می‌گویم تو این را داری در دستگاه خودت می‌بینی اما ما یک دستگاهی داریم. این گزاره‌ها لازم می‌آید نه لازم یک گزاره لازم یک گزاره لازم کل سیستم.

پرسش: شما با این بیان چه گزاره‌ای را موجه می‌دانید. این گزاره را که حکمت حکم ارث بین زن و مرد عادلانه است.

پاسخ: من دارم همین را می‌گویم. یک وقت هم با یک پرسش روبه‌رو هستید. این پرسش می‌تواند مستقیم برساند به بداهت درست. یک وقت هم با یک پرسش روبه‌رو هستید من که نگفتم. پرسشی بداهت را در عرض انسجام آورده‌ام. ما بداهت را قبول داریم هر گزاره‌ای هم که ما رساند به آن بدیهیات خوب نور علی نور می‌گوید بداهت کافی نیست من می‌گویم گاهی اوقات یک پرسش‌هایی داریم این پرسش‌ها با انسجامی که خود این منظومه منسجم هم به بدیهیات می‌رسد.



من دارم می‌گویم فلاسفه ما و معرفت‌شناسی، فقط به بدیهیات توجه داشته‌اند من می‌گویم در ادامه بدیهیات باید به انسجام، به کارآمدی توجه کنیم ولو انسجام بدیهیات می‌رسد.



نمودار را نگاه کنید «بداهت منسجم کارآمد» شما حتماً نیاز دارید که از انسجام استفاده کنید. این انسجام نکته‌ای است که در فلسفه ما به آن توجهی نشده.

پرسش: انسجام یکی از نشانه‌های اعتبار یک گزاره است.

پرسش: به خاطر اینکه در مقام تمدن‌سازی نبودند و الا اگر از شان پیروسی می‌گویند اینها میناگروی است.

پاسخ: اشکالی ندارد ما داریم الان با این کار به تبیینی میناگروی را تفصیل می‌دهیم؛ کارآمدش می‌کنیم. من می‌گویم شما یک عبارت بیاورید از کتاب‌های فلسفی یک عبارت نه دو تا که از عنصر انسجام برای کشف صدق ولو در طول بداهت استفاده کرده باشد.

پرسش: برهان خلف چیست؟ وقتی مدعایی مطرح می‌شود شما می‌آید نشان می‌دهید که این مدعا مثلاً با توحید ناسازگار است. یعنی قبلاً توحید را اثبات کرده‌اید. مبتنی‌اش کرده‌اید بر گزاره‌های بدیهی قبلاً. پاسخ: این چه ربطی دارد؟ این انسجام است؟

پرسش: من می‌خواستم عرض کنم که این چیزی که شما دارید اضافه می‌کنید اگر یک جایی بنا باشد پسوند اسلامی آن معنادار شود، آن نقطه انسجام است وگرنه آن در فلسفه بود ولی این آن چیزی است دیگر.

پاسخ: در انسجام و کارآمدی هست که ویژگی اسلامش را مشخص می‌کند و شما در کل فلسفه اسلامی یکجا پیدا کنید که از انسجام یا از کارآمدی صحبت کرده باشد حتی در اصول فقه ما مصلحت نیامده.

پرسش: کارآمدی یعنی چه؟ از پرسش کی؟ برای چه زمانی؟

پاسخ: اینها بحث‌های بعدی است. کارآمدی در راستای مقاصد است.

پرسش: من ۱۰ تا گزینه کارآمدی می‌توانم در پرسش بگیرم. الان اشکالی که پراگماتیست می‌گوید یک طرح در یک جامعه کارآمد است و در یک جامعه دیگر کارآمد نیست. شما می‌گویید آن کارآمدی که با مقاصد و اصول من سازگار باشد.

پاسخ: ممکن است یک گزاره یک مدل الگو داشته باشیم، با مبانی اسلامی و مقاصد شریعت سازگاری داشته باشد. یعنی از قضا این پیشنهادی که من دارم در الگوهای مختلف اجرایی می‌تواند کارآمدی داشته باشد. مثلاً فرض کنید کسی می‌گوید شما حکومت را می‌گویید اسلامی، اما شرط گذاشتید رهبری باید ایرانی باشد. من گفتم پاسخ دارد. ایرانی که مردم نسبت به ایرانی بودن‌شان حساسند این را ما بهتر به مقاصد شریعت که پیشرفت اسلام است می‌رساند. اما این شرط «ایرانی» برای کشورهای عربی مانع است آنجا

باید بگویید عربی، چون آنجا قید عربی می‌تواند به مقاصد شریعت نزدیکش کند. حالا پرسش آیا قید عربی به بدیهیات می‌رسد یا قید ایرانی؟ اینکه هیچ ربطی به این بدهاقت ندارد اینجا قطعاً باید از کارآمدی و مقاصد استفاده کنیم.

پرسش: با آن گزاره به بدیهیات می‌رسید.

پاسخ: من که منکر رسیدن به بدیهیات نیستیم من دارم می‌گویم فلاسفه ما و معرفت‌شناسی، فقط به بدیهیات توجه داشته‌اند من می‌گویم در ادامه بدیهیات باید به انسجام، به کارآمدی توجه کنیم ولو انسجام و کارآمدی نهایت به بدیهیات می‌رسد.

پرسش: اگر مبنای گروهی را ادامه دهیم، این غلط می‌شود.

پاسخ: من هم مبنای گروهی را ادامه داده‌ام، به این رسیده‌ام.

پرسش: ادامه داده‌اید ولی در آخر کار شما می‌فرمایید مبنای گروهی پاسخ نمی‌دهد، پس انسجام و کارآمدی را اضافه کنیم.

پاسخ: من نگفتم مبنای گروهی پاسخ نمی‌دهد مبنای گروهی کافی نیست. من می‌گویم یک نفر پیدا کنید که گفته باشد مبنای گروهی را که ادامه دهیم به انسجام و کارآمدی می‌رسیم.

پرسش: شما منظور شما از انسجام چیست؟ آیا عدم تناقض است؟ استلزام منطقی است؟

پاسخ: همه اینهاست. اگر بحثتان روی لفظ است، من تأکید دارم این لفظ بیاید انسجام و کارآمدی بیاید در طول بدهاقت. [چون یک جاهایی واقعاً بدهاقت است]. وقتی شما آمدید در این منظومه، خوب بله؛ این منظومه هم به بدیهیات منتهی شده من مثال زدم.

پرسش: همین که می‌گویید سازگار است، دارید استدلال می‌کنید که می‌گویند این گزینه با این منظومه سازگار است. برایش دارید استدلال می‌کنید.

پاسخ: استدلال شکل است. بدهاقت بحث محتواسست نه شکل. ما که قبول داریم هر جمله حسی که شما می‌گویید

در قالب استدلال می‌آید. بحث ما شکل استدلال نیست، بحث ما محتواست. در بحث محتوا یعنی آیا مثلاً فرض کنید من از بدیهیات کمک گرفته‌ام یا از انسجام کمک گرفته‌ام ولو انسجام هم به بدیهیات منتهی شود؟

پرسش: بحثی داشتیم در فلسفه اقتصاد راجع به همین بحث مبانی فلسفی اقتصاد اسلامی ۵ جلسه ما روی بحث مبانی فلسفی کردیم که اصلاً مبانی فلسفی یعنی چه؟ اصلاً چه موجودی است؟ این مبانی فلسفی چه دردی را دوا می‌کند؟ خیلی از این کتاب‌های اقتصاد اسلامی اگر مبانی فلسفی‌اش را از آن حذف کنی، هیچ اتفاقی برایش نمی‌افتد چیزی که من خودم به آن رسیدم این است که مبانی فلسفی یا این مبانی که حضرت تعالی می‌فرمایند با آن دیدگاه مبنای گروهی یک بستری برای تحلیل ایجاد می‌کند یعنی من وقتی می‌پذیرم که اجتماع متناقضین درست نیست. این مبنا می‌شود برای همان انسجامی که شما می‌گویید حالا یک مثال بزنم، شاید بحث را روشن کند. الان پرسش این است که بانکداری اسلامی یعنی چه؟ آقای سوسویان می‌گوید...

بانکداری جامع، همین را باید یک مقداری نظارت شرعی را در آن زیاد کنیم. یک شمای بگذاریم آن بالا و همین خیلی خوب است. یک کسی مثل آ. دکتر صمصامی و دکتر داودی و دکتر محقق می‌آیند بحث الگوی تفکیک را می‌گویند. می‌گویند این ساختار اصلاً ساختار خوبی نیست به قول شما آن مقاصد شریعت را درست نمی‌کند بیاییم بانک را چندپاره کنیم یک بانک قرض‌الحسنه داریم، یک شرکت لیزینگ داریم، یک بانک سرمایه‌گذاری. بعد این بحث بود که الان من پرسش می‌کنم بانکداری اسلامی، اسلامی بودنش به چه چیز است. فقه را که من می‌آورم، یک سازمانی می‌توانم بسازم به اسم بانک

اسلامی با ۲۰ تا عقد تخصیص منابع کنم با ۱۰ عقد تخصیص منابع کنم ۲ تا باشد یا یکی. که این تفکیک‌ها می‌آیند می‌گویند این بانک با یک عقد فقط قرض‌الحسنه بدهد. آن یکی با مبادله‌ای کار کند و آن یکی با اقساطی. و اینجا این پرسش را ما داشتیم که الان می‌خواهم اسلامیت این را ثابت کنم. آیا باید برگردانم به بدهاقت اینکه اجتماع نقیضین محال است؟ پاسخ: چه بسا همه اینها را هم بتوان برگرداند.

پرسش: بر مبنای این، آن وقت می‌توان مکاتب اقتصاد اسلامی را هم تعریف کرد، البته نه به تفصیلی که شهید صدر می‌گوید مثل اینکه مکتب کینزی ما داریم. مکتب نئوکلاسیک داریم. در یک بستر فکری ما می‌توانیم مکاتب بانکداری اسلامی داشته باشیم. البته باز هم می‌گویم تعبیر شهید صدر را من استفاده نمی‌کنم. آن وقت شما اینطوری نگاه کنید که ممکن است من بیایم بگویم این بانکداری اسلامی تر است. سیستمی که ۵ تا عقد است به جای ۱۰ تا عقد که همه‌شان عقود شرعی فقها هستند. ولی این سیستم انگار انجامش بیشتر است. شهید صدر می‌آید می‌گوید ما دو گونه بانک می‌توانیم داشته باشیم: یک بانک در بستر جامعه‌ای که هنوز همه اسلامیت در آن اجرا شد، یک بانک در جامعه غیراسلامی می‌گوید اینها هر کدام یک اقتصاد دارند.

پاسخ: من دقیقاً حرفم همین است. **پرسش: بعد ببینید شهید صدر می‌آید مالیات بر زکات را بر پول می‌پذیرد. یعنی می‌گوید بانک باید از سپرده‌ها زکات بگیرد. با اینکه این مبنا، مبنای اهل سنت است ولی شهید صدر به پرسش نمی‌خواهد مبنای اهل سنت را بپذیرد.**

من یک مقاله‌ای نوشتم به اسم «روش‌شناسی مهندسی نظام مالی - اسلامی» آنجا به این پرداخته که خیلی از چیزهای ما در نهادسازی را نظام سازی از سنخ مهندسی دنیاست.

این مهندسی و بنا را شما در بستر مینا نگاهش کنید ولی شما ۶۰ جور می‌توانید ساختمان بسازید. ساختمان می‌تواند دو طبقه باشد، سه طبقه باشد، چهار طبقه باشد.

پاسخ: بنایش تغییر نکرده، اما ساختار می‌تواند تغییر کند.

پرسش: آن وقت در این ساختار من، فرمایش شما خیلی خوب است. البته باید دید که چطور می‌شود با میناگراها درنیفتاد. آن وقت بعد روی این شما ممکن است بگویید ما به اصطلاح روی این مینا یعنی این بیسن. این ستون وفندانیون که ریخته‌ایم می‌شود یک بانکی ساخت که این بانک فقط با عقد قرض الحسنه تجهیز می‌شود که تخصیصش هم قرض الحسنه است. می‌شود یک ساختمان ساخت که فقط با فروش اقساطی می‌گیرد با پرسش و نسبه کار می‌کند، می‌شود، هم یک بانک جامع مثل بانک موسویان زد که هم سپرده قرض الحسنه را در هم سپرده جاری دارند و هم سپرده سرمایه‌گذاری.

حالا پرسش این است که کدامیک اسلامی‌تر است؟ باید دلیل بیاورید که مثلاً این گزینه دو عقدی منسجم‌تر است هر دلیلی که بخواهید بیاورید باید از استلزامات منطقی در ماده و محتوا استفاده کنید. ببینید این با مقاصد شریعت سازگارتر است با مقاصد تمدن سازگارتر است همه اینها می‌شود نتایج میناگرو.

پرسش: حالا ببینید این مدل ۱ و ۲ و ۳ را که می‌خواهید مقایسه کنید با چه معیاری می‌گویید این اسلامی‌تر است یا آن؟

پاسخ: صنف انسجام. خیلی فرق است ما که نیامدیم تناقض را کنار بگذاریم، ما می‌گوییم یک عنصری به نام انسجام داریم. هماهنگی اینها باهم. سازگاری‌شان با همدیگر. تناقض ندارند لازم ملزوم همدیگر هستند توجه دارید. پرسش: این خودش را جایی نشان می‌دهد که ۱۰ تا گزاره داشته

باشیم آن وقت ببینیم از انسجام استفاده کنیم یعنی یک گزاره نباید ما را ببرد به انسجام. مثلاً یک گزاره ما داشته باشیم که بگوییم «الگوی بانکداری جامع اسلامی است» در میناگروی می‌گوید این گزاره را آن قدر باید خورد کنیم که برسد به یک گزاره پایه تناقض محال است. این گزاره را من یک گزاره دیگر کنارش می‌گذارم. «الگوی تفکیک اسلامی است» بعد می‌گوییم همین گزاره را من اگر خوردش کنم باز می‌رسم به همان... به خاطر همین می‌گوییم حرف میناگروی درست است.



ما باید به اقتصاددان

بگوییم

از مبانی به انسجام

می‌رسی.

از انسجام هم استفاده

کن. از انسجام به

کارآمدی هم توجه داشته

باش.



پرسش: حالا این در گزاره‌های به اصطلاح پرسشی با هم تهاافت دارند.

پاسخ: توجه داشته باشید، در میناگروی همین دعوائی که در فلسفه علم هست؛ دعوائی که بین لاکاتوش و پوپر هست، اینجا هم همین است. ما یک وقت بحثمان این است که گزاره؛ در میناگروی گزاره‌ای بحث می‌شود. آنچه واقعیت دارد در فلسفه. یعنی می‌گوید این گزاره را بروید تا برسید به بدیهیات. ما در اینجا نگاه سیستمی داریم می‌گوییم در کل این سیستم تناقض نیست. بله دارید از آن مبنا هم استفاده می‌کنید کل این دو تا الگویی که این آقا ذکر کرد، تک تک این گزاره‌ها را بگیرید شما به بدیهیات می‌رسید.

این هم تک‌تک‌اش را که بگیرید باز به بدیهیات می‌رسید. دقت کنید الان کل مجموعه را نگاه می‌کنیم. میناگرا می‌گوید تک‌تک گزاره‌ها را ببین تا بررسی به جایی که تناقض نباشد. حالا ما نکته‌ای که داریم به معرفت‌شناسی اضافه می‌کنیم این است که می‌گوییم ما یک نگاه کل هم داریم.

پرسش: ولی میناگروی می‌گوید اگر این دو تا با هم تهاافت دارند؛ با هم تنافی دارند، هر دو ممکن نیست.

پاسخ: تنافی ندارند.

پرسش: ممکن است الگوی تفکیک برای ایران خوب است و الگوی جامع برای افغانستان خوب باشد.

پاسخ: در معرفت‌شناسی که ما این را نداریم؛ کل این مجموعه را که از تناقض نگرفته‌ایم. تک‌تک را گرفته‌ایم. نکته بعدی ما الان یک گزاره‌ای داریم می‌خواهیم این گزاره بباید در این سیستم با آن سیستم. این گزاره با یک سیستم هماهنگی دارد این سیستم آن را می‌پذیرد. اما آن سیستم آن را نمی‌پذیرد، من دیگر اینجا نیامده‌ام این گزاره را به این تناقض برسانم نتوانستم. پرسش: اقتصاددان لازم نیست بیاید از اصل تناقض شروع کند. معرفت‌شناس و فیلسوف از اصل تناقض شروع کرده، مبانی هستی‌شناختی را دارد می‌گوید رسیده به مبانی...

پاسخ: از قضا کار ما فلاسفه است. ما باید به اقتصاددان بگوییم از مبانی به انسجام می‌رسی. از انسجام هم استفاده کن. از انسجام به کارآمدی هم توجه داشته باش.

پرسش: ولی ما به یک ادبیات دیگری می‌گوییم، می‌گوییم آقای اقتصاددان فیلسوف از اصل تناقض شروع و مرحله بحث را شافت رسید به اینجا. شما از این به بعد میناگروی را ادامه بده، اقتصاد اسلامی را.

پاسخ و دیگران: این اشتباه است. این کار اقتصاددان نیست. این کار فیلسوف علوم انسانی است. اشتباه‌تان دقیقاً همین جاست. شما توجه نمی‌کنید.

بینید ما یک معرفت‌شناسی داریم فرمایش شما در این موضع درست است. بعد از معرفت‌شناسی فلسفه علوم انسانی داریم این کار فیلسوف علوم انسانی است.

من احساس می‌کنم که از یک جایی به بعد اصولاً در تشکیل فرهنگ‌ها و تمدن‌ها آزادی عمل به درجه آزادی‌های دیگر لحاظ نمی‌شود که باعث تشکیل یک مجموعه می‌شود که می‌تواند منسجم باشد یا نباشد کارآمد باشد یا نباشد. من می‌خواهم بگویم مثلاً در نمونه اولی‌اش شاید در عمل هیچ گروهی بیشتر از مهندسين بنیادگرا نباشند چون مبانی خیلی روشن است شما گفتید محاسباتی که انجام می‌گیرد دستگاه می‌خواهد طراحی کنید از هیچ محاسبه ریاضی نمی‌توانیم استفاده کنیم ولی این تجربه، تجربه است. مسئله اولی هم بود. فرض کنید این مدار را طراحی کنید این کارها را می‌خواهیم انجام دهیم. این هم ورودی ماشین است. بعد در یک کلاس ۵ تا مدل طراحی شده، ولی کار می‌کرد، بعد می‌رفتیم سر این نقطه که مقدار مصرف‌شان را محاسبه کنیم. بعضی‌شان معرفت‌شان یکی بود. بعد می‌گفتیم بیا بیا سرعت عمل مثلاً سرعت واکنش را بسنجیم. روش‌های مختلف را امتحان می‌کردند. آخرش گفتند این سه تا خیلی خوب است.

پاسخ: یعنی کارآمدی‌اش را می‌سنجید. من ادامه‌اش را می‌خواهم بگویم بعد از انتخاب این سه تا تازه نوبت مسائل اصلاحی می‌رسد کدام‌شان بیشتر به فرهنگ ما می‌خورد. وقتی این دستگاه کار گذاشته می‌شود یک بچه مسلمان می‌تواند استفاده کند.

به هر حال ما نیاز به انسجام و کارآمدی داریم اما اینکه این همان میناگروی است چیز دیگری نیست. ما می‌گوییم نه میناگروی تا حدی آمده ولی ادامه‌اش نداده، ما می‌گوییم میناگروی ریشه است و بستر اصلی است. بینش اصلی میناگروی است ولی ادامه پیدا نکرده ما آمده‌ایم ادامه‌اش دهیم که

بتوانیم در علوم رفتاری - اجتماعی از آن استفاده کنیم.

روش تجربی را اشاره کردم. روش برهانی را هم اشاره کردم. روش اجتهادی را هم توضیح می‌دهم. اجتهاد را من اعم از اجتهاد مصطلح در فقه رایج گرفته‌ام. اجتهاد ۱ داریم، اجتهاد ۲ داریم و اجتهاد ۳. اجتهاد مصطلح همان اجتهاد یک است یعنی کشف کلیات متون دینی و انطباق بر مسائل جزئی. حالا کلیات بگویند قواعد بگویند اصول بگویند. در برابر اخباری‌گری. اخباری‌ها می‌گفتند همین نص که آمده همین است. اصولیون می‌گفتند نه ما باید از این نص به قواعد کلی برسیم، بعد قواعد کلی را بر مصادیق تطبیق دهیم. براساس این مشکل سرفلی را حل کنیم، حکم شرعی‌اش را پیدا کنیم. بانکداری جدید ...

اجتهاد ۲. اجتهادی است (حالا تعبیر اجتهاد از بنده است ولی اصل محتوا را از شهید صدر گرفته‌ام. استنتاج؛ به این معنا که بیا بیا بر شمای برگرفته از جامعه و مکاتب جدید را بر متون دینی عرضه کنیم. جهت کشف پاسخ‌های دینی. همین چیزی که شهید صدر دارد که از آن تعبیر می‌کند به تفسیر موضوعی. تفسیر موضوعی شهید صدر همین اجتهاد دوم است. تفسیر تجزیه‌ای دارد موضوعی دارد. موضوعی هم منظورش همین آب جکتیو است یعنی عینی است. یعنی از واقعیت‌های عینی خارجی بیا بیا مطلق!!! را استنتاج کنیم.

اجتهاد ۳. اجتهاد سومی که من اضافه کرده‌ام پرسش‌های برگرفته از متون اسلامی و منظومه معرفتی - اسلامی بر جامعه تحقیق یافته جهت کشف پاسخ‌های عینی آن است. این نیاز به توضیح دارد. یکی از ارکان علوم رفتاری - اجتماعی شناخت انسان محقق بود. توصیف انسان محقق بود و وقتی می‌خواهیم انسان محقق را بشناسیم همانطوری که متن دینی یک منبع دلالت‌هایی دارد و با استنتاجش

دلالت‌های جدیدی کشف می‌شود. انسان تحقیق یافته در خارج هم یک منبع معرفت است. این را وقتی استنتاج می‌کنیم، حالا یک دلالت‌های مطابقتی دارد این انسان مثلاً دیدید کسی را زد، مواد خرید و فروش کرده ...

یک دلالت‌های التزامی دارد تا از او پرسش نکنی دلالت التزامی‌اش آشکار نمی‌شود. لذا در اینجا از تحقیقات پیمایشی استفاده می‌کنند. از این پدیده پرسش می‌کنند؟ پرسش این است که آیا این پرسش‌هایی که از این انسان می‌شود. حالا از این هنجار یا ناهنجار از این رفتار با ساختار یا تاریخ؛ همین‌طوری مطرح است؟ این پرسش‌ها همین‌طوری نمی‌آید پرسش‌گر از آن مکتبی و آن انسان مطلوبی که مدپرسشش است پرسش‌ها را طرح می‌کند. شما هم یک انسان مطلوب شناختید. یک منظومه معرفتی - اسلامی دارید، یک دین دارید و این دین پرسش دارد از این انسان.

پرسش: سنت‌های تاریخی که در قرآن گفته شما می‌خواهید به انسان محقق در تاریخ عرضه کنی که آیا این‌چور هست یا نه؟

پاسخ: بله، من گفتم متون اسلامی یعنی حتی از قرآن و سنت می‌توان پرسش گرفت از منظومه هم همین‌طور مثلاً شما انسان مطلوب اقتصادی‌ات را تعریف کردی، این انسان مطلوب اقتصادی پرسش‌هایی به شما می‌دهد که از این انسان اقتصادی تحقیق یافته بپرسی و پاسخش را بگیری و بعد ببینی چقدر به آن انسان مطلوب نزدیک است یا دور است. این یک اجتهاد است. اما اجتهاد عرضه دین بر پدیده است. در اجتهاد دوم عرفه پدیده بود بر دین. من نمی‌خواهم بگویم الزاماً این پرسش‌هایی که شما از دین و منظومه معرفتی‌تان می‌گیرید الزاماً تفاوت دارد. با پرسش‌هایی که از مکتب لیبرالیزم و سوسیالیسم می‌گیرید ممکن است یک جایی هم پرسش‌ها مشترک باشد.

پرسش: این سری غیر از این است که شما وضع موجود را با آن وضع مطلوبی که از دین یا مکتب خاص

گرفتید با آن بسنجید.

پاسخ: ببینید غیر از این هست و نیست، یعنی یک بخشش این است که شما وقتی دارید می‌گویید می‌سنجید، باید در ظرف را بشناسید تا بتوانید بسنجید. من هنوز نشناخته‌ام. من فعلاً انسان مطلوب را شناخته‌ام اما انسان محقق را شناخته‌ام تا مقایسه کنم. من الان بحث شناخت انسان محقق است.

پرسش: شما از دین یا مکتب انسان مطلوب را شناخته‌اید از متون دینی یا متون آن مکتب فارغ از عینیت و جامعه بعد می‌ایم در عینیت افراد در جامعه وضعیت فعلی را هم شناسایی می‌کنیم.

پاسخ: نه شناخته‌ام الان می‌خواهم بشناسم می‌خواهم الان این انسان محقق را بشناسم. می‌گویم با چه روشی این انسان تحقق یافته را بشناسیم. خوب ما از آمار و تجربه باید استفاده کنیم. یعنی تجربه به ما کمک می‌کند، آمار هم به ما کمک می‌کند اما یک عنصر دیگر هم هست آن اجتهاد قسم سوم است. اینها را وقتی جمع کردید آن وقت انسان محقق شناخته می‌شود وقتی شناختید آن وقت مقایسه را صورت داده‌اید.

پرسش: یعنی اجتهاد نوع سوم پرسشی طرح می‌کند که ما باید با تجربه به آن برسیم؟

پاسخ: بله، اما این اجتهاد سوم که پرسش را طرح کرده از کجا آمده است؟ پاسخ: از متون دینی و مکاتب. شما رفتید از متون دینی و مکتب خاصی که به آن تعلق دارید انسان مطلوبی که شناختید ابعاد و حسیات انسان مطلوب را شناختید متناسب با آن ابعادی که شناختید. ابتدای بحث عرض کردم که ما با روش‌شناسی اسلامی حتی کیس‌های غیراسلامی را هم می‌توانیم بشناسیم. اینجا روشن می‌شود پدیده غیراسلامی است. مثلاً فرض کنید این جنایتکاری که آمریکا دارد انجام می‌دهد می‌خواهیم بشناسیم یک پدیده غیراسلامی است. می‌خواهیم قضیه عملیات انتحاری سلفی‌ها را بشناسیم.

این غیراسلامی است. از پرسش مکتب ما، اجتهاد سوم کمک می‌کند به شناسایی اینها. حالا این البته بعداً مشخص می‌کنم کدامیک از این ارکان چهارگانه اجتهاد یک است کجایش اجتهاد دو است. کجایش اجتهاد سه است یا هر سه تا یا دوتایش با هم.

پرسش: در مدل شما یک مشکلی وجود دارد. خیلی جاها حالا غیر از اینکه آن الگوهایی که به آن ما فکر می‌کنیم تأثیر دارد در واقعیت مثلاً اقتصاددانان نگاهی که به بازار دادند. واقعیت را هم براساس آن شکلش داده‌اند یعنی تأثیر تئوری در واقعیت و تأثیر واقعیت در تئوری، بعد نمی‌شود شما اینطور برش بزنید. بگویید یک جایی هست که من دارم آن «مطلوب» را می‌بینم و یک جایی دارم. آنی که هست می‌بینم. چون خیلی جاها در واقعیت اقتصادی واقعیت براساس آن «مطلوبی» که در ذهن اقتصاددان بوده شکل گرفته و خیلی جاها این بحث را نوشته‌اند که ما انسان اقتصادی را شکل می‌دهیم و آدم‌های خودمان را هم در دنیای واقعی ایرانی‌های خودمان ما انسان اقتصادی‌شان کردیم.

اگر من بودم یک اجتهاد ۴ را هم اینجا می‌گذاشتم که اجتهاد ۴ مرتبط با مهندسی نظام است. سیاست‌گذاری مگر اینکه برنامه‌ها را جدا کنید از سیاست‌گذاری.

پرسش: دوباره یک لایه‌هایی وجود دارد بین بحث «فهم»؛ حتی سیاست‌گذاری در واقعیت‌شان هم تأثیر می‌گذارد.

پاسخ: ببینید ما بعد از اینکه پدیده را شناختیم در رکن سوم که پرسش است و رکن چهارم که تغییر است آنجا سیاست‌ها و برنامه‌ها مطرح می‌شود.

پرسش: آن بحث انسجام شما در بحث سیاست خوب مفهوم دارد، یعنی در فهم شاید بگویید انسجام‌گرایی هست ولی در بحث سیاسی‌اش این است که شما واقعیت موجود را چطور بسازید که با واقعیت مطلوب‌تان نزدیک شود آنجا

خیلی انسجام مهم است.

پاسخ: انسجام و کارآمد هر دو خیلی مهم است.

پس روش حکمی - اجتهادی ترکیبی منظم از روش‌هایی برهانی تجربی و نقلی است که همان اجتهادی است که با بهره‌گیری از بدیهیات عقلی و قیاس اقترانی استثنایی و آمار حساب احتمالات و اجتهاد، یعنی تطبیق کلیات دینی بر مصادیق. کشف نیازهای معاصر از مدل‌ل‌الزامی متون دینی. عرضه نیازهای مطلوب دینی بر انسان تحقق یافته به دست می‌آید.

این روش علاوه بر توانایی در توصیف پیشرفت تحقق یافته ایرانی - غربی توان توصیف پیشرفت مطلوب ایرانی - اسلامی و چگونگی تغییر از پیشرفت ایرانی - غربی به پیشرفت مطلوب ایرانی اسلامی را دارد. این نتیجه‌ای است...

اگر دوستان نمودار را ببینید مشخص می‌شود که چرا ما اسم این روش‌شناسی را گذاشته‌ایم حکمی - اجتهادی، حکمی - اجتهادی یعنی یک بخشش حکمت است. حکمت یعنی چه؟ یعنی کاربست مبانی فلسفی و حکمی در ساحت‌های مختلف انسان.

اجتهاد یعنی کاربست عقل ابزاری جهت استخراج معرفت‌های جدید از منابع معرفت، در حکمت ابتدای توصیف انسان مطلوب بر فلسفه واقعیت (هستی - معرفت - انسان: و ابتدای تغییر انسان بر فلسفه ارزش که همان اخلاق و حقوق شما فقه را هم بگذار. عرفان عملی را هم بگذار حتی بعضی باید‌ها و نبایدهای عرفان عملی هم می‌تواند تأثیرگذار باشد.

بعد از این اجتهاد بیاییم پایین. یک منابع معرفت داریم، یک کاربست منابع معرفت توسط عقل ابزاری داریم، منابع معرفت عبارتند از: عقل منبعی و متون دینی. من یک بحثی اینجا دارم که در حوزه معرفت‌شناسی می‌گنجد، به پرسش‌م تا حدودی جدید است من بین منابع هستی‌شناختی معرفت با

منابع معرفت‌شناختی معرفت یا بگوئیم معرفتی - معرفت با ابزار معرفت یک فرقی گذاشته‌ام. گفته‌ام ابزار معرفت عقل ابزاری است. عقل ابزاری منظورم عقلانیت ابزاری و برو... نیست. یعنی عقلی که ابزار استخراج است.

منابع هستی‌شناختی یعنی آن منبعی که واقعیت دارد معرفت را از آن استخراج می‌کنیم مثل انسان مثل طبیعت مثل ماوراء طبیعت.

پرسش: متعلق معرفت منظور تان است؟

پاسخ نه متعلق نمی‌گویم. منبع می‌گویم. می‌گویم خود طبیعت منبع معرفت است. یعنی طبیعت را شما استنباطش کنید معرفت از آن استخراج می‌کنید.

انسان خودش منبع معرفت است. منابع معرفت‌شناختی عقل منبعی است. عقل منبعی خودش مولد معرفت است چون حسن و قبح ذاتی را ما قبول داریم و بدیهیات را. وحی یک منبع معرفتی است منبع معرفت‌شناختی معرفت است. یعنی به تعبیری خود عقل و وحی هم حکایت می‌کنند از این واقعیت‌ها. آن وقت با ابزار معرفت که عقل ابزاری است اینها را می‌یابیم. لذا مسیر به این شکل می‌تواند انجام بگیرد که

عقل ابزاری می‌رود سراغ عقل منبعی و وحی ما چون سوبجک نبوسیم (عقل خودبینان: را قبول نداریم و معتقد به عقل و وحی هستیم. از این رو می‌رویم سراغ انسان، طبیعت، عالم مثال، عالم عقول، عالم جبروت. کاربست منابع توسط عقل ابزاری یکی استنتاج گزاره‌های پرسشی از بدیهی است. ۲ استنتاج احکام جزئی از قواعد و احکام کلی دین ۳ استنباط متون دینی از طریق پرسش‌های برگرفته از ساحت‌های مختلف انسان و مکاتب جدید بعد این نمودار را ملاحظه بفرمایید. ۴ استنباط ساحت‌های انسان محقق از طریق پرسش‌های برگرفته از انسان مطلوب.

این منابع معرفت عقل منبعی است. متون دینی اسان را آورده‌ام اینجا نمودار

باید طبق توضیحی که داده‌ایم باید تغییر کند یعنی منابع معرفت‌شناختی و منابع هستی‌شناختی‌اش جدا شود. بعد منظومه معرفتی برگرفته از معرفت‌های عقلی، نقل دینی و تجربی و بعد کارآمدی و در راستای مقاصد عقلانیت اسلامی که استقلال آزادی عدالت پیشرفت و تمدن اسلامی است. لذا من بحث مصلحت را خدمتان عرض کردم. امام به خاطر مصلحت اسلام و مسلمین خیلی نکته ظریف است.

امام به خاطر مصلحت اسلام و مسلمین می‌تواند حج را تعطیل کند. استبداد لازم نمی‌آید چون طبق شریعت دارد عمل می‌کند. اما آیا می‌تواند براساس حفظ مصلحت اسلام و مسلمین اکثر مردم را بکشد؟ فرض کنید اکثریت مردم آمدند گفتند ما حکومت اسلامی را نمی‌خواهیم تنها راهی که این مردم را راضی کند این است که مردم را بکشد. آیا برای حفظ حکومت اسلامی حق دارد جان اکثر مردم را بگیرد؟ خیر، این است که این کار با مقاصد شریعت نمی‌سازد، چون مصلحت در راستای کارآمدی معنا پیدا می‌کند. یکی از ارکان حکومت اسلامی مردم است. رکن حکومت مردم است سرزمین است قوانین است حاکم است یکی دو نکته مانده...

ساحت‌های انسان را من عرض کردم. رفتارهای انسان نمادهای انسان پدیده‌های تاریخی

کارکردهای انسان یعنی ما نباید بگوئیم رویکردهای رفتارگرایی بشود؟ اینها ساحت‌های مختلف انسان است هر کدامش یک رویکرد می‌تواند باشد. لذا از یک جهت رویکرد به ساحت انسان می‌تواند نگرش کل‌نگرانه باشد یا می‌تواند نگرش جزءنگرانه باشد. یک وقت بیماری است که به شکل روانی دارد می‌خواهم او را بررسی کنیم. یک وقت نه کل سیستم حکومت را می‌خواهید ببینید. لذا نگرش سیستمی می‌رود در نگرش «کل‌نگرانه» اینها

رویکردهای مختلفی است که باید به آن توجه کرد.

آخرین اسلاید روش‌های حکمی - اجتهادی علوم انسانی است. در واقع براساس یک رئالیسم پنجره‌ای - شبکه‌ای. پنجره‌ای را توضیح دادم. شبکه‌ای براساس آن منظومه است. رئالیسم پنجره‌ای - شبکه‌ای که یک ساحت‌های مختلف هستی مثل ذهنی و خارجی مادی مجرد دنیا و آخرت فرد جامعه تاریخ.

۲. مفاهیم متعدد و حکایت از ساحت‌های مختلف هستی.

۳. بدهات نظام‌مند کارآمد که بدهات بعد به پرسشیات بعد به منظومه معرفتی بعد به کارآمدی است. هستی‌شناسی علوم رفتاری - اجتماعی عبارت است از انسان مطلوب در حوزه علوم رفتاری - اجتماعی و انسان محقق در ساحت‌های مختلف رفتار کارگزار ساختار، تاریخ، کارکرد سازمان و سیستم و نیز ساحت‌های زبانی مفهومی عملی. یک وقت ساحت زبانی شخص را می‌خواهید بشناسید. یک وقت ساحت مفهومی‌اش یا ساحت عملی‌اش اینها ساحت‌های مختلفی است و سوم پرسش و تغییر انسان. روش‌شناسی علوم رفتاری - اجتماعی علم: انسان مطلوب روشش را من معتقدم. روش برهانی - اجتهادی اول و دوم است. انسان محقق روش تبیینی - اجتهادی سوم است. آن هم با تأییدگرایی فلسفی. سوم. پرسش و تغییر انسان محقق با روش انتقادی - اجتهادی اول و دوم است.

پرسش: کلماتی که شما به کار می‌برید کاملاً معنای متفاوتی دارد مثلاً استلزامی که شما به کار می‌برید با استلزامی که ما می‌فهمیم کاملاً متفاوت است.

پاسخ: نه بسیاری از واژه‌ها را من سعی کردم در همان معنای متعارف استفاده کنم که خیلی گرفتار اشتراک لفظی نشویم.

جلسه هشتم

آسیب‌شناسی مطالعات فلسفه

اقتصاد در ایران

و بررسی ارزش شناختی و روش شناختی

«تحلیل اقتصادی مبادله»

محسن معارفی



بسم الله الرحمن الرحيم
ضرورت ورود فلسفه به مباحث
علوم انسانی در کلام مقام
معظم رهبری (مد ظله العالی)

«نقص فلسفه ما این نیست که ذهنی است؛ زیرا فلسفه طبیعتش ذهنی است و طبعاً با ذهن و عقل سر و کار دارد. نقص فلسفه ما آن است که این ذهنیت، امتداد سیاسی و اجتماعی ندارد. فلسفه‌های غربی برای همه‌ی مسائل زندگی مردم، کم و بیش تکلیفی معین می‌کند: سیستم اجتماعی را معین می‌کند، سیستم سیاسی را معین می‌کند، وضع حکومت

را معین می‌کند، کیفیت تعامل مردم با همدیگر را معین می‌کند؛ اما فلسفه‌ی ما به‌طور کلی در زمینه‌ی ذهنیات مجرّد باقی می‌ماند و امتداد پیدا نمی‌کند.

بسیاری از مباحث علوم انسانی، مبتنی بر فلسفه‌هایی هستند که مبنایش مادیگری است، مبنایش حیوان انگاشتن انسان است، عدم مسئولیت انسان در قبال خداوند متعال است، نداشتن نگاه معنوی به انسان و جهان است».

فلسفه و اقتصاد در نگاه فیلسوفان اقتصاد

دانیل. ام. هاسمن: علم اقتصاد در سه زمینه اصلی زیر

مورد علاقه و رغبت فلسفی است: علم اقتصاد مباحث روش شناسانه یا معرفت شناسانه مربوط به خصلت و امکان پذیری دانش پدیده‌های اجتماعی را مطرح می‌سازد؛ علم اقتصاد پرسش‌های مربوط به ماهیت عقلانیت را مطرح می‌کند؛ علم اقتصاد پرسش‌های اخلاقی مربوط به رفاه، عدالت و آزادی را مطرح می‌کند.

در بیست سال گذشته اقتصاددانان و فلاسفه اخلاق از نو بحثی را آغاز کرده‌اند که در دوران اوج متدولوژی راکد مانده بود. هر چند هنوز شکاف قابل ملاحظه‌ای میان نحوه بیان و تفکر اقتصاددانان و فلاسفه اخلاق وجود دارد، اما امید آن است که با مرور بر مقولاتی که در طرز تفکر به وجود آید، به هر حال، اقتصادی که بطور فعال درگیر جوانب اخلاقی موضوع مورد بررسی خویش است به ناچار باید جذاب‌تر، روشن‌گرانه‌تر و کاربردی‌تر گردد.

دانیل لیتل: اگر بخواهیم درک وسیع‌تری از فلسفه اقتصاد داشته باشیم باید بگوییم فلسفه اقتصاد به مثابه منتقدی دلسوز و درعین حال جدی و سختگیر است که علم اقتصاد را مورد انتقاد قرار می‌دهد. فلسفه اقتصاد سئوالاتی را که چندان هم غریب و نامانوس نیستند مطرح می‌کند که عبارتند از سئوالاتی در مورد ساختار تئوری، اثبات تئوری،

کفایت تفسیری و امثالهم.

ویلفرد بکرمن: بسیاری از دانشجویان دوره لیسانس و یا دانشجویان مقاطع بالاتر اقتصاد تا حد زیاد و تأسف باری نسبت به مشکلات اخلاقی ذاتی تحلیل اقتصادی سنتی ناآگاه هستند. متأسفانه تدریس استاندارد اقتصاد مبتنی بر این فرض که می‌توان بدون لحاظ نمودن دقیق قواعد اخلاقی، سیاست‌گذاری کرد.

قلمرو مطالعاتی «فلسفه اقتصاد» متعارف

گرچه تقسیم‌بندی‌های مختلفی برای مطالعات «فلسفه اقتصاد» بیان شده است، لکن می‌توان عمده مطالب این شاخه فلسفی را به صورت زیر در سه طبقه ی زیر دسته بندی نمود:

تقسیم‌بندی کلی برای فلسفه اقتصاد

با توجه به اینکه بسیاری از مباحث هستی‌شناسی و انسان‌شناسی مذکور از منظر روش‌شناسی نیز قابل توجه است و تفکیک اینکه مثلاً «انسان اقتصادی» مربوط به انسان‌شناسی است یا روش‌شناسی دشوار است، برخی فلاسفه اقتصاد (مثل هاسمن) تمام این مباحث را در مباحث روش‌شناسی اقتصاد طبقه‌بندی می‌کنند. بنابراین می‌توان مباحث فلسفه اقتصاد را در دو بخش زیر طبقه‌بندی کرد:

۱. روش‌شناسی اقتصاد
۲. اقتصاد و فلسفه اخلاق

بنابراین:

منظور از مطالعات هستی‌شناسی و روش‌شناسی در فلسفه اقتصاد:

نگاه دقیق فلسفه به این مدعای اقتصاددانان است که: رفتارهای اقتصادی انسانها همانند پدیده‌های طبیعی نظم‌ی مکانیکی و قانون‌مند فارغ از ارزشهای جوامع انسانی دارد. زیرا تمام انسانها در رفتارهای اقتصادی خود بر اساس نفع شخصی عمل می‌کنند. بر این اساس «نهاده بازار» شکل می‌گیرد که در شرایط رقابت کامل و بدون دخالت دولت، پیگیری نفع شخصی به خیر عمومی، نفع همگانی و تعادل بازار منجر می‌شود و نظم‌ی خودجوش و پیچیده در بازار شکل می‌گیرد.

بنابراین:

۱. مباحث مفصلی که در برخی کتابها و مقالات درباره خداشناسی، نفی دئیسم، جهان‌شناسی، هدفمندی جهان، وجود و بقای روح انسان و ... گرچه مطالب فلسفی در خور توجهی است؛ ولی ارتباطی به مسائل هستی‌شناسی و انسان‌شناسی اقتصاد متعارف ندارد.

۲. مباحثی که به آثار اعتقادات فوق در اقتصاد اشاره می‌کند، نیز ارتباطی به فلسفه اقتصاد ندارد؛ چنانچه مثلاً آثار متعدد اقتصادی بر خداشناسی توحیدی مرتب می‌شود نظیر اینکه تحت اعتقاد به توحید مالکیت مختلط، لحاظ شدن حقوق فقرا در تمامی اموال، افزایش ریسک‌پذیری و ... گرچه مطالبی در خور دقت و بررسی جدی است، مربوط به حوزه مطالعاتی فلسفه اقتصاد نیست. اصولاً بنا نهادن دانش اقتصاد اسلامی بر پایه مبانی فلسفی و فکری اسلامی بیش از اینکه مربوط به فلسفه اقتصاد باشد، مربوط به طراحی دانش و مکتب اقتصادی شود؛ بلکه به عنوان (دانش یا مکتب) اقتصاد اسلامی شناخته می‌شود.

مقصود از مطالعات فلسفه اخلاق و اقتصاد در فلسفه اقتصاد

نگاه دقیق فلسفه به این مدعای اقتصاددانان است که: اقتصاد علمی خنثی، و نسبت به ارزش‌های اخلاقی بی‌طرف است و هیچ سروکاری با ارزشهای اخلاقی ندارد.

بنابراین

مباحث مفصلی که در برخی کتابها و مقالات درباره بایدهای اخلاقی اقتصاد است، ارتباطی به فلسفه اقتصاد متعارف ندارد.

دانیل هاسمن در این باره می‌گوید:

در این بخش به دنبال این نیستیم که تعیین شود از نظر اخلاقی چگونه باید رفتار کرد و مثلاً رفتار در یک محیط کارگری، یا در اتاق هیأت مدیره یک شرکت چگونه باید باشد. بلکه اصولاً هیچ گونه توصیه‌ای به رفتاری خاص نمی‌شود؛ آنچه موردنظر است این است که نشان داده شود چگونه شناخت فلسفه اخلاق می‌تواند تحلیل اقتصادی را بهبود بخشد، چگونه الزامات اخلاقی به نهادهای اقتصادی وابستگی کاملی دارند و شدیداً از آنها تأثیر می‌پذیرند. نهایتاً اینکه چگونه فلسفه اخلاق می‌تواند به گونه‌ای سودمند، بینش‌ها و ابزارهای تحلیلی علم اقتصاد را به کار گیرد.

ادبیات «مبادله» در اقتصاد

مبادله: هر گونه تصمیم‌گیری، انتخاب و گزینش مستلزم مقایسه هزینه‌ها و منافع موجود، مبادله و بده — بستان است به گونه‌ای که هر گونه تصمیم‌گیری به معنای گرفتن چیزی در ازاء از دست دادن چیزی است.

انواع مبادله:

۱. مبادله و بده بستانهایی که یک فرد برای انتخاب بین گزینه‌های شخصی خود انجام می‌دهد. (ادبیات اقتصادی

عمدتاً در نظریه مصرف کننده است.)

۲. مبادله و بده بستانهایی که بین دو نفر (دو گروه یا دو کشور) انجام می‌گیرد. (ادبیات اقتصادی آن عمدتاً در مباحث کارایی در مبادله در اقتصاد بخش عمومی و برخی نیز در تجارت بین الملل است.)

بررسی ارزش شناختی و روش شناختی «تحلیل اقتصادی مبادله» مقدمه:

یکی از اولین اصولی که اقتصاددانان بر آن تأکید می‌کنند، این است که هیچ‌جا ناهار مجانی وجود ندارد، اگر استفاده از یک سرویس و یا یک کالا مجانی باشد، تقاضا برای آن آنقدر زیاد می‌شود که یا به سرعت عرضه آن صفر خواهد شد یا فرایند استفاده از آن به قدری پیچیده و پر هزینه می‌شود که هم هزینه با قیمت بازار تعادلی خواهد بود. این امر ناشی از این است که امکانات و منابع ما در مقایسه خواسته‌هایمان معمولاً محدود است و ما ناچار به تخصیص بهینه منابع کمیاب بین برخی خواسته‌هایمان هستیم. از نگاه اقتصاددانان هر گونه تصمیم‌گیری، انتخاب و گزینش مستلزم مقایسه هزینه‌ها و منافع موجود، مبادله و بده - بستان است به گونه‌ای که هر گونه تصمیم‌گیری به معنای گرفتن چیزی در ازاء از دست دادن چیزی است؛ به طور مثال تصمیم یک دانشجو برای مطالعه یک ساعت بیشتر، مستلزم از دست دادن یک ساعت قایق رانی، تماشای تلویزیون، استراحت و ... است. تصمیم‌گیری برای خرید، تفریح، ساختن، جنگ کردن و مدارا نمودن و ... کمابیش در همین چارچوب انجام می‌گیرد. بنابراین تمام انسانها در همه زمانها درگیر مبادله‌اند؛ اما گاهی فقط یک نفر درگیر مبادله است و گاهی مبادله بین دو نفر، دو گروه یا دو کشور صورت می‌گیرد. وقتی مردم در یک اجتماع بزرگ زندگی می‌کنند، با مبادلات بسیار زیادی مواجه‌اند. اینجاست که بازار به وجود می‌آید که هسته مرکزی آن مبادله است.

وقتی در مبادله یک نفر درگیر است، برای تصمیم‌گیری کافی است فواید و منافع ناشی از بدست آوردن چیزی از هزینه‌های فرصت آن چیز بیشتر باشد. اما تصمیم‌گیری هنگامی که دو نفر درگیر مبادله هستند، چگونه است؟ آیا در مبادله بین دو نفر، همانند جنگ و بازی حتماً یک نفر سود و نفر دیگر زیان می‌بیند؟ آیا افراد فقط در صورتی با هم مبادله میکنند که سود بیشتری از طرف مقابل کسب کنند؟ آیا میتوان منافع متقابلی برای مبادله قائل شد؟ در این صورت در چه مبادله‌هایی منافع متقابل وجود دارد و هر دو طرف از مبادله سود می‌برند و در چه مبادله‌ای وجود ندارد؟ آیا مبادلات میلیونها و بلکه میلیاردها نفر بر اساس منافع شخصی شان تضادی با منافع اجتماعی ندارد و باعث اختلال در نظم اجتماعی نمی‌شود؟ اینها و سؤالاتی از این دست، مسائلی است که

اقتصاددانان به آن پاسخ می‌دهند.

اقتصاددانان ضمن تحلیل دقیق مبادله و اهمیت و جایگاه آن مدعی‌اند برای سؤالات بسیار مهم فوق پاسخهای جهان شمول و فارغ از ارزش‌ها دارند که همه گروه‌ها، جوامع و ملتها می‌توانند در تمام شؤانات فردی و اجتماعی خود از آن استفاده کنند. تحلیل اقتصادی مبادله بر دیگر رشته‌های علوم انسانی نیز بسیار تأثیر گذار بوده است که در ادامه مقاله به آن اشاره می‌کنیم. اما سؤال اصلی این مقاله این است که:

در ورای تحلیل اقتصادی مبادله چه پیش فرضهای ارزش شناختی و روش شناختی وجود دارد؟

پیش فرضهایی که اقتصاددانان متذکر آنها نمی‌شوند و عدم توجه به آنها چه بسا به تصمیم‌گیری‌های بسیار مخربی بیانجامد. با شناخت این پیش فرضها میتوانیم تحلیل اقتصاددانان را بهبود بخشیده و به نحو دقیق تری از آنها استفاده کنیم. در این مقاله ابتدا مرور اجمالی به تحلیل اقتصادی مبادله از نگاه اقتصاددانان در دو بخش «اهمیت و مکانیسم مبادله» و «دامنه مبادله» می‌کنیم و سپس با استفاده از مباحث فیلسوفان اقتصاد، به پیش فرضهای ارزش شناختی و روش‌شناسی این تحلیل اشاره می‌کنیم.

اهمیت و مکانیسم مبادله

اولین سؤالی که اقتصاددانان در صدد پاسخگویی به آن برمی‌آیند این است که «چرا مبادله می‌کنیم؟»، «چرا مردم با یکدیگر (و نه با خودشان) مبادله میکنند؟» و «چرا مبادلات مردم و کشورها با یکدیگر این قدر گسترده شده است؟» مثلاً من فقط درس میدهم و مقاله می‌نویسم و تمام نیازهایم مثل نان، گوشت و غذا استراحت تعمیر منزل، درس دادن به بچه‌هایم و ... را با مبادله انجام میدهم. چرا خودم همه اینکارها را نمیکنم. چه بسا من نانوا می‌باشم اما چرا خودم را اینقدر به دیگران وابسته کردم که یک روز نانواها تعطیل میشوند، گرسنه می‌مانم. در سطح کشور نیز چنین است. چرا همه چیز را خودمان تولید نمیکنیم. چرا حتی آنجا که چیزی مثل تلویزیون پارس خزر را تولید میکنیم، برخی قطعات را از چین، برخی را از ژاپن، برخی را از هند و ... تهیه می‌کنیم. چرا با اینکه کشور ما چه بسا قادر است بسیاری از محصولات کشاورزی را ارزان تر از دیگر کشورها تولید کند، همچنان ترجیح می‌دهد برخی محصولات کشاورزی را از دیگر کشورها وارد کند؟

اقتصاددانان برای این مبادلات گسترده (چه در سطح فردی، چه در سطح کشورها) مزایای زیادی برمی‌شمارند، از جمله اینکه:

۱. مبادله بازی برد برد است. منایزهای متعددی داریم و اصولاً زندگی اجتماعی را می‌پذیریم که با مبادله وضعیت خودمان را بهتر کنیم. بنابراین علت اینکه مردم اقدام به مبادله می‌کنند و وابستگی به دیگران را می‌پذیرند، به خاطر

این است که سود بیشتری با مبادله عاید آنها می‌شود. مبادله یک نوع بازی بُرد بُرد است. وقتی شما خودکاری را به ۲۰ تومان می‌خرید، برای شما آن خودکار از ۲۰۰ تومانی که در جیب‌تان است، بهتر است و برای فروشنده، ۲۰۰ تومان جیب شما از آن خودکار بهتر است و لذا هر دو طرف با رضایت مبادله می‌کنید. پس تجارت باعث بهبودی وضعیت همه می‌شود. مبادله مثل جنگ یا رقابت‌های ورزشی نیست که برنده بودن یک طرف به معنای بازنده بودن طرف دیگر باشد. بلکه تجارت یک بازی است که هر دو طرفش برنده‌اند و بازنده‌ای ندارد.

۲. مبادله باعث کاهش هزینه‌های ما و افزایش رفاه ما می‌شود. مبادله گر چه سبب می‌شود که ما به دیگران وابسته شویم (برای نان به نانوا و برای گوشت به قصاب و ...) ولی این فرصت را به ما هم می‌دهد که با تخصص در بخشی که توانایی بیشتری داریم، مشغول فعالیت اقتصادی شویم، کالای خود را با کارایی و تخصص بیشتری تولید نمود هم‌محصول و درآمد بیشتری کسب کنیم و با مبادله با دیگران سایر نیازهایمان را تأمین کنیم. هر چه این بازار گسترده تر باشد، تخصص، تقسیم کار و صرف‌های ناشی از مقیاس بیشتر است و منافع ناشی از کاهش هزینه‌های آن برای ما بیشتر است. در نتیجه ما با کاهش منابع کمیاب خود و استفاده از کالاها و خدمات بیشتر می‌توانیم رفاه بیشتری را به دست آوریم. به تعبیر اقتصادی بدون مبادله و انتخاب حالت خودکفایی منحنی امکانات مصرف مطابق با منحنی امکانات تولید است؛ یعنی هر طرف فقط همان مقداری را می‌تواند مصرف کند که خودش تولید می‌کند، ولی با انتخاب مبادله، منحنی امکانات مصرف می‌تواند فراتر از منحنی امکانات تولید قرار گیرد (این مسأله را در بحث دامنه مبادله به مزیت نسبی که در ادامه مقاله می‌آید، با ذکر مثالی روشنتر بیان می‌کنیم).

۳. مبادله باعث افزایش تنوع کالاها می‌شود. هر کس (یا هر کشور) می‌تواند کالایی که به ظاهر مشابه هست، با کیفیت و ویژگی خاص خود تولید کند. نوشابه آلمانی، نوشابه آمریکایی، نوشابه انگلیسی هر کدام طعم متفاوتی دارند. مبادله این امکان را فراهم می‌کند که مصرف کنندگان تنوع بیشتری از کالاها را برای انتخاب و مصرف در دسترس داشته باشند.

۴. مبادله باعث دوستی بیشتر ما می‌شود. در مبادله وابستگی به یکدیگر باعث پیوستگی بیشتر ما می‌شود، باعث منافع متقابل ماست. باعث تحکیم روابط اجتماعی و دوستانه مان می‌شود. در نتیجه خودمان را نیازمند این

ارتباطات میدانیم. در سطح کشورها نیز باعث می‌شود بیشتر با هم دوست باشیم و باعث صلح در منطقه می‌شود.

۵. مبادله مبتنی بر اصل مورد اتفاق «حداقل خیر خواهی» است و باعث می‌شود ما بدون هیچ درخواست و منتی نیازهایمان را برطرف کنیم. (نه منت از فرد، و نه منت از دولت). چرا که درخواست مکرر از هر کسی باعث افزایش قدرت او در مواقع بحرانی می‌شود. به عبارتی «نوع دوستی» و «خیرخواهی» نیز کالای کمیابی است و نباید برای نیازها و درخواستهایی که می‌توانیم با مبادله برآورده کنیم، منتظر نوع دوستی و خیرخواهی باشیم و باید نوع دوستی را برای جاهای لازم ضرورتی تری که با مبادله قابل برآورده شدن نیست، ذخیره کنیم.

۶. مبادله باعث ارتقاء و انتقال فناوری می‌شود. انتقال فناوری در سراسر جهان غالباً با جریان مبادلات صورت گرفته است. بسیاری از کالاها و خدمات مبادله شده

دربرگیرنده فناوری‌های جدیدی هستند که خریداران می‌توانند با استفاده از آن و دانش خود، باعث ارتقاء فناوری‌های جدید شوند. ۷. از همه مهمتر اینکه مبادله در یک شرایط رقابتی باعث تخصیص بهینه منابع کمیاب می‌شود و با مکانیسم دست‌نمائی آدام اسمیت و بدون دخالت هیچ نیروی خارج اقتصاد به تعادل می‌رسد؛ چرا که در صورت بالا رفتن قیمت از قیمت تعادلی، مازاد عرضه و به فروش نرفتن کالاهای انبار رخ می‌دهد و به تبع عرضه کننده تحت فشارهای رقابتی برای کاهش ضرر و فروش کالاهای در انبار، قیمت را پایین می‌آورد و همزمان تقاضا کنندگان بیشتر تقاضا می‌کنند، این دو نیروی مخالف بازار با مبادلاتی که با یکدیگر انجام می‌دهند، به سمت نقطه تعادل حرکت می‌کنند. هنگامی نیز که قیمت به پایین‌تر از قیمت تعادلی سقوط کند، مازاد تقاضا و کمبود کالا در بازار رخ می‌دهد که تقاضا کنندگان تحت فشارهای رقابتی حاضرند قیمت بیشتری برای کالای کمیاب بپردازند، همزمان عرضه کنندگان با افزایش قیمت، اقدام به افزایش عرضه می‌کنند و این دو نیرو با مبادله به سمت نقطه تعادلی حرکت می‌کنند. به این صورت مبادله مهمترین مسأله اقتصاد که تخصیص منابع و کالاهای کمیاب است را بدون هیچ خطایی میسر می‌سازد و نیاز به نظام متمرکز که چه بسا پرخطا و زورگو باشد، را از بین می‌برد. چنانچه میلتون و رز فریدمن بیان می‌کنند: «آزادی مبادلات اقتصادی برای آزادی سیاسی یک ضرورت است. اگر مردم بتوانند بدون اجبار یا دستورالعمل مرکزی با هم همکاری و مبادله کنند، حوزه عمل قدرت سیاسی کاهش

آخرین نظریات درباره مبادله این است که مبادله نوعی توافق برای بده-بستان است و دامنه آن حتی شامل مبادله چیزهای غیر ملموس مانند تکریم، علاقه، همکاری و تأیید یکدیگر می‌شود

می‌یابد.

گسترده‌گی مبادله

دومین بحث مهمی که اقتصاددانان درباره مبادله بحث می‌کنند، این است که چه کسانی می‌توانند مبادله کنند و از مبادله شان سود ببرند. افراد (و کشورها) در چه شرایطی می‌توانند از مبادله با یکدیگر منتفع شوند. این مباحث به طور پراکنده در اقتصاد رفاه، تجارت بین الملل و نیز در اقتصاد خرد ذکر می‌شود. اقتصاددانان بیان می‌کنند گروه‌های زیر از اقتصاد منتفع می‌شوند:

۱. اگر دو نفر (یا کشور) هر کدام کالایی دارد که دیگری ندارد، هر دو با مبادله می‌توانند مطلوبیت خود را زیاده‌تر کنند. مثلاً اگر کشاورز فقط سیب زمینی و دامدار فقط گوشت تولید می‌کند؛ در این صورت که کشاورز هر روز فقط سیب زمینی و دامدار فقط گوشت می‌خورد بعد از مدتی از این غذای یک نواخت خسته می‌شوند، اقدام به مبادله می‌کنند تا بالاخره بعد از چند روز هر دو نفر یک همبرگر با سیب زمینی سرخ کرده بخورند و مطلوبیت هر دوی آنها زیاده‌تر شود. بنابراین در این صورت هر دو از مبادله منتفع می‌شوند.

۲. اگر دو نفر (یا کشور) هر دو می‌توانند کالایی را تولید کنند ولی هر کدام در تولید یک کالا مزیت مطلق دارد، در این صورت مبادله به نفع هر دوی آنهاست؛ مثلاً اگر کشاورز و دامدار هر دو هم سیب زمینی و هم گوشت تولید می‌کنند، ولی کشاورز یک کیلو سیب زمینی را در ۸ ساعت و دامدار آن را در ۱۰ ساعت تولید می‌کند و از طرفی دامدار یک کیلو گوشت را در ۱ ساعت و کشاورز آنرا در ۲۰ ساعت تولید می‌کند. واضح است که در این صورت اگر هر کدام در تولید کالایی که تخصص دارد، متمرکز شود و بعد مقداری از کالای تولیدی خود را با دیگری مبادله کند، منفعت بیشتری کسب خواهد کرد. بنابراین در این حالت نیز هر دو اقدام به مبادله می‌کنند.

۳. اگر دو نفر (یا کشور) هر دو می‌توانند کالایی را تولید کنند ولی هر کدام در تولید یک کالا مزیت نسبی دارد؛ مثلاً کشاورز و دامدار هر دو هم سیب زمینی و هم گوشت تولید می‌کنند و دامدار هم گوشت را با هزینه کمتری و هم سیب زمینی را با هزینه کمتری نسبت به کشاورز تولید می‌کند لکن نسبت هزینه گوشت به سیب زمینی نزد دامدار بیشتر از همین نسبت نزد کشاورز است. مثل اینکه کشاورز یک کیلو سیب زمینی را در ۱۰ ساعت و یک کیلو گوشت را در ۲۰ ساعت تولید می‌کند، در حالی که دامدار یک کیلو سیب زمینی را ۸ ساعت و یک کیلو گوشت را در ۱ ساعت تولید می‌کند. در فرض اینکه هر کدام ۴۰ ساعت وقت دارند و برای تولید هر کدام (سیب زمینی و گوشت) ۲۰ ساعت وقت می‌گذارند، در این صورت قبل از مبادله حداکثر مقدار مصرف آنها به صورت زیر است:

حداکثر میزان مصرف گوشت	حداکثر میزان مصرف سیب زمینی	
۱ کیلو	۲ کیلو	کشاورز
۲۰ کیلو	۲/۵ کیلو	دامدار

حال اگر دامدار با کشاورز برای مبادله یک کیلو سیب زمینی با سه کیلو گوشت وارد مذاکره شود و از کشاورز بخواهد او تمام ۴۰ ساعت را به تولید سیب زمینی بپردازد، در این صورت مصرف کشاورز بعد از مبادله به صورت زیر تغییر می‌یابد:

حداکثر میزان مصرف گوشت	حداکثر میزان مصرف سیب زمینی	
۳ کیلو	۳ کیلو	کشاورز

یعنی کشاورز با انجام مبادله از هر دو کالای گوشت و سیب زمینی می‌تواند بیشتر مصرف کند. پس برای او مبادله خیلی شیرینی است.

از طرفی دامدار اگر به جای ۲۰ ساعت کار برای تولید گوشت و ۲۰ ساعت کار برای تولید سیب زمینی، وقت خود (۴۰ ساعت) را به این صورت اختصاص دهد که ۲۴ ساعت صرف تولید گوشت و ۱۶ ساعت صرف تولید سیب زمینی کند، و مبادله مذکور را با کشاورز انجام دهد، در این صورت مصرف دامدار بعد از مبادله به صورت زیر تغییر می‌کند:

حداکثر میزان مصرف گوشت	حداکثر میزان مصرف سیب زمینی	
۲۱ کیلو	۳ کیلو	دامدار

پس دامدار هم با انجام مبادله از هر دو کالای گوشت و سیب زمینی می‌تواند بیشتر مصرف کند، پس برای او نیز مبادله پر منفعت است. استفاده از مبادله برای هر کدام همانند در دست داشتن تکنولوژی و فناوری پیشرفته تبدیل سیب زمینی به گوشت و تبدیل گوشت به سیب زمینی عمل می‌کند.

مزیت نسبی این اجازه را به فرد (یا کشور) می‌دهد که با تخصص در تولید کالایی که در آن مزیت نسبی دارد و مبادله آن، رفاهش را بیشتر از حالت قبل مبادله کند. «شکل‌گیری مبادلات بر پایه هزینه‌های نسبی (و نه هزینه‌های مطلق)» را اقتصاد دانانی به نام دیوید ریکاردو بیان کرد. ریکاردو بیان کرد کشورها ویژگیهای اقتصادی متفاوت (مثل ویژگیهای طبیعی) و توانایی‌های مختلفی دارند، که می‌تواند باعث مزیت نسبی آن کشور در تولید برخی کالاها شود. کشورها با شناخت این کالاها و تخصص و تمرکز در تولید آنها و از طریق مبادله آن با سایر کالاها می‌تواند رفاه خود را افزایش دهند. مثلاً کشورهای فقیر با صادرات فرآورده‌های کشاورزی به کشورهای ثروتمند و دریافت کالاها صنعتی از کشورهای

ثروتمند برای تامین نیازهای داخلی خود می توانند رفاه خود و کشورهای صنعتی را افزایش دهند.

۴. اگر دو نفر (یا کشور) هر دو می توانند کالایی را تولید کنند و از نظر ویژگی های طبیعی و توانمندی های فردی هیچ کدام مزیتی مطلق و نسبی بر دیگری ندارد و هر دو ویژگی ها و توانمندی های تقریباً مشابهی دارند، در این صورت نیز می توان با مبادله رفاه خود را افزایش دهند. چنانچه در قرن بیستم میلادی بزرگترین سهم از تجارت جهانی بین کشورهایی با توانمندی های نسبتاً یکسان انجام شده است. به عنوان مثال کشور سوئد که یکی از ثروتمندترین کشورهای جهان است خودروهای ولوو را به آلمان صادر میکند و در ازای آن تولیدات شرکت بی. ام. و را وارد میکند. در این نظریه به جای تأکید بر ویژگی ها و توانمندی های مختلف کشورها به تأثیر مقیاسهای اقتصادی در تجارت جهانی تأکید می شود، به این معنا که مثلاً اگر به جای تولید ولوو در چندین کشور جهان، تولید این محصولات صنعتی به یک کشور یا شهر خاص و در چندین کارخانه نزدیک به هم اختصاص یابد، این مسئله به رشد راندمان تولید آنها می انجامد و باعث ایجاد «مزیت مقایسه ای» با هزینه کمتر تولید می شود و زمینه برای گسترش مبادلات فراهم می شود. البته اگر کشوری برای کاهش قیمت تولیداتش، مقیاس تولید را بیشتر کند، تولید کالاهای دیگر در این کشور کمتر میشود و نمیتواند تمام کالاهای مورد نیاز مردمراتا مینکند. به تعبیر دیگر تقاضا برای کالاهای متنوع در یک کشور تولید رابه سمت تنوع هدایت میکند در حالیکه استفاده از مفهوم اقتصادی بازده به مقیاس یا مقیاسهای اقتصادی تولید کشور را به سمت کاهش تنوع هدایت می کند. نظریه تجارت بین کشورهای مشابه برای اولین بار در سال ۱۹۷۹ میلادی توسط کروگمن و در *journal of international economics* ارائه شد. در سال ۱۹۹۱ میلادی نمای ریاضی این نظریه در قالب یک مدل بسیار پیچیده اقتصادی توسط پل کروگمن ارائه گردید و او را مفتخر به دریافت جایزه نوبل اقتصاد کرد. مبادله می تواند حتی به طرفی که کالایی برای مبادله ندارد، گسترش یابد. اگر کسی (یا کشوری) شرایط و ویژگی هایی داشته باشد که باعث کاهش هزینه های تولیدکننده می شود، می تواند با تعریف حقوق مالکیتی جدید برای آن شرایط و ویژگی ها، طرف مبادله قرار گیرد. کاهش هزینه ها به معنای افزایش کارایی اقتصادی است که همواره مورد نظر و توصیه اقتصاددانان است. این مباحث از سال ۱۹۶۰ با انتشار مقاله ای توسط رونالد کوز آغاز شد و وسعت بسیاری در مسائل «حقوق و اقتصاد» یافت. در یکی از جنجالی ترین مثالها برای این گونه مبادلات که در هشتم فوریه ۱۹۹۲ توسط لورنس سامرز «Lawrence Summers» در نشریه اکونومیست منتشر شده است، بیان می کند: بانک جهانی باید مشوق انتقال هرچه بیش تر صنایع آلاینده مضر

برای سلامتی به کشورهای کم تر توسعه یافته (LDC) باشد؛ چرا که کیفیت هوای بسیاری از این کشورها به خصوص کشورهای کم جمعیت آفریقایی در مقایسه با لوس آنجلس و مکزیکوسیتی بسیار بهتر است و با توجه به کم بودن دستمزدها در این کشورها، با هزینه پایین تری می توان با آلودگی ناشی از تولید مقابله کرد. ضمن اینکه تقاضا برای محیط زیست پاکیزه به دلایل زیبایی شناختی و بهداشتی احتمالاً دارای کشش درآمدی بالایی است که کشورهای پیشرفته حاضرند مبالغ زیادی برای انتقال مقدار معینی از این آلودگی های زیان بار به کشور کمتر توسعه یافته به دلیل فقر گسترده طرفی رفاه کشورهای کمتر توسعه یافته به دلیل فقر گسترده با دریافت مبالغ ناشی از این انتقال بیشتر می شود. در این حالت کشورهای فقیر، هوای پاک خود و فقدان آلودگی خود را می توانند به عنوان کالایی که مقدار زیادی از آن در اختیار دارند، با درآمد ناشی از انتقال صنایع آلاینده به کشورشان مبادله می کنند و با این مبادله و منطق اقتصادی هم رفاه کشورهای پیشرفته و هم کشورهای فقیر بیشتر می شود. آخرین نظریات درباره مبادله این است که مبادله نوعی توافق برای بده-بستان است و دامنه آن حتی شامل مبادله چیزهای غیر ملموس مانند تکریم، علاقه، همکاری و تأیید یکدیگر می شود بدون اینکه لازم باشد دو نفر (یا کشور) کالای ملموسی برای مبادله با هم داشته باشند. این مسأله بسیاری از حوزه های علوم انسانی و رفتاری را تحت تأثیر قرار داد. چنانچه تحت تأثیر مباحث اقتصاددانان، «نظریه مبادله» به عنوان مبنایی برای نظم اجتماعی در جامعه شناسی مطرح گردید. ویلیام اسکیدمور در این باره می گوید: دیربازود در ذهن کسی باید خطور می کرد که نیروهای که بازارهای اقتصادی را به طور نسبی ثابت و فعال نگه می داشت، شاید نموده های خاص همان اصولی باشند که علل کلی نظم اجتماعی محسوب می شدند. نظریه مبادله در دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ با کارهای جورج هومنز (George C. Homans: ۱۹۱۰-۱۹۸۹) یک دوره شکوفایی را به خود دید. این نظریه برگشتی به اصول فردگرایی افراطی و واکنشی در برابر نظریه های جمع گرایی افراطی است. طبق نظریه مبادله افراد تمایلات و خواسته های شخصی دارند که این خواسته ها سبب پدید آمدن هدفهای مشترکی نمیشود و گروه ها به عنوان ابزاری برای تحقق هدفهای اعضایشان در نظر گرفته می شوند. فرد می خواهد رفتاری را انجام دهد که پاداش داشته باشد. اما این پاداش ها اینگونه نیست که تماماً منحصر به فرد باشد بلکه پاداشهای مشترک بین انسانها نیز یافت می شود که یکی از آنها تأیید اجتماعی است. یعنی اکثر آدم ها سعی می کند کاری انجام دهد که در جامعه مورد تأیید قرار گیرد.

جلسه نهم

مفهوم شناسی مبانی فلسفی اقتصاد اسلامی

دکتر محمد جواد توکلی

بسم الله الرحمن الرحيم

طرح بحث

سوال: کارکرد مبانی فلسفی در فرایند تولید علوم انسانی اسلامی به خصوص اقتصاد اسلامی چیست؟

دلیل طرح سوال:

- وزن بالای مبانی در مطالعات
- اختصاص بخش های اولیه تحقیقات به مبانی فلسفی
- شکاف بین مبانی و نظریه: کم اثری بخش مبانی بر بخش نظری و تحلیلی
- ناهماهنگی بین مبانی و نظریه: ناسازگاری بین مبانی ارائه شده و نظریه

نکات محوری در بحث

- خلط های مفهومی در بحث مبانی
- مبانی رفتار-مبانی نظریه-مبانی نظریه پرداز
- ابهام در تعیین کارکرد مبانی
- مبانی پیش فرض-مبانی دلیل

خلط های مفهومی در بحث مبانی

- تکثر مفهومی مبانی

مبانی مطلق

- مبانی اقتصاد اسلامی

مبانی مقید فلسفی

- مبانی فلسفی اقتصاد اسلامی

مبانی مقید غیر فلسفی

- مبانی فقهی اقتصاد اسلامی

مبانی رفتار

- عوامل موثر بر رفتار، مطالعه درجه اول

مبانی رفتار	مبانی رفتار مصرف کننده	مبانی مطلق
مبانی نظریه/علم	مبانی علم اقتصاد مبانی نظریه تقاضا مبانی نظام اقتصادی اسلام مبانی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت	
مبانی نظریه پرداز	مبانی شهید صدر	
مبانی فلسفی رفتار	مبانی فلسفی رفتار مصرف کننده مسلمان؟	مبانی مقید فلسفی
مبانی فلسفی نظریه/علم	مبانی فلسفی علم اقتصاد مبانی فلسفی نظریه قیمت	
مبانی فلسفی نظریه پرداز	مبانی فلسفی مارکس	
مبانی غیر فلسفی رفتار	مبانی حقوقی رفتار تولید کننده	مبانی مقید غیر فلسفی
مبانی غیر فلسفی نظریه/علم	مبانی فقهی نظریه بانکداری اسلامی مبانی فقهی اقتصاد اسلامی	
مبانی غیر فلسفی نظریه پرداز	مبانی کلامی شهید صدر	

مبانی نظریه/علم

- پیش فرض های موثر بر نظریه رفتاری، مطالعه درجه دوم

در حوزه های علمیه، مراحل استنباط احکام

کاربردهای مبانی در آثار اقتصاد اسلامی/ کتاب مبانی اقتصاد اسلامی ۱۳۷۱

کتاب مبانی اقتصاد اسلامی (۱۳۷۱) ۱۴/ فصل

فصل ۱: تعاریف و مباحث مقدماتی اقتصاد

فصل ۲: روش های تحقیق، تحلیل و طرح مسائل اقتصادی

فصل ۳: مفاهیم مبنایی مکتب اقتصادی اسلام (سود و ثروت، انسان اقتصادی، آزادی اقتصادی،)

فصل ۴: اهداف اقتصاد اسلامی (حاکمیت سیاسی اسلام، تحکیم ارزش ها، عدالت، استقلال)

فصل ۵: مالکیت (تعریف، انواع، درآمد های عمومی، خمس، زکات، فصل ۶: مبانی توزیع درآمد (مبانی حقوقی توزیع ثروت: حق عموم

در منابع طبیعی قبل از تولید، حق مالکیت خصوصی در کادر معین، حق فقرا در اموال اغنیاء...)

فصل ۷: مصرف (اهمیت مصرف، مصارف واجب، محدودیت های مصرف،

فصل ۸: آزادی اقتصادی (آزادی فلسفی، حقوقی، اقتصادی، مبادله، مصرف)

فصل ۹: محدودیت های درآمد (محدودیت های حقوقی اصل درآمد، محدودیت های مبادله)

فصل ۱۰: درآمد مالیاتی (مالیات های اسلامی: زکات، خمس، انفاق)

فصل ۱۱: عدالت اجتماعی: ریشه تفاوت های، ابزارهای تعدیل ثروت:

فصل ۱۲: نقش بخش عمومی (دلایل دفاع از اقتصاد رقابتی، طبقه بندی بنگاه های عمومی)

فصل ۱۳: ماهیت دولت اسلامی (ضرورت و وظائف حکومت)

فصل ۱۴: خطوط کلی روش ها و سیاست های دولت در بخش عمومی (عناصر ثابت و متغیر)

کاربردهای مبانی در آثار اقتصاد اسلامی/ کتاب مبانی اقتصاد اسلامی ۱۳۷۱

رویکرد کتاب مبانی اقتصاد اسلامی در مقایسه با کتاب درآمدی بر اقتصاد اسلامی

کتابی که پیش رو دارید دومین اثری است که در زمینه مبانی حقوقی، ارزشی اقتصاد اسلامی تدوین شده است (مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۳).

در کتاب درآمدی بر اقتصاد اسلامی بحثها بیشتر شکل حقوقی دارد، اما در این کتاب شکل بحث ها بیشتر اقتصادی و تحلیلی است و از شکل حقوقی بیشتر فاصله گرفته است. در واقع کتاب «درآمدی بر اقتصاد اسلامی» گام نخستین و کتاب فعلی گام بعدی در زمینه اقتصاد اسلامی است. ویژگی این اثر این است که ارزش ها و حقوق پذیرفته شده در نظام اقتصاد اسلامی به گونه ای در آن مطرح شده است که زمینه این باور را به وجود می آورد که ارزش های پذیرفته شده در نام اقتصاد اسلامی قادر است برخی از

- مباحث اولیه

مبانی نظریه پرداز

- پیش فرض های موثر بر نظریه پرداز، مطالعه درجه دوم

کاربردهای مختلف مبانی مطلق در آثار اقتصادی و اقتصاد اسلامی

مبانی به معنای اصول و مباحث اصلی

+ مبانی علم اقتصاد: در کتاب هایی که با این عنوان منتشر شده اصول دانش اقتصاد مطرح می شود. گاهی از آن با عنوان کلیات علم اقتصاد یاد می شود.

مبانی به مفهوم مباحث مقدماتی

+ مبانی اقتصاد اسلامی: مباحث اولیه اقتصاد اسلامی که هنوز از انسجام کافی برخوردار نشده اند، ترکیبی از مباحث فلسفی، روشی، تحلیل ها، سیاست ها.

مبانی به مفهوم مبادی تصویری و تصدیقی/ اصول موضوعه

+ مبانی علم اقتصاد: مبادی تصویری و تصدیقی علم اقتصاد/ اصول موضوعه علم اقتصاد (این مبادی ممکن است از سایر علوم مانند روانشناسی، جامعه شناسی، فلسفه،... گرفته شده باشد. مثال: فرض اشباع ناپذیری اخذ شده از روانشناسی یا انسان شناسی فلسفی

مبانی به مفهوم دیدگاه های پایه

+ مبانی علم اقتصاد: دیدگاه های پایه ای که بیشتر نظریات دانش بر اساس آن استوار است. مانند عقلانیت اقتصادی

کاربردهای مبانی در آثار اقتصاد اسلامی/ کتاب درآمدی بر اقتصاد اسلامی (۱۳۶۳)

کتاب درآمدی بر اقتصاد اسلامی (۱۳۶۳) / مقدمه تدوین کتاب مبانی اقتصاد اسلامی

+ استفاده از عنوان درآمدی به جای مبانی / مباحث اولیه و مقدماتی + فصل دوم: مبانی عقیدتی اقتصاد: "در اسلام برخلاف تمام مکاتب موجود جهان، اقتصاد بدون مبنا یا بر مبنای صرفا مادی نیست؛ بلکه مبانی مادی اقتصاد، تنها بر اساس مبانی الهی، یعنی جهان بینی و تربیت خاص اسلامی، مفهوم می یابد.

+ مباحث: انسان چگونه موجودی است، هدف غائی انسان، اختیار: حاکمیت غرایز، ... کرامت انسان: خلیفه الله، محور افزایش، امانت الهی

+ فصل سوم: همچنانکه با توجه به ویژگی های انسان، اقتصاد در اسلام نمی تواند هدف نهایی وی تلقی شود، بلکه وسیله ای است در اختیار انسان، برای رسیدن به هدف غائی یعنی قرب خدای تعالی.

+ مباحث: هدف اقتصاد (دنیا از دیدگاه اسلام، هدف نظام اقتصادی اسلام،)

+ فصل چهارم: روش تحقیق در متون اقتصاد اسلامی برای استنباط احکام و تفسیر آن ها

+ مباحث: منابع و روش شناخت اقتصاد اسلامی (الف: منابع احکام و حقوق اقتصادی، کتاب، سنت، اجماع، عقل، سیره، ب: روش شناخت اقتصاد اسلامی: تعریف اجتهاد، شیوه فراگیری فقه و اصول

نظریه های اقتصادی را تحت تاثیر قرار دهد (همان، ص ۴).

کاربردهای مختلف مبانی مقید غیر فلسفی در آثار

اقتصادی و اقتصاد اسلامی

– مبانی مقید غیر فلسفی نظریه/ علم

پیش فرض های دانش اقتصاد گرفته شده از دانش مقید

مبانی فقهی اقتصاد اسلامی: پیش فرض های گرفته شده از فقه که در اقتصاد اسلامی مورد استفاده قرار می گیرد. مثلا وجوب زکات به عنوان مبنای فقهی در مباحث مالیات اسلامی استفاده می شود.

– بررسی اقتصادی با استفاده از دانش مقید

مبانی فقهی بانکداری اسلامی: بررسی گزاره های بانکداری اسلامی با استفاده از رهیافت های دانش فقه. مثلا در بانکداری اسلامی بر ضمانت نامه های بانکی عقد کفالت یا جعاله تطبیق می کند و لازمه آن این است که بتوان کارمزد گرفت. در این مفهوم مبانی فقهی همان فقه بانکداری اسلامی است.

کاربردهای مختلف مبانی مقید در آثار اقتصادی و اقتصاد اسلامی

– مبانی مقید به معنای دلالت های دانش مقید برای اقتصاد

مبانی فقهی اقتصاد اسلامی: تحلیل برخی احکام فقهی به منظور استخراج تحلیل های اقتصادی. در این حالت گزاره های فقهی به عنوان مبنا برای اقتصاد اسلامی قرار می گیرند. در روش کشفی شهید صدر از این رویه استفاده می شود.

– مبانی مقید به معنای ادله مستخرج از مقید بر نظریه اقتصادی

مبانی حقوقی خیار تاخیر: یعنی ادله حقوقی برای ثبوت خیار تاخیر: قاعده لاضرر و لا حرج؛ این حق برای جبران زبانی است که متوجه فروشنده شده است {غیر از قاعده لاضرر و لا حرج که مبنای اصلی این خیار می تواند باشد در روایاتی که از پیشوایان رسیده-خصوص این حق- مطرح شده است (عبداللهی ۱۳۷۵، ص ۱۰۵). در این مفهوم مبانی به معنای تحلیل حقوقی حکم ثبوت خیار تاخیر است. (مبانی روایی خیار تاخیر: روایات دال بر ثبوت خیار تاخیر که در فراز قبل بدان اشاره شد. مبانی باطل بودن کالی به کالی: مبانی باطل بودن این نوع معامله روایت و به طور عمده اجماع است. در روایت امام صادق (ع) از پیامبر اکرم (ص) .. لایباع الدین بالدین (عبداللهی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۲)

مبانی فقهی اقتصاد اسلامی/ محمود عبداللهی (۱۳۷۵)

یکی از منابع مهم شناخت اقتصاد اسلامی بررسی دستور العمل ها و مقررات فقهی مربوط به روابط اقتصادی است. کتاب حاضر از کتاب هایی است که ابواب مختلف فقهی مربوطه از قبیل احیای موات، بیع، مکاسب محرمة، قرارداد اجاره، جعاله، ... عملیات بانکی در رابطه با مسائل فقهی، پرداخت های مالیاتی ... را با توجه به مبانی فقهی آن، با رعایت اختصار و با شیوه های ساده تر از آن چه در کتب مبسوط فقهی هست، مورد بحث

قرار می دهد. و در عین حال، در پاره ای از بخش ها و فروع به تحلیل های اقتصادی و تبیین مفاهیم ارزشی نیز می پردازد (عبداللهی ۱۳۷۵، مقدمه)

فهرست: مال، مالکیت، حق، ثروت های اولیه، انتقال مالکیت، عقود معین اقتصادی، فعالیت های اقتصادی ممنوع: مکاسب محرمة، کاربرد مبانی دینی در روابط اقتصادی، تجارت و انحراف آن از مسیر طبیعی، مبانی فقهی لزوم قراردادها...

کاربردهای مختلف مبانی فلسفی در آثار اقتصادی و اقتصاد اسلامی

– **مبانی فلسفی به معنای پیش فرض های گرفته شده از فلسفه**

مبانی فلسفی اقتصاد اسلامی: پیش فرض های گرفته شده از فلسفه که به صورت صریح یا ضمنی در دانش اقتصاد مورد استفاده قرار گرفته اند. به طور نمونه، پذیرش جهان غیر مادی باعث می شود که در اقتصاد اسلامی از برکت به عنوان نوعی قانونمندی اقتصادی یاد شود.

– **مبانی فلسفی به مفهوم بررسی های فلسفی (عقلی)**

مبانی فلسفی اقتصاد اسلامی: تحلیل عقلی مفاهیم و گزاره های اقتصاد اسلامی

– **مبانی فلسفی به معنای دلایل عقلی بر نظریه**

مبانی فلسفی اقتصاد اسلامی: ارائه دلایل فلسفی بر نظریات اقتصاد اسلامی. مثلا در اقتصاد اسلامی گرفتن زکات پذیرفته شده است زیرا ما از نظر فلسفی خداوند را مالک حقیقی دارایی ها می دانیم و خداوند از انسان خواسته که این بخش از مال که مالکیت انسان بر آن تبعی است را به دیگری بدهد.

کاربردهای مبانی فلسفی در آثار اقتصاد اسلامی/ کتاب اقتصادنا

مبانی فلسفی نظام اقتصادی مارکسیستی (النظریه علی ضوء الالسنس الفلسفیه)

الماده الفلسفیه/الماده التاريخیه..

ان المادة بطواهرها المتنوعه هی الواقع الوحید، الذی یشمل کل ضواهر العالم... و لیست الروحیات و کل ما یدخل فی نطاقها من الافکار... لا نتاجا مادیا

الانسان نتاج لشروط المادهی والقوی المنتجه

در این قسمت به بررسی قوانین دیالکتیک می پردازند.

مع الرس مالیه... در این قسمت به مبانی فلسفی نمی پردازند و از عنوان خطوطها الرئیسه استفاده می کنند

الرسالیه المذهبیه فی خطوطها الرئیسیه... النزعه الفردیه فی الرسمالیه و المارکسیه

دراسه الرسمالیه المذهبیه فی افکارها و قیمها الاساسیه .. الحریه سبب لتنمیه الانتاج

اقتصادنا فی معالمه الرئیسیه

الهیکل العام لاقتصاد الاسلامی: مبداء الملکیه المزدوجه، مبداء الحریه الاقتصادیه فی نطاق محدود، مبداء العداله الاجتماعیه، الاقتصاد الاسلامی جزء من الكل، الاقتصاد الاسلامی لیس علما، عملیه اکتشاف المذهب الاقتصادی

کاربردهای مبانی فلسفی در آثار اقتصاد اسلامی/امیر معزی

مبانی فلسفی: جهان بینی است که حاکم بر رفتار اقتصادی است و رفتار اقتصادی مطابق با آن شکل می گیرد و مشتمل بر قضایایی است که با کلمه هست یا نیست بیان می شود و موضوع آن خدا، انسان، جامعه و دینای مادی و اخروی است

مبانی بینشی: معرفت شناسی، جهان بینی (خداشناسی، جهان شناسی، انسان شناسی، جامعه شناسی و مفهوم های ارزشی حاکم بر نظام اقتصادی).

مبانی مکتبی: قواعدی کلی است که از سویی نتیجه منطقی مبانی فلسفی شمرده می شود و از سوی دیگر در تعیین الگوی رفتاری و کیفیت برقراری رابطه مردم با یکدیگر و دولت نقش اساسی دارد

کاربردهای مبانی فلسفی در آثار اقتصاد اسلامی/امیر معزی

مبانی فلسفی-بینشی

مبانی فلسفی جهان بینی است که حاکم بر رفتار اقتصادی است و رفتار اقتصادی مطابق با آن شکل می گیرد و مشتمل بر قضایایی است که با کلمه هست یا نیست بیان می شود و موضوع آن خدا، انسان، جامعه و دینای مادی و اخروی است

مبانی بینشی: معرفت شناسی، جهان بینی و مفهوم های ارزشی حاکم بر نظام اقتصادی.

محورهای مبانی بینشی نظام اقتصادی اسلام، معرفت شناسی،

خداشناسی (رابطه خداوند با جهان، طبیعت و انسان)، جهان شناسی (مراد جهان طبیعت و مادی است)، انسان شناسی (اهمیت انسان و ویژگی های آن)، جامعه شناسی (جوامع انسانی و سنت های آن). مفهوم های ارزشی در لابلای مطالب به تناسب (امیر معزی، ص ۶۰)

مبانی بینشی نظام اقتصادی

۱. **معرفت شناسی،** بررسی ماهیت و حدود معرفت، پیشرفت ها، مبانی آن و قابلیت اعتماد به ادعاهای معرفتی
۲. **جهان بینی:** تفسیر دین از جهان هستی
- جهان بینی مشتمل بر قضایایی که با کلمه هست یا نیست بیان می شود
- و موضوع آن خدا، انسان، جامعه، دینای مادی و جهان اخروی است
- خداشناسی
- جهان شناسی
- انسان شناسی
- جامعه شناسی
۳. **مفاهیم ارزشی حاکم بر نظام اقتصادی:** مفهوم هایی هستند که موضوع خوب/بد، باید/نباید قرار می گیرند (علیرغم اشاره به این بخش در مقدمه، در مباحث بعدی به صورت مستقل مطرح نمی شود)
- کاربردهای مبانی فلسفی در آثار اقتصاد اسلامی/امیر معزی

مبانی مکتبی

مبانی مکتبی، قواعدی کلی است که از سویی نتیجه منطقی مبانی فلسفی شمرده می شود و از سوی دیگر در تعیین الگوی رفتاری و کیفیت برقراری رابطه مردم با یکدیگر و دولت نقش اساسی دارد

مبانی مکتبی نظام اقتصادی مجموعه ای از قضایای کلی دستوری (بایدی) است که دارای ویژگی های زیر باشد: (۱) زیربنای نظام و حقوق اقتصادی است؛ (۲) برگرفته از مبانی فلسفی نظام اقتصادی است؛ (۳) در تعیین عناصر نظام اقتصادی و چگونگی ارتباط بین آن ها موثر است؛ (۴) زمینه ساز حرکت به سمت اهدامی باشد (امیر معزی، ۵۱)

مبانی مکتبی: حاکمیت مصالح فرد و جامعه، دولت مصالح، آزادی اقتصادی در کادر محدود، مالکیت مختلط، تعاون و رقابت کامل

تامل: مبانی مکتبی مورد اشاره عمدتاً برخی از گزاره های اقتصاد اسلامی را تشکیل می دهند نه این که از سنخ مبانی باشند.

تخصیص مبانی بینشی

در مبانی بینشی اقتصاد اسلامی آن دسته از مسائل که در نظام اقتصادی موثر است، بررسی می شود؛ برای مثال در جهان بینی، بحث وجود و صفات ذات و صفات فعل خداوند متعال مطرح می شود، ولی در مبانی بینشی تنها به صفات فعل خداوند، مانند مدیریت و رزاقیت که بر نظام اقتصادی تاثیر دارد می پردازیم (امیر معزی، ص ۴۹)

تفاوت نظام های اقتصادی در هدف ها و مبانی ارزشی، در مبانی بینشی آن ها ریشه دارد (همان)

چیستی مبانی فلسفی اقتصاد

تفکیک مباحث مبانی

مبانی رفتار

عوامل اثر گذار بر رفتار

مثال: تقاضا تابع قیمت، سلیقه و ...+ باورهای فلسفی

مبانی نظریه

پیش فرض های فلسفی نظریه های اقتصادی

اصول موضوعه/پایه ای ترین گزاره های خبری برگرفته از فلسفه مبانی نظریه پرداز

پیش فرض های فلسفی نظریه پرداز اقتصادی

مبانی فلسفی می خواهد چه کارکردی برای ما در تولید دانش اقتصاد یا اقتصاد اسلامی داشته باشد؟

آیا ما باید از تحلیل مبانی گزاره های اقتصادی استخراج کنیم؟

آیا باید گزاره های اقتصادی اسلامی را در یک سلسله بحث به گزاره های پایه بدیهی تحویل ببریم (مبنا گروی)

آیا مبانی فلسفی جهت گیری های کلی یک علم را مشخص می کنند (رویکرد اصول موضوعه)

نگرش های بنیادین عقلی (نسبت به معرفت، هستی و ارزش) تاثیر گذار بر شکل گیری گزاره های اقتصاد اسلامی

آنچه مهم است، تعیین میزان تاثیرگذاری مبانی بر نظریات اقتصادی است.



بزرگداشت حکیم خواجه نصیرالدین طوسی

همایش بزرگداشت حکیم خواجه نصیرالدین طوسی با محوریت اخلاق و فلسفه در
منظومه فکری حکیم خواجه نصیر در اسفند ماه ۱۳۹۲ با دبیر علمی سرکار خانم دکتر
شهین اعوانی برگزار شد:

ویژگی های کتاب اخلاق محتشمی خواجه نصیرالدین طوسی / دکتر غلامرضا اعوانی

نسبت اخلاق و دین از منظر خواجه نصیر / دکتر شهین اعوانی

خواجه نصیر و اعتبارات مامیت / خانم فاطمه شهیدی

حسن و قبح در چارچوب عقل نظری و عملی / دکتر خسرو پناه

خواجه نصیر، مدافع بزرگ فلسفه / دکتر دینانی

خواجه نصیرالدین طوسی، نظریه پرداز نظام اخلاق شیعی / دکتر محقق داماد

اخلاق قرآنی خواجه نصیرالدین طوسی / دکتر حمیدزاده

از مهندسی نفس تا مهندسی سیاست / حسین خانی



ویژگی های کتاب اخلاق محتشمی خواجه نصیرالدین طوسی

دکتر غلامرضا اعوانی

مراغه، یک فرهنگستان علمی

مکتب آذربایجان پیش از حمله مغول به مرکز مهم فلسفه اسلامی تبدیل شد و تا نیمه قرن هشتم هجری ادامه پیدا کرد که اثیر الدین ابهری و دیگران در این دوره رشد کردند. مکتب اصفهان را می‌شناسیم. البته بعضی می‌گویند اصفهانی‌ها مکتب را به خودشان چسبانده‌اند که ما کاری نداریم و الان مکتب اصفهان مطرح است. ممکن است صد سال پیش مطرح نبوده باشد. مکتب شیراز هست و از قرن هفتم تا دهم اوج گرفته است. فعالیت فلسفی مجموعه مراغه در قرن هفتم به اوج خود می‌رسد. بعضی آذربایجان و مراغه را با هم گفته‌اند و می‌دانید مراغه محلی است که خواجه نصیر فعالیت‌های مهندسی و کار علمی و فکری خودش را در آن محل قرار داده است. او در آنجا متفکرینی را از جهان اسلام جمع کرده است. ایشان آن زمان کاری که الان فرهنگستان‌ها انجام می‌دهند را در مراغه انجام داده بودند و در واقع در این قسمت این فعالیت فلسفی به قدری بوده که تا الان

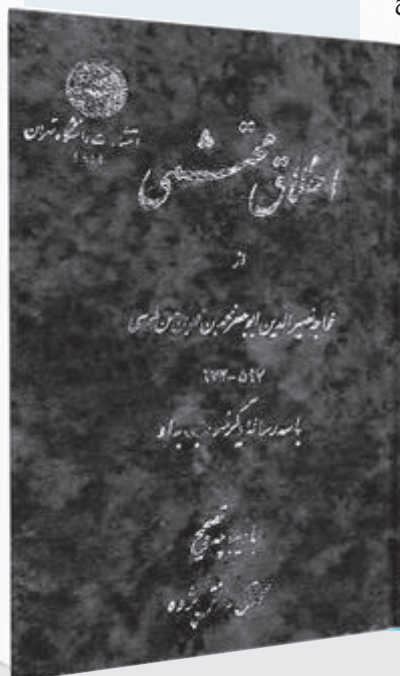
هم در یک‌چنین روزی از آن صحبت می‌کنیم. خواجه چیزهایی را که مربوط به قسمت علمی است مانند رصدخانه و غیره را شکل داده ولی در قسمت اخلاقی باید بررسی بیشتری صورت بگیرد.

کار فیلسوفان مسلمان در اخلاق

اولاً خدمت‌تان بگویم که فیلسوفان اسلامی یا حکما کمتر به مبحث اخلاق به صورت مجزا و جداگانه پرداخته‌اند. یعنی قسمت عقل نظری و نظام فکری بسیار فربه و استوار و

نظام‌مند است اما به اخلاق یا عقل عملی که می‌رسد فقط گفته می‌شود عقل عملی به سه شاخه تقسیم می‌شود و به صورت نظام‌مند کار نکرده‌ایم و دلیلش هم این است که ما همیشه اخلاق را از نگاه دین دیده‌ایم و از طرفی جهان اسلام اخلاق را به فقه و کلام اسلامی سپرد. باید ببینیم در این قسمت خواجه چه کرد که بین حکما برجسته شد؟ از زمانی که نیکوماخوس به عربی و از عربی به فارسی ترجمه شد، مباحث اخلاقی در جهان اسلام شکل گرفت. من نمی‌گویم ما تمام میانی را از آن گرفته‌ایم ولی طرح مباحث اخلاقی از طریق اخلاق نیکوماخوس وارد جهان اسلام شده است و بعد فلاسفه مسلمان کوشیدند با استشهاد از آیات و روایات و احادیث و مخصوصاً قرآن کریم که مبنای اخلاق اسلامی است، به آن نظام فلسفی رنگ اسلامی بدهند و صبغه اسلامی شدن اخلاق را در این قسمت می‌بینیم.

در این‌جا دو جریان فکری ایجاد شد. یکی جریانی که قائل به





غایت اخلاق، کمال نفس انسانی است

ما در اخلاق اسلامی این «برای» را داریم. ما بدون «برای» نیستیم. یعنی هدف‌مندیم. غایت اخلاقی یا هدف اخلاق را حکما گفته‌اند سلطه عقل نظری بر عقل عملی. یعنی چیرگی خرد بر اراده و کردار. یعنی عمل و نظر با هم هماهنگ باشند که همین هیئت استعلاییه در مباحث کلامی و اخلاقی در فلسفه اسلامی از این‌جا آمده‌اند. این‌جا وقتی می‌گوییم سلطه عقل نظری بر عقل عملی، منظور سلطه نیست. زیرا تا دانایی نباشد و علم بر این‌که ما چه می‌کنیم نباشد، عمل به سیره درست خودش نخواهد افتاد. یعنی باید بدانیم که چه می‌کنیم. اینجا علم بر عمل ارجح است. دوم این‌که ما باید قابلیت این را داشته باشیم. یعنی فایده‌ای ندارد که علم داشته باشیم و عمل نکنیم. این قابلیت است که باید در فرد باشد تا نفس به فعالیت واداشته شود و نفس کمال پیدا کند. غایت اخلاق، کمال نفس انسانی است. یعنی ما برای اعمال نظر که همان تاثیر و سلطه عقل نظری بر عقل عملی است، باید آمادگی و

تفکیک دین از فلسفه شد که این رشد از آن‌هاست. تفکیک‌های فعلی هم همین‌طور است. ولی بعضی به تلفیق دین و فلسفه پرداختند که خواجه از سرآمدان آن است. این دو جریان وجود دارند. وقتی بین دین و فلسفه تلفیق صورت بگیرد ما داریم نظر و عمل را تلفیق می‌کنیم یعنی دین حتماً هم حوزه نظر و هم عمل دارد و بدون عمل نیست. فلسفه بود که حوزه نظر داشت و فقط به نظر می‌پرداخت. وقتی بین این دو تلفیق شد، باید تکلیف عقل عملی قسمت اخلاق مشخص شود. وقتی اخلاق مطرح می‌شود در اولین بحث باید غایت اخلاق را بدانید و بدانید چه مشترکی در اخلاق و دین هست که بتوانیم بگوییم این دو با هم تلفیق ایجاد کرده‌اند.

بنابراین اخلاق که مطرح می‌شود، حکمای مسلمان آن را غایت‌مند می‌کنند و ما در اسلام اصلاً با فلاسفه غربی که غایت را از اخلاق حذف می‌کنند تا فی‌نفسه اخلاق باشد، مناسبتی نداریم. چون تمام اعمال ما بر اساس غایاتی انجام می‌گیرد؛ یا رضای خدا یا ترس از خدا یا برای روز معاد یا برای تهذیب نفس.

قوای مستعد خود را به کار بگیریم تا نفس به کمال برسد. سوم این‌که از جمع این دو هدف اخلاق، سعادت انسان است. نه تنها فقط سعادت بیرونی بلکه هم بیرونی و هم درونی. انسان احساس کند که از درون این نفس کمال یافته و این احساسی که در خود انسان به صورت ملکه جریان پیدا کند، آرامش درونی او هم حفظ می‌شود.

اخلاق اعم از دین است اما دین به اخلاق هدف می‌دهد

بنابراین تا این‌جا اگر بخواهیم بگویم رابطه اخلاق و دین چیست، ممکن است همان‌طور که خواجه نصیر می‌گوید اخلاق اعم از دین باشد و دین چیزی است که به اخلاق هدف می‌دهد و کلیت اخلاق بیشتر است ولی هدفمندی دین در اخلاق موثرتر است. پس در جهان اسلام اخلاق بدون دین معنایی ندارد. حتی اگر اعم از دین باشد. وقتی که می‌گوییم فیلسوفان ما به اخلاق نپرداخته‌اند، یعنی به فلسفه اخلاق نپرداخته‌اند، نه اخلاق فلسفی و چیزی که **ethics** می‌گویند. یعنی یک نظام فلسفی درست کنند. فارغ از دین که

نمی‌شود و ما چنین چیزی نداریم. آن چه ما داریم **moral** هست. یعنی اخلاق فردی. ایجاد منش اخلاقی در فرد یکی از اهداف اخلاق فلسفی است. ممکن است عقل سلیم هم همین را حکم کند ولی چون بنیانگذارش ارسطو بوده، ما این را در هر فیلسوفی هم ببینیم به ارسطو ارجاع می‌دهیم، منتها خواجه چیزی که به فضایل اضافه می‌کند فضیلت دانایی است. فضیلت دانایی می‌گوید سعادت چیزی جز دانایی نیست و حکیم با فضیلت به سبب دانایی سعادت‌مند می‌شود. یعنی اگر عمل خیر و فضیلت‌مندی انجام دهد اما از روی دانایی نباشد و نداند چه می‌کند، از فضیلت برخوردار نیست. پس فضیلت دانایی انسان را به سعادت می‌رساند. این سعادت را که از این راه به دست می‌آید، به سه بخش تقسیم می‌کند: سعادت نفسانی، سعادت بدنی و سعادت مدنی.

سعادت نفسانی یا روحی، رسیدن به کمال دانش و معرفت با توجه به عمل است. یعنی من چیزی را که می‌آموزم، چه قدر می‌توانم در عمل به کار بندم؟ سعادت بدنی یا جسمی یعنی آگاهی و بهره‌گیری عملی از دانش‌هایی که به نظام حال بدن مرتبط باشد. مثل دانش طب و ورزش. یعنی من اگر دانش طب را هم داشته باشم اما برای خودم به کار نگیرم، فایده‌ای ندارد. اخلاق هم همین‌طور است. کسی که دانایی اخلاق داشته باشد اما خودش به کار نبرد، مثل پزشکی است که خودش بیمار است. سومین سعادت، سعادت اجتماعی یا مدنی است و به معنای رسیدن به کمال سعادت در اجتماع است. این‌جا فرق عرفان و اخلاق مشخص می‌شود. عرفان چه می‌کند؟ تهذیب نفس و تقرب به خدا برای فرد خودم. خودم فنای فی الله شوم. ولی اخلاق تا وقتی این کمال سعادت به اجتماع باز نگردد، نقص دارد. یعنی تاثیر

همان پرتو دانشی که داریم و عملی که انجام می‌دهیم را باید در جامعه ببینیم. بنابراین نظام‌بخش چنین اخلاقی، ملت جامعه و معاش آن اجتماع است. این‌ها چیزهایی است که در دین هم هستند و در ادبیات و بلاغت هم همین‌طور است. مثلاً حکمایی مانند حکیم سنائی نیامده کتاب اخلاق بنویسد ولی حکمت اخلاق را در کل آثار خود دارد. به هر حال هر یک از این سعادت‌ها، ساحت مشخصی از انسان را در فرد اجتماع و نزد خدا دارند و همه با هم مرتبطند و این‌طور نیست که یکی مدنی باشد و یکی بدنی و یکی الهی



اخلاق اعم از دین است اما دین به اخلاق هدف می‌دهد



و بگوییم فقط الهی کافی است. یعنی از نظر خواجه اگر من فقط بنده خوب خدا باشم، این اخلاقی نیست و من بنده خوب خدا باید ببینیم کارآیی‌ام در اجتماع چه طور است؟

دیدگاه عرفانی خواجه در کتاب اوصاف الاشراف

بر همین اساس خواجه سه کتاب اخلاق نوشته است که یکی اوصاف الاشراف است که زیباترین اخلاق درباره فضیلت اخلاق است و دیدگاه عرفانی خواجه را مطرح می‌کند ولی عرفانی برای تزکیه نفس و برای مستعد شدن قابلیت یافتن افعال

اخلاقی. البته اولین فیلسوفی نیست که به اخلاق عرفانی پرداخته است. اولین فیلسوف مسلمان که به عرفان اخلاقی پرداخته، ابن‌سینا بوده است. ابن‌سینا می‌گوید عارف کسی است که از آلودگی بدن رهیده، به عالم قدس و سعادت پیوسته و در عین پیوند با بدن به سبب رفع شواغل مادی از این لذت روحانی بهره برده. یعنی انسان در خودش احساس کند که دارد به کمال می‌رسد و امروز او با دیروزش برابر نیست و هم ثمر برای خودش و هم برای دیگران است. ابن‌سینا از این سعادت به شکل تشکیکی استفاده می‌کند و معتقد است شادمانی و ابتهاج واجب نخستین به ذات خویش، بزرگترین لذت و شادمانی است و بعد از آن عشق و شادمانی جواهر عقلی به ذات واجب الوجود. یعنی بهجتی که در اثر شناخت و معرفت حق به وجود می‌آید، به نظر ابن‌سینا بالاترین شادی است و این شناخت به حق باعث می‌شود انسان در عمل هم الهی فکر کند و الهی عمل کند و در جامعه موثر باشد اما خواجه در اوصاف الاشراف که کتاب اخلاق عرفانی است و بعد سیر و سلوک را به فارسی هم تعریف کرده، قواعد سیر و سلوک و تهذیب نفس را برشمرده که چه طور انسان خود را مستعد این اخلاق‌ها کند. مثل عرفا که برای معارف حقه الهیه در خودشان تزکیه نفس می‌کنند، ایشان برای اخلاق به کار برده است.

اخلاق قرآنی در کتاب اخلاق محتشمی

دومین کتاب، کتاب محتشمی است که اخلاق دینی کلامی است یا بهتر است بگوییم اخلاق قرآنی است. کلا غایت نظام اخلاقی قرآن در بخش زندگی دنیوی، آزمون برای زندگی آخرت است. یعنی دنیا مزرعه آخرت است و در واقع غایت اخلاق دینی، سعادت اخروی است. در صورتی که

ما دیدیم در اخلاق فلسفی من در همین جا باید انسان متعهد به اخلاق بشوم و بعد بالضروره آن در نتیجه می‌آید.

اخلاق ناصری، اخلاق حکمی است

سومین کتاب، کتاب اخلاق ناصری است که اخلاق فلسفی بلکه اخلاق حکمی است. فلاسفه‌ای که نظام فلسفی خود را براساس مبانی دینی می‌سازند، حکیم هستند. به ویژه کسانی که به اخلاق عملی هم می‌پردازند و تفاوت آن‌ها با فلاسفه همین است.

می‌بینیم که نگارش کتاب اخلاق ناصری و اخلاق محتشمی در زمانی بوده که خواجه در ملازمت اسماعیلیان است و البته فلاسفه دیگری هم در این حوزه بودند که ما فعلاً به آن‌ها نمی‌پردازیم، مانند حمید الدین کرمانی و مؤیدالدین شیرازی. مهمترین اخلاق فلسفی در اخلاق ناصری تبلور پیدا می‌کند. کسانی هستند که معتقدند خواجه نصیر اصالت عقل است و این را در کتاب فیلسوف گفت‌وگو هم می‌بینیم. یعنی اصالت عقل دادن را طوری پررنگ می‌کنیم که اگر گفته می‌شود اصالت عقل، به این کتاب اخلاق ناصری نظر دارند. این از قدیمی‌ترین تالیفات خواجه هم هست.

هر سه کتاب اخلاق سفارشی نوشته شده است. اخلاق محتشمی را ابوالفتح عبدالرحیم ابی منصور محتشم قهستان از خواجه نصیر خواسته و دیگری به سفارش خواجه شمس الدین محمد جوینی وزیر و دیگری به سفارش امیر ناصرالدین است. سوال این است که چرا خواجه به سفارش اخلاق نوشته است؟ یعنی آیا خودش به این ضرورت اخلاق پی نبرده است؟ در این جا خواجه خود چنین نظری دارد و می‌گوید «محرر

این اوراق خواست که این اشاره را به انقیاد تلقی نماید، معاودت فکر صورتی بکر بر خیال عرضه کرد». وقتی به ایشان گفتند کتاب تهذیب الاخلاق را ترجمه کن، گفت ترجمه نمی‌کنم ولی حالا می‌خواهم کتابی را تالیف کنم. پس سفارش آن‌ها همان ترجمه بود ولی این کتاب مباحث فلسفی است که خودش می‌نویسد. «و گفت معانی بدان شریفی از الفاظ بدان لطیفی که گویی قبایی است بر بالای آن دوخته صرف کردن و در لباس عبارتی واهی نصب کردن عین مسخ کردن باشد». مثل این که اخلاق را از بین برده باشند «و هر صاحب طبع که بر آن وقوف یابد، از عیججویی و غیججویی مصون نماند و دیگر آن که هرچند آن کتاب مشتمل بر شریف‌ترین بابی است از ابواب حکمت عملی اما از دو قسم دیگر آن خالی است. یعنی حکمت مدنی و حکمت منزلی» این دو را کم دارد. به خانواده و اجتماع نپرداخته است. پس اخلاق فردی است و او می‌خواهد این اخلاق را اخلاق جمعی کند «و تجدید مراسم این دو رکن نیز که به امتداد روزگار اندراس یافته است». می‌گوید الان خبری از آن نیست. «بر من واجب است که بپردازم». و این دو فصل را اضافه می‌کند.

از همین جا که خواندیم معلوم می‌شود که سبکی بسیار وزین مانند گلستان سعدی و کلیل و دمنه و سایر متونی است که در ادبیات داریم. یعنی او حتی کتاب اخلاقش را بر اساس نصیحت نوشت و اصول نگارش خود را در نوشتن به کار برد. بنابراین ما در این جا تدبیر منزل و فلسفه سیاسی داریم و عرض کردم مقصود پیشنهاددهنده ترجمه یک کتاب بود و نه تالیف و ایشان این اثر اصیل را نه به تقلید یا ترجمه متن بلکه به راستی اثری اصیل ساخته است. مطلوب خواجه از این کتاب که خود می‌گوید جزئی از

اجزای حکمت است، مشخص شدن بحث اخلاق و به تعبیر خودش «شرح معنی حکمت و تقسیم آن به اقسامش» است.

تعریف حکمت نزد خواجه و تاثیر آن در ساختار اخلاق

حالا باید بگویید حکمت چیست که اخلاق جزء حکمت است: «حکمت در عرف اهل معرفت عبارت بود از دانستن چیزها چنان که باشد و قیام نمودن به کارها چنان که باید؛ به قدر استطاعت تا نفس انسانی به کمالی که متوجه آن است، برسد و چون چنین بود، حکمت منقسم شود به دو قسم: یکی علم و دیگری عمل». گفتیم تا حالا بیشتر فلاسفه به علم و بخش نظری نظر داشتند. حکمت به عملی و نظری تقسیم می‌شد اما پرداختن به بخش عملی به اندازه بخش نظری نبود. آن فربه بود و این ضعیف. «علم تصور حقایق موجودات بود و تصدیق به احکام و لواحق آن چنان که فی نفس الامر باشد به قدر قوت انسانی و عمل ممارست حرکات و مجاولت صناعات از جهت اخراج آن‌چه در حیز قوت باشد یعنی در مقام قوت باشد به حد فعل به شرط آن که مؤدی باشد یعنی منجر شود از نقصان به کمال»؛ یعنی اخلاقی که انسان را از نقصان به کمال نرساند، در سطح نظر باقی مانده و به عمل نمی‌رسد. خواجه دارد اخلاق فلسفی خود را ارائه می‌دهد. در مجموع همه آن‌چه در حسن و قبح گفته شد. نه این که فلاسفه قبلی به این‌ها نپرداخته بودند بلکه این است که کارهای آن‌ها یا جنبه کلامی داشت و یا جنبه فلسفه نظری و تلیق این دو، ابتکار خواجه است و این کار ماندگار و اثر جاویدی است که تا الان هم هنوز اخلاقی به سببری اخلاق ناصری نداریم.



نسبت اخلاق و دین از منظر خواجه نصیر

دکتر شهین اعوانی

مقدمه: مکتب آذربایجان و مراغه

در سراسر تاریخ عقلی اسلام بعضی شهرها و سرزمین‌ها در دوره خاصی به عنوان مراکز مهم فعالیت فلسفی به شمار می‌رفته‌اند. در صورتی که مناطق دیگری از قلمرو اسلام در روند توسعه فلسفه اسلامی هیچ نقشی نداشته‌اند یا کمتر تأثیرگذار بوده‌اند. درباره فقه و تصوف این‌طور نبوده است چون فقه و تصوف فراگیر بوده‌اند.

درباره فعالیت فلسفه اسلامی به لحاظ جغرافیایی و تاریخی باید گفت بغداد در قرن سوم هجری، خراسان از قرن چهارم تا ششم، قرطبه (اندلس) قرن پنجم و ششم، قاهره در طول حکومت فاطمیان مراکز مهم تفکر اسلامی شهرت داشته‌اند. در صورتی که شهرهای مقدس مکه و مدینه اصلاً در این زمینه شهرتی نداشته و ندارند. البته علت اصلی آن نوع نگرش متفکرین آنجا به فلسفه و نسبت آن با دین است.

یکی از مکاتب معروف فکری، مکتب آذربایجان است که پیش از حمله مغول، به مرکز مهم فلسفه اسلامی تبدیل شد و تا نیمه قرن هشتم هجری ادامه یافت. اثیرالدین ابهری (و ۶۶۳ ق.) از شخصیت‌های بارز این مکتب است.

مکتب اصفهان، مکتب شیراز (از قرن هفتم تا دهم)، مجموعه مراغه که فعالیت فلسفی آن در قرن هفتم به اوج خود می‌رسد. مراغه محلی است که فیلسوف ما خواجه نصیرالدین طوسی زیسته است. هر

چند او ملقب به طوسی است و در آن شهر فردوسی طوسی صاحب شاهنامه متوفی ۴۱۱ تا ۴۱۶، شیخ طوسی صاحب تهذیب و استبصار و تفسیر تبیان متوفی ۴۶۰، خواجه نظام الملک وزیر معروف سلاجقه متوفی ۴۸۵، امام محمد غزالی (۴۵۰ تا ۵۰۵) نیز زیسته‌اند؛ ولی مکتب فکری و علمی خواجه به آذربایجان و مراغه شناخته شده است چون ایشان برای نخستین بار در تاریخ علم، اعضای مکتب مراغه (فرهنگستان علوم زمان ما) را تشکیل می‌دهد. رصدخانه مراغه، زیج ایلخانی از جمله دستاوردهای این مکتب است. ما خواجه نصیر را در بخش پژوهش‌های فلسفی این مکتب، داریم که با احیای اندیشه این سینا تمام جریان فلسفه پیش از خود را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در منطق، در فلسفه و اخلاق آثار ماندگار می‌نویسد (نصر، سیدحسین: «فلسفه در آذربایجان»، در: ماهنامه پژوهشی حکمت و معرفت، شماره ۶، صص ۶۳-۶۱).

در جهان اسلام پیرامون اخلاق، مکتب اخلاقی خاص اسلام تأسیس نشده است. یعنی مکاتب مختلف اخلاقی در جهان اسلام، به لحاظ فکری به مشاء، اشراق، متعالمیه و به لحاظ جغرافیایی به مکتب مراغه، اصفهان و شیراز و... تقسیم نشده است. ولی در اثر ترجمه کتاب‌های اخلاقی از یونانی به عربی و فارسی به خصوص اخلاق نیکوماخوس ارسطو و نیز پدیدآمدن فلسفه، کلام و عرفان اسلامی سه جریان اخلاقی در فرهنگ اسلامی

ظهور کرد: اخلاق فلسفی، اخلاق کلامی و اخلاق عرفانی.

حکمای اسلامی تقریباً در بحث‌های اخلاق فلسفی همان مباحث فلسفه یونانی را در اخلاق مطرح کردند و کوشیدند تا با استشهاد به آیات و روایات به مسائل اخلاقی فلسفه، رنگ اسلامی بدهند و این مسائل را با دیدگاه‌های اسلامی هماهنگ سازند. در همین خصوص هم ما دو جریان فکری مختلف مواجهیم. دیدگاهی که مثل دیدگاه ابن رشد مبتنی بر تفکیک دین و فلسفه بوده است و اخلاق و دیگری طریق خواجه که بر تلفیق دین و فلسفه (هماهنگی دین و عقل) تأکید داشته است. البته در تفکر شیعی، جریان دوم یعنی دیدگاه خواجه تأثیرگذارتر بوده است. در این جریان فکری، هر چند عقل و دین دو موهبت الهی‌اند ولی هم رجوع به عقل و هم در کشف احکام دینی نیازمندی به عقل را محرز می‌دانند، لذا احکام دینی یا به طور مستقیم و یا به طور غیر مستقیم بر عقل مبتنی است (محمدرضایی، محمد: «رابطه عقل و ایمان (یا فلسفه و دین)» در: قیسات، بهار ۱۳۸۴، شماره ۳۵، ص ۳۳).

ارتباط اخلاق و دین و غایت آن دو

خواجه نصیر به پیروی از ابن مسکویه، سعادت غایی (قصوی) را غایت اصلی اخلاق می‌داند که با مقام و موقعیت انسان در تکامل کیهانی معین می‌شود، و از طریق پیروی از نظم و فرمانبرداری

تحقق می‌یابد. ارسطو معتقد بود سعادتی غایی عاری از «عامل آسمانی» است، (اخلاق ناصری، ص ۴۴). اکثر حکما معتقدند غایت اخلاق دو چیز است:

۱- سلطه عقل نظری (خرد) بر عقل عملی. یعنی چیرگی خرد بر اراده و کردار. یعنی عمل با نظر هماهنگ باشد. از ملکه اولویت عقل نظری بر عقل عملی به «هیئت استعلائی» تعبیر می‌شود.

۲- آمادگی و کمال نفس. یعنی نفس برای اعمال نظر که همان تأثیر سلطه خرد بر اوست، آمادگی یابد و با تکمیل قوه نظری به کمال نهایی خود برسد؛ تا برای حصول هدف‌های نیروی عملی که متعلق به حفظ بدن و نظام آن بر وجه صواب است، آماده گردد.

اخلاق فلسفی به امهات فضائل اخلاقی که از اعتدال نیروهای نفس حاصل می‌شود، می‌پردازد. چهار فضیلت: چهار فضیلت حکمت، شجاعت، عفت و عدالت که افلاطون آن‌ها را مطرح کرده‌بود و ارسطو ادامه‌دهنده آن بود، در این مسکویه به یازده و نوزده نوع تقسیم می‌شود، ولی خواجه نصیر آن‌ها را به دوازده نوع کاهش می‌دهد. فرق دیگری که بین خواجه و ارسطو وجود دارد: طوسی به پیروی از ارسطو، عقل را به عقل نظری، عقل عملی تقسیم و این دو را از غضب و شهوت متمایز می‌کند. او بر خلاف ابن مسکویه، عدل (عدالت) را از دراست عقل عملی استنباط می‌کند و در عین حال منکر کارکرد دقیق و موزون قوای نفس هم نمی‌شود. خواجه، برخلاف ارسطو، تفضل را بالاتر از عدل دانسته و محبت را به‌عنوان منبع طبیعی اتحاد بالاتر از تفضل می‌داند. ارسطو [اسراف] را زیاده‌روی در حریت به جانب افراط دانسته و آن را عیبی مثبت ارزیابی می‌کند (ارسطو، نیکوماخوس، ص ۱۰۵). از دیدگاه ارسطو رذیلت عدول از فضیلت است خواه از جنبه افراط و خواه از جنبه تفريط. جالینوس: «رذیلت بیماری یا علت نفس است». از نظر طوسی هر گونه بیماری‌ای،

انحراف نفس از اعتدال است.

ارسطو و به پیروی از او ابن مسکویه معتقدند انحراف نفس از اعتدال «کمی» است و حالت افراط و تفريط را تنها علل بیماری‌های اخلاقی می‌دانند. خواجه نصیر برای اولین بار به بیان این نظریه می‌پردازد که انحراف تنها کمی نیست بلکه کیفی نیز هست و این نوع جدید انحراف را «رذائت» می‌نامد. در نتیجه، او علت بیماری اخلاقی را یکی از این سه علل می‌داند: ۱- افراط؛ ۲- تفريط؛ ۳- رذائت عقل، غضب و شهوت؛ به عبارت دیگر می‌گوید: خوف، رذائت غضب؛ و حزن، رذائت شهوت را سبب می‌گردد.

البته قرآن کریم بعد از تصریح به اصول کلی اخلاقی اعتدال، رذیلت را بیماری دل می‌داند (بقره/۱۰).

فضیلت در اصطلاح اخلاق، صفتی است نیک و پسندیده که معلول اعتدال قوای نفس و دوری آن‌ها از افراط و تفريط است.

خواجه نصیر فضیلت را «دانایی» می‌شمرد و می‌گوید سعادتی چیزی جز دانش و دانایی نیست و حکیم با فضیلت به سبب دانایی، سعادتمند می‌شود. او سعادتی را به سه قسم یا سه جنس تقسیم می‌کند:

۱- سعادتی نفسانی (روحی) که رسیدن به کمال دانش و معرفت است.

۲- سعادتی بدنی (جسمی) یعنی آگاهی و بهره‌گیری عملی از دانش‌هایی که به نظام حال بدن بازگردد. مثل دانش طب و ورزش

۳- سعادتی مدنی (اجتماعی) که رسیدن به کمال سعادتی در زندگی اجتماعی است و آن از پرتو دانش‌هایی به بار می‌آید که مفید و نظام‌بخش حال ملت و دولت و جامعه و معاش است. مانند دانش‌های دینی و دانش‌های مربوط به ادب، بلاغت، کتابت و...

هر یک از این سعادتها به یکی از ساحت‌های انسان ارتباط می‌یابد، به طوری که در عین اختلاف و جدایی، متحد و پیوسته‌اند. یعنی سعادتی نفسانی

با سعادتی بدنی مرتبط است و هر دوی آن‌ها امکان تحقق بدون پیوستگی با «سعادتی مدنی» را نمی‌یابند.

خواجه سه اثر مستقل درباره اخلاق دارد که در هر یک از آن‌ها از منظری خاص به اخلاق پرداخته است. البته کتاب آداب المتعلمین خواجه نیز جنبه‌های اخلاق دارد ولی اخلاق تخصصی تعلیم و تربیت است که امروزه می‌توان آن را در تقسیم‌بندی بخش‌های مختلف اخلاق در ردیف «اخلاق حرفه‌ای» جای داد. و اما آن سه کتاب معروف اخلاق خواجه عبارتند از:

۱- رساله اوصاف الاشراف

(دیدگاه عرفانی به اخلاق) که آن را پس از اخلاق ناصری تألیف کرده و اخلاق اهل سیر و سلوک و قواعد ایشان را برشمرده است. این کتاب به خواش خواجه شمس‌الدین محمد جوینی وزیر، در شش باب و هر باب در شش فصل نوشته است (مدرس رضوی، ۱۳۵۴: ۴۵۷). آن‌چه در موضوع بحث ما «نسبت اخلاق و دین» در این‌جا یعنی جنبه عرفانی دین اسلام، مطرح می‌شود، در این رساله، به ویژه در باب پنجم آن تحقق یافته است و آن حال‌هایی را شامل می‌شود که به بعد از سلوک اهل وصول مربوط می‌گردد. عناوین شش فصل این باب عبارتند از: ۱- در توکل، ۲- در رضا، ۳- در تسلیم، ۴- در توحید، ۵- در اتحاد، ۶- در وحدت.

خواجه عارف نیست لذا کوشش وی متوجه یک ارزیابی عقلانی صرف و تنظیم آداب و اخلاق عرفانی است. او جانبدار «تعلیم عقلی عرفانی» و اخلاق عرفانی است. لذا در اوصاف الاشراف دیدگاهی عرفانی از اخلاق دارد. مجتمع یا مدینه اساس طبیعی حیات اخلاقی است. انسان موجودی اجتماعی / مدنی است. کمال او در گرو معاشرت با دیگران است. در اخلاق ناصری انزوا و کناره‌گیری راهی ندارد. در حالی که در اوصاف الاشراف از زهد به عنوان

مرحله‌ای از حیات عرفانی تأکید می‌شود (اوصاف الاشراف، ص ۱). این رساله یکی از زیباترین کتاب‌های نوشته‌شده درباره فضیلت است.

البته پیش از خواجه نصیر، ابن‌سینا نخستین فیلسوف مسلمانی بوده است که اخلاق عرفانی را به زبان فلسفی بیان کرده است. عارف از نظر ابن‌سینا کسی است که «از آلودگی بدن رهیده، و به عالم قدس و سعادت پیوسته است و در عین پیوند با بدن، به سبب رفع شواغل مادی از این لذت روحانی بهره‌ فراوان برده است». او معتقد است شادمانی و ابتهاج واجب نخستین به ذات خویش بزرگ‌ترین لذت و شادمانی است و بعد از آن عشق و شادمانی جواهر عقلی به ذات واجب، و سپس لذت عارفان و عاشقان مشتاق است (الاشارات و التنبیهات، ۱۵۰-۱۴۸).

۲- اخلاق محتشمی، اخلاقی
دینی و کلامی یا بهتر بگوییم «اخلاق قرآنی» است و ارتباط انسان با خداست. غایت نظام اخلاقی قرآن در بخش زندگی دنیوی، آزمون برای زندگی آخرت و به واقع دنیا مزرعه آخرت است و غایت اخلاق دینی «سعادت اخروی» است.

۳- اخلاق ناصری، که همان طور که گفته شد، از وجه نظر حکمی-فلسفی به اخلاق نگریسته است. بدیهی است حکمت از دین اسلام جدایی ناپذیر است. مطلوب خواجه در این کتاب که «جزوی از اجزای حکمت» است، در مقدمه آن به منظور مشخص شدن هدف بحث اخلاق «شرح معنی حکمت و تقسیم آن به اقسامش» را از لوازم می‌داند. در تعریف حکمت و هدف آن خواجه چنین می‌فرماید:

حکمت در عرف اهل معرفت عبارت بود از دانستن چیزها چنان که باشد، و قیام نمودن به کارها چنان که باید، به قدر استطاعت، تا نفس انسانی به کمالی که متوجه آن است برسد و چون چنین بود حکمت منقسم شود به دو

قسم: یکی علم و دیگری عمل. علم، تصور حقایق موجودات بود و تصدیق به احکام و لواحق آن چنان که فی نفس الامر باشد به قدر قوت انسانی. و عمل، ممارست حرکات و مزاولت [کوشش و ممارست در] صناعات از جهت اخراج آن چه درحیث [مکان/مقام] قوت باشد به حد فعل، به شرط آن که مؤدّی بود [منجر شود] از نقصان به کمال، بر حسب طاقّت بشری. و هر که این دو معنی در او حاصل شود، حکیمی کامل و انسانی فاضل بود و مرتبه او بلندترین مراتب نوع انسانی باشد. و در ادامه می‌گوید چنین کسی مصداق «وَمَنْ يُوْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»



خواجه عارف نیست لذا کوشش وی متوجه یک ارزیابی عقلانی صرف و تنظیم آداب و اخلاق عرفانی است



در اخلاق حکمی-فلسفی، پس از معرفی هشت صنف اصول علم طبیعی، به عنوان صنف هشتم به معرفت احوال نفس ناطقه انسانی و چگونگی تدبیر و تصرف او در بدن و غیربدن، آن را «علم نفس» می‌نامد. فضائل و رذائل که می‌توان از آن به بیماری‌های نفس یا امراض روحی تعبیر کرد، حکما با گشودن بابی تحت عنوان «طب روحانی» از معالجه بیماری‌های نفس سخن گفته‌اند و «ایمان» را طبیب دردهای روحانی انسان دانسته‌اند. در اخلاق ناصری خواجه خاستگاه اعمال انسان را «وضع» و «طبع» می‌داند. اعمالی که مبدأ آن‌ها طبع

است، «به مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب اهل کیاست» است. و به علاوه ثابت هم هست و به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار مختلف و متبدل نشود. ولی اعمالی که مبدأ وضع دارند، این چنین نیستند و متغیرند. دسته اخیر بر چند قسم‌اند: یا سبب وضع اتفاق رأی، جماعتی است که در این صورت آن‌ها را «آداب و رسوم» می‌نامند. یا به سبب اقتضای رأی بزرگی مانند پیامبر(ص) یا امام(ع) است که در این حالت آن‌ها را «نوامیس الهی» می‌خوانند (اخلاق ناصری، ص ۴۱-۴۰). که آن هم سه گروه‌اند:

یکی آن‌چه راجع با هر نفسی بود به افراد، مانند عبادات و احکام؛ دوم آن‌چه راجع با اهل منازل بود به مشارکت، مانند مناکحات و معاملات؛ و سیم آن‌چه راجع با اهل شهرها و اقلیم‌ها بود مانند حدود و سیاسات که این نوع علم را «علم فقه» خوانند. (اخلاق ناصری، ۱۳۸۵، ص ۴۱).

اخلاق ناصری الگوی تألیف تعدادی از کتب اخلاقی به زبان فارسی قرار گرفته است: یکی از آن‌ها شاگرد خواجه قطب‌الدین شیرازی (و. ۷۱۰ ق) است که در دره التاج خود بخش اخلاقی دارد. ولی قطب‌الدین در مباحث اخلاقی سبکی واعظانه دارد و در تبیین نظام اخلاقی‌اش از سیره حضرت رسول(ص) و ائمه اطهار(ع) مدد می‌جوید. بعد جلال‌الدین دوانی است مؤلف اخلاق جلالی یا لوامع الاشراف؛ و کمال‌الدین واعظ کاشفی است مؤلف اخلاق محسنی.

زمان نگارش اخلاق ناصری و اخلاق محتشمی در دوره‌ای است که خواجه در ملازمت اسماعیلیان بوده است. ابویعقوب سجستانی، حمیدالدین کرمانی، مؤیدالدین شیرازی و ناصرخسرو نیز اسماعیلی بوده‌اند، آیا آن‌ها هم کتاب یا نظریه اخلاقی مستقل دارند؟

همان‌طور که گفته شد مهمترین اثر خواجه به زبان فارسی اخلاق ناصری است که اثری جاودان در حکمت عملی

و اخلاق است. کسانی که معتقدند اخلاق خواجه فقط «عقلانی» است به این کتاب او نظر دارند (مقایسه شود: دینانی، خواجه نصیر... فیلسوف گفتگو، ص ۲۳). اگر تاریخ تألیف اخلاق ناصری به سال ۶۳۳ درست باشد، قدیمی‌ترین کتاب از سلسله تألیفات خواجه به شمار می‌آید. او این کتاب را به سفارش ناصرالدین ابوالفتح عبدالرحیم ابی منصور، محتشم قهستان نوشته بود. ناصرالدین از او خواسته بود که کتاب الطهارة یا «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق» ابن مسکویه را که در تهذیب اخلاق نوشته شده، از زبان تازی به زبان پارسی ترجمه کند. بعد مقرر شد که کتابی در حکمت عملی که حاوی اصلاح اخلاق و تدبیر مملکت باشد، مستقلاً نوشته شود، ولی در آن قسمتی که مربوط به حکمت خلقی یعنی اخلاق شخصیت است، متابعت از آراء و اقوام ابوعلی مسکویه بشود. ولی خواجه چنین نظر می‌دهد که:

محرر این اوراق، خواست که این اشاره را به انقیاد تلقی نماید. معاودت فکر صورتی بکر بر خیال عرضه کرد و گفت معانی بدان شریفی از الفاظ بدان لطیفی، که گویی قبایست بر بالای آن دوخته، سلخ کردن و در لباس عبارتی واهی نسخ کردن عین مسخ کردن باشد، و هر صاحب طبع که بر آن وقوف یابد از عیب‌جویی و غیبت‌جویی مصون نماند؛ و دیگر آن که هر چند آن کتاب مشتمل بر شریف‌ترین بابی‌ست از ابواب حکمت عملی، اما از آن دو قسم دیگر خالی‌ست، یعنی حکمت مدنی و حکمت منزلی. و تجدید مراسم این دو رکن نیز که به امتداد روزگار اندراس یافته است، مهم است، و بر مقتضای قضیه گذشته واجب و لازم. و ...

همان‌طور که ملاحظه می‌فرمایید سبک نگارش، قبل از نگارش گلستان سعدی و به شیوه کلیله و دمنه نصرالله منشی نوشته شده است.

البته بعد از آن که خواجه از دستگاه اسماعیلیه بیرون آمده بود، کتاب اخلاق ناصری را از نو با تغییری تحریر کرد.

نسخه‌ای که ما در دست داریم از این تحریر ثانوی است. باری، در حالی که بخش مربوط به فلسفه اخلاق، تنها «خلاصه‌ای» از کتاب الطهارة است (اخلاق ناصری، ص ۱۴۵) و نه ترجمه‌ای از آن، ولی شکل و ترتیب مباحث و طبقه‌بندی موضوعات، که به اثر اصالت می‌بخشد، از خود طوسی است. همان‌طور که در دایرةالمعارف اسلام آمده است «هیچ چیز بیشتر از این دور از حقیقت نخواهد بود که گفته شود اخلاق ناصری تنها [ترجمه] تهذیب‌الاخلاق [ابن مسکویه است]. بر اساس گفتار خواجه نصیر آن‌چه در کتاب ابن مسکویه نیامده، جنبه‌های مهمی از مباحث «حکمت عملی» بوده است که او (خواجه طوسی) در رفع این نقیصه کوشیده است. در مورد بخش‌های مربوط به تدبیر منزل و فلسفه سیاسی (یا سیاست مدنی، طوسی بیشتر مدیون فارابی و ابن‌سیناست و تنها افزودن این دو بخش، که حکمت عملی را به تفصیل کامل می‌کند، این ادعای خواجه را که اخلاق ناصری به راستی «اثری اصیل» است، و نه «تقلید یا ترجمه‌ای محض» توجیه می‌کند.

ابن‌سینا گفته بود احوالاتی که خاص انسان است، نظیر ایجاد زندگی اجتماعی و مدنی، استنباط صنایع و حرف، قدرت تمیز نیک از بد، خواه مربوط به گذشته یا آینده، و نیز دارا بودن ادراکات انفعالی مانند شادی و اندوه که به دنبال آن‌ها افعالی مانند خنده و گریه عارض می‌شود و... این احوال همگی در نفس انسان وجود دارد، که «وجود آن‌ها برای بدن به سبب وجود نفس انسانی و تعلق آن به بدن است»:

اما مهم‌ترین خواص که اختصاص آن به انسان افزون‌تر و استوارتر از همه است و دارای جنبه بدنی نیست، تصور معانی کلی با تجرید تام آن‌ها از ماده و وصول به مجهولات از معلومات تصویری یا تصدیقی است. و به همین سبب که اخص خواص انسان تصور و تصدیق معانی کلی است و این همان قوه‌ایست

که «عقل» نامیده می‌شود. شاید مناسب چنان باشد که نفس ناطقه انسان را برای تمیز آن از نفوس دیگر به نام همین قوه اصلی و مختصه این نفس، یعنی به نام عقل بنامیم (ابن‌سینا، طبیعیات، فن ۶ مقاله ۵، فصل ۱؛ به نقل از: داودی، عقل در حکمت مشاء، ۳۰۲-۲۹۹).

نفس ناطقه دو قوه دارد: قوه عامله یا عقل عملی و قوه عالمه یا عقل نظری و اطلاق عقل بر این دو قوه، به اشتراک اسم است (همو، همان، ۳۱۵):

تمیز دو عقل نظری و عملی از یکدیگر نباید موجب تصور مغایرت میان آن دو گردد، بلکه... نفس ناطقه که مبدأ این دو قوه است، جوهر منفرد واحدی است که استعداد مخصوص برای صدور افعال معین دارد.

عقل عملی، رئیس قوای نفسانی انسان از حیث توجه به بدن است. یعنی مبدأ ظنون و آرائی است که برای تمیز نیک و بد لازم است، مبدأ تمیز منافع و صنایع و امور اخلاقی و احوال انفعالی است (همو، همان، ۳۱۶). عقل نظری به امور علمی می‌پردازد و درست و نادرست، واجب و ممکن و ممتنع را در کلیات تمیز می‌دهد (همو، همان، ۳۱۷).

از این روست که گفته می‌شود در مورد بخش‌های مربوط به تدبیر منزل و فلسفه سیاسی (سیاست مدنی)، طوسی بیشتر مدیون ابن‌سینا است (اخلاق ناصری، ص ۱۷۵) و تنها افزودن این دو بخش، که حکمت عملی را به تفصیل کامل می‌کند، این ادعای خواجه نصیر را که اخلاق ناصری به راستی «اثری اصیل» است، نه «تقلید یا ترجمه‌ای محض» اثبات می‌کند (اخلاق ناصری، ص ۶).

بنابراین اخلاق و دین هر دو حال درونی طالب خود را اصلاح می‌کنند. لذا فراگیری آن‌ها صرفاً به لحاظ نظری کافی نیست، بلکه عمل به آن دانش نیز برای نیل به هدف غایی یعنی «انسانی شدن» ضرورت دارد.



خواجه نصیر و اعتبارات ماهیت

دکتر فاطمه شهیدی



مثل هر تقسیم دیگری که مقسم نسبت به اقسام، حالت لا به شرط دارد. بیشترین اختلاف نظر در این است که کلی طبیعی در واقع مقسم است یا قسم است و کلی طبیعی ماهیت لا به شرط مقسمی است یا ماهیت لا به شرط قسمی؟ این بحث روشنی است که در تمام کتاب‌هایی که شاید بعد از حاجی سبزواری در مباحث امور عامه فلسفه نوشته شده است، برای خود باب مشخصی تحت عنوان اعتبارات ماهیت دارد.

سیر تاریخی موضوع اعتبارات ماهیت از ابن سینا تا خواجه

تصور رایج بر این است که بحث اعتبارات ماهیت از ابتدا در مباحث فلسفی ما به همین وضوح و شکل کنونی بوده است، در صورتی که این موضوع، تاریخی را طی کرده تا به نحوی که الان می‌بینیم رسیده است. همه معتقدند مبدع بحث اعتبارات ماهیت، ابن سینا بوده و تصور بر این است که ابن سینا این بحث را به این شکل مطرح کرده است.

در واقع باید گفت بحث از اعتبارات ماهیت به این نحوی که الان مطرح است برای ابن سینا شکل روشنی نداشته و ابن سینا اولین کسی است که متوجه شده ماهیت در حالات مختلف می‌تواند اعتبارات مختلفی داشته باشد اما این که بتواند این اعتبارات مختلف را یک جا جمع کرده و بیان کند، اصلاً چنین چیزی در آثار ابن سینا دیده نمی‌شود و هر جا به گونه‌ای درباره

ارتباط میان «اعتبارات ماهیت» و «کلی طبیعی»

این بحث، در واقع بحث «اعتبارات ماهیت» است که با بحث «کلی طبیعی» گره خورده است. کلی طبیعی از بحث‌های پیچیده‌ای است که شاید از زمان ابن سینا به طور جدی وارد مباحث فلسفی شده است. مسأله این است که کلی طبیعی یا به عبارتی «ماهیت من حیث هی هی» کدام یک از این سه قسم است؟

قطعاً ماهیت به شرط شیء نیست چراکه گفته می‌شود ماهیت من حیث هی یعنی ماهیت خودش و فقط خودش. بنابراین شما یا باید کلی طبیعی را ماهیت به شرط لا بدانید و یا ماهیت لا به شرط و یا «ماهیت لا به شرط مقسمی» که بحث آن جدیداً مطرح شده و هیچ کدام از این سه قسم نیست، بلکه مقسم این سه هست و در واقع هیچ کدام از این اطلاق‌ها را ندارد،

تغییرات «اعتبار» و «ماهیت» از بحث‌های جالب است. امروز بحث اعتبار و ماهیت بسیار منظم و واضح به نظر می‌رسد و در همه کتاب‌های فلسفی چه کتاب‌های مقدماتی و چه کتاب‌های پیشرفته که در دسترس ماست می‌خوانیم که ماهیت سه اعتبار دارد: «اعتبار به شرط شیء» یا اعتبار مخلوطه، «اعتبار به شرط لا» یا اعتبار مجرد و «اعتبار لا به شرط» یا اعتبار مطلقه. تفاوت آن‌ها در این است که در اعتبار به شرط شیء، ماهیت با چیزی لحاظ می‌شود که غالباً گفته می‌شود این چیز، عوارض وجودی است. پیش فرض معمولاً این است که عوارض وجود خارجی هستند اما عوارض وجود ذهنی را هم در بر دارند. ماهیت به شرط لا یا ماهیت مجرد، اعتبار ماهیت است بدون آن قیدی که در به شرط شیء داشت؛ یعنی هر چه در به شرط شیء شرط شد، برداشته شده و بیان می‌شود به شرطی که قید را نداشته باشد. اعتبار لا به شرط یا اعتبار ماهیت مطلقه که در واقع بیشترین بحث راجع به آن شده، یعنی اعتبار ماهیت بدون این که

آن حرف می‌زند و یک سری از این اعتبارات را در نظر می‌گیرد. در واقع خواجه طوسی این کار را به صورت اولیه انجام می‌دهد و تازه آن‌چه خواجه طوسی طرح می‌کند، هنوز این شکلی که در کتاب‌ها هست، پیدا نکرده ولی به هر حال خیلی نزدیک است و گره زدن بحث اعتبارات ماهیت به بحث کلی طبیعی و تقسیمات کلی کار اوست.

سه معنی برای کلی بیان می‌شود: کلی طبیعی، کلی عقلی و کلی منطقی. این که این دو بحث به هم گره خورده و در واقع مستعد این سوال شده که کلی طبیعی کدام یک از این اقسام است و حالا وقتی ماهیت لا به شرط یکی از این اقسام است، چه طور مقسم هم باید نسبت به اقسام لا به شرط باشد، همگی از جمع‌بندی خواجه از صحبت‌های شیخ در می‌آید و آن شکلی که در آثار ابن سینا طرح می‌شود، این استعداد را نداشته است.

بیان شیخ الرئیس درباره اعتبارات ماهیت در سه عبارت

ابن سینا بحث از اعتبارات ماهیت را با این عنوان که ماهیت سه اعتبار دارد، یعنی در واقع اعتبارات سه گانه ماهیت را، تنها یک جا ذکر می‌کند و آن در مدخل منطق شفا است. با این که مدخل منطق شفا قرار است همان مدخلی را که فورفورئوس روی منطق ارسطو اضافه کرده، بیان کند اما شیخ اختلاف نظرات خیلی جدی با آن دارد و در مقدمه هم توضیح می‌دهد که من قرار است این جا کمی راجع به مشهوراتی که قوم دارند بحث کنم.

یکی از بحث‌هایی که ظاهراً پیش از ابن سینا نبوده، همین بحث اعتبارات سه گانه ماهیت است که شیخ بحث خود را این‌طور شروع می‌کند و به صراحت می‌گوید که ماهیت سه اعتبار دارد: ماهیت شیء یا در اعیان است یا در تصور است؛ و از این دو عبارت

نتیجه می‌گیرد که پس ماهیت دارای سه اعتبار است. اولین چیزی که ما در این جا متوجه می‌شویم این است که اعتبارات ماهیت غیر از انحای وجود ماهیت است چرا که ماهیت دو نحو وجود بیشتر نمی‌تواند داشته باشد یکی وجود ذهنی و یکی وجود خارجی ولی وقتی بعد از ذکر این دو می‌گوید اعتبارات ماهیت سه تاست و در ادامه توضیح می‌دهد که سومین اعتبار ماهیت، اعتبار ماهیت از آن جهت که آن ماهیت است، بدون اضافه به این دو وجودی که قبلاً گفت، مشخص می‌شود که اعتبار سوم ماهیت غیر از انحای ماهیت است؛ یعنی اعتبارات ماهیت، انحای وجود ماهیت نیست و فقط دو قسم آن، انحای وجود ماهیت هستند و قسم سوم، دیگر ماهیت من حیث هی هی است.

اگر تقسیم اولی را که بیان شد، در نظر داشته باشیم که ماهیت یا به شرط شیء است یا به شرط لا و یا لا به شرط، این تقسیم اعتبارات سه گانه اصلاً منطبق با آن تقسیم نیست چون این جا می‌گوییم ماهیت یا به شرط وجود ذهنی است یا به شرط وجود خارجی یا به شرط هیچ کدام از این‌ها که در واقع به شرط لای از وجود خارجی و وجود ذهنی است. پس اگر آن دو وجود را یکی کنیم، اعتبارات ماهیت یا به شرط لا هستند و یا به شرط وجود؛ و اعتبار به شرط وجود یا به شرط وجود خارجی است یا به شرط وجود ذهنی.

این در واقع اولین جایی است که می‌بینیم ابن سینا راجع به اعتبارات ماهیت صحبت می‌کند و همان‌طور که مشاهده می‌کنید آن اعتبارات، این اعتبارات نیست یا در واقع منطبق با هم نیستند و تفاوت‌هایی با هم دارند. در این تقسیم ما اصلاً اعتبار ماهیت لا به شرط نداریم. اعتبار ماهیت لا به شرط در مباحث امروزی ما، همان کلی طبیعی یا همان ماهیت من حیث هی هی است؛ در صورتی که عبارت شیخ طوری است که می‌گوید: «الماهیه بما

هی کالماهیه غیر مضافه الی احد وجودین» ظاهراً از عبارت این طور بر می‌آید که ماهیت من حیث هی هی، باید این قسمت باشد ولی به هر حال این به شرط لا است یعنی به شرط لا از آن دو وجود است.

اگر ما مصر باشیم که اعتبار لا به شرط ماهیت را در این تقسیم قرار دهیم، چاره‌ای نداریم جز این که آن را در مقسم بگذاریم؛ آن هم از این جهت که مقسم، همیشه نسبت به اقسام خود لا به شرط است؛ یعنی در هر تقسیمی، مقسم باید نسبت به اقسام خود لا به شرط باشد. بنابراین می‌توانیم بگوییم ماهیت لا به شرط دو تقسیم دارد: به شرط وجود ذهنی یا به شرط وجود خارجی یا در واقع به شرط لا که ظاهراً این جا همان ماهیت من حیث هی هی می‌شود.

دومین جایی که در بحث‌های ابن سینا از اعتبارات ماهیت بحث می‌شود، جایی است که تحت عنوان اعتبار مطرح نمی‌شود و اصلاً اعتبار در عبارت شیخ نمی‌بینیم ولی بحث مشابهی با آن، در امور عامه داریم - امور عامه نه به معنی امور عامه فلسفی بلکه بحثی که شیخ راجع به کلی می‌کند - و در آن جا دو بیان دیگر مرتبط با این بحث دارد: اول این که در هر ماهیت، می‌توان دو گونه نظر کرد یکی «مع ماده» و عوارضه» یعنی با در نظر گرفتن ماده و عوارض مادی که در واقع می‌توان به آن «ماهیت مادی» گفت - و شیخ می‌گوید طبیعی و نه مادی؛ چون یک طبیعی دیگر هم دارد که در واقع همان طبیعت شیء است و ممکن است که با هم اشتباه شوند - از توضیحاتی که شیخ می‌دهد، تقریباً مشخص می‌شود که این جا ماهیت به شرط وجود عوارض خارجی مد نظر شیخ است و دومین اعتبار ماهیت، اعتبار ماهیت بما هی هی است که در واقع، این همان ماهیت من حیث هی هی است که درباره آن صحبت کردیم و توضیح می‌دهد که این همان «غیر مأخوذ معه مخالطه»

است. پس این تقسیم با تقسیم قبلی یک تفاوتی کرد و در این جا بحث عوارض وجود ذهنی اصلاً مد نظر قرار نگرفته است؛ یعنی ماهیت یا با اعتبار عوارض وجود خارجی است یا بدون اعتبار این ها که ماهیت من حیث هی است.

در ادامه همین بحث و در همین بخش الهیات شفا، بحث را جلو برده و به جایی می رسد که می خواهد نظر قائلان به مثل افلاطونی را رد کند. در آن جا شیخ یک بار دیگر از دو اصطلاح به شرط لا و لا به شرط استفاده می کند؛ البته به نظر می رسد که چون در آن جا می خواهد نظر قائلان به مثل و دلالی که آن ها برای مخالفان خودشان می آورند را، رد کند، شیخ در این جا تقسیم نمی کند. یعنی در واقع شیخ می خواهد اعتباری از ماهیت را با عنوان ماهیت لا به شرط طرح کند و تصریح کند که این ماهیت لا به شرط همان کلی - که قائلین به مثل افلاطونی می گویند در خارج وجود دارد - نیست. به همین خاطر می گوید اعتبار لا به شرط ماهیت، غیر از اعتبار به شرط آن است. در واقع این امر، در بیان اتفاق افتاده است ولی این جا هم شیخ یک اعتبار لا به شرط را در نظر گرفته و گفته که آن چیزی که ما قائل به آن هستیم که وجود خارجی دارد و جزء شیء خارجی محسوب می شود، یعنی می تواند در عین وجود داشته باشد، ماهیت لا به شرط است نه ماهیت به شرط لا، تا اشکالاتی که قائلان به مثل گفتند، بتواند به آن وارد شود.

نکته ای که این جا قابل توجه است این است که وقتی شیخ راجع به ماهیت لا به شرط صحبت می کند، مراد طبیعت شیء و مقدم بر وجود ذهنی و وجود ذاتی شیء بوده، که همان وجود لا به شرط است. در بحث سومی که شیخ در



ماهیت می کند - و به نظر می رسد دسته بندی که ما داریم و می گوئیم ماهیت مخلوطه، ماهیت مجرد و ماهیت مطلقه از این جا حاصل شده - می گوید حیوان بما هو حیوان بدون این که تجرید یا غیر تجرید در آن شرط شود، اعتباری است اعم از اعتبار حیوان به شرط تجرید، و بعد تصریح می کند که منظورش از غیر تجرید، اقتصران به شرط خلط است که در واقع در سیری که این بحث طی کرده، ماهیت مخلوط از این جا گرفته شده است.

از آن جا که شیخ کلمه اعم را می آورد، دوباره ما را در بحث اولی که در مدخل گفته بود، می رساند که شاید این حالت اعم که شیخ می گوید، مثل حالت مقسم باشد؛ یعنی می گوید آن حالت - یا ماهیتی که اینجا اسم مطلق را برایش نمی آورد و ما آن را مطلق می نامیم - اعم از تجرید و خلط است. یعنی می تواند این باشد یا آن باشد و همچنین می توان گفت قسم سومی است که شیخ در این جا این سه را کنار هم بیان می کند، اما باز هم بحث مفصل و مشخص نشده است. این سه جایی است که بحث خیلی مشابه اعتبارات ماهیتی است که ما امروزه درباره اش صحبت می کنیم.

بیان محصل خواجه طوسی در یک عبارت

به نظر می رسد خواجه طوسی در



عبارتی بسیار کوتاه در تجرید الاعتقاد، کل بحث را جمع کرده است و تقریباً بحث را به صورتی که ما امروزه از آن صحبت می کنیم درمی آورد.

عبارت خواجه چنین است «و قد تؤخذ الماهیة محذوفاً عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائداً و لا تكون مقولةً علی ذلك المجموع و هو الماهیة بشرط لا شيء و لا توجد الا فی الازدهان؛ ماهیت گاهی به گونه ای اعتبار می شود که هر چیزی غیر از آن را بخواهید با آن لحاظ کنید، زائد بر آن حساب می شود» این در واقع اولین اعتباری است که خواجه می گوید و ماهیت به شرط لاست. دومین اعتبار، اعتبار لا به شرط است «و قد تؤخذ لا بشرط شیء و هو کلی طبیعی موجود فی الخارج» همین جا تکلیف ما را روشن می کند که در واقع ماهیت لا به شرط، همان کلی طبیعی است: «و هو جزء من الاشخاص» همان بحثی که ابن سینا داشت که طبیعت شیء، که ماهیت من حیث هی هی است، جزء شیء است و تاکید می کند که هر جا شیء باشد این هم با آن هست. در ادامه توضیح می دهد که علاوه بر کلی طبیعی، یک کلی منطقی و یک کلی عقلی هم داریم که مجموع این دو، چنین می شود «و هو جزء من الاشخاص و صادق علی المجموع الحاصل منه و مما یضاف الیه و الکلیة العارضة للماهیه یقال لها کلی منطقی و للمرکب منها عقلی و هما ذهنیان» و در نهایت می گوید: «فهذه اعتبارات ثلاثة ینبغی تحصیلها فی کل ماهیة معقولة»

در مورد اعتبارات ثلاثه که خواجه طوسی تصریح می کند، دو تفسیر شده است. اول این که مقصود از اعتبارات ثلاثه، اعتبار عقلی، منطقی و طبیعی است و دیگر این که مقصود همان ماهیت لا به شرط، به شرط لا و به شرط شیء است که این جا به خاطر اختصار اصلاً ذکر نکرده است. و به نظر

حسن و قبح در چارچوب عقل نظری و عملی

حجت الاسلام دکتر خسرو پناه

دیدگاه اشاعره و معتزله در باب حسن و قبح

بحث مهم حسن و قبح اخلاقی، بیشتر در کلام و فلسفه مورد بررسی قرار گرفته و بعد در کتاب‌های اخلاقی هم از آن‌ها استفاده شده است. سوال در حسن و قبح این است که آیا این ثواب و عقاب، یا مدح و ذمی که بر فاعل مختار و فعل فاعل مختار نسبت داده می‌شود، ذاتی فعل است یا جعل جاعل است؟ مثلاً وقتی گفته می‌شود «عدالت و فعل عادلانه حسن است»، حسن بودن این فعل عادلانه از کجا می‌آید؟ کسی این نیکی و حسن بودن را به عدالت داده و یا ذاتی عدالت است؟ عدالت، یک فضیلت اخلاقی و ظلم، یک رذیله اخلاقی است. این اتصاف عدالت به حسن و اتصاف ظلم به قبح، ذاتی فعل است یا به جعل جاعل؟ مثلاً چون شریعت گفته حسن است، حسن شده یا خیر؟

متکلمان معتزله و اشاعره - که دو گروه مهم کلامی اهل سنت و در مقابل هم هستند - به این سوال جواب داده‌اند. اشاعره معتقدند که حسن و قبح افعال، شرعی است یعنی فعل فی حد ذاته نه حسن است و نه قبیح. وقتی شارع می‌گوید حسن است، حسن می‌شود و وقتی می‌گوید قبیح است، قبیح می‌شود. یعنی فعل، حسن و قبحش را، هم ثبوتاً و هم اثباتاً از شارع و خدای سبحان

خواجه نصیر تنها یک فرد نیست، بلکه یک پارادایم و فکر و اندیشه و جریان فکری است و اگر این شخصیت، الگوی علمی ما واقع شود، تحولات خوبی در حوزه‌های مختلف، حتی علوم پایه اتفاق می‌افتد.

مقدمه کوتاهم راجع به این پرسش است که چرا خواجه نصیر شخصیت موافقی است؟ من خواجه را از بسیاری از متفکران دیگر موفق‌تر می‌دانم. سرّ این موفقیت جامع را می‌توان در رساله سیر و سلوک ایشان دید. ایشان در این رساله، زندگی‌نامه خودش را بیان کرده و قسمتی از آن این است که «اگر عمر و توفیق یافتی طلب کنی تا به آن بررسی، پس گفتی که باید به قبح صورت کسی التفات نکنی و اگر حق با بت‌پرستان یابی از ایشان بشنوی و قبول کنی؟» یعنی حتی اگر سخنی از آن یک بت‌پرست است و شما موحد هستید، نگوئید چون بت‌پرست است، سخنش هم باطل است و اگر حق است بپذیر. این نگرش باعث شد ایشان به آن موفقیت برسد. در قسمتی دیگر می‌گوید «اما چون میل ضمیر و شوق بر آن، باعث شد که میان حق و باطل از مذاهب مختلفه و آرای متناقضه فرق کند، همت بر تحصیل معقولات مانند کلام و حکمت مقصور داشت» که نشان می‌دهد ایشان چنین گرایشی داشته است.

می‌رسد که تفسیر دوم بهتر باشد چراکه کلی ضرورتاً ماهیت نیست و به نظر می‌رسد با این عبارات، این بحث، آن شکلی را پیدا کرده که ما امروزه درباره‌اش صحبت می‌کنیم.

از نظر خواجه به صراحت کلی طبیعی، لا به شرط قسمی است و امکان این سوال را ایجاد کرده که آیا می‌تواند لا به شرط مقسمی باشد؟ و این که لا به شرط قسمی چه فرقی با لا به شرط مقسمی دارد؟ این هم، بحثی است که از این‌جا ظهور پیدا کرده است.

فهم دقیق و بیان روشن خواجه و تاثیر آن بر حوزه مباحث ماهیت

این بحث چون حالت منظم و محصلی یافته، این امکان را پیدا کرده که وارد دیگر حوزه‌های علوم اسلامی شود. به طور مثال وارد اصول فقه شده و علمای اصول فقه نظر دارند. مثلاً یکی از اشکالات این است که اگر ماهیت لا به شرط یکی از اقسام است، چه طور مقسم هم لا به شرط است، و بعضی گفته‌اند اصلاً این تقسیم ماهیت نیست و تقسیم اعتبار است. بعضی گفته‌اند این سه تا نیست و چهار تا است و... این بحث‌ها ادامه پیدا کرده و در اصول فقه بحثی کاملاً جدی راجع به این مطرح شده است.

در عرفان نیز به همین شکل بحث را روی وجود برده‌اند و بحث از وجود لا به شرط و وجود به شرط لا کرده‌اند، که این خود مقوله مفصلی است و به نظر می‌رسد که این شیوه خواجه طوسی است که بحث‌های پراکنده و مبهم قبل از خود را، به شکلی محصل درمی‌آورد که می‌توان بهتر از آن استفاده کرد و آن را وارد حوزه‌های دیگر هم نمود.

می‌گیرد. بنابراین، برای این که بفهمیم چه فعلی حسن یا قبیح است، باید از شارع مقدس استفاده کنیم، مثل همه پوزیتیویست‌هایی که اخلاق را اعتباری می‌دانند و می‌گویند اگر عرف، فعلی را حسن دانست، حسن می‌شود و اگر بعداً قبیح دانست، قبیح می‌شود. بنابراین اشاعره و به تعبیر خواجه، «مجره» کسانی هستند که معتقدند فعل با کلام شارع، حسن و قبح پیدا می‌کند.

معتزله معتقدند چنین نیست و فعل، ذاتاً یا حسن است و یا قبیح؛ یعنی ذات فعل، اقتضای حسن و قبح را دارد و عقل هم بسیاری از حسن و قبح‌ها را می‌فهمد و شارع مقدس، حسن و قبح بعضی افعال را که ممکن است عقل نفهمد بیان می‌کند.

طرفداری خواجه از حسن و قبح عقلی

خواجه در کتاب تجرید الاعتقاد، بر عقلی بودن حسن و قبح افعال، برهان و دلیل می‌آورد و یکی از دلایلش هم این است که می‌گوید اگر حسن و قبح افعال عقلی نباشد، شرعی هم نخواهد بود. مثلاً اگر شما بگویید شرعی است، سوال این است که شما از کجا می‌گویید عدالت خوب است؟ اگر به گفته شارع درباره حسن بودن عدالت استناد شود، این شبهه ایجاد می‌شود که چگونه می‌توان مطمئن شد که شارع دروغ نگفته است. اگر دروغ گفتن را قبیح عقلی بدانیم، که در نهایت به حسن و قبح عقلی رسیده‌ایم و اگر باز به گفته شارع برگردانیم، باز شبهه می‌شود که از کجا می‌توان گفت شارع در همین نقل نیز، دروغ نگفته باشد؟! بنابراین اگر حسن و قبح عقلی را نپذیریم، حسن و قبح شرعی را هم نمی‌توان پذیرفت.

تحلیل خواجه از انکار حسن و قبح عقلی توسط فلاسفه

سوال مهمی را بسیاری از افراد مطرح کرده‌اند و خواجه هم مطرح کرده است. در آثار فلاسفه، می‌بینید که فلاسفه

منکر حسن و قبح عقلی‌اند؛ یعنی گویا مثل اشاعره سخن گفته‌اند. یعنی در کنار فخر رازی که منکر حسن و قبح عقلی است، فلاسفه‌ای مانند بوعلی سینا هم منکر حسن و قبح عقلی است و در اشارات بیان کرده است. خواجه این سوال را مطرح کرده که چگونه ممکن است فیلسوفی مثل ابن‌سینا منکر حسن و قبح شود؟

خواجه کتابی در کتاب «فصول»، که کتاب بسیار گران‌بهای است، تصریح می‌کند که فلاسفه منکر حسن و قبح عقلی هستند و از این موضوع انتقاد می‌کند و سوال طرح می‌کند که چه طور فلاسفه منکر حسن و قبح هستند؟ گویا گرایش اشعری پیدا کرده‌اند. در «تلخیص المحصل» هم به این بحث پرداخته و می‌گوید کسی مانند فخر رازی تصریح دارد اما «لکن الحکما لا یقولون بالحسن و القبح العقلیة»؛

چطور فلاسفه با اشاعره همراه شدند؟ خواجه بسیار زیبا جواب داده است چون خودش هم یک فیلسوف است. او می‌گوید ما یک عقل نظری داریم و یک عقل عملی. این که فلاسفه منکر حسن و قبح عقلی شدند، منظورشان این است که حسن و قبح عقلی را ما با عقل نظری درک نمی‌کنیم. عقل نظری مدرک هست و نیست‌هاست لذا منکر حسن و قبح عقلی شدند. یعنی منکر حسن و قبح عقل نظری شدند ولی معتقدند عقل عملی هم حسن و قبح را درک می‌کند و هم بالبداهه درک می‌کند.

خواجه می‌گوید همان‌طور که در مورد تصدیق بدیهی اولی در عقل نظری، می‌گوییم تصور موضوع و محمول کافی است، با عقل عملی هم اگر ما تصویری از حسن عدالت یا قبح ظلم داشته باشیم، تصدیق می‌کنیم که «العدل حسن و الظلم قبیح»، مثل «اجتماع نقیضین محال است» یعنی اگر کسی اجتماع نقیضین را تصور کند و محال را هم تصور کند، با عقل نظری

تصدیق می‌کند که اجتماع نقیضین محال است.

بنابراین فلاسفه، حرف اشاعره را نمی‌زنند. گمان نکنید که اگر فیلسوفان منکر حسن و قبح عقلی شدند، مثل اشعری‌ها می‌اندیشند. اشعری در کلاس ابتدایی است. فیلسوف از منظر عقل نظری می‌گوید ما حسن و قبح عقلی نداریم اما از نظر عقل عملی می‌پذیرد و ایشان هم تصریح دارد و تبیین می‌کند که می‌توان با عقل عملی حسن و قبح را درک کرد.

اگر از حسن و قبح اخلاقی صحبت می‌کنیم، خواجه پیوند و مبنای فلسفی حسن و قبح اخلاقی را که در کتاب‌های اخلاقی مثل اخلاق محترمی و اخلاق ناصری بیان کرده، عقل عملی می‌داند و نه عقل نظری؛ و عقل عملی را هم بدیهی و نظری می‌داند و مثل عقل نظری که بدیهی و نظری دارد، عقل عملی هم به همین صورت است.

کارکرد عقلانیت عملی خواجه در حوزه اخلاق کاربردی

امروزه باید با کمک این عقلانیت عملی، که خواجه تبیین کرده، وارد حوزه اخلاق کاربردی و اخلاق حرفه‌ای شویم. اخلاق حرفه‌ای و اخلاق کاربردی بسیار محل نیاز ماست؛ مانند اخلاق سیاسی، اخلاق پزشکی، اخلاق مهندسی و مانند آن. در عصر حاضر، بسیاری از پزشکان پرسش‌های اخلاقی دارند که مطرح می‌کنند. به نظر بنده، بهترین روش برای پاسخ به اخلاق پزشکی یا اخلاق مهندسی، همین عقلانیت عملی است که خواجه تبیین کرده است؛ یعنی با اخلاق عملی که مبنای آن بدیهیات عقل عملی مانند حسن عدالت و قبح ظلم است، می‌توان بعضی از مصادیق عدالت و ظلم را در حوزه پزشکی و مهندسی تشخیص داد که البته خود این، نیاز به اجتهاد ویژه‌ای دارد.

خواجه نصیر، مدافع بزرگ فلسفه

دکتر دینانی



مگر حسی مسلک و ظاهربین
باشد. سخن، معجزه است.

سخن چیست؟ سخن چیست؟

حال، سخن که اعجاز الهی است، چیست؟ ماهیت سخن چیست؟ سخن ظهور عقل است. اگر عقل نباشد، سخن هست؟ باید گفت صوت هست، حیوانات صوت دارند و با آن صداها با هم رابطه برقرار می‌کنند، اما سخن ندارند. سخن‌شان همان صوت‌شان است. نوع صدایشان است. سخن، صوت نیست و چیزی بیش از صوت است. «چیزی درون سخن هست». خود همین، یک معجزه است. در سخن چیست؟ کتاب را جلویت بگذار. خطوط است. حرف می‌زند و من می‌خوانم و می‌فهمم. سخن می‌گوید. شما حرف می‌زنید. صوت است. صوتی به گوش ما می‌رسد. در صوت چیست؟ مگر در صوت چیزی هست؟ این معنی از کجا می‌آید؟ کتاب را جلویت بگذار و بگرد تا معنی را پیدا کنی. معنی در الفاظ نیست. معنی کجاست؟ این بحثی در باصفت است و واردش نمی‌شوم که اصلاً معنی کجاست؟ و ظرف عالم معنی کجاست؟ در هواست؟ در ملک است؟ در ملکوت است؟ در ذهن است؟ اصلاً ذهن چیزی است که ظرف باشد و معانی درون آن بریزد؟ اصلاً نمی‌خواهم وارد این بحث شوم.

می‌خواهم بگویم که معجزه قرآن کریم، سخن است و سخن، ظهور اندیشه است و اندیشه یعنی عقل. قرآن وحی الهی است و شکی نیست. خود وحی چیست؟ سخن است. البته سخنی

ای برادر تو همه اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای شاید عظیم‌ترین مسأله‌ای که بشر در تاریخ خود با آن روبه‌رو بوده، مسأله «عقل و شرع» یا «عقل و وحی» است، که مسأله بسیار مهمی است و به چند تفسیر و به چند وجه قاعده ملازمه، الاحکام الشرعیه الطاف فی الواجبات العقلیه و... بیان شده است. نسبت عقل با وحی و وحی با عقل، مسأله بسیار مهمی است و تمام حرف‌ها از فروع این مسأله است.

سخن؛ معجزه جاوید حضرت ختمی مرتبت (ص)

حضرت موسی (ع) عصایش را ازدها کرد، حضرت مسیح (ع) مرده را زنده کرد و کور مادرزاد را شفا داد. این‌ها مهم بود اما حضرت ختمی مرتبت (ص)، علاوه بر معجزه شق القمر و مانند آن که در روایات آمده و بخشی نیز در خود قرآن ذکر شده، با آیات قرآن تحدی کردند: «لئن اجتمعت الانس و الجن علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن لایأتون بمثله». تحدی یعنی معجزه‌اش را بیان کرد و گفت هیچ‌کس نمی‌تواند این کار را کند و حتی اگر جن و انس هم با هم جمع شوند نمی‌توانند یک آیه مانند آیات قرآن بیاورند. پس در یک کلمه، معجزه حضرت ختمی مرتبت (ص) سخن بود. آیا سخن معجزه می‌شود؟ بله، سخن معجزه می‌شود. آیا معجزه سخن کمتر از ازدها شدن عصاست؟ خیلی ساده‌لوحی می‌خواهد که کسی گمان کند ازدها شدن عصا، مهم‌تر است؛



و در حقیقت متکلمان قوی نداشتیم. دلیلش این است که شیعه از سخن ائمه پیروی می کرد و چندان کوششی نداشت، اما آن ها امام نداشتند و تلاش می کردند. در نتیجه ما متکلم قوی نداشتیم. تنها هشام بن حکم بود و بعد شیخ صدوق که به یک معنی متکلم است، اما از نظر استدلال به جبائی نمی رسد. به عبارت دیگر روایات معصومین (ع) در شیعه خیلی بالاتر بود اما در کلام، اهل سنت از ما جلوتر بودند، تا زمان جناب خواجه نصیر طوسی - که جلسه امروز به مناسبت آن مرد بزرگ تشکیل شده است - و کتاب تجرید الاعتقاد، که بعضی هم تحریر الاعتقاد خوانده اند و هر دو می تواند درست باشد. آن چه رایج است تجرید است. یعنی اعتقادات را از زواید پاک کردن. زواید را دور ریختن و درست آن را قبول کردن. این کتاب عظیم، ظاهراً کلامی است ولی از یک کتاب فلسفی چیزی کم ندارد و شرح های زیادی بر آن نوشته شده و هنوز هم جا دارد شرح نوشته شود.

وقتی خواجه وارد میدان شد، کلام شیعی اوج گرفت و تا الان ادامه دارد و نه تنها حضرت خواجه به علم کلام ارتقا بخشید بلکه کلام را تبدیل به فلسفه الهی کرد. بی تعارف و خلاصه بگویم اگر خواجه نصیر طوسی به ظهور نرسیده بود، ملاصدرا نبود و اگر ملاصدرا نبود، شاگردان او هم در طول این چهارصد سال نبودند، چنان که جهان اهل سنت ندارد! در تمام اهل سنت یک فیلسوف علی الاطلاق در طراز ابن سینا، ملاصدرا و علامه طباطبائی پیدا نمی کنید. فیلسوف غربی فراوان است که در سوربن و کمبریج و آکسفورد درس خوانده اما در طراز علامه طباطبائی و ملاصدرا یک نفر هم ندارید. در عربستان سعودی که ام القری است، در طول چهارده قرن یک فیلسوف هم ندارید و این اوج تفکر عقلانی از جناب خواجه آغاز می شود. اهل سنت با خواجه دشمن هستند. در عربستان سعودی، قاهره و غیره خیلی با خواجه بد هستند. ما می گوییم نصیرالدین و آن ها می گویند ممیت الدین! با خواجه بسیار بد هستند و می دانند خواجه چه ارتقایی به فرهنگ شیعی داده است. با کمال تأسف باید گفت که خود ما خیلی خوب او را نمی شناسیم. من جرات کرده ام و کتاب

است که منشأ الهی دارد. منشأ عقل چیست؟ عقل از کجا می آید؟ امروزی ها می خواهند بگویند که عقل از درون سلول ها می آید. زهی بلاهت آدمی! اعصاب و سلول ها؟! عقل از درون سلول ها درمی آید؟! بلاهت می خواهد که آدم این حرف را بزند. عقل هم الهی است؛ منتها وحی ویژگی هایی دارد که عقل معمولی ندارد. وحی هم عقل است؛ منتها عقل ویژه است. وحی نامعقول است؟ اگر نامعقول باشد، می توان آن را پذیرفت؟ خیر. اشاعره چندان عقلانی نیستند. یکی از بزرگترین اشاعره که امام محمد غزالی است، در مقدمه کتاب «المستصفی فی علم الاصول» می گوید اگر آن کسی که عصا به دستش ازدها می شود - یعنی حضرت موسی (ع) - به من بگوید سه به علاوه هفت مساوی ده نیست، من قبول نمی کنم. و این یعنی پیامبران معقول حرف می زنند.

متکلم کیست؟ فیلسوف کدام است؟

متکلمان ما چه کسانی هستند؟ در هر دینی متکلم داریم؛ متکلم یهودی، مسیحی و مسلمان. متکلمان کسانی هستند که می کوشند احکام را عقلانی کنند و شریعت را از طریق برهان، ثابت کنند. یعنی از اول تکلیف شان روشن است. فیلسوف از ابتدا نمی داند چه می خواهد بکند. پیش می رود اما معلوم نیست به کجا می رسد، شاید کافر و گمراه شد و شاید هم به نتیجه رسید. فیلسوف با برهان می رود. اما نمی داند به کجا! ولی متکلم از اول می داند که به هر قیمتی، باید عقاید دینی را عقلانی کند. فرق متکلم و فیلسوف این است و به همین جهت فیلسوف قدری آزاداندیش تر است. چون تکلیف متکلم از اول روشن است و می خواهد عقاید را برهانی کند، این است که گاهی هم جدل می کند و گاه خطابه به کار می برد و همه اش برهان محض نیست. اگر برهان را از فیلسوف بگیرید، دیگر فیلسوف نیست. اما متکلم اگر لازم شود خطابه و جدل هم به کار می برد ولی به هر حال سعی می کند عقلانی باشد.

شان و منزلت خواجه نصیر در فلسفه و کلام

در سه قرن اول اسلام، متکلمان بیشتر اهل سنت بودند

کوچکی به نام «نصیرالدین طوسی فیلسوف گفت‌وگو» درباره‌اش نوشته‌ام، خواجه اهل گفت‌وگو است و هنر را در گفت‌وگو و سخن می‌داند.

شرح زندگی خواجه غم‌انگیز است. در صعوبت و سختی زندگی کرده و لحظه لحظه عمرش فراری و آواره بوده است. از دست دشمن، مدتی به قلعه‌های الموت پناه برده بود و مدتی در خراسان بود. می‌گوید: بر من ایامی گذشت که از سختی‌هایی که بر من گذشته، صعوبتی بالاتر قابل تصور نیست و در یک کلمه به شعر فارسی در آخر شرح تجرید اضافه می‌کند و چه قدر هم با ذوق گفته: «به گرداگرد خود چندان که بینم / بلا انگشتی و من نگیرم». با این سختی‌ها، زندگی و آثار او را ببینید، آثار کلامی، فلسفی، نجومی و ریاضی.

خوشبختانه غربی‌ها با همه دشمنی که با اسلام دارند، در بعضی جاها انصاف دارند. نام خواجه در مؤسسه جهانی ناسا ثبت شده است. چون فهمیده‌اند که این مرد در هفتصد، هشتصد سال پیش چه قدر در علم نجوم و ریاضیات پیش آمد بوده است. این مرد بزرگ با همه مشکلات به زمان هلاکو رسید که یک مغول نادان خونخوار بود! خواجه با او همکاری کرد چون می‌دانست که می‌تواند از او کار بکشد و وزیر اوقاف او شد. چه کارهای فرهنگی خوبی که خواجه با همین مرد انجام داد! هر چه اندیشمند و دانشمند بود از اطراف و اکناف عالم جمع کرد. چهارصد اندیشمند و عالم و حکیم و ریاضیدان و منجم را در شهر مراغه کنونی جمع کرد و رصدخانه مراغه را ساخت. حالا آثار خرابه رصدخانه جناب خواجه نصیر در آن جا هست. این مرد خیلی بزرگ است. خدمات بسیاری به اسلام و به خصوص به تشیع کرده است. ما هر چه می‌توانیم باید شأن او را بزرگ بداریم.

حمله غزالی به فلسفه و دو گونه دفاع از ابن رشد و خواجه

یکی از کارهای این مرد بزرگ، شرح اشارات است. فلسفه در اسلام با کمال تأسف و بیشتر توسط اهل سنت، در دادگاه محاکمه و محکوم شد. در رأس محکوم‌کنندگان فلسفه، امام محمد غزالی بود. این مرد کتابی به نام تهافت الفلاسفه نوشت، یعنی فلاسفه مزخرف می‌گویند. این کتاب در سراسر دنیای اسلام منتشر شد و پس از آن فلسفه از رونق افتاد و در زاویه قرار گرفت. بیست مسأله از عمده‌ترین مسائل فلسفی را استخراج کرد؛ در سه مسأله گفت فلاسفه کافر هستند، یعنی ابن‌سینا و فارابی کافرنند و اگر زنده بودند باید اعدام می‌شدند و در هفده مسأله فاسق‌اند. قدرت علمی و عنوانی و اسلامی که غزالی داشت، سبب

شد با کمال تأسف فلسفه برود. فلسفه نباید برود. جامعه‌ای که فلسفه ندارد، عقب‌مانده است. امروز هم همین طور است. دو نفر بعد از غزالی در مقام دفاع برآمدند و می‌خواستند از فلسفه محکوم شده و به کنج ویرانه رفته و در زاویه رفته، دفاع کنند. در مرحله‌ای ابن‌رشد آندلسی قرطبی که درصدد برآمد تا حرف‌های غزالی را خنثی کند. کتابی به نام تهافت التهافت نوشت؛ یعنی غزالی مزخرف گفته و فلاسفه مزخرف نگفتند، اما با کمال تأسف جناب ابن‌رشد با یک تیر دو نشان زد و قدری تعصب به خرج داده است. علی‌رغم این که غزالی را رد می‌کند اما یک دفعه با غزالی علیه ابن‌سینا رفیق می‌شود! و این نقطه ضعف ابن‌رشد است، اما دفاع کننده دوم حضرت خواجه نصیرالدین طوسی در ایران است که از فلسفه دفاع کرد و شرح اشارات را نوشت. چرا خواجه شرح اشارات نوشت؟ چون قبل از خواجه امام فخرالدین رازی اشعری خلف غزالی آمد و شرحی بر اشارات ابن‌سینا نوشت و باخودش عهد می‌کند که از بای بسم‌الله تا تای تمت یک اشکالی به ابن‌سینا وارد کند و این است که گفته‌اند این شرح نیست بلکه جرح است. خواجه وقتی این شرح را دید، بر آن شد که بیاید و شرحی بر اشارات بنویسد، اما شرح خواجه در واقع شرح ابن‌سینا نیست بلکه پاسخی به حرف‌های نامربوط امام فخرالدین رازی و در واقع دفاع از فلسفه است. من کتاب شرح اشارات خواجه را شرح فلسفه نمی‌دانم بلکه دفاع از فلسفه می‌دانم و چه نیکو دفاعی!

در همان مقدمه شرح اشارات خواجه می‌فرماید من با خودم شرط کرده‌ام که با ابن‌سینا طرف نشوم و ایرادی بر ابن‌سینا نگیرم و فقط جواب فخر رازی را بدهم و او به شرطش وفادار می‌ماند و در تمام کتاب شرح مفصل اشارات فقط در یک جا با ابن‌سینا درگیر شده و نظر خودش را در باب اتحاد عاقل و معقول می‌گوید. اگر خواجه نبود که این شرح را بنویسد، کس دیگری به این زودی نمی‌توانست حرف‌های بی‌اساس فخرالدین رازی را رد کند. فخرالدین رازی در شکاکیت امام المشککین است و می‌گفت می‌توانم ثابت کنم روز، شب است و شما باور کنید. در قدرت تشکیک تقریباً در تمام جهان اسلام نظیرش را نداریم. خواجه آمده و گفته تو بی‌اساس می‌گویی و حرف شیخ را نفهمیدی. پس دومین دفاع‌کننده از فلسفه بعد از ابن‌رشد، خواجه نصیر است و چه دفاع نیکویی از شیخ الرئیس ابوعلی سینا کرده که هنوز هم امام الفلاسفه ماست و شاید تا سال‌ها هم امام الفلاسفه باشد. خوشبختانه اگر ابن‌رشد شاگرد و جانشین نداشت، خواجه جانشین داشت. نباید ترسید و با صراحت باید گفت که ملاصدرا شاگرد با واسطه خواجه نصیرالدین طوسی است که چند نسل فاصله دارند. همین طور شاگرد به شاگرد می‌گردد تا می‌رسد به صدرالمطالین، زنوزی و دیگر حکما تا علامه طباطبایی.

خواجه نصیرالدین طوسی، نظریه پرداز نظام اخلاق شیعی

آیت الله دکتر محقق داماد



معمولا در نظر عامه چنین جا افتاده که خواجه طوسی نظریه پرداز کلام شیعی است. واقعیت همین طور است و کاملا درست است. چون تا قبل از خواجه در مبحث کلام چندان اثر مهمی نبوده است. مثلا کتاب «المسلک فی اصول الدین» مربوط به محقق حلی، ساختار منظم و عقلی که بتوان اسم آن را کلام گذاشت، ندارد و در واقع یک ساختار روایی دارد. قبل از ایشان هم کارهای شیخ طوسی، مفید، صدوق و... است. بعد از خواجه هم تا چند قرن هر چه کار کلامی می بینیم، در حاشیه کارهای خواجه است و تا دو سه قرن یعنی تا زمان میرداماد، هیچ کار ابداعی دیده نمی شود. مکتب فارس و دشتکی ها و غیره، همه حول محور خواجه کار می کنند.

بنابراین درست است که عنوان نظریه پرداز شیعه اثناعشری برای کتاب «تجريد الاعتقاد» است و در این شکی نیست؛ اما به نظر می رسد که خواجه در یک جهت دیگر هم به تشیع خدمت بزرگی کرده و آن در مسأله نظریه پردازی نظام اخلاقی شیعی است. اخلاق این نیست که شما فقط یک سری موعظه و پند سراغ داشته باشید. اخلاق با پند تفاوت دارد. نظام

اخلاقی، غیر از یک مجموعه پند است. نظام اخلاقی حتی با فلسفه اخلاق هم تفاوت دارد. بنده اصراری ندارم که عنوان نظام دهنده اخلاق شیعی یا بنیان گذار نظریه پردازی در فلسفه اخلاق شیعی را بر او بگذاریم.

دو اصل کلیدی در نظام اخلاقی خواجه

خواجه طوسی به عنوان یک متفکر شیعی با طرح دو اصل در «تجريد الاعتقاد» برای اخلاقش یک نظام درست کرده و یکی از آن دو اصل، نظریه ذاتی بودن حسن و قبح اعمال بشری است که اعمال بشر در درون ذاتش یا حسن است و یا قبیح و اعتباری نیست. برای حسن و قبح یک نفس الامر قائل است. بعدها افرادی حتی در قرون معاصر مانند علامه طباطبایی تعبیر به اعتباری کردند. و اصل دیگر، عقلی بودن حسن و قبح است که مدرکش عقل بشری است. مدرک حسن و قبح آن امر ذاتی و نفس الامر، به دست شریعت نیست. عقل می تواند حسن و قبح را تشخیص دهد و حتی به عقیده ما مصادیقش را هم خواجه در دست عقل می دانسته است. به نظر خواجه، نه تنها «العدل حسن»

بلکه این که چه چیز عدل هست را هم عقل می تواند تشخیص دهد. این دو اصل است که چیزی به نام اخلاق را به وجود می آورد. حال بپرسید اگر نباشد چه؟ نمی خواهیم بگویم تالی فاسد است، ولی واقعیت این است که اگر نباشد یعنی یا اصلاً نفس الامری نداشته باشد یا عقل نفهمد و فقط شرع بگوید و تمام آن دست شریعت باشد، دیگر چیزی به نام اخلاق نداریم و هر چه هست شریعت است و یا واجب است یا حرام، یا مستحب است یا مکروه. حتی اگر نه زشت است و نه خوب، مباح می شود اما به نام خدا مباح است. در تئوری اشعری، اگر دروغ بد است، می شود حرام و اگر راستی خوب است، می شود واجب و دیگر چیزی به نام گزاره اخلاقی باقی نمی ماند و همه گزاره ها جزء گزاره های فقهی می شوند. زیرا به هر حال جزء اعمال و افعال بشری است و افعال بشر یکی از احکام خمسسه را دارد. هرچه از چارچوب افعال بشری بیرون نباشد، مشمول احکام شریعت می شود. اشعری در حقیقت می گوید ما چیزی به نام اخلاق نداریم و در نهایت کارهای خوب مستحب می شود. چیزی به نام اخلاق نداریم و همه اش شریعت است؛ یک شریعت بسیار وسیع.



در تنوری اشعری،
اگر دروغ بد است،
می شود حرام و اگر
راستی خوب است،
می شود واجب و دیگر
چیزی به نام گزاره
اخلاقی باقی نمی ماند
و همه گزاره ها جزء
گزاره های فقهی می شوند.



معتزلیان ارتباط داده است که می گفتند
«الواجبات الشرعیة الطاف فی الواجبات
العقلیة» و حال عده ای صاحب نظران
با آن درگیرند و اظهارنظرهایی شده
که اصلاً «الواجبات الشرعیة الطاف
فی الواجبات العقلیة» یعنی چه؟ جناب
آقای میرداماد می گوید حرف قاعده
ملازمه جدم همان است. مرحوم میرزا
حسن آشتیانی از فقهایی دوره قاجار و از
شاگردان شیخ انصاری و شارح او، در
کتاب «بحر الفوائد فی شرح الغرائب»
پنج احتمال می دهد که این قاعده به
چه معناست.

آقا علی مدرس بیان می کند که «محقق
کرکی از سوی شاه تهماسب سمت
مجتهد الزمانی داشت و قضات بلاد با
تمشیت و نظر وی منسوب و نیز مخلوع
می شدند، برای رسیدگی به امور قضایی
به کاشان آمده بود. فتاوی مزبوره را
دید که تمام موافق قانون شریعت
و ائمه اثنی عشری است. در این جا
بود که محقق کرکی گفت این دلیل
بر قاعده حسن و قبح عقلی است». عبارتی
را که محقق کرکی آورده،
قاعده ملازمه است و می گوید این دلیل
بر حسن و قبح عقلی است.

ادعای من این است که تا زمان جناب
محقق کرکی، امثال خواجه و حتی شیخ
طوسی و علمای قبل، به قاعده ملازمه
اعتقاد نداشتند و این قاعده ملازمه غیر
از الطاف فی الواجبات است، که بحث
دیگری است.

بنده می خواهم عرض کنم که
قضیه ملازمه از دو جهت بلا است،
یکی از بین بردن اخلاق و دیگری
توسعه دادن به شریعت. یعنی شما
اگر قاعده ملازمه را قبول نداشتید،
شریعت محدودی داشتید و دایره ای
هم برای عقل می ماند، ولی به
دلیل قاعده ملازمه چنان بشر در
چنبره شریعت است که اگر شب
بخوابید ریشتان را روی لحاف
بگذارید یا زیر لحاف، باید از شریعت
اجازه بگیرید.

برای اخلاق باقی نگذاشته اند؛ زیرا اگر راه
وصول شریعت، عقل باشد و بلافاصله
حکم ثواب و عقاب پشت سر آن باشد،
بدون اخلاق، شریعتی به پهنای فلک
درست می شد! عنوان ملازمه را محقق
کرکی مطرح کرده اما جالب این است که
این قاعده ملازمه، چنین است که «کلما
حکم به العقل حکم به الشرع»، یعنی هر
چه عقل به آن حکم می کند، شرع هم به
آن حکم می کند.

محقق کرکی، فقهی بزرگوار و اهل
جبل عامل است. این بزرگواران در دوران
حکومت صفویان در جبل عامل گرفتار ظلم
عثمانیان و در معرض تهدید به قتل بودند.
آن ها را می کشتند و شهدا را می سوزاندند.
دستگاه عثمانی نسبت به علمای شیعه
هنگامه کرد. این بزرگان فقهی شیعه، هر
روز به جایی در کوهستان ها پناه می بردند.
و سرانجام، ایشان به دعوت شاه اسماعیل
به ایران آمد و به دعوت شاه تهماسب،
رئیس قوه قضاییه، یعنی قاضی القضاات
او شد. مرحوم میرداماد، نتیجه این بزرگوار
است و به صراحت این قاعده را به جد خود
نسبت می دهد.

کار محقق کرکی در کلام میرداماد
تعمیم جناب محقق کرکی، قاعده
ملازمه است اما این را به کلام

اما خواجه همه چیز را به دست شریعت
نمی دهد. اگر حسن و قبح عقلی و واقعی
باشد و نفس الامر داشته باشد، در جاهایی
قلمرو عقل است و در آن چه عقل عملی
به آن می رسد تا حدی شریعت حکم
صادر می کند و تا حدی نمی کند.

نوعی اشعریت در قاعده ملازمه محقق کرکی

مطلب دیگر این که به نظر بنده تفکری
که از قرون اولیه جرقه آن خورده بوده
و بعد در قرون اخیر، یعنی قرن یازده و
دوازده با عنوان قاعده ملازمه عقل و شرع
بیان شده، راه دیگری برای برچیده شدن
اخلاق است. یعنی محقق کرکی که قاعده
ملازمه را مطرح کرده، به نوع دیگری از
اشعریت رسیده است؛ زیرا اگر هر چه
عقل می فهمد، بلافاصله حکم ثواب و
عقاب شرعی در پشت آن بیاید، یک دین
حداکثری بسیار وسیع به وجود می آید و
همه اعمال بشری شریعت می شود؛ حتی
مطالبی که هیچ نصی در شریعت برای
آن ها وجود ندارد، شرعی می یابد؛ چون
عقل می فهمد و حکم شرع به دنبال آن
فهم است.

بنابراین اشعری به یک نحو و جناب
محقق کرکی به نحو دیگر، اخلاق را
جمع کرده اند. هر دو در حقیقت چیزی

اخلاق قرآنی خواجه نصیر الدین طوسی

دکتر مجید حمیدزاده

را برای حوزه‌های دیگر تنگ می‌کند و از این طرف بگوید معکوس آن است و عقل دایره همه چیز از جمله اخلاق و فقه را محدود میکند. این که چرا این طرف را گرفته و آن طرف را نگیریم نیاز به دلیلی غیر از خود قاعده ملازمه دارند که استاد ذکر نفرمودند.

نکته دوم بحثی را که بنا داشتیم انجام شود بیشتر روی اخلاق محتشمی متمرکز شدم اما بدائی در این موضوع حاصل شد. لذا وقتی متوجه شدم که استاد بزرگوارمان جناب آقای دکتر اعوانی که در حضور ایشان سخن گفتن جسارت است به موضوع اخلاق محتشمی پرداخته‌اند، موضوع بحثم را تغییر دادم و بیشتر روی اوصاف الاشراف متمرکز شدم و در عین حال به نکته‌ای که محور اصلی بحثم هست اشاره خواهم کرد.

پیشینه نظام‌سازی در اخلاق

در دوره خود پیغمبر اکرم (ص) و حضرات ائمه (ع) دستگاهها و نظامهای اخلاقی نداریم و هر چه هست روایاتی است که حالا راجع به صفات اخلاقی-چه ردیلت و چه فضیلت- بحث کرده‌اند

کند. بنابراین مفهوم این قاعده ملازمه و فطریتش این نیست. کما این که در سایر حوزه‌ها هم همین‌طور است. در حوزه عقاید و کلام می‌گوییم عقلانی است. خود اخلاق هم عقلانی است و در ماجرای که محقق کرکی حکایت می‌کند که فقه هم عقلانی است، این بیان را هم می‌شود کرد البته جای آن در موقعیت دیگری است که خود استاد هم حضور داشته باشند و هر کسی ادله خودش را ذکر کند. منتها در آن‌جا بحثی هم صورت گرفت مبنی بر غلبه اشعریت و در گفته‌های استاد ارجمند دکتر دینانی هم چنین چیزی بود. این دو وقتی با هم چفت شوند، چیز جالبی می‌شود. هم این که فقه می‌خواهد بیاید و همه حوزه‌ها را تصرف کرده و جایی برای عقلانیت نگذارد و غیره.

می‌خواهم بگویم که مفهوم قاعده ملازمه این نیست. ممکن است در عمل این‌طور باشد. ما از حیث تئوریک و نظری که بحث می‌کنیم باید ببینیم از این قاعده چه معنایی استفاده می‌شود. یعنی قاعده ملازمه را می‌توانید از آن طرف گرفته و بگویید فقه و شریعت صحنه

قبل از ورود به بحث خودمان نکته‌ای را عرض بکنم. ایشان مطلبی را راجع به قاعده ملازمه فرمودند که اول بار این قاعده را جناب محقق کرکی بیان کردند. منتها برداشتی که از آن مطرح شد این بود که با طرح این قاعده ملازمه به یک معنا بساط اخلاق جمع شده و فقه جای همه چیز را می‌گیرد. من با حیث عملی این مساله کاری ندارم. یعنی ممکن است از لحاظ عملی این‌گونه بوده باشد اما مفهوم قاعده ملازمه که کلاماً حکم به الشرع حکم به العقل و کلاماً حکم به العقل حکم به الشرع این نیست. این قاعده دو طرفه است که هرچیزی که شرع به آن حکم کند، عقل هم حکم می‌کند و هر چیزی که عقل حکم کند، شرع هم حکم می‌کند. به عنوان شاهد ذکر کردند که جناب محقق کرکی به کاشان رفتند و آن قاضی را دیدند که بدون خواندن فقه، احکامی را که بیان کرده بوده و دقیقاً مطلب را کما هو حق حکم داده است.

معنای این مطلب اتفاقاً این می‌شود که عقل بساط فقه را جمع کرد؛ یعنی ما نیاز به خواندن فقه نداریم، و عقل خودش به تنهایی کافی است، حال چگونه از این ماجرا استفاده می‌شود که فقه دایره اخلاق را محدود کرد و اگر فطرت ره به عقل معنا کنیم در این صورت آن قاعده ملازمه در حوزه اخلاق چنین می‌شود «کلاماً حکم به العقل حکم به الاخلاق و کلاماً حکم به الاخلاق حکم به العقل». همچنین گفتند این که می‌گوییم فطری است یعنی عقلانی است. می‌توان گفت همه چیز عقلی است. یعنی نه تنها اخلاق، عقلی است بلکه فقه هم عقلی است و یعنی از این طرف هم می‌توانیم به آن سمت برویم و بگوییم در آن طرف فقه می‌خواهد بیاید و دایره را تعریف



مثلاً راجع به عجب، کذب، وفا، خیانت و غیره بحث‌ها و صفات اخلاقی مطرح شده اما نظام و دستگاه اخلاقی نداریم. البته مجموعه‌هایی وجود دارد مثلاً نامه حضرت امیرالمومنین (ع) به امام حسن مجتبی (ع) که نامه سی و یک نهج البلاغه است و از این حیث شاهکاری است و بعد از ایشان نامه رساله الحقوق امام سجاد و دعای مکارم اخلاق ایشان و برخی ادعیه دیگر که در صحیفه سجادیه هست که برخی مباحث اخلاقی را بحث کرده‌اند.

بعد از دوره ائمه که باز هنوز نظام‌سازی شروع نشده، در کتاب کافی کلینی دو باب داریم؛ یکی کتاب العشره و دیگری کتاب صفات المومن است که راجع به صفات اخلاقی بحث کرده‌اند.

در قرن سوم با اولین نظام‌سازی‌های اخلاقی مواجهه می‌شویم که اسماعیل بن مهران کتاب صفط المومن و الفاجر را نوشته‌اند و بعد توسط احمد بن محمد ققی المانعات من دخول الجنة ادامه یافته است. در این‌جا به تدریج نظام و دستگاه درست می‌شود و آخرینش در قرن سوم کتاب تحف العقول ابن شعبه حرانی است

که به زبان فارسی هم ترجمه شده است. بعد در قرن چهارم علی ابن احمد کوفی کتاب مکارم الاخلاق را تهیه کرده و السعاده و الاسعاد ابوالحسن عامری را داریم که این کتاب ابوالحسن عامری در دست هست. در قرن پنجم به یک معنا از این‌جا فاصله گرفته می‌شود و اولین کتابی که دستگاه اخلاقی است و با گرایش فلسفی طراحی و نوشته می‌شود، کتاب طهارت الاعراق معروف ابن مسکویه است که اصلش تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق هست که منتها به آن نام مشهور است و بالاخره در قرن ششم که احیاء العلوم و کیمیای سعادت غزالی است.

جناب ابن مسکویه تقریباً بر مبنای نظام اخلاق ارسطویی که نظامی عقلی است، می‌نویسند. در دستگاه‌های فلسفی و اخلاق‌هایی که به سبک فلسفی طراحی می‌شوند، پنج محور عمده داریم: یکی نفس را تعریف می‌کنند که اصلاً جایگاه اخلاق کجاست و امر جسمانی نیست و به نفس برمی‌گردد. یک بخش مستوفایی در باب تعریف نفس و غیره دارند. مرحله دوم قوای نفس است که این نفس دارای

قوای خاصی است. مرحله سوم کمالات هر کدام از این قوا چیست؟ مرحله چهارم صفاتی که به هر کدام از این قوا برمی‌گردد و مرحله پنجم این صفاتی که به هر کدام از قوا برمی‌گردد را به دو دسته فضیلت و رذیلت تقسیم می‌کنند و بعد بحث می‌کنند که صفات فضیلت را چه طور می‌شود به دست آورد و یا اگر داریم چه طور می‌شود تقویت کرد و صفات رذیله را اگر داریم چه طور می‌شود تضعیف کرد؟ و در نهایت چه طور می‌شود آن را از بین برد؟ در این مورد ما کتاب ابن مسکویه را در این حوزه داریم.

جایگاه خاص خواجه در عرصه نظام بخشیدن به اخلاق

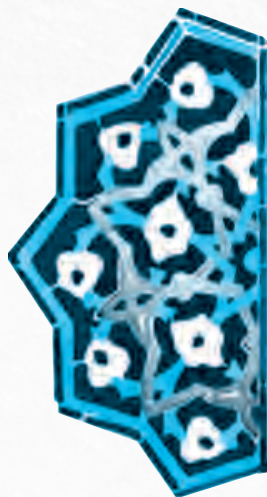
نکته مهم این که وقتی به خواجه پیشنهاد می‌شود که کتاب ابن مسکویه ترجمه شود، می‌گوید من کاری می‌کنم که آن خواسته را برآورده می‌کند اما یک چیزی هم اضافه دارد. اضافه آن در تعریفی است که از حکمت می‌شود و به دو دسته عملی و نظری تقسیم می‌شود و حالا آن تعریف مشهوری که بین ما جا افتاده در ارسطو سه‌گانه و

در ما دوگانه است که حکمت نظری طبیعیات، ریاضیات و الهیات است و حکمت عملی که اخلاق فردی، تدبیر منزل و سیاست مدن است. این آثاری که در دستگاه فلسفی و در رویکرد فلسفی تهیه شده، در عالم اسلام غالباً روی اخلاق فردی متمرکز است و بخش دوم و سوم حکمت عملی یعنی تدبیر منزل و سیاست مدن را ندارد. کاری که خواجه برای اول بار انجام می‌دهد این است که مجموعه و دستگاه اخلاقی او کامل است و نظام اخلاقی با رویکرد فلسفی طراحی و نوشته می‌شود منتها در این جا خلاصه نمی‌شود.

امروزه و به خصوص بعد از انقلاب بعضی مسائل مطرح می‌شود که ما بیاییم همه معارفی را که نیاز داریم، از قرآن استخراج کنیم: اقتصاد، سیاست، جامعه‌شناسی، اخلاق و حتی بحث‌های اعتقادی مانند توحید و نبوت و معاد و غیره را به صبغه کلامی عمل نکنیم و ببینیم خود قرآن در این خصوص چه می‌گوید و این معروف است به این که معارف را به سبک قرآنی طراحی کنیم. بزرگانی مانند حضرات آیات جوادی آملی، مصباح، سبحانی، مکارم و تمام کسانی که قبل و بعد از انقلاب در این زمینه کار کرده و در این حوزه کارهای ارزشمندی داشته‌اند، هنرشان در این کارها است. این پیشاپیش اشکال مقدری دارد که کارهایی که سابق صورت گرفته، به قرآن نپرداخته‌اند و در این زمینه قرآن مهجور واقع شده و ما باید بیاییم و توجه کنیم و این مطالب را از قرآن استخراج کنیم.

رجوع خواجه نصیر به قرآن برای استخراج اخلاق نقلی

شما اگر کارهای بزرگانی را که گفتیم نگاه کنید و نیز کارهای قبل از انقلاب مانند کتاب اخلاق از نظر قرآن آقای طبیبی شبستری و کتاب عزیزان دیگر را ملاحظه کنید، می‌بینید شروع این قضیه با همان حدیث از پیامبر است که «إذا التبت علیکم الفتن کقطع الیل المظلم



همچنین کتال منازل السائرین خواجه عبدالله که باز به همین سبک است و آثار دیگری هم هستند که الان به آن‌ها نمی‌پردازیم. سبک سوم و رویکرد سوم که اخلاق نقلی است، بر مبنای همین چیزهایی است که اشاره شد که مثلاً از آیات قرآنی و روایات معصومین اخذ شود و این باب‌بندی‌ها صورت بگیرد. رویکرد چهارم رویکرد تلفیقی است که تلفیقی از دو یا سه تا از این‌ها انجام می‌شود. گاهی عرفانی و قرآنی و گاهی فلسفی و نقلی و این ترکیب‌های تلفیقی را در آثاری مانند جامع السعادات ملامهدی نراقی می‌بینیم. یعنی در ابتدا شروع آن کاملاً با رویکرد فلسفی است و حتی تقسیم‌بندی قوا و تقسیم فضایل و ردایل و غیره. بعد در شیوه بیان مقداری ذوق عرفانی در آن به کار رفته و جا به جا از آیات و روایات استفاده کرده. در اخلاق‌های تلفیقی هم باز دو سبک را می‌بینیم که مثلاً در جایی محور سبک فلسفی است و از قرآن و روایات به عنوان شاهد استفاده می‌شود و یا محور اصلی معارف قرآنی و آیات و روایات است و از فلسفه و عرفان به عنوان توضیح آن استفاده می‌شود. یعنی یکی اصل است و دیگری به عنوان شاهد و مویده استفاده می‌شود.

اخلاق نقلی در کتاب اخلاق محتشمی

خواجه در همه این چهار دستگاه، آثار جاویدانی دارد. در اخلاق ناصری او که در فرهنگ اسلامی دومی ندارد، یعنی از قبل از ایشان سابقه نداشته و بعد از ایشان هم کسی این طوری طراحی نکرده است. نه به زبان عربی و نه به زبان فارسی. در بخش اخلاق نقلی، کتاب اخلاق محتشمی که در چهل باب طراحی شده و هر بابی که شروع می‌شود با آیات قرآنی است که در این زمینه وارد شده است. ایشان این آیات را به زیبایی دسته‌بندی کرده و ترجمه می‌کنند. خود ترجمه این آیات از نظر فن ترجمه شاهکار هستند و دوستانی

فعلیکم بالقرآن»؛ در زمانی که ابرهای تیره و تار فتنه همه جا را فرامی‌گیرد، شما به قرآن پناه برده و تمسک بجوید. این بزرگان هم اشاره کرده‌اند که ما در این قسمت‌ها که می‌خواهیم راهمان را روشن کنیم، چراغ راهمان قرآن باشد. ادعای من در این جا این است که این کار را هم اول بار خواجه انجام دادند. در قسمت اخلاق محتشمی که کاملاً مشخص است و در اوصاف الاشراف هم همین است. تنها جایی که مشاهده نمی‌شود در اخلاق ناصری است که اصلاً آن‌جا دستگاه متفاوت است و دارند با طرحی که در فلسفه یونان صورت گرفته پیش می‌روند.

انواع رویکردها در تدوین اخلاق

یک رویکرد، رویکرد فلسفی است. رویکرد دوم، رویکرد عرفانی است که این سبک مختص عرفای بزرگ است که این‌ها از طریق بیان تمثیلات و داستان‌ها و با زبان شعر و بیان مکاشفات و مشاهدات، دستگاه اخلاقی را به‌گونه خاصی طراحی می‌کنند. این البته از یک جاذبه و شیرینی و شیوایی خاصی برخوردار است. مثلاً کارهایی مثل مثنوی مولانا یا منطق‌الطیر یا مصیبت‌نامه عطار از این نظر کتاب اخلاق هستند، منتها اخلاق نه به سبک ارسطویی. مدل دیگری است که روش و زبان مخصوص خود را دارد.

که به ترجمه علاقه داشته و می‌خواهند دقت لفظی و معنایی را در ترجمه ببینند، این مورد خیلی مناسبی است که ببینند یک حکیم چه طور ترجمه می‌کند و در عین حال که نمی‌گذارد ذره‌ای از یک مفهوم کاسته یا بر آن اضافه شود، در چه الفاظی می‌آورد. بعد روایاتی که در این خصوص هست و بعد کلام بعضی بزرگان که البته با توجه به دوره‌ای که خواجه در حال تالیف بوده، غالباً بزرگان اسماعیلی هستند و به جز آیات و روایات از بیانات بزرگان اسماعیلیه نقل می‌شود. این یک نمونه کامل اخلاق به سبک نقلی است و باز در این زمینه مشابه ندارد یعنی کارهایی که عزیزان دیگر حتی در روزگار معاصر انجام داده‌اند، به این شکلی که ایشان باب‌بندی کرده و آیات را به نحوی خیلی جالب پشت سر هم آورده‌اند و بعد روایاتی که در این خصوص وارد شده را آورده‌اند، به این صورت اثری نداریم.

رویکرد عرفانی در کتاب اوصاف الاشراف

تحت عنوان اخلاق با رویکرد عرفانی، کتاب اوصاف الاشراف خواجه هست که در شش باب طراحی شده و هر باب هم شش فصل دارد. به جز باب آخر باب ششم که باب فنا است، خودشان توضیح می‌دهند که در فنا ما تکثیر نداریم که بتوانیم تقسیم انجام دهیم ولی ابواب پنج‌گانه قبلی هر کدام شش فصل دارند.

باب اول مبدا حرکت است و شش فصل دارد: ایمان، ثبات، نیت، صدق، عنایت و اخلاص.

باب دوم راجع به موانعی است که بر سر راه سالک وجود دارد و شش فصل دارد: توبه، زهد، فقر، ریاضت، محاسبه، مراقبه و تقوا.

باب سوم احوال سالک در مسیر سلوکی است که طی می‌کند و شش حال را ذکر می‌کند: خلوت، تفکر، خوف، رجا، صبر و شکر

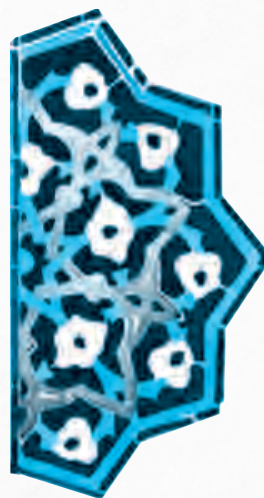
باب چهارم احوالی است که مقارن

وصول به سالک دست می‌دهد. این باب را هم باز در شش فصل ذکر می‌کند: ارادت، شوق، محبت، معرفت، یقین و سکون.

باب پنجم احوالی است که بر اهل وصول صانع شود در شش فصل: توکل، رضا، تسلیم، توحید، اتحاد و وحدت. یعنی این به منزله یک حرکتی است که از آغاز شروع می‌شود و وقتی انسان کمی گرم می‌شود حالش چه‌طور است و نزدیک ایستگاه‌های پایانی که هست، حالش چه‌طور است و وقتی که به پایان می‌رسد، حالش چه‌طور است. و نهایت سیر هم که عبارت است از فنا که یک مرحله بیشتر نیست.

مقایسه اخلاق محتشمی با اوصاف الاشراف

شما اگر این ابواب سی و یک گانه را با اخلاق محتشمی که به سبک قرآنی در چهل باب طراحی شده مقایسه کنید، می‌بینید که هشت باب کاملاً مشترک دارند. یعنی باب‌های ایمان، صدق، زهد، صبر، محبت، توکل، رضا و تسلیم. این‌ها بعینه در اخلاق محتشمی هم هست با این تفاوت که در اخلاق محتشمی سبک این است که آیات و روایات مطرح شده و ترجمه می‌شوند. یعنی هیچ‌گونه تحلیل و تجزیه و نتیجه‌گیری نیست و فقط آیات و روایات ذکر شده و ترجمه شده و کلام بزرگان برای شاهد آورده شده است اما در اخلاق به سبک



سیر و سلوک با رویکرد عرفانی باز با آیه شروع می‌کند اما همه‌اش تحلیل است.

نگاهی به باب محبت در اخلاق محتشمی و اوصاف الاشراف

من به عنوان شاهد بابی را که بین هر دو مشترک است، مقداری می‌آورم و بعد خود دوستان قضاوت کنند. بابی را که انتخاب کرده‌ام باب محبت است که در کتاب اخلاق محتشمی باب سوم است: فی الحب و البغض و التولی و التبری که با سه بحث حب و بغض و تولی و تبری همه را در یک باب آورده است. در کتاب اوصاف الاشراف محبت در مرحله چهارم یعنی احوال مقارن با سلوک تا وصول به مقصد فصل سوم است. آیه‌ای که اینجا شروع می‌شود «قل لا اسألكم علیه اجرا الا الموده فی القربى و من یقترف حسنه نزد له فیها حسنا»؛ بگو ای محمد در ادای رسالت از شما هیچ مزدی نمی‌خواهم به جز دوستی خویشان من و هر که حسنه را اکتساب کند، حسن او را می‌افزایم. یعنی محبت ایشان می‌افزایم. بعد آیه دوم «قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله و یغفر لکم ذنوبکم»؛ بگو اگر خدا را دوست می‌دارید متابعت من کنید تا خدا شما را دوست بدارد و شما را پیام‌رزد. آیه سوم «یا ایها الذین هادوا ان زعمتم انکم اولیاء لله من دون الناس فتمنوا الموت ان کنتم صادقین» دوباره ترجمه و دوباره آیه‌ای دیگر «و من یتخذ من دون الله اندادا یحونهم کحب الله و الذین آمنوا اشد حبا لله» و ترجمه و دیگر هیچ چیز دیگری را این‌جا مشاهده نمی‌کنید. مثل این‌که آیات قرآن را به صورت موضوعی دسته‌بندی کرده باشند و همین‌طور در باب روایات «هل الدین الا الحب فی الله و البغض فی الله لو احب احدکم حجراً لحشر معه»؛ دین مگر غیر از

محبت و بغض و کینه در راه خداست. هر کس هر چیزی را دوست بدارد ولو یک سنگ را با آن محشور می‌شود. دوباره «ان الله امرنی بحب اربعه علی و سلمان و ابی ذر و مقداد»؛ خداوند من را به حب چهار چیز امر کرده است. یک کلمه که حالا چرا به این چهار چیز امر کرده، در این قسمت ندارد و همین‌طور کلام بزرگانی که هست.

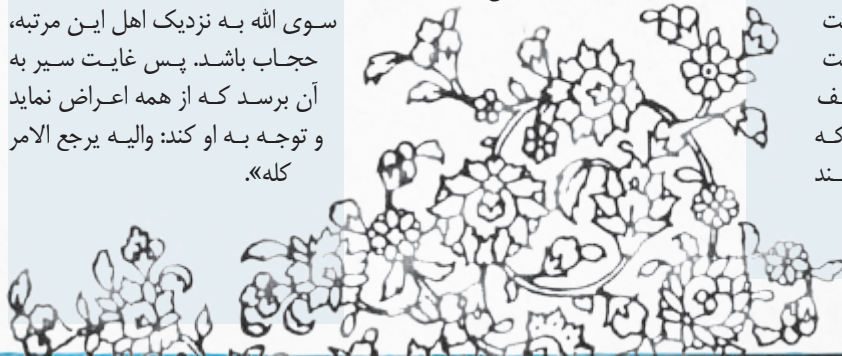
اما همین را در کتاب اوصاف الاشراف وقتی که می‌بینید فصل سوم باب اول می‌آورد که «قال الله سبحانه و تعالی و من الناس من یتخذ من دون الله اندادا یحونهم کحب الله و الذین آمنوا اشد حبا لله»؛ ذیل آیه می‌گوید:

«محبت ابتهاج باشد به حصول کمالی یا تخیل حصول کمال مظنون یا محقق که در مشعور به باشد (محبت را تعریف کرده بعد می‌گوید) و به وجهی دیگر محبت میل نفس باشد بدان‌چه در شعور بدان لذتی یا کمالی مقارن با شعور باشد و چون لذت ادراک ملایم است (یعنی میل کمال) پس محبت از لذت یا تخیل لذت خالی نباشد (این تعریف محبت) و این که مقارن با چیست و محبت قابل شدت و ضعف است، اول مراتب او ارادت است. چه ارادت بی‌محبت نباشد (هر کس ارادتی به کسی پیدا می‌کند بر مبنای حبی است) و بعد از آن، آن‌چه مقارن شوق باشد و مرحله سوم وصول هست. با وصول تمام که ارادت و شوق منتفی شود، محبت غالب‌تر شود (یعنی هر چه این‌ها کمتر شوند، آن غلبه پیدا می‌کند) و مادام که از مغایرت طالب و

مطلوب اثری باشد، محبت ثابت باشد و عشق، محبت مفرط باشد. (بعد تعریف عشق را می‌آورد) باشد که طالب و مطلوب متحد باشند و به اعتبار متغیر... (و دوباره این بحث‌ها

را دارد) حکما گفته‌اند که محبت یا فطری بود یا کسبی و محبت فطری در همه کائنات موجود باشد؛ چه در فلک محبتی است که مقتضی حرکت اوست (این که افلاک دارند حرکت می‌کنند... این جا اشاره به برهان محرک اول ارسطویی دارد) و در هر عنصر که طلب مکان طبیعی می‌کند در آن محبت مکان مرکوز است (مرکوز یعنی فطری آن است. ارتکازی یعنی فطری) و هم چنین محبت دیگر از احوال طبیعت از وضع و مقدار و فعل و انفعال و در مرکبات نیز چنان که در مغناطیس (یعنی آهن‌ریا) و در نبات زیاده از آن چه در مرکبات باشد، (طبق آن دسته‌بندی که هست ما می‌گوییم جمادات، حیوانات، نباتات و انسان. جمادات که گفته‌اند ما یک سری عناصر داریم و یک سری مرکبات. مرکبات را که گفتند و آهن‌ریا را مثال زدند. وارد نباتات می‌شوند. می‌گویند دایره نباتات گسترده‌تر از مرکبات معدنی است) به سبب آن که بر طریق نمو و اغتذاء و تحصیل بذر و... متحرک باشد و در حیوان بیشتر زیاده از آن چه در نبات باشد مانند الفت و انس به مشاکی و رغبت به تزاوج و شفقت بر فرزندان و غیره اما محبت کسبی در نوع انسان بود. (یعنی در سایر چیزها محبت اکتسابی نداریم. این تعریف‌ها را انجام می‌دهند که لذت جسمانی و منفعت و مجازی چیست و غیره و بعد می‌فرماید که) و محبت مبنی بر معرفت نیز باشد چنان که عارف را با آن که لذت و منفعت و خیر همه از کا مل

مطلق به او می‌رسد، پس او را محبت کامل مطلق حاصل آید به مبالغت‌تر از دیگر محبت‌ها. (می‌گوید محبتی که برای عارف حاصل می‌شود، خیلی گسترده‌تر از محبت‌هایی است که در بقیه موجودات است) و معنی «الذین آمنوا اشد حبا لله» این جا روشن گردد و اهل ذوق گفته‌اند که رجا و خشیت و شوق و انس و انبساط و توکل و رضا و تسلیم (که همه در مراحل قبل ذکر شده‌اند)، جمله از لوازم محبت باشند. (بعد دوباره اشاره می‌کنند که) چه محبت با تصور رحمت محبوب، اقتضای رجا کند و چه با تصور هیبت، اقتضای خشیت. (می‌گوید محبت هم می‌تواند رجا ایجاد کند و هم می‌تواند خشیت ایجاد کند. جایی که رحمت محبوب را تصور کند رجا می‌شود و جایی که هیبت محبوب را لحاظ می‌کند و تصور می‌کند دچار خشیت می‌شود) و با عدم وصول، اقتضای شوق و به استقرار وصول، اقتضای انس. به افراط انس، اقتضای انبساط. با ثقت به عنایت، اقتضای توکل و با استحسان هر اثر که از محبوب صادر شود، اقتضای رضا. (این که رضا و توکل و غیره هر کدام چه طور حاصل می‌شوند، همه را از دل محبت در می‌آورد) و بالجمله محبت حقیقی حدی با تسلیم دارد. آن‌گاه که حاکم مطلق محبوب را داند و محکوم مطلق خود را. (می‌گوید که آن محبوب حاکم مطلق است و من محکوم مطلق هستم) و عشق حقیقی حدی با فنا دارد که همه معشوق را ببیند و هیچ خود را نبیند و کل ما سوی الله به نزدیک اهل این مرتبه، حجاب باشد. پس غایت سیر به آن برسد که از همه اعراض نماید و توجه به او کند: والیه یرجع الامر کله».





از مهندسی نفس تا مهندسی سیاست

حسین خانی

هستند و به جز معصومین(ع) کسی از ضعف اخلاقی مصون نیست و وجه دیگر این است که افراد خالص و مخلصین و مخلصین بسیار کم هستند. همچنین این که یک فعل اخلاقی چگونه انجام شود که مقبول عقل یا به قولی خدا واقع شود، کار سختی است و شاید بتوانیم از راهنمایی‌های خواجه استفاده کرده و به این امر برسیم.

تعریف حکمت نزد خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه نصیر حکمت را بسیار زیبا و ساده تعریف می‌کند: حکمت عبارت است از دانستن چیزها چنان که باشد و قیام نمودن به کارها چنان که باید. این معنی حکمت از دید خواجه است که معتقد است دو چیز باید باشد؛ یکی فهم صحیح از حقایق و دوم اتخاذ رویه صحیح در عمل، که از طریق ممارست افعال و مزاوالت صناعات به وجود

خواجه در کنار مهندسی فرهنگی و سیاسی، در حکمرانی با مغول، برخورد فرهنگی داشته است. همه این‌ها نشان می‌دهد که خواجه نصیر یک مهندس جامع است و امروزه شاید مهندس دیگر چنین مفهومی نداشته باشد.

در این فرصت، گوشه‌ای از نفس معرفی شده توسط این بزرگ‌مرد را، در قالب نقاط قوت و ضعف اخلاقی بیان خواهیم کرد.

ضعف و قوت اخلاقی و مخصوصاً ضعف اخلاقی، موضوع بسیار مهمی است و یک وجه اهمیت آن این است که اکثریت مردم، دچار ضعف اخلاقی

روز بزرگداشت استاد البشر خواجه نصیر طوسی، روز مهندسی نام گرفته است و شاید این نام‌گذاری از جهتی کاملاً درست بوده؛ چراکه خواجه نصیر، مهندس نفس است. ابتدا مهندس نفس خود شده و مهندس قابلی هم بوده است. نفس و جسم و روحش را در هفتاد سال زندگی، به قدری ساخته که توانسته اثرات بسیار عمیقی هم در زندگی و دوره خودش، و هم در دوران‌های بعد از خود بگذارد. این نشان می‌دهد که شناخت نفس، تسلط بر نفس و مهندسی نفس، چیز کمی نیست.

می‌آید، اما بزرگان فلسفه ایران گفته‌اند از نظر خواجه، قوه‌ای که می‌تواند در نفس انسان این اتفاق را ایجاد کند، قوه نفس ناطقه و قوه عقل است که خواجه معتقد است اگر سایر قوا تحت حکومت عقل قرار بگیرند، این اتفاق می‌افتد. و این شرط مهمی است که اگر عقل در بند شهوت و غضب و سایر قوا نباشد، فهم صحیح حقایق و اتخاذ رویه صحیح صورت می‌گیرد.

عقل و اراده؛ دو کلید سعادت

خواجه کلید سعادت انسان را دو چیز می‌داند و این دو چیز را در کتاب‌های خود به ویژه اخلاق ناصری ذکر کرده است؛



ادب، مهمترین زمینه رشد عقل از نظر خواجه

خواجه نصیر، منشأ خلق را دو چیز می‌داند؛ طبیعت و عادت. طبیعت همان مزاج انسانی است و عادت در اثر فکر، اراده، مداومت و تحمل سختی یا همان تبدیل شدن آن فعل به ملکه ایجاد می‌شود. لذا خواجه نصیر نفس مَلْکَی را ادیب ذکر می‌کند. نفس سَبْعی را قابل تأدیب می‌داند و نفس بهیمی را غیر قابل تأدیب می‌داند. این نکته مهمی است که خواجه اعتقاد دارد اگر شهوت یا همان نفس حیوانی و بهیمی بر قوای دیگر غلبه کند، به ویژه در دوران نوجوانی و سطوح اولیه زندگی، در دوران بعد دیگر تربیت

یکی عقل و دیگری اراده. این دو را در کنار هم و بسیار استفاده کرد. شاید علت این باشد که خواجه علم و عمل را جدا نمی‌داند و خواهیم گفت که از نظر خواجه، علم ابتدای عمل و عمل انتهای علم است و ارتباط وثیقی بین این دو وجود دارد. خواجه معتقد است برترین سعادت، سعادت است که در آن، تمام افعال انسان خیر محض شود و خیر محض، همان فعل الهی است و فعل الهی را فعلی می‌داند که فاعل فقط و فقط به جهت همان نفس کار و نه چیزهای دیگر، انجام می‌دهد.

کمالات قوه عقل

نکته مهمی که در بحث قوه عقلی مطرح می‌کند، این است که کمال

تعطیل می‌شود و دیگر امکان‌پذیر نیست، اما خواجه به تأدیب و تربیت نفس معتقد است و اساس عقل را هم همین می‌داند که عقل، در اثر یک سری زمینه‌های قبلی، رشد پیدا می‌کند و مهمترین زمینه رشد عقل از نظر خواجه، ادب است. او معتقد است اگر انسانی در کودکی ادب را یاد بگیرد، عقل او بعدها از این زمینه استفاده کرده و در جهت مثبت شکوفا می‌شود.

اما سومین نقطه قوت اخلاقی از منظر خواجه، تعادل قوا و حد وسط فعال است که این را همگان می‌دانند؛ یعنی تأکید بر فضایل چهارگانه حکمت، شجاعت، عفت و عدالت. او معتقد است از اعتدال قوه ناطقه، فضیلت علم و به تبع آن، فضیلت حکمت به وجود می‌آید و از اعتدال قوه نفس سبعی، فضیلت حلم و به تبع آن، شجاعت، از اعتدال قوه نفس بهیمی نیز فضیلت عفت و سخا و در نهایت از ترکیب متعادل این سه قوا، فضیلت عدالت به وجود می‌آید.

خواجه در حوزه فضیلت شجاعت، فضایی مانند بلنجه‌متی، ثبات و شهامت را از نقاط قوت اخلاقی ذکر می‌کند. در حوزه فضیلت عفت، صبر و وقار و ورع را مطرح می‌کند که از عوامل مهم فضیلت اخلاقی است. در حوزه فضیلت عدالت، فضایی مانند صداقت، الفت، وفا، توکل، عبادت و به ویژه تقوا را که ثمره همه این‌هاست، مطرح می‌کند. مورد چهارم، دوری از رذایل است. خواجه مانند سایر اخلاقیون معتقد است که تا نفس انسان از رذایل پاک نشود، شکوفا نمی‌شود و مثال جالبی می‌زند که اگر چوب آغشته به رطوبت باشد، شعله‌ور نشده و آتش نمی‌گیرد. در این مثال، گناه را به رطوبتی تعبیر می‌کند که باعث می‌شود عقل ما به جای این که

شعله‌ور و شکوفا شود، همیشه دود نامطبوعی از آن بر بیاید. باید نگران نفس خودمان باشیم که سالهاست دارد دود می‌کند و ما به فکر این که این نفس و عقل شعله‌ور شود، نیستیم.

ایمان و معرفت، مقدمه عقل و تفکر است.

نکته دیگر درباره خواجه، توجه به ایمان و عمل صالح در کنار هم است. خواجه این دو را در کنار هم ذکر می‌کند و به آیات قرآنی‌ای اشاره می‌کند که ایمان و عمل صالح در کنار هم هستند. یکی از بزرگترین کارهای خواجه این است که مسائل قرآنی، روایات و شرعیات را، با عقل ممزوج کرد. بعضی ایراد می‌گرفتند که ایمان یک امر ثبوتی است و وقتی می‌گوییم ایمان، یعنی به یک جزمیت و سکونی معتقدیم که نباید تغییر کند. حال این امر، با تفکر، که موضوعی سیال است چگونه می‌تواند ارتباط پیدا کند؟ و خواجه این را به زیبایی پاسخ می‌دهد. ایمان یعنی اطمینان به این که کمالی و کاملی هست و مسلم است، فکر به سمت کمال و کامل حرکت می‌کند و این هر دو، تحرک و پویایی را نتیجه می‌دهند و در حقیقت ایمان، کمک عقل است. خواجه در جایی گفته که ایمان و معرفت، مقدمه عقل و تفکر است. نکته دیگری که خواجه مطرح می‌کند، توجه به مقوله یقین است. سه سطح یقین را مطرح می‌کند؛ علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین. او علم واقعی را تشبیه می‌کند به این که درون آتش باشی و نه این که دود آتش را ببینی یا این که از دور با شعله‌های آتش ارتباط داشته باشی؛ بلکه در درون آتش بسوزی. علم یقینی در نفس انسان این اتفاق را ایجاد می‌کند. نکته دیگری که خواجه تاکید

است.

از عوامل دیگر مؤلفه‌های قوت اخلاقی، مجالست با اهل خیر است که بسیار مهم است. عدم غفلت از نعمت‌های خدا و شاکر بودن و مانند آن، عدم تهییج قوت شهوت و غضب، کنترل نفس از شهوات در نوجوانی و کمک گرفتن از صبر

و حلم باعث قوت اخلاقی می‌شود. در یکی از روایات مطرح از امام رضا داریم که صبر و حلم دری از درهای معرفت و حکمت است و خواجه نصیر بر این موضوع تاکید زیادی دارد و می‌گوید تا صبر و مقاومت نباشد، لذت عقلی درک نمی‌شود. خواجه نصیر لذت عقلی را بالاترین لذت‌ها می‌داند و تفاوتش این است که لذت عقلی در بادی امر قابل لمس نیست و تا زحمت نکشیم، متوجه لذت عقلی نمی‌شویم. اما در نهایت به لذت بالایی می‌رسیم که از نظر خواجه نصیر، لذت‌های دیگر در مقابل آن بسیار کم هستند.

مؤلفه‌های ضعف اخلاقی

مؤلفه‌های ضعف اخلاقی، تقریباً ضد چندین مورد از مسائل فوق هستند. از نظر خواجه نصیر، اولین مؤلفه ضعف اخلاقی جهل است. او جهل را چنین تقسیم می‌کند: حیرت که از جنس افراط است، جهل بسیط که از جنس تفریط است، جهل مرکب که از جنس بلاهت است و جهل دیگری که خواجه به آن تاکید می‌کند جهل بر مبدأ و معاد است. خواجه می‌گوید اگر کسی از مبدأ و معاد غافل باشد، به راحتی در سیطره قوه غضب و شهوت اسیر می‌شود و یکی از عواملی که باعث می‌شود انسان از قوه شهوت و غضب رهایی پیدا کند و به قوه عقل برسد، بحث ایمان و اعتقاد، و علم به مبدأ و معاد است. نکته دیگری که خواجه اشاره می‌کند این است که اگر کشش‌ها و امیال و

می‌کند، بحث محبت، شوق، طلب، اراده و مسائلی از این قبیل است. در خصوص اراده بسیار سخن گفته است. از نظر خواجه اراده مشروط به سه چیز است: اول آگاهی به مراد انسانی و این که بدانیم هدف و مراد و نیازمان چیست، دوم آگاهی به هدف انسانی که هدفمان چیست و سوم کمال قابل وصول آن را هم بشناسیم. وقتی کسی این سه را بشناسد، به سمت آن، اراده و خواست پیدا می‌کند.

محبت از نظر خواجه، میل نفس به ادراک معطوف به کمال است و مبتنی بر لذت منفعت خیر و معرفت است. خواجه می‌گوید محبتی که از منفعت و لذت باشد، چندان پایدار نیست. محبتی که از خیر و معرفت باشد، بالاتر است و بالاترین محبت‌ها را، محبت الهی می‌داند و به آیه «الذین آمنوا اشد حبا لله» اشاره می‌کند. از نظر خواجه بهترین دوست انسان خدا است و اشاره می‌کند که رجا، خشیت، شوق، انس، انبساط، توکل، رضا و تسلیم همگی از لوازم محبت



خواجه نصیر، منشأ خلق را دو چیز می‌داند؛ طبیعت و عادت. طبیعت همان مزاج انسانی است و عادت در اثر فکر، اراده، مداومت و تحمل سختی یا همان تبدیل شدن آن فعل به ملکه ایجاد می‌شود.

شهوات انسان در مسیر عقل باشد، به فضیلت ختم می‌شود اما اگر کشش‌ها و شهوات و امیال انسان از مسیر غیر عقل یا در مسیر شهوت، غضب یا وهم و خیال باشد، آن وقت به جای فضیلت، ردیلت ایجاد می‌شود و بدون معرفت، بدون عقل و بدون علم به راحتی فضایل، قابل تبدیل به رذایل هستند.

بروز شبه فضایل به جای فضایل

نکته دوم که خواجه نصیر اشاره می‌کند و البته برخی از این‌ها را از ارسطو و کتاب نیکوماخوس اقتباس می‌کند، بروز شبه فضایل به جای فضایل است. خواجه نصیر معتقد است که در بسیاری جاها فضیلت نیست، بلکه شبه فضیلت است. مثلاً یک نفر شجاعتی از خودش نشان می‌دهد و این شجاعت، کاملاً اتفاقی، لحظه‌ای و غیر مداوم است. از نظر خواجه، شجاعتی فضیلت است که مداوم باشد و از یک حکیم سر بزند و مثالی بسیار زیبا می‌زند و می‌گوید شجاع کسی است که در لحظه خطر حاضر است جان خود را فدا کند و قتل جمیل یا همان شهادت، از نظر خواجه بهترین نشانه شجاعت است و شهدا شجاعان عالم‌اند. همچنین برای عفت مثال می‌زند و می‌گوید کسی که به خاطر حفظ آبروی خودش یا به خاطر این که دادگاهی نشود و به خاطر این که انگشت‌نمای مردم نشود، عقیف است، در واقع این، فضیلت عفت نیست. فضیلت عفت این است که تنها باشد و نگران دادگاه و آبروی خودش نباشد و آن‌گاه فقط و فقط چون عفت، امری زیبا و عقلانی و الهی است، عقیف باشد. بنابراین عفتی را فضیلت می‌داند که دائم و اصیل باشد.

عدالت ترکیب حکمت و عفت و شجاعت، تحت فرماندهی عقل عملی

نکته دیگر این که خواجه نصیر از مخاطبان خودش سوال می‌کند که اگر این صفات عدالت و عفت و غیره خوب

هستند، چرا انسان به جای عدالت، جور را انتخاب می‌کند؟

جوابی که خواجه می‌دهد از زبان ابن‌سیناست. می‌گوید ویژگی نفس این است که هر کدام از قوای سه‌گانه که بر نفس حاکم شود، عملی که مربوط به آن قوه است زیبا جلوه می‌کند. اگر عقل از فرماندهی زائل شود، آن لحظه‌ای که انسان خشمگین شده، احساس می‌کند کار زیبایی انجام می‌دهد و باید تحکم کند و جواب دیگران را بدهد و باید این خشم را از خود نشان دهد. بعد که عقل سر جایش برمی‌گردد، می‌بیند که این از جلوات نفس است که زیبا جلوه می‌کند. خواجه نصیر از زبان ابوعلی سینا این نکته را بیان می‌کند و می‌گوید برای این که این اتفاق در ما نیافتد، باید فضیلت عدالت را در خودمان ایجاد کنیم. یعنی قوای دیگر در تحت فرماندهی عقل باشند تا این اتفاق نیافتد. فضیلت عدالت از نظر خواجه، یعنی ترکیب فضایل حکمت و عفت و شجاعت تحت فرماندهی عقل عملی. نکته دیگری که خواجه نصیر تاکید دارد این است که ضعف نفس، بر اثر گناهان است. خواجه علم اخلاق را به علم طب تشبیه می‌کند و می‌گوید همان‌طور که میکروب‌ها باعث ضعف بدن می‌شوند یا غذای فاسد باعث ضعف بدن می‌شود، عمل فاسد و اخلاق رذیله هم باعث ضعف قوای اخلاقی می‌شود. درباره محافظت فضایل و ازاله رذایل دو چیز را بسیار مهم می‌داند: اول سعی کنیم ضعف‌های خود را جبران کرده و از گناهان دور باشیم و بعد به سراغ انجام دادن کارهای نیک برویم.

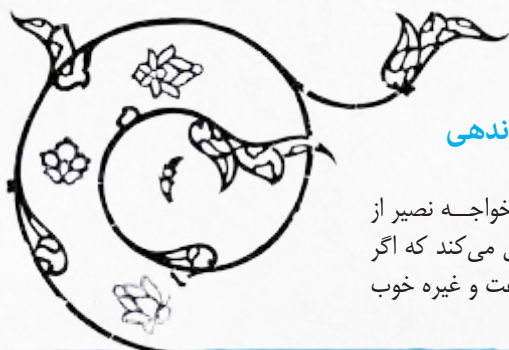
محبت بالاتر از عدالت

چیز عجیبی که خواجه می‌گوید و برای من بسیار جالب بود، این است که با وجود تاکید زیادی که بر فضیلت عدالت می‌کند معتقد است که فضیلت محبت، از فضیلت عدالت هم بالاتر است. می‌گوید فضیلت عدالت، نوعی وحدت مصنوعی بین قوا ایجاد می‌کند اما فضیلت محبت، وحدت طبیعی ایجاد می‌کند. شاید مثال این بحث، محبت مادر نسبت به فرزند باشد. اگر کسی عادل باشد، سعی می‌کند اول دیگری را در نظر بگیرد و چیزی را که می‌خواهد تقسیم کند، به دیگری هم همان مقدار را بدهد. شما حرکات و روحیه مادر را ببینید. مثلاً اگر بحث تقسیم خوراکی باشد، به بچه بیشتر از خودش می‌دهد و زندگیش را فدای بچه‌ها می‌کند. اینجا محبت است که از عدالت هم بالاتر است و باعث می‌شود انصاف کاملاً رعایت شود. خواجه می‌گوید محبت، باعث تقویت اراده و طلب است. اگر انسان به چیزی عشق و محبت داشته باشد، حتماً به سمت آن حرکت می‌کند.

صداقت؛ بالاتر از محبت

آخرین نکته‌ای که باز تعجب انسان را برمی‌انگیزد این است که صداقت از محبت هم بالاتر است. عدالت بالاتر از بقیه فضایل، محبت بالاتر از عدالت و صداقت بالاتر از محبت است. خواجه اساس اخلاق انسان را صداقت و نفرت از دروغ می‌داند و بعد به زیبایی می‌گوید کسی که صادق هست، هم در فهم، شجاع است، هم در قول، شجاع است و هم در عمل.

به نظر من خواجه صادق بوده که هم در فکرش و هم در قولش و هم در فعلش واقعاً یک نابغه بوده است. این همه فعالیت علمی و فرهنگی و سیاسی واقعاً از عهده یک انسان خارج است، مگر این که یک نابغه باشد. البته از یک جایی شروع کرده و مداومت کرده و الطاف الهی هم نصیبش شده و شاید همین صداقتش باعث موفقیت او شده است.





واکاوی چیستی وحدت شخصی وجود

نشست علمی واکاوی چیستی وحدت شخصی وجود با دبیری علمی حجت الاسلام دکتر
سیداحمد غفاری؛ عضو هیات علمی مؤسسه و با حضور آیت الله غلامرضا فیاضی و آیت
الله حسن رمضانی برگزار شد.

آیت الله غلامرضا فیاضی:

بسیست تفسیر برای وحدت وجود

آیت الله حسن رمضانی:

چیستی وحدت وجود



بیست تفسیر برای وحدت وجود

داریم، وظیفه شرعی مان این است که بگوییم ما مقصود آن‌ها را نمی‌فهمیم و احتیاط کنیم و به ظاهر سخن‌شان اخذ نکنیم. چون یکی از اصول اسلام حمل فعل مومن به صحت است. یکی از افعال مومن هم همین گفتار اوست. به دلیل ایمان و تعبدی که از او سراغ داریم، اگر صحبتی یا نوشته‌ای دارد که احیاناً در ظاهر با مذاق ما سازگار نیست، باید بگوییم او مقصودی دارد که کلام نتوانسته و یارای آن را نداشته که بتواند آن مقصود را برساند و مقصود درستی داشته ولو این‌که با عبارتی که به ظاهر قابل قبول نیست، ارائه شده باشد.

ملاحظه فرمودید حضرت امام قدس الله سره نیز در بسیاری موارد که حالا یک نمونه‌اش را آقای رمضانی فرمودند، می‌فرمایند که وقتی از بزرگان سخنی را شنیدید، فوری در مقام انکار و تکذیب و نفی برنیایید؛ شاید منظور درستی دارند.

رد دلیل و ابطال مدعا

نکته سومی که می‌خواهم عرض کنم این است که ممکن است شخصی حرف درستی داشته باشد اما نتواند دلیل درستی بر او اقامه کند. صحت دلیل، دلیل بر صحت مدعا هست یعنی اگر کسی دلیل درستی بر مدعای خود آورد، معلوم می‌شود که مدعای او درست است اما هرگز بطلان دلیل، دلیل بر بطلان مدعا نیست. چه بسیارند کسانی که حرفشان حق است لکن نمی‌توانند یا اهمیت نداده‌اند که حرف حق خودشان را آن‌طور که باید بیان کنند. باب وکالت در دعاوی از همین باب است و می‌گویند حتماً وکیل بگیر چون او می‌تواند حق شما را بگیرد و چه بسا اگر خودتان وارد شوید، نتوانید با این‌که



توصیه آیت الله حکیم و حضرت امام به احتیاط در مسائل غامض

مسئله دومی که می‌خواهم مقدمتاً ذکر کنم، همان احتیاطی است که در بیانات حضرت آیت الله حکیم قدس الله سره در مستمسک آمده است. ایشان در شرح و بیان فرمایشات مرحوم سید یزدی در عروه درباره قائل به وحدت وجود این مضمون را دارند که ما با معرفتی که نسبت به قائلان به این نظر

در ابتدا چند نکته را بیان می‌کنم. یکی همین مسأله تفسیر وحدت وجود است که تا آن‌جا که بنده احصاء کردم، بیست تفسیر بالفعل برای وحدت وجود هست. اگر بخواهیم ببینیم چه کسی کدام تفسیر را می‌گوید، باید به دلیل او مراجعه کنیم. دلیل نشان می‌دهد که هر فیلسوف، به کدام تفسیر قائل است و الان هم مقامی نیست که آن تفاسیر را اشاره کنم.

حق با شماست.

تمام نبودن تمام دلایل وحدت شخصی وجود

نکته چهارم این که ما اگر با وحدت وجود برخورد می‌کنیم که بنده از همان‌هایی هستم که نمی‌فهمم و برخورد می‌کنم، با ادله برخورد می‌کنیم یعنی ما معتقدیم ادله‌ای که برای اثبات وحدت وجود اقامه شده، هیچ کدام تمام نیست و آن مدعا را اثبات نمی‌کند. ما همه آن بیست تفسیر را نقد نمی‌کنیم و اکثر این بیست تفسیر قابل قبول است و بعضی از آن‌ها هست که بنده نمی‌توانم بفهمم و قبول کنم. چنان که تکذیب بالاتصور درست نیست، تصدیق بالاتصور هم درست نیست. قرآن هم به شدت مذمت کرده که من به خاطر عظمت گوینده حرف او را بپذیرم: «انا اطعنا سعادتنا و کبرائنا فاضلونا السبیلا». خدای متعال دو حجت بیشتر برای ما گذاشته است. اول عقل است. اولین کلاسی که همه ما باید در آن شاگردی کنیم، کلاس عقل است. اگر کسی در این کلاس موفق بود آن وقت ممکن است ترقی کند و سراغ وحی برود و آن‌جا از داده‌های وحیانی استفاده کند و اگر کسی در همین کلاس ماند که مانده است. این عقل هرگز انسان را رها نمی‌کند و اگر ما هم بخواهیم آن را رها کنیم، آن ما را رها نمی‌کند. پس بنده اگر با وحدت وجود مخالفم، با تعداد زیادی از این تفاسیری که خودم احصاء کرده‌ام موافقم ولی با بعضی مخالفم و به دلیل نگاه می‌کنم؛ اگر آن دلیل، دلیلی است که نادرست است مفاد آن دلیل هم قابل قبول نیست. یعنی من نمی‌توانم بگویم به دلیل این دلیل، پس باید بپذیرم. خب دلیل باطل است. بعضی تفاسیر هست که خود عقل هم دلیل بر بطلانش دارد که حالا آن مقام بالاتری است و اگر لازم شد به آن‌جا هم می‌رسیم که عقل در برابر بعضی تفاسیر مقاومت می‌کند و خودش دلیل اقامه می‌کند.

قرائتی دیگر از تشکیک وجود

اما سوال فرمودند که فرق بین تشکیک و وحدت وجود کدام است؟ حضرت استاد جناب آقای رضانی اشاره فرمودند و یکی از قرائات را تفسیر فرمودند. قرائت دیگر تشکیک این است که وجود ولو واحد شخصی است اما این واحد شخصی، عین کثرت موجودات هم هست. یعنی در عین حال که این، وجود حق است، همان وجود، وجود تک تک موجودات عالم هم هست. به فرمایش مرحوم آشتیانی قدس الله سره آن تفسیری که جناب آقای رضانی فرمودند، تفسیری است که فلهویون داشتند و مرحوم حاجی و علامه طباطبایی قدس الله سرهما در کتاب‌های فلسفی‌شان یعنی در شرح منظومه و بدایه و نهاییه فرمودند که سنخ وجود واحد است اما اشخاص وجود متکثر است. این همان تشکیکی است که خود حاجی فرموده «الفلهویون الوجود عندهم» یعنی حکمای ایران باستان چنین نظری داشتند و می‌شود از آن به تشکیک سنخی یا وحدت سنخی وجود تعبیر کرد. وحدت سنخی یعنی اگر همه موجودات را نگاه کنید، همه وجودند و هیچ یک عدم نیستند و یا آمیزه‌ای از عدم و وجود نیستند. مثل این که همه آب‌های عالم آب هستند همه یک سنخ‌اند؛ به این معنی که هیچ یک خاک یا آتش نیست اما شخص‌های زیادی دارند؛ یک شخص، اقیانوس است، یک شخص چیزی است که در حوض خانه شماست و یکی هم چیزی است که در این بطری است. اشخاص متکثرند ولی سنخ واحد است. این فرمایشی بود که در تفسیر تشکیک فرمودند و من اسم آن را تشکیک فلهویون می‌گذارم یا «تشکیک به معنای وحدت سنخ وجود در عین کثرت وجودات» اما تفسیر یا قرائت دیگری که جناب آقای رضانی متعرض نشدند و من

عرض می‌کنم «وحدت شخص وجود در عین کثرت اشخاص وجودات» است. می‌فرمایند وجودی داریم که وجود حق است و آن وجود بی‌نهایت حق تعالی است و چون بی‌نهایت است، هر چیز دیگر اگر موجود است به شخص همان وجود موجود است. کثرت را نفی نمی‌کنیم. کثرت هست اما همه این کثرات موجودند به وجودی که حق متعال هم به همان وجود موجود است. برای این که این وجود وحدت اطلاقی و وحدت سریانی دارد و با آن وحدتش، همه ظروف وجود را پر کرده و همه موجودات به همان وجود موجودند. این تشکیک وجود است؛ منتها تشکیکی که خیلی به وحدت شخصی نزدیک است.

فاصله میان تشکیک وجود با وحدت شخصی وجود

آن تشکیکی که حضرت آقا فرمودند، خیلی با وحدت شخصی فاصله دارد اما این‌جا به وحدت شخصی تصریح می‌کند؛ منتها فرقی با وحدت شخصی همان نکته‌ای است که اشاره کردند که در وحدت شخصی اصلاً کثرت وجود نفی می‌شود و گفته می‌شود ما فقط وجود واحد داریم و کثرت در وجود نیست و کثرت در وجود، خیال و وهم است. پس این کثرات، ظهور و تجلی وجودند و نه خود وجود. ظهور وجود، وجود نیست. جلوه وجود، وجود نیست. وجود فقط همان وجود واحد شخصی است و بقیه به تعبیر حضرت استاد آیت الله جوادی آملی دامت برکاته آیات‌اند یا به تعبیر خود عرفا تجلیات و ظهورات هستند.

به نظر می‌آید در تفسیر وحدت شخصی، اختلافی نیست. یعنی ما دو نفر می‌گوییم وحدت شخصی در یک تفسیر همین است. این خیلی خوب است که ما تا آخر روی یک مورد حرف می‌زنیم. اگر از وحدت شخصی صحبت می‌شود یعنی این که وجود واحد لا شریک له. شریکی در وجود نیست.

چیستی وحدت وجود



پنج محور در زمینه چالش‌های وحدت وجود

مساله وحدت شخصی وجود یکی از مسائل مهم و شاید بتوان گفت ام‌المسائل عرفان نظری است. این مساله همواره با چالش‌هایی روبه‌رو بوده و هست و اگر بخواهم این چالش‌ها را فهرست کنم، در پنج محور خلاصه می‌شود.

۱. غموض اصل مساله

چالش نخست وحدت شخصی وجود، غموض اصل مساله است. مساله ساده‌ای نیست. از غوامض مسائل است. بالاخره برخلاف آن نظر مشهور ما و آن چیزی است که با آن سر و کار داریم. این همه کثرات خلقیه را مشاهده می‌کنیم و همه این‌ها را موجود می‌دانیم و با توجه به برخی مسامحه‌ها وجود این‌ها را قبول می‌کنیم و از مصادیق وجود به حساب می‌آوریم اما بعد همه را نادیده می‌گیریم و می‌گوییم وجود یک حقیقت است و بس و دیگران همه فانی در آن. این حرف ساده و کار و پیش‌پاافتاده‌ای نیست. به قول سعدی:

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست
بر عارفان جز خدا هیچ نیست
توان گفتن این با حقیقت‌شناس
ولی خرده گیرند اهل قیاس

که پس این زمین و آسمان چیستند
بنی آدم و دام و در کیستند
این مساله غامضی است که با همه توانمندی‌های عقل متعارف نمی‌توانیم به سادگی از عهده تبیین آن برآییم. بگذارید یادی از حضرت امام کنیم. اجازه دهید به فرمایش ایشان در شرح اربعین حدیث تیمن بکنم که هم گلایه‌ای است از بعضی عزیزان

کند که شما که معنی وحدت وجود را به حسب مسلک حکما نمی‌دانستید و از عالم آن علم و صاحب آن فن اخذ نکردید و تعلم آن علم و مقدمات آن را نکردید برای چه آن‌ها را کوکورانه تکفیر و توهین کردید، ما چه جوابی داریم که در محضر حق بدهیم جز این که سر خجلت به زیر افکنیم و البته این عذر پذیرفته نیست که من پیش خود چنین فکر کردم. هر علمی مبادی و

که بدون تخصص مربوط در این زمینه ورود پیدا می‌کنند و هم تاکید بر این است که این مساله، مساله غامضی است. ایشان در صفحه ۳۹۰ چهل حدیث می‌فرمایند: «پیش عقل سلیم همانطور که تصدیق بی‌تصور از اغلاط و قبايح اخلاقیه به شمار می‌آید، تکذیب بی‌تصور نیز همین‌طور بلکه حالش بدتر و قبحش افزون است. اگر خدای تبارک و تعالی از ما سوال

مقدماتی دارد که بدون علم به مقدمات، فهم لطیفه میسور نیست؛ خصوصاً مثل چنین مساله دقیقه که پس از عمرها زحمت باز فهم اصل حقیقت و مغزای آن به حقیقت معلوم نشود. چیزی را که چندین هزار سال است حکما و فلاسفه در آن بحث کردند و موشکافی کرده‌اند، تو می‌خواهی با مطالعه یک کتاب یا شعر مثنوی با عقل ناقص خود ادراک آن کنی! البته نخواهی از آن چیزی ادراک کرد؛ رحم الله امرء عرف قدره و لم يتعد طوره».

این تأکیدی بر همان چالش نخست است که مساله، مساله ساده‌ای نیست و نمی‌شود با این بضاعتی که برخی وارد می‌شوند، از عهده آن برآمده و آن‌طور که هست، مساله بیان شود و اما و اگر باقی نگذارد. لذا اگر این جلسات ده‌ها بار تکرار شود و باز انسان جای آن قلت داشته باشد، مطلب دور از انتظاری نیست.

۲. عبارات‌های متشابه اهل فن

چالش دوم این مساله عبارات‌ها و تعبیر گوناگون اهل فن است. یا به تعبیر دیگر عبارات‌هایی که احیاناً متشابه به حساب می‌آید و بر حسب ظاهر معنای سخیف و بی‌معنا و غیرقابل قبول را به ذهن نزدیک می‌کند. مثلاً این جمله معروف محی الدین ابن عربی «سبحان الذی اظهر الاشياء و هو عینهم» و جمله معروف جامی آن‌طور که در ذهن دارم «کلما فی الکنون وهم او خیال / او عکوس فی المرایا او ضلال». این‌ها مطالب متشابه‌ای هستند و مطالبی است که اگر بخواهیم به ظاهر این‌ها بپردازیم و به همین حد ظاهر بسنده کنیم، شاید بتوانیم آن‌طور که باید، از عهده برآئیم. پس چالش دوم عبارات‌های گوناگون و متشابه است که از اهل فن به ما رسیده است.

۳. شطحیات عارفان بزرگ

چالش سوم شطحیاتی است که از بزرگان عرفان به ما رسیده است. مانند «ما فی جبتی سوی الله»، «سبحانی ما اعظم شانی» یا «انا الحق» و..

که این‌ها مساله را پیچیده‌تر و کار را مشکل‌تر می‌کند.

۴. تقلید کور جهله صوفیه

مساله چهارم، جهله صوفیه است که از بزرگان تقلید می‌کنند و این مسائل را نفهمیده تکرار می‌کنند و بعد براساس فهم خودشان آن‌طور که باید از عهده تبیین برنمی‌آیند.

۵. فتاوا و تکفیرهای فقها

چالش پنجم فتاوا و تکفیرهایی است که از ناحیه فقها و کسانی که زمام دین و دنیای مردم را در دست دارند، صادر می‌شود. اگر اینان نازی کنند، از هم فرو ریزند قالب‌ها و اگر هم نیازی کنند، هر شکسته‌ای را جبران می‌کنند. وقتی شخصی به مرجع تقلید و صاحب فتوایی نگاه کند و ببیند که نسبت به وحدت وجود نظر منفی دارد و آن را مستلزم کفر می‌داند و می‌گوید احوط آن است که از قائل او اجتناب شود، قطعاً چنین چیزی باعث چالش شده و نمی‌شود به سادگی از عهده آن برآمد. هر کدام از این چالش‌ها را باید از راه خود وارد شد. اگر چالش نخست مورد توجه باشد، چه باید کرد. اگر دوم، چه و هکذا که ما الان نمی‌خواهیم وارد آن شویم.

تفاوت میان وحدت شخصی و تشکیکی وجود

اما سوالی که حضرت آقای غفاری مطرح فرمودند که بر اساس مبانی چه فرقی بین وحدت شخصی و تشکیکی وجود می‌توان گذاشت، عرض کنم که وحدت شخصی وجود در نزد عارف با تشکیکی که در فضای حکمت صدرایی البته به یک تقریر و تشکیکی که در فضای حکمت مشائی وجود دارد، زمین تا آسمان فرق است و نمی‌شود این‌ها را به هم برگرداند.

تشکیک مشائی که خیلی پیش پا افتاده است و اساتید ما از آن به تشکیک عام تعبیر می‌کنند؛ مثلاً سواد و بیاض و در کنار سواد و بیاض، وجود این‌ها چون زائد و عارض بر ماهیت هستند، مقول به

تشکیک هستند. مشائیان ماهیت را مقول به تشکیک نمی‌دانند اما زوائد و عوارض بر ماهیت را یعنی وجود و غیر وجود مانند برودت، سواد و کذا و کذا را مقول به تشکیک می‌دانند. نمی‌توانیم بگوییم این آب، آب‌تر از آن است اما می‌توانیم بگوییم زلال‌تر، خنک‌تر، صاف‌تر و داغ‌تر است و وجود را هم در این ردیف فهرست می‌کنند و عارض و زائد بر ماهیت می‌دانند و مثل سایر زوائد ماهیت که امر عمومی و عامی است، مقول به تشکیک می‌دانند و این وجود را از آن وجود قوی‌تر، اقدم، اولی و الی آخر می‌دانند. این در فضای تشکیک حکمت مشائی است که تقریباً می‌توان گفت قرائتی بسیار پایین‌دست از این مساله است.

تشکیک برتر از این، تشکیک صدرایی با یک قرائت است که ما وجود را دارای مراتب گوناگون به حساب بیآوریم و این‌ها از نظر حقیقت، یک حقیقت هستند و از یک سنخ اما در عین حال این‌ها مراتبی دارند؛ یکی قوی‌تر است و یکی ضعیف‌تر و یکی در حد توسط. در این جا کثرت وجود پذیرفته شده و در کنار این کثرت وجود، شدت و ضعف و مراتب مختلف دارد و به قول حاجی «غنی و فقرا تختلف».

اما در فضای عرفان نظری ما اصلاً برای وجود یک مصداق بیشتر نمی‌پذیریم. یک وجود است؛ نه این که چند وجود و با یکدیگر مختلف و متفاوت! یک وجود واجب هست و بقیه هر چه هست، مصداق وجود نیستند؛ بلکه مظهر وجود، مجرای وجود، مشکات وجود، تجلیات وجود، شئون وجود و مراتب ظهوری وجودند؛ نه این که به رأسه و به نحو استقلال بتوانیم بگوییم این‌ها هر کدام، آن وجود است و این وجود است و غیره؛ نه، وجود نیستند. در فضای فلسفه مشائی یا صدرایی می‌توانیم بگوییم الوجود اما وجود واجب او وجود ممکن و بعد وجود ممکن را به دو قسم عرضی و جوهری تقسیم کنیم و عرضی را به نه قسم و جوهری را به پنج قسم تقسیم کنیم و همه این‌ها هم «وجود» بشوند.

استدلال خاص عرفان در باب واجب

اما در فضای عرفان این راه ندارد. «الوجود اما واجب او ممکن» در عرفان راه ندارد. استدلال الوجود واجب هم سر جایش هست که می‌گویند الوجود یمتنع علیه العدم. این صغرای قیاس است که وجود، عدم بردار نیست؛ چون وجود در تناقض با عدم است. عدم نقیض وجود است. وجود نقیض عدم است و هیچ‌گاه احد النقیضین، یکدیگر را نمی‌پذیرند و قبول نمی‌کنند و هیچ‌کدام لباس نقیض را نمی‌پوشند. مثل این است که بگوییم علم از آن جهت که علم است، جهل پذیرد و حیات از آن جهت که حیات است، موت را بپذیرد و قدرت از آن جهت که قدرت است، عجز را بپذیرد. ممکن است آن حقیقتی را که نسبت به وجود و عدم لا بشرط است، تاره‌الموجود بوده باشد و اخری معدوم؛ چون لا بشرط است. یا چیزی که نسبت به علم و جهل لا بشرط باشد، بگوییم گاهی اوقات عالم است و گاهی جاهل یا چیزی که نسبت به قدرت و عجز لا بشرط باشد، بگوییم گاهی قادر و گاهی عاجز است. یا نسبت به حیات و مرگ لا بشرط باشد و بگوییم گاهی اوقات میت است و گاهی اوقات حی است اما معنا ندارد بگوییم خود حیات، مرگ است. خود قدرت با عجز کنار نمی‌آید. خود علم با جهل کنار نمی‌آید.

به همین ترتیب خود وجود با عدم کنار نمی‌آید پس «الوجود یمتنع علیه العدم» این صغرای قیاس و «کل من یمتنع علیه العدم فهو الوجود». این را در کلام و فلسفه معمولی و عرفان و کوچه و بازار هم می‌گویند که هر چه عدم‌ناپذیر باشد، وجود است. پس در فضای عرفان نظری «الوجود واجب». دیگر این که وجود یا ممکن است یا واجب و بعد اقسام ممکن و کذا و کذا راه ندارد. الوجود واجب و این یکی است و اگر دو تا بگوییم، دیگر با آن وجود نمی‌سازد. دو تا، دیگر با محدودیت و فقر هم‌آغوش می‌شود.

دکتر سید احمد غفاری: آیت الله

حسن رضانی! در کلمات بزرگانی که مدافع نظریه وحدت شخصی وجود هستند، کلمه تجلی و ظهور وجود به عنوان شاخص مشاهده می‌شود. آیا ظهور وجود و تجلی وجود، موجود هست یا معدوم است؟

آیت الله رضانی: قطعاً موجود است و معدوم نیست و با توجه به فرمایشی که آقای فیاضی فرمودند، من از این موجود بودن و آن فرمایش یک جمع‌بندی ارائه می‌دهم. استاد فرمودند که بقیه همه وهم هستند. مراد از این که فرمودند وهم هستند، چه می‌تواند باشد که بتوانیم موجود بودن را هم بپذیریم؟ البته آن چه فرمودند در گفته جامی ریشه دارد که «کلما فی الکون وهم او خیال / او عکوس فی المرایا او خیال». می‌خواهم در توضیح این وهم که خیلی در معرض ایراد و نقد هست، عرضی داشته باشم و بعد به مساله‌ای که اشاره داشتید بپردازم.

وهم دارای دو اصطلاح است. نخست اصطلاح معرفت‌شناسانه و دوم اصطلاح هستی‌شناسانه. در فضای اصطلاح نخست چیزی که موهوم است، اصلاً معدوم و هیچ و پوچ است و از آن، عین و اثر و خبری نیست. می‌گوید تو گمان می‌کنی چنین چیزی هست و واقعاً این‌طور نیست و اصلاً دچار وهم و خیالات شده‌ای و واقعیت غیر این است. قطعاً آن چه گفته می‌شود که ما سوی الله وهم و موهوم هستند، به این معنا نیست. ما گمان می‌کنیم این‌ها موجودند و حال آن که معدوم‌اند. اِدا مراد هیچ عارف و محقق این نیست؛ مگر همان مقلدین و جهله صوفیه که وقتی سرشان گرم می‌شود، چیزهایی می‌فرمایند!

اما اصطلاح دوم این است که مثل آن چه شخص در ذهنش توهم می‌کند و چیزی را تخیل و تصویر می‌کند، این موجودات موهوم هم در این حد از هستی و موجودیت برخوردار هستند. انسان دو حال دارد یا می‌نشیند و توهم و تخیل و تعقل می‌کند و بالاخره فعالیت فکری و خیالی و وهمی را در درون خود سامان می‌دهد یا

این که هیچ تخیل و توهم و تعقلی ندارد و در فضای ذهن خود هیچ‌یک از این‌ها را سامان نمی‌بخشد و لباس تحقق فرضی عقلی و وهمی نمی‌پوشاند. یقیناً این دو حالت با هم فرق می‌کنند. حالا اگر حالت دوم را در نظر گرفتیم مثلاً فرض کنیم که شما در ذهن خود عمارت عالی قاپو، گنبد امام رضا و یا گنبد خضرا را تخیل و تصویر کردید و به آن وجود ذهنی بخشیدید. آیا این، در حد و اندازه خودش از هستی برخوردار است و از موجودیت در حد و اندازه و قد و قواره خودش برخوردار است؟ بله، قطعاً شما به آن وجود ذهنی دادید و با حالتی که اصلاً تصور نکرده



**وحدت شخصی وجود
در نزد عارف با تشکیکی
که در فضای حکمت
صدرایی البته به یک تقریر
و تشکیکی که در فضای
حکمت مشائی وجود دارد،
زمین تا آسمان فرق است
و نمی‌شود این‌ها را به هم
برگرداند.**



بودید، کاملاً فرق دارد. حال این که عارف می‌گوید ما سوی الله یا ما سوی الوجود، وهم و اوهام و خیال و عکوس فی المرایا و ظلال هستند، مراد این است که این‌ها در مقایسه با حقیقت وجود این گونه هستند. یا به تعبیر دیگر این‌ها برای خداوند تبارک و تعالی یا حقیقت وجود، وجودی دارند مانند آن که ما در عالم ذهن و ساحت وجودی خودمان چیزی را وجود خیالی و فرضی می‌نامیم و موجودش می‌کنیم. حق تعالی مثال این موجودات را وجود می‌بخشد یا به تعبیر دیگر برای خداوند، وهم است؛ نه وهم است از برای من و من او را موهوم بدانم، نه، بلکه در مقایسه با اصل وجود، وجودی وهمی و خیالی دارد. در این زمینه جناب عبرت نائینی آن غزل معروف خود

را دارد که می‌گوید:

چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست

عالم همه آیات خدا هست و خدا نیست در آینه بینید اگر صورت خود را آن صورت آینه شما هست و شما نیست عالم همه جا جلوه گر شاهد غیبی است او را نتوان گفت کجا هست و کجا نیست این نحو موجودیت را ما برای ما سوی الله و موجودات قائل هستیم و این‌ها این‌گونه هستند؛ نه به آن معنای معرفت‌شناسانه که هیچ عاقلی آن را نمی‌پذیرد.

دکتر سیداحمد غفاری: صریحا

دکتر سیداحمد غفاری: شما

موجودیت ممکن را پذیرفتید.

آیت الله حسن رضانی: ما بین وجود

و بین موجود فرق می‌گذاریم.

دکتر سیداحمد غفاری: این را

می‌شود صریح‌تر بیان کنید؟

آیت الله حسن رضانی: ما یک

وجود داریم و یک موجود. وجود، محض

هستی است. موجود، چیزی است که



متشکرم. حضرت استاد جناب آقای فیاضی من عبارتی را تقدیم می‌کنم که ناظر به کلام حضرت استاد آیت الله جوادی آملی است. عبارت ایشان در رحیق مختوم جلد ۴، صفحه ۴۰۴ تا ۴۰۵ است: «در وحدت وجود سخن از این است که اطلاق موجود تنها بر خدا حقیقی است و جز او کسی را سهمی از هستی نیست. قائل به وحدت وجود حتی وجود حدی و رابط را نیز برای خدا نمی‌پذیرد». این کلام را ما در آثار آیت الله جوادی نگاه کردیم و عبارت‌های دیگری هم هست که چون وقت کم است ذکر نمی‌کنم. نظرتان را راجع به همین موضوع می‌خواهیم بدانیم



فرمودید ظهور وجود موجود هست و معدوم نیست. پس ما می‌توانیم برای آن‌چه تعبیر ظهور وجود به کار می‌بریم، مرتبه‌ای از وجود قائل شویم.

آیت الله حسن رضانی: بهتر است بگویید مرتبه‌ای از ظهور.

دکتر سیداحمد غفاری: ما می‌خواهیم شفاف بگوییم که موجود است یا معدوم. شما فرمودید موجود است. اگر موجود است، پس در مراتب موجودیت جایگاهی دارد. حال آیا تشکیک در وجود را خواهید پذیرفت یا تشکیک در ظهور را؟

آیت الله حسن رضانی: یقینا تشکیک در ظهور خواهیم پذیرفت و نه تشکیک در وجود را.

نسبت به وجود لا به شرط است. گاهی لباس وجود را می‌پوشد و می‌شود موجود و گاهی می‌شود معدوم. ما ماسوی‌الله یا مظاهر و تجلیات را فقط و فقط موجود می‌دانیم و نه وجود. وجود به معنای خاص خود که در برابر موجود قرار می‌گیرد، منظور نیست. فقط می‌گوییم موجود یعنی بهره‌ای از وجود دارد نه این‌که صرف وجود بوده باشد. یعنی نوری از وجود به آن تابیده است و ظاهر شده است.

دکتر سیداحمد غفاری: خیلی

که آیا ظهور وجود یا تجلی وجود، موجود است یا معدوم؟ و نکته‌ای را هم که حضرت آیت الله حسن رضانی در جهت تعمیق بحث فرمودند و بین وجود و موجود تفکیک کردند را هم عنایت بفرمایید در نظر داشته باشید.

آیت الله غلامرضا فیاضی: این به تفاسیر مختلف وحدت وجود برمی‌گردد. این تفسیری که حضرت استاد قائلند و تا مقداری که من خدمت جناب استاد آقای رضانی بودم، ایشان هم همان را معتقدند ما سوی موجود نیست مگر بالعرض. این‌که حاج آقا می‌فرمایند من خواهش می‌کنم بالعرض را هم ذکر بفرمایند. چون در بعضی جاها به این تصریح فرموده‌اند.

الان که می‌فرمایید یک نحوه‌ای از وجود، بله دو نحوه از وجود است؛ یکی نحوه وجود بالذات که یعنی اسناد موجودیت به آن، هم صحیح است و هم حقیقی است. مثل اسناد جریان به آبی که در ناودان یا نهر جاری است می‌گوییم آب نهر جاری است یا وقتی باران می‌آید می‌گوییم آب باران جاری است. وقتی می‌گوییم خدای متعال موجود است هم به همین معنی می‌گوییم موجود است. یعنی هم صحیح است بگوییم موجود است و هم حقیقت است که بگوییم اما بقیه موجودات را فرمودند ما می‌گوییم موجود هست. تصریح فرمودند اما از ایشان اجازه می‌خواهم یک کلمه را کنارش بگذارم و آن این که موجود بالعرض است. یعنی صحیح است به آن موجود بگوییم اما حقیقت نیست. حقیقت یعنی چه؟ حقیقت در اصطلاح فیلسوف یعنی حقیقت عقلی. یعنی همان چیزی که گاهی در کتب ادبی هم می‌گویند که ما یک حقیقت و مجاز لفظی داریم و یک حقیقت و مجاز عقلی داریم. در حقیقت و مجاز عقلی صحبت این است که حکمی که به این موضوع می‌دهید مال خودش هست یا نه؟ واقعا دارد یا نه؟ اگر واقعا داشته باشد، می‌گوییم حقیقت اما اگر نه، می‌شود به آن نسبت حقیقت داد ولی شاعرانه می‌شود. یعنی اسنادی است مانند این که بگوییم نهر جاری است. هر که به ما بگوید نهر جاری است، می‌گوییم نهر یعنی بستری که آب در آن جاری

است. آیا آن بستر جاری است؟ نه، اگر می‌گوییم نهر جاری است، چون آب در آن جاری است. اگر می‌گوییم ناودان‌ها راه افتاد، منظورمان این است که آب درون ناودان‌ها راه افتادند. خود ناودان‌ها یک جسم سخت چسبیده به آن ساختمان است و قبل و بعد باران هیچ فرقی نکرده است. حضرت استاد هم همین را فرمودند و اگر این جا نفی موجودیت کرده‌اند، نفی موجودیت حقیقی کرده‌اند و این هیچ منافاتی با اسناد موجودیت مجازی ندارد. مثل این که می‌گوییم ناودان حقیقتاً از جایش تکان نخورده ولی در عین حال صحیح است که بگوییم ناودان راه افتاد یعنی «اسناد الی غیر ما هو له».

دکتر سیداحمد غفاری: حضرت استاد! در این باره اگر می‌خواهید نکته‌ای را بفرمایید استفاده می‌کنیم.

آیت الله حسن رمضانی: من همان‌طور که نسبت به وجود قائم که تازه گفته می‌شود و مراد وجود حقیقی است و آخری وجود گفته می‌شود و مراد بالعرض یا مجازی است، همین حرف را راجع به موجود دارم. موجود بالعرض داریم و موجود بالذات داریم. موجود حقیقی و مجازی داریم و این اصطلاح را در فرمایشات عرفا فراوان داریم و گاهی می‌گویند وحدت وجود و موجود. هر دو را می‌گویند و یقیناً مرادشان از موجود موجود حقیقی و از وجود وجود حقیقی است و گاهی تعبیر می‌کنند به وحدت

وجود و کثرت موجود. در این جا مرادشان از وجود، وجود حقیقی است که واحد است و وقتی کثرت موجود می‌گویند، دیگر موجود حقیقی را منظور ندارند و از حقیقت وارد مجاز می‌شوند. موجودند یعنی بالعرض یا بالمجاز موجودند. پس بر اساس اصطلاح هم خود وجود حقیقت و مجاز دارد و هم موجود حقیقت و مجاز دارد. خوب است به این صورت تمثیل کنم. حضرت استاد تمثیل کردند به نهر و آب و شیء ثالث. مثلاً اگر بگوییم دیوار جاری است، غلط است. اگر بگوییم نهر، جاری است صحیح است، منتها مجاز است. اگر بگوییم آب جاری است، صحیح است و حقیقت. من تغییر مثال می‌دهم. ما می‌گوییم ظلمت روشن است. معلوم است غلط است. بعد می‌گوییم دیوار روشن است. من دیوار را روشن می‌بینم و این درست است و یک بار هم می‌گوییم نور روشن است. قطعاً این هم درست است. اولی غلط، دومی درست و سومی هم درست هستند. آیا دوم و سوم که درست هستند، در یک حد درست هستند؟ قطعاً خیر، چون وقتی می‌گوییم نور روشن است، نور بالذات روشن است. نور یعنی روشنایی. یعنی ظهور. اما وقتی می‌گوییم دیوار روشن است، دیوار یعنی روشنایی؟ یقیناً نه، اما در عین حال الان دیوار روشن است. حال روشنایی که در دیوار است، اولاً و بالذات برای دیوار است، یا برای نور است؟ یقیناً برای دیوار نیست و برای نور است. این جا هم که روشنایی هست، برای نور است و ما می‌گوییم دیوار روشن است. فقط زمانی که نور را روشن کردیم و بر دیوار تابید، دیوار به برکت نور ظهور پیدا کرد. نور را اگر خاموش کنید، دیوار خاموش است و همان طوری که بود، هست. این جا هم وقتی می‌گوییم موجودات موجودند، یقیناً بالذات موجود نیستند. بالعرض موجودند. در عین حال موجودند. مثل ظلمت نیستند که تاریک بوده باشند و ما بگوییم روشن هستند. عدم نیستند که بگوییم این‌ها معدوم‌اند. این‌ها موجودند. به برکت وجود موجودند. به تبع وجود موجودند یا بالعرض یا بالمجاز. این‌ها اصطلاحات گوناگونی دارد.



دکتر سیداحمد غفاری: پس واژه

بالعرضی که حضرت عالی استفاده می‌کنید، معنای بالتبع را دارد.

آیت الله حسن رمضانی: بله من همه

این‌ها را به یک معنا می‌دانم. عبارت‌های گوناگونی است با عنایت‌های گوناگونی. ممکن است ما عبارت‌های گوناگونی به کار ببریم. به هر حال سه ساحت هست. شما از این سه ساحت یکی را بپذیرید به این عنوان که می‌خواهیم بگوییم دیوار روشن است. آیا مثل نور روشن است؟ یقیناً نه. اما در عین حال همین جا هم که می‌گویید دیوار روشن است، روشنی برای نور است و برای دیوار نیست و روی دیوار منعکس شده است. حالا تجلی وجود بر ماهیاتی که قوایل هستند، از غوامض مسائل عرفانی است که حالا ما خود این قوایل را چه طور سوای از وجود تصور کنیم که قوایی بوده باشند؟ سوای وجود چه نفسیتی برایشان قائل بوده باشیم که فقط و فقط صرف قابل در نظرشان بگیریم که پذیرای وجود شوند و وجود در این‌ها تجلی پیدا کرده و وجود را نمایش دهند و منصبه وجود بوده باشند که این، خود یکی از غوامض مسائل عرفان نظری است که در جای خود باید دنبال شود. این را نادیده می‌گیریم و بر مینا حرف می‌زنیم. صرف قوایل در این‌جا هستند و این صرف قوایل منعکس‌کننده نور وجود و نور هستی و حق تبارک و تعالی هستند.

دکتر سیداحمد غفاری: استاد، ما از

فرمایش شما استفاده کردیم که ممکنات حقیقتاً موجود هستند بدون مجازگویی. چون فرمودید کلمه بالعرضی که در کنار موجود استفاده می‌کنیم، معنای بالتبع را پیدا می‌کند. پس ممکنات موجودند بالتبع خداوند تبارک و تعالی. با توجه به این‌که در حال گزارش، نگاه عرفانی از وحدت شخصی وجود هستیم. چرا عرفا با توجه به این نوع نگاهی که می‌فرمایید درباره ممکن الوجود تعبیر معدوم را به کار می‌برند. ما الان کلامی را از محضر حضرت استاد جوادی ارائه کردیم. کلام دیگری هم هست که حضرت استاد صریحاً می‌فرمایند اگر پرده‌ها کنار بروند،

خواهیم فهمید که واقعیت منحصر در خداوند است. نکته دوم این‌که با توجه به این‌که موجود در ممکن الوجود، موجود بالتبع است. چرا از تشکیک در وجود ابا می‌کنیم و به تشکیک در ظهور منتهی می‌شویم؟

آیت الله حسن رمضانی: فرمودید

چرا تعبیر معدوم را به کار نمی‌برم. معلوم است که این‌ها با توجه به ذات‌شان این‌ها معدوم‌اند. ذات یعنی همان قوایل که عرض کردیم، خودش از غوامض مسائل است. با توجه به آن قابلیت‌ها، این‌ها بالذات می‌شوند معدوم. به تبع وجود و به عرض وجود یا به صورت مجاز، موجود می‌شوند. اگر تکثر و تعددی هست، با توجه به تعدد قوایل است و الا اگر قوایل را از میان بردارید، وجود است و وجود است و وجود. مثل این است که شما نورافکن را روشن کنید و فیلم و اسلاید و چیزی را نشان دهید که اگر از آن طرف نگاه کنید، کثرت را می‌بینید و اگر از این طرف نگاه کنید، وحدت می‌بینید. وقتی این پرده را از میان بردارند، کثرت تبدیل به وحدت می‌شود. این تمثیل آن فرمایش جناب استاد است که می‌فرمایند اگر پرده‌ها کنار روند، می‌بینیم که یک حقیقت بیشتر نیست. چون پرده‌ها هست و در خدر و حجابیم می‌بینیم که کثرت خودنمایی می‌کند اما اگر در افقی برویم و از آن افق نگاه کنیم و بر حقایق عالم اشراف پیدا کنیم، می‌بینیم که تمام فانی هستند و یک حقیقت صحنه گردان است.

دکتر سیداحمد غفاری: در مورد

تفاوت تشکیک در وجود و ظهور هم بفرمایید. چرا اصرار بر تشکیک در ظهور است؟ با توجه به این‌که فرمودید عرفا موجودیت ممکنات را می‌پذیرند.

آیت الله حسن رمضانی: با توجه به

همین تفاوت در قابلیت‌هاست که ظهور وجود متفاوت جلوه می‌کند. وقتی کثرت را ما به قوایل زدیم و نه به حقیقتی که در این‌ها ظهور پیدا می‌کند و این قوایل هم با هم تفاوت داشته و در یک حد نیستند، مجبوریم این تشکیک را در ظهور بپذیریم. در مقام تمثیل یک کره را در نظر

بگیرید. کره از آن جهت که کره است، امری بسیط است و هیچ جایش با جای دیگرش فرقی نمی‌کند. این کره را اگر به همین صورت فرض کنید، هیچ تکثری در آن نیست. اگر حرکت را فرض کنید یا آن را حرکت دهید اول چیزی که سر بر می‌آورد و خود را نشان می‌دهد محور است که دارای دو سر است که قطبین هستند و بعد وسط این دو قطب در نظر گرفته می‌شود که می‌شود مدار اعظم و در کنار دو قطب، دو مدار کوچک که اصغر مدارات هستند و بین این مدار، اعظم و مدارات اصغر، مدارات صغیره و کبیره هستند. همه این‌ها از کجا برخاستند؟ از کره متحرک. تا ساکن بود، هیچ کدام نبودند. اگر از حرکت بایستد، باز هم هیچ هستند و فانی می‌شوند. وقتی کره حرکت کرد، همه این‌ها سر برآوردند. ما می‌گوییم صرف وجود بدون حرکت حبی هیچ است و فقط وجود است و وجود است و وجود. هیچ تعین و حدی ندارد. وقتی که حرکت حبی کرد و کنت کنزا مخفیا شد، فاحبیت آن عرف فخلقت الخلق لکی اعراف. اعظم مدارات می‌شود صادر نخستین یا عقل اول و بعد اصغر این‌ها می‌شود هیولای نخستین و بعد بین این اصغر و اکبر مدارات صغیره و کبیره و هکذا. این‌ها همه از متن این وجود برخاستند. اگر حرکتی صورت نگیرد، همه باز فانی در او هستند. حتی همان زمانی هم که حرکت صورت می‌پذیرد، فانی در او هستند. منتها ظهور دارند. بیان تمثیلی است.

دکتر سیداحمد غفاری: بی‌نهایت

متشکریم. حضرت آیت الله حسن رمضانی معتقد هستند در گزارش از احوال عرفاء، وجود منحصرأ بر خداوند متعال قابل اطلاق است و موجود حقیقتاً و بدون هیچ مجازگویی هم در مورد خداوند و هم در مورد غیر خداوند قابل اطلاق هست و نه تنها صحیح است بلکه با تفاوت حیثیت مطابق با واقع است. حضرت آیت الله غلامرضا فیاضی، با توجه به این‌که ایشان فرمودند موجود را در ممکنات بالتبع می‌دانند، آیا درباره این گزارش از دیدگاه عرفا در این باب نظر خاصی دارید؟

آیت الله غلامرضا فیاضی: این

می‌تواند یک گزارش دیگر باشد. من فکر می‌کنم جناب استاد دو گزارش را به نحوی با هم آمیختند. وحدت وجود تا آن‌جا که بنده احصا کردم، بیست قرائت دارد و الان دو قرائت این‌جا با هم مخلوط شدند. من اول مقدمات عرض کنم که خوب است تفاوت بالتبع و بالعرض لحاظ شود. من اصطلاح و تفاوتی را که آخوند گفته می‌گویم. او می‌گوید ما هر وقت می‌گوییم بالعرض یعنی بالمجاز. یعنی همان مثالی که بنده زدم. واقعا بستر آب جاری نیست و ناودان جاری نیست اما مجازا می‌گوییم و اشکالی هم ندارد. همان‌طور که فرمودند وقتی می‌گوییم دیوار جاری است، اشتباه است اما وقتی می‌گوییم نهر جاری است، درست است. چون الان آب در نهر جاری است و اگر نهر خشک باشد و بگویند نهر جاری است، مثل این است که بگویند دیوار جاری است. این را می‌گویند بالعرض. بالعرض عبارت از اسناد الی غیر ما هو له است. یعنی مجاز است.

اما بالتبع این نیست. بالتبع یعنی با واسطه در ثبوت. یعنی حقیقت ولی معلول یک حقیقت دیگر. در این‌جا هر وقت بگوییم بالتبع، تابع می‌شود معلول و متبوع می‌شود علت و علت برقرار می‌شود و دیگر آن وحدت وجود فوت می‌شود. آن وحدت وجودی که در تفسیر اول گفتیم و در اول گفتار هر دو بر روی آن توافق داشتیم. اما الان فکر می‌کنم داریم از آن فاصله می‌گیریم. مساله دیوار را که فرمودند، دیوار روشن است یعنی سطحش نمایان است. این حقیقت است و مجاز نیست. چون روشنی دیوار به چیست؟ به این که نور به آن تابیده باشد و شما بتوانید ببینید. خوب نور تابیده و می‌توانید ببینید. فرمودند بالذات نیست. هیچ مخلوقی در عالم موجود بالذات نیست. این بالذاتی که این‌جا میفرمایند یعنی واجب الوجود نیست. فرمودند نور دیوار از خودش نیست. بله، حتی کسانی که قائل به کثرت تباینی هستند، همین نظر را دارند. البته کثرت تباینی را به این سبب نسبت می‌دهند. پیروان این سبب به صراحت این را می‌گویند و شاید نتوانیم

شاهدی نسبت به خود این سبب پیدا کنیم ولی پیروانش خیلی صریح این را می‌گویند که موجودات متباین هستند. اصلا با هم فرق دارند. این یک وجود است و آن یک وجود و هیچ وجه اشتراکی هم ندارند اما همه به تبع آن وجود حق متعالی که وجود لا یتناهی است، موجودند. این می‌شود بالتبع. این مثالی که زدند، بالعرض نیست و بالعرض و بالتبع یکی نیستند. بالعرض برای جایی است که واقعا و حقیقتا حکمی نباشد و لکن عرف و عقلا می‌پسندند. همه می‌پسندند که گفته شود نهر جاری است و ناودان جاری است. اما بالتبع چیزی است که حقیقت است ولو این که آن چه بالتبع دارد، برای خودش نیست ولی دیگری به او داده که داشته باشد. نه این که دیگری خودش آمده. آن‌جا نور موجب شده که واقعا خود دیوار روشن شود. دیوار یعنی سطح دیوار، چون ایشان که داخل دیوار را نمی‌فرمایند. اگر واقعا روشن نبود و ما می‌گفتیم روشن است، می‌شد بالعرض اما الان واقعا روشن است. لذا این بالتبع است و این با فکر ابن سینایی، با فکر تشکیک فهلوی هم سازگار است و اگر موجودیت حقیقی شد، دیگر وحدت وجود از بین می‌رود. زیرا شما هم موجودیت را برای آن وجود لایتناهی قائل شدید و هم برای این که به تبع آن در عالم موجود شد. در میان همه حکمایی که قائل به کثرت هستند و مقابل وحدت وجود می‌ایستند، هیچ‌یک نمی‌گویند موجودات به تبع خدا موجود نیستند. همه می‌گویند به تبع خدا موجودند اما به وجودی که پیدا کرده‌اند. نه این که او از خودش مایه گذاشته باشد. مثل کسی که از جیبش پولی را در می‌آورد. می‌گویند خلق اعطا نیست. اعطا این است که شما چیزی از جیب‌تان در می‌آورید و به فرزند و خادم‌تان می‌دهید اما علامه طباطبایی وقتی می‌خواهد فاعل را در نهاییه بیان کند، می‌گوید شیء شبهه بالاعطاء برای این که از وجود و حقیقت او چیزی کم نمی‌شود. من برای این که این را تبیین کنم می‌گویم. در عالم هیچ‌کس نمیتواند اعدام کند. فقط خدا می‌تواند اعدام کند. هرچند ما نمونه‌ای برای آن نداریم.

زیرا اعدام یعنی این وجود نباشد. نباشد یعنی فضایی را که وجود قلم الان پر کرده، فضا باشد اما قلم خالی باشد. هیچ انسان و قدرتی حتی با اشعه لیزر نمی‌تواند این کار را بکند. نتیجه نمی‌شود این که این هیچ شود. در نهایت تبدیل به انرژی می‌شود ولی خدا می‌تواند اعدام کند. یعنی این به هیچ چیزی تبدیل نشود و از صفحه هستی که بناست هستی آن باید دم به دم به او افزوده شود، محو شود. زیرا اگر ممکن در پیدایش خود احتیاج به علت مفیض دارد، در بقا هم به آن نیاز دارد. همین که او نخواهد موجود باشد، نیست، می‌گوییم همان‌طور که اعدام ممکن است، ابداع هم



**چرا اصرار بر تشکیک
ظهور است؟
با توجه به این که فرمودید
عرفا موجودیت ممکنات را
می‌پذیرند.**



ممکن است. ابداع، عکس این است. ابداع یعنی آن قوچی که حضرت ابراهیم علیه السلام به جای اسماعیل قربانی کرد، قبل از این که خدا آن را انشا کند جایش خالی بود و خدا یک میش نیاورد که بزاید. بعد یک‌دفعه بچه میش بزرگ شود. ناگهان در مقابل حضرت ابراهیم یک قوچ با هیکل بزرگ به وجود آمد. لذا مستحب است شما هم که به حج می‌روید یک قربانی که می‌خواهید هدیه کنید، هرچه بهتر و بزرگتر باشد. چون هدیه به خداست. این را می‌گوییم خلق، انشاء و ایجاد. آن آقا هم که می‌گوید کثرت، می‌گوید خدای متعال این را موجود کرد و این به تبع وجود خدا موجود است. بالتبع یعنی مخلوق است. یعنی اگر او نباشد، این نیست. بالتبع

وحدت وجود را از بین می‌برد. اگر کسی قائل شد بر این که ما سوی الله موجود بالتبع است، یعنی تاکید کرد بر این که حقیقتا موجود است. ولو این که موجودیت بالذات را نفی کند که باید هم نفی کند. چون این بالذات با آن بالذات لفظ مشترک است. دیگر وحدتی نمی‌ماند. هیچ عارفی راضی نمی‌شود این طور حرفش را تقریر کنند

دکتر سیداحمد غفاری: بخشید. وسط کلام‌تان است. استاد می‌فرمایند که ما وحدت وجود می‌گوییم و ما وجود را متفاوت از موجود می‌دانیم.

آیت الله غلامرضا فیاضی: نه، تصریح فرمودند که وجود و موجود هر دو هم حقیقت دارد و هم مجاز. هم بالتبع دارد و هم بالعرض.

دکتر سیداحمد غفاری: آیت الله حسن رمضانی برداشت شما چیست؟ استاد می‌فرمایند که وجود به خدا اختصاص دارد و در غیر خدا مجازی است ولی ما موجود را می‌گوییم بالتبع و حقیقی است.

آیت الله غلامرضا فیاضی: ما می‌گوییم این تناقض است. معنایش این است که حقیقتا وجود دارد اما وجود ندارد. چون موجود یعنی چیزی که وجود دارد. مگر حرف محقق دوانی را بزنی، محقق دوانی می‌گوید اصلا موجود درباره غیر خدا وصف نیست. صیغه نسبت است. موجود یعنی وجودی. وجودی مثل تهرانی است. آیا کسی که تهرانی است، تهران با او یکی است؟ خیر، تهران حقیقتی است که قبل از این که او به وجود آید، بوده و بعد از این که از دنیا برود هم خواهد بود. تهران یک حقیقت است و آن شخص، یک حقیقت دیگر است. اما با تهران نسبت دارد. اگر حاج آقا موجود را که می‌فرمایند حقیقت در ماسوی است، به معنایی که محقق دوانی می‌فرمایند بگیرند، اشکالی ندارد. موافقم. اما همان می‌شود که وجودی‌اند. موجودند یعنی وجودی‌اند. یعنی خودشان وجود ندارند ولی با وجود در ارتباطند. یعنی همان جلوه وجودند. این همان حرف عارف می‌شود.

دکتر سیداحمد غفاری: موجود

مشترک لفظی است بین خدا و غیر خدا. **آیت الله حسن رمضانی:** فرمایشاتی که آیت الله غلامرضا فیاضی فرمودند فراوان بود و من اگر بخواهم همان را بگویم، در عرض پنج دقیقه نمی‌شود. من تمثیل به آب و نهر و دیوار را عمدا تغییر دادم. چون این را اصلا قبول ندارم. حضرت آیت الله غلامرضا فیاضی فکر کردند ناظر به فرمایشات حضرت جوادی است. چون در فرمایشات حضرت آیت الله جوادی این هست که موجودیت ما سوی الله را مثل اسناد جریان به نهر می‌دانند و ایشان هم تابعیت از حضرت آیت الله جوادی کردند و این تمثیل را بیان فرمودند. من عمدا تمثیل را عوض کردم چون در آن جا واقعا نهر جاری نیست و آب جاری است و اسناد جریان به نهر، هیچ فرقی با اسناد جریان به دیوار ندارد. هر دو غلط است. چون واقعا هیچ کدام جاری نیستند ولی چون عقلا آن را قبول کرده و می‌گویند نهر جاری است، مسامحه کرده‌اند و می‌گویند نهر جاری است. یعنی در حقیقت، آب در نهر جاری است اما تمثیلی که من عرض کردم طبق همان مبنایی است که داشتیم. عرض کردم وقتی می‌گوییم دیوار ظاهر است، یقینا مراد همان سطح دیوار است و داخل را که ما کاری نداریم و اگر فرضا داخل هم نور نفوذ کند، داخل را هم می‌گوییم. وقتی می‌گوییم دیوار ظاهر است، دروغ است؟ خیر، دروغ نیست. غلط است؟ خیر، غلط هم نیست. دیوار ظاهر است، مثل نهر نیست که واقعا غلط بوده باشد و ما مسامحه کنیم و بگوییم نهر جاری است. این جا دیوار واقعا ظاهر است و برای ما مشهود است؛ منتها می‌پرسیم آیا نوری که بر روی دیوار تابیده، ظاهر است یا دیوار، ظاهر است؟

دکتر سیداحمد غفاری: پس دیگر دیوار ظاهر نیست؟

آیت الله حسن رمضانی: بالذات خیر. **دکتر سیداحمد غفاری:** بالذات یعنی چه؟ خود بالذات مشترک لفظی است.

آیت الله حسن رمضانی: بالذات یعنی خود دیوار اگر بود و نوری بر روی او تابیده بود، ما دیوار را نمی‌دیدیم و دیوار برای ما

مخفی بود و ظاهر نبود اما وقتی نوری بر دیوار تابید، ما دیوار را می‌بینیم. دیوار برای ما ظاهر است. در حقیقت همان جا هم باز تابش نور و ظهور نور است که ما به دیوار نسبت می‌دهیم و می‌گوییم دیوار ظاهر است.

دکتر سیداحمد غفاری: پس این جا سببیت را بین روشنی نور و روشنی دیوار نمی‌پذیرد.

دکتر سیداحمد غفاری: مگر این که سببیت را در ظهور بپذیریم. سببیت علیت فلسفی را شاید نگوئیم.

دکتر سیداحمد غفاری: علت الوجود را نمی‌پذیرد اما علت الظهور را می‌پذیرد. **آیت الله حسن رمضانی:** اگر نور را خاموش کنید، دیوار خاموش است. نور را روشن کنید، دیوار روشن است و این با مبنایی که عرض کردم کاملا قابل تطبیق است. چون عرض کردم وجود یک حقیقت بیش نیست و آن واجب تعالی است. تعدد وجود نداریم و اگر تعدد است، وجودهای منسوب به این قوالب است. وجودهای مجازی و نه وجود حقیقی که همان موجود است.

به کلام مرحوم دوانی اشاره فرمودند. کلام مرحوم دوانی هم دو جور قابل تفسیر است. آن طوری که حضرت تعالی تفسیر فرمودید، اصلا حرف قابل دفاعی نیست و جناب دوانی هم چنین چیزی ندارد که شما به تهران و تهرانی مثال زدید. فکر می‌کنم اصلا و ابدا ربطی به آن ندارد. چون تهران به طور کلی جدای از آن شخصی است که تهرانی است. اگر او از میان برود، تهران سر جایش باقی است و غیره. بالاخره یک نسبتی است که ما از این به نسبت یا اضافه مقولی تعبیر می‌کنیم که دو طرف دارد اما نسبتی را که در فرمایشات دوانی می‌پذیریم و و قبول داریم و می‌توانید آن را به ما نسبت دهید، نسبت اشراقی است و نه نسبت مقولی. مانند همین اضافه و اشراق نور که مبدا نور اضافه می‌کند که اضافه‌اش عین افاضه است. یک طرف هم بیشتر ندارد. یک طرف بالذات دارد که خود نور است و طرف مقابلش هم فقط و فقط اشراق است. یکی است، نه این که

دو تا موجود بوده باشد تا بعد از کنار این دو موجود شما یکی را انتزاع کنید و بشود نسبتاً

این تفسیر مرحوم دوانی را نمی‌پذیرم اما تفسیری که عرض کردم، قبول است و هیچ تنافی با آن چه گفتیم ندارد.

فرمایشاتی هم نسبت به اعدام و تفاوت وجودات داشتند که من درباره آن‌ها صحبت دارم و اگر اجازه دهید بعداً خدمتتان عرض می‌کنم.

دکتر سیداحمد غفاری: بی‌نیهایت متشکرم. در جمع‌بندی که بنده خدمت حاضران عرض می‌کنم حضرت استاد جناب آقای رمضان معتقدند وجود واحد است و صرفاً قابل اطلاق بر خداوند متعال است و فقط در خدا حقیقی است اما موجود هم در خداوند و هم در غیر خداوند، حقیقی و قابل اطلاق است. «خدا موجود است»، صحیح است و مطابق با واقع. ممکن الوجود صحیح است و مطابق با واقع اما «ممکن الوجود، وجود است» غیر مطابق با واقع است؛ هرچند سخنی غلط نیست و مجاز است.

استاید محترم! ما یکی از دو روش را می‌توانیم ادامه دهیم. اگر نیازی به استراحت هست، استراحتی کنیم و بعد ادامه دهیم و اگر نه، بحث را ادامه دهیم. نظر شریف‌تان بر هرچه مستقر شود، همان را اعمال خواهیم کرد... پس طبق نظر حاضران ادامه می‌دهیم.

در این بخش از بحث از حضرت آیت الله حسن رضانی درخواست می‌کنیم که دیدگاه وحدت شخصی وجود را با ارائه دلیل ارائه بفرمایند. من از فرصت استفاده می‌کنم و برای حفظ امانتداری اعلام وقت می‌کنم. تاکنون از محضر آیت الله حسن رضانی حدود ۳۵ دقیقه و از محضر آیت الله غلامرضا فیاضی حدود ۳۰ دقیقه استفاده کرده‌ایم.

آیت الله حسن رضانی: در ادامه عرایض قسمت نخست، بحث به این‌جا منتهی شد که عارف وجود را واجب می‌داند با همان دلیلی که گفتیم که «الوجود یمتنع علیه العدم و کل ممتنع علیه العدم فهو الواجب فالوجود واجب».

حالا می‌خواهیم بگوییم وجودی که این‌گونه وجوبش را اثبات کردیم، باید واحد باشد و این وجود نمی‌تواند متعدد بوده باشد. اگر تعدد فرض شود، فرض دوگانگی در حقیقت وجود شود و بگوییم دو وجود در کار است. این دو وجود یقیناً محدود خواهند بود. زیرا وجود شماره یک بهره‌مند از ساحت وجودی شماره دو نخواهد بود و همچنین وجود شماره دو، بهره‌مند از ساحت وجودی شماره یک نخواهد بود و به خاطر این فقری که نسبت به هم دارند، هر دو محروم خواهند بود و در نتیجه منجر به فقر و فقد خواهد شد. و وقتی فقر و فقد حاکم بود، دیگر وجوبی که فرض کردیم زیر سوال می‌رود. وجوب با فقر و فقد نمی‌سازد. این قدمی کوتاه برای اثبات وحدت وجود از وجوب وجود و اثبات وجوب وجود است و ادله دیگری هم در این زمینه وجود دارد که در فرصت‌های بعد خدمتتان عرض می‌کنم.

دکتر سیداحمد غفاری: پس استدلالی که از سخنان آقای رضانی استفاده کردیم، به این شکل است که: «اگر وجود کثیر باشد، تمام موجودات محدود خواهند بود.

لکن تالی باطل است.

پس وجود کثیر نیست».

آن وجودی که ثابت کردیم واجب است. مگر این که وجوب را نپذیریم.

حضرت آیت الله غلامرضا فیاضی! دیدگاه‌تان را در این باره بفرمایید.

آیت الله غلامرضا فیاضی: در حقیقت بیان جناب رضانی، دو مرحله بود. مرحله اول این که عدم بر وجود ممتنع است و هر چه عدم بر آن ممتنع باشد، واجب است. پس وجود، واجب است. عرض می‌کنم که آن چه قسمیم ممکن و ممتنع است، واجب به معنای موجود به ضرورت ازلی است. یعنی من دون ای قید او شرط. درست است که عدم بر وجود ممتنع است اما تا زمانی که موجود است. اگر نباشد چه؟ این تا هست نمی‌شود عدم باشد اما اگر بخواهد در جایش عدم باشد، چه؟ به تعبیر دیگر اجتماع نقیضین محال است. یعنی این وجود تا زمانی که وجود دارد یعنی به

شرط وجود، یمتنع علیه العدم. **دکتر سیداحمد غفاری:** یعنی ضرورت به شرط محمول را می‌فرمایید؟

– نخیر، این ضرورت ذاتی است. یعنی تا این ذات هست، محمول هست بالضرورة. مهم این است که ضرورت ذاتی، برای همه موجودات است. این مقدمه اول شما که وجود یمتنع علیه العدم، ضرورت ذاتی را اثبات می‌کند. اگر ضرورت ذاتی را اثبات کرد، وجوبی که در مقدمه دوم اثبات می‌شود اعم از وجود بالذات و وجود بالغیر است. می‌شود کل ممتنع علیه العدم فهو الواجب. واجب اعم از این که واجب بالذات باشد یا واجب بالغیر باشد. یعنی مرحله اول اشکال دارد به این که این واجبی که شما اثبات می‌کنید، غیر از آن چیزی است که منظورتان است. مقصودتان این است که می‌خواهید این واجب را که قسیم ممتنع و ممکن است اثبات کنید، درحالی که واجب که این‌جا اثبات می‌شود اعم از واجب و ممکن است. چون واجب به معنای ضرورت ذاتی است و ضرورت ذاتی، هم برای واجب بالذات است و هم برای ممکن موجود اما در مرحله دوم فرمودند، اگر وجود متعدد باشد هر کدام می‌شوند محدود. این‌طور نیست.

اگر وجود لایتناهی هست که خدای متعال است، وجودی است که حدی ندارد و در آن اختلافی نداریم و عارف و فیلسوف و غیره همه اتفاق نظر دارند بر این که وجود حق، وجود نامحدود است. حالا این وجود نامحدود وجود دیگری را موجود می‌کند که آن محدود است. زیرا مخلوق است و مثل خودش نیست. محال است مثل خودش باشد.

گاهی سوال می‌کنند آیا خدا که به همه چیز قادر است، میشود خدایی مثل خود خلق کند؟ پاسخ این است که در همین سوال، تناقض است. می‌گویید می‌تواند خدایی خلق کند یعنی در عین حال که مخلوق است، مخلوق نباشد. چون خدا یعنی که مخلوق نیست و این‌جا نقیضین فرض می‌کنید و نقیضین محال است و قدرت به محال تعلق نمی‌گیرد.

تمثیل خیلی کمک می‌کند. اگر نور لا

یتناهی همه هستی را فرا بگیرد، هر جا بروید نور است. حال اگر در این نور، بلورهای موجود شوند، آیا آن بلورها جا را برای نور تنگ می‌کنند یا نور در داخل همان بلورها هم هست؟ یعنی بلورها همان‌جایی آمده‌اند که الان نور هست. بنابراین این وجود لایتناهی عدم تنه‌ایش با آمدن یک موجود جدید که مخلوق خودش است و در دامن خودش موجود است، خراب نمی‌شود. این‌جا از فرمایش امیرالمومنین (ع) استفاده می‌کنیم که فرمود: داخل فی الاشیاء؛ خدا در همه چیز هست. یعنی اگر وجود لا یتناهی است، در این قلم هست. او خدا است و قلم خدا نیست. اما خدا در قلم هست. اگر این را درست تصور کردید، آن وقت آن وجود نامحدود با آمدن یک محدود، محدود نمی‌شود. شما فرمودید اگر دو وجود باشد، هر دو محدود می‌شوند و دلیل‌تان این بود که هر کدام فاقد دیگری است. اگر یک وجود نامحدود بخواهد

واجد وجود محدود باشد، هم محال است هم مستلزم محدودیت است. پس باید وجود نامحدود فاقد وجود محدود باشد پس کمالش این است و نامحدودیت آن ایجاب می‌کند. پس نفرمایید اگر دو وجود بود، یکی محدود و دیگری نامحدود، آن نامحدود هم محدود می‌شود.

پس این فرمایشی که می‌فرمایید هرگاه وجود متعدد شد، هر دو محدود خواهند شد، اشتباه است. نامحدود سر جایش هست و محدود هم در دامن نامحدود ایجاد می‌شود و فاقد بودن نامحدود نسبت به این محدود، کمال آن است و نه نقص. چون اگر بخواهد وجود محدود داشته باشد، ناقص می‌شود.

دکتر سیداحمد غفاری: استاد! شما آن گزینه دوم را یک وجود دوم می‌دانید یا یک موجود دوم یا بین وجود و موجود تفکیک نمی‌کنید؟

آیت الله غلامرضا فیاضی: اصلاً نمی‌شود. مگر این‌که وجود را به معنای منسوب بگیریم. اصلاً موجود یعنی چیزی که حقیقتاً وجود دارد. می‌شود بگوییم

موجود است حقیقتاً اما وجود ندارد حقیقتاً! این تناقض است. این‌که آقای جوادی می‌فرمایند موجود است حقیقتاً اما وجود آن‌جا نیست، مثل این است که بگوییم زید حقیقتاً عالم است، اما علم در زید نیست.

دکتر سیداحمد غفاری: آیت الله حسن رضانی! شما نظرتان را بفرمایید. **آیت الله حسن رضانی:** نسبت به خدش‌های که نسبت به بیان نخست صورت گرفت یعنی وجود یمتنع علیه العدم، فرمودند که این شیء را خداوند تبارک و تعالی معدوم می‌کند، عرض می‌کنم که این‌جا خلط شد بین حقیقت

آن می‌پوشانند و می‌شود موجود و گاهی آن لباس را از آن خلع می‌کنند و می‌شود معدوم. کلام در این نیست. کلام در خود وجود و صرف وجود است. نمی‌شود این وجود، عدم را بپذیرد. مثال زدم مانند علم، قدرت و حیات. حیات در تعارض با مرگ است. قدرت در تعارض با عجز است. علم در تعارض با جهل است. علم، جهل نمی‌شود. حیات، موت نمی‌شود. قدرت، عجز نمی‌شود. وجود هم عدم نمی‌شود و عدم‌بردار نیست. لا به شرط نسبت به عدم وجود است. حالا معدوم هم که بشود، معدوم نسبی می‌شود و نه معدوم مطلق.



وجود و بین منسوب به وجود. کلام ما راجع به حقیقت وجود بود و این نقضی که شما وارد کردید منسوب به وجود است که ما تقریر می‌کنیم به موجود. این تقریر را قبلاً عرض کردم و الان هم انجام می‌دهم. این را باید اساس قضیه فرض کرد و بر همین مبنا ادامه داد. وجود، محض وجود است. حقیقت وجود است. موجود، منسوب به وجود است. پس وقتی می‌گوییم وجوب وجود و بعد از وجوب پلی به وحدت زدیم، مربوط به خود وجود بود و نه موجود. شما نقض را به موجود وارد کردید. خودم عرض کردم که امری داریم لا به شرط نسبت وجود و عدم؛ گاهی لباس وجود بر

یعنی به‌طور کلی از ساحت وجود پاک شود؟ محال است. لباس عوض می‌کند. جایش عوض می‌شود. تعینش تغییر می‌کند. همان‌طوری که الان می‌گویند انرژی هیچ‌گاه از بین نمی‌رود و گاهی در این ماده و موجود و گاهی در ماده‌ای دیگر می‌رود. در این‌جا هم همین طور است و موجودات یعنی اموری که نسبت به وجود و عدم لا به شرط هستند، این‌گونه‌اند یعنی اگر موجود شوند، موجود نسبی‌اند و اگر معدوم شوند، باز معدوم نسبی هستند. **دکتر سیداحمد غفاری:** درباره تفکیکی که استاد بین واجب بالذات و واجب ازلی دارند، چه نظری دارید؟

دکتر سیداحمد غفاری: این نکته

بعدی است که عرض می‌کنم. این یک خدشه نسبت به یک مورد از فرمایشات ایشان اما این که تفکیک کردند بین ضرورت ذاتی و ازلی، من هم قبول دارم اما ضرورت ذاتی اعم از ضرورت ازلی است و چون اعم است، ضرورت ازلی را هم تحت پوشش قرار می‌دهد. جناب خواجه طوسی در شرح فرمایشات ابن‌سینا در جلد اول اشارات و در بحث جهات قضایا که وارد می‌شود، ضرورت، امکان، امتناع و ضرورت را به چند قسم

در این جا به داد شما نخواهد رسید. چون ضرورت ذاتی در این جا اعم از ضرورت ازلی است. حتماً به فرمایش خواجه مراجعه فرمودید اما این جا الان ظاهراً نسبت به آن، به نحوی انصراف صورت گرفته است.

و اما نسبت به قسمت دوم سخن که فرمودید «منافات ندارد ما یک وجود نامتناهی را در نظر بگیریم و بعد در کنار این وجود نامتناهی یک وجود محدود باشد»، تصور این امر را کنیم و ببینیم چه طور چنین چیزی ممکن است؟ وجود



تقسیم می‌کند که شامل ضرورت ذاتی و ازلی و ضرورت به شرط محمول و غیره است. می‌فرماید ضرورت ذاتیه در مقایسه با ضرورت ازلیه مادام هست به تمام ذات. این را قبول داریم متنها این ذات دو گونه است؛ گاهی ذات ازلی است و گاهی غیر ازلی. اگر ذات ازلی شد، ضرورت ذاتی و ازلی یکی است و اگر ذات ازلی نبود، ضرورت ذاتی با ازلی متفاوت است. باید ببینیم ذات چه گونه است؟ در این جا بحثمان ضرورت ذاتیه‌ای است که آن ذات ازلی است. یعنی می‌گوییم هیچ‌گاه من الازل الی الابد، وجود عدم‌پذیر نیست. مادام الذات هم بفرمایید مشکلی ندارد. چون ذات دائمی است لذا این تفکیک

نامتناهی یعنی هر جا که قدم بگذارید، هر جایی که برای امر دگری بخواهید حساب باز کنید و بگویید این غیر است، چون آن وجود نامتناهی است باید محیط به این بوده باشد. حدی ندارد. وقتی حدی ندارد، نمی‌توانید امر محدودی را کنار آن در نظر بگیرید که جدای از آن باشد یا در برابر آن بوده باشد و بریده از او بوده باشد. این بگوید «أنا» آن هم بگوید «أنا». نامحدود است. مثل این است که بگویید عدد نامحدود است اما در کنار این عدد نامحدود ما، برای یک و یا دو هم یک حسابی قائل شویم. مثل همان حرف معروف است که «چون که صد آید نود هم پیش ماست». شما دیگر نمی‌توانید عدد را نامحدود گرفته و

این اعداد محدود را در برابر آن بیاورید. بلکه می‌شود مرتبه‌ای از آن، مرحله‌ای از آن، شأنی از شؤن آن و هر چه از این تعابیر می‌خواهید به کار ببرید. این به خاطر این است که نامحدود، هنوز درست تصور نشده است. نامتناهی اگر تصور شود و ما اگر بپذیریم که حق تعالی، صرف وجود نامتناهی است، دیگر جایی برای این حرف‌ها باقی نخواهد ماند.

اما مثالی که فرمودید قضیه نور و بلور و امثال و ذلک، دیگر خیلی روشن است که از بحث خارج است. چون درست است که نور بر بلور تابیده اما حوزه وجودی بلور با نور دو حوزه است و تداخل و یا تخلخل صورت گرفته و به خلال هم رفته‌اند. چون آن لطیف است و این هم بلور است و قابل است، این در آن تداخل کرده است. این به این معنا نیست که حوزه وجودی این‌ها یکی است بلکه دو حوزه است.

دکتر سیداحمد غفاری: ایشان هم

می‌پذیرند دو حوزه است.

آیت الله حسن رمضان:

می‌خواهم بگویم اگر خواسته باشید، وجود نامتناهی را مثل نور بگیرید و وجود متناهی را مثل بلور بگیرید و آن بشود نفوذکننده در این و بعد دوئیت و دوگانگی را بپذیریم، لازمه‌اش همان حلول است که شما از آن فرار می‌کنید. مگر حلول غیر این است؟ آن فرمایش حضرت امیر(ع) که فرمود «داخل فی الاشياء» داخل درست است اما بعد هم می‌فرماید «لا کدخول شیء فی شیء»؛ که دیگر صحبت از حلول نکند و نگویید مانند نور. چون اگر این طور بود که دیگر حلول همان حلولی است که آقای حلاج می‌گوید و به خاطر همین او را تکفیر می‌کنید. این سر از همان حلولی در می‌آورد که شما از آن فرار می‌کنید و قبول ندارید. این جا باید این‌ها را طوری تصویر کرد که نامتناهی، محیط به متناهی و جایی برای او نگذارد و محیط او بوده و هر چه آن دارد، برای این است.

دکتر سیداحمد غفاری: حضرت

آیت الله غلامرضا فیاضی! نکته آخرتان را بفرمایید. ما می‌خواهیم استدلال دوم را

از استاد بشنویم.

آیت الله غلامرضا فیاضی: اشکال به استدلال کردم. استدلال حاج آقا این بود که وجود یمتنع علیه العدم و نگفتند وجود واجب یا وجود لایتناهی. گفتند وجود و من عرض کردم اگر وجود را موضوع قرار داده‌اید، این مطلق است هم شامل وجود لایتناهی می‌شود و هم وجودهای محدود.

آیت الله حسن رمضانی: من گفتم صرف وجود و حقیقت وجود.

آیت الله غلامرضا فیاضی: نه، دلیل تان این است که وجود، نقیض عدم است. هم وجود محدود نقیض عدم است و هم وجود نامحدود. هر دو نقیض عدم هستند. اگر شما از اول می‌فرمایید واجب، پس نتیجه را در مقدمه اخذ کرده‌اید. شما می‌خواهید با همه این سه مقدمه بگویید، وجود یمتنع علیه العدم و کل ممتنع علیه العدم فهو واجب. خوب از اول هم شما فرموده بودید واجب. اگر منظورتان از وجود، وجود واجب است که مصادره می‌شود. نه، خودتان تصریح کردید که حقیقت الوجود یعنی واجب یعنی حقیقت الوجودی که لا یتناهی است، نه حقیقت الوجودی که مقابل مفهوم الوجود است.

اما فرمودند در کنار وجود نامحدود، وجودی نداریم. ما نگفتیم در کنار. گفتیم در دامن و در داخل. یعنی وجود نامحدود هست و وجودهای نامحدود داخل آن هستند و این که گفتید عدد بی‌نهایت داشته باشیم، درست است. اگر بگویید بی‌نهایت شیء داریم، نمیشود بگوییم یک چیز دیگری هم داریم اما ما می‌گوییم وجود بی‌نهایت و نه عدد. این دو با هم فرق دارند آن بی‌نهایت مقداری است که الان بعضی می‌گویند خدا نه محدود است و نه نامحدود. چون فکر می‌کنند بی‌نهایت و متناهی، فقط مخصوص مقدار است. در بی‌نهایت مقداری، صحبت شما درست است اما الان بحث از غیرمتناهی وجودی است. غیرمتناهی وجودی در دامن خود، وجودهای نامحدودی دارد که هیچ تزامنی با هم ندارند. این در دامن آن و در داخل آن وجود دارد. فرمودید دو حوزه است. اگر دو حوزه است، یعنی دو وجود

است و وحدت وجودتان زیر سوال می‌رود.

آیت الله حسن رمضانی: شما می‌گویید دو حوزه است. تمثیل شما مستلزم دو حوزه بودن است. من قبول ندارم.

آیت الله غلامرضا فیاضی: ما عرض می‌کنیم دو حوزه است و باید هم بگوییم دو حوزه است اما این دو با هم تزامنی ندارند. زیرا شما می‌خواستید بگویید اگر دو تا باشند، هر کدام می‌شوند محدود. آن بی‌نهایت در سر جای خودش تغییری نمی‌کند و محدود هم در حوزه‌ای که وجودی خودش است. اما فضای وجودی آن با فضای وجودی نامحدود یکی است. حوزه دو تاست یعنی وجودشان دو تاست. حوزه یکی است، یعنی فضا و مکان وجودی آن‌ها یکی است. هر دو درست است.

اما فرمودید اگر نور در بلور باشد، می‌شود حلول. هرگز حلول این نیست. مراجعه بفرمایید. ملاصدرا تاکید می‌کند حلول وقتی است که وجودی وجود لایغیره دیگری بشود و تبدیل به صفت آن شود مثل سفیدی یا حرارت در جسم اما اگر دو وجود در هم باشند اما هیچ یک صفت دیگری نباشد، حلول نیست. خدا خداست و صفتی نیست برای مخلوق. مخلوق هم مخلوق است و صفت نیست برای خالق. هر کدام جدا هستند و حلول نمی‌شود اصلاً.

این که می‌فرمایید خدا هست و محیط بر این است، اصلاً این فرض ممکن است؟ اگر خود این نیست، محیط یعنی چه؟ محیط و محاط وقتی است که هر دو باشند اما اگر محاط نیست، محیط معنا ندارد. شما که می‌گویید این دومی وجود نیست، اگر وجود نیست، پس عدم آن هست. چون اگر وجود چیزی نباشد و عدم آن هم نباشد، می‌شود اجتماع نقیضین. وقتی عدم آن است، یعنی خدا محیط بر عدم است. پس بنابراین همین تعبیر محیطی که می‌فرمایید، تصدیق و اذعان به این است که برای این دیگری هم که وجود مخلوق است، وجودی قائلید و الا احاطه شما می‌شود عدم احاطه.

دکتر سیداحمد غفاری: ایشان احاطه

را با پذیرش موجودیت تعریف می‌کنند.

آیت الله غلامرضا فیاضی: بله و همین اشکال پیش می‌آید که بگوییم عالم است ولی علم ندارد و موجود است ولی وجود ندارد.

دکتر سیداحمد غفاری: آیت الله حسن رمضانی! اگر فرمایشی دارید، استفاده می‌کنیم. اگر صلاح می‌بینید سوال‌ها شروع شود. آنها را شروع کنیم؟ اگر می‌خواهید من دق نکنم، بگذارید بگوییم.

دکتر سیداحمد غفاری: ما راضی به ناراحتی شما نیستیم.

آیت الله حسن رمضانی: فرمایشات بسیار زیادی را فرمودند. من خیلی سریع عرض می‌کنم که آغاز صحبت با تمرکز بر طبیعت وجود بود. من هیچ‌گاه وجوب وجود را در آغاز نیاوردم. حقیقت و طبیعت وجود را مورد تمرکز قرار دادم. گفتم «الوجود من حیث هو الوجود، یمتنع علیه العدم» و کاری به وجوب ندارم. اگر واجب مراد بوده باشد که یقیناً مقدمه و نتیجه عین هم هستند.

ثانیاً فرمودید داخل با دامن تفاوت می‌کند. ما گفتیم در دامن وجود و شما می‌گویید در داخل و یا این که ما گفتیم در کنار این‌ها. تفاوت در تعبیر است.

دکتر سیداحمد غفاری: داخل را می‌پذیرند. کنار را نمی‌پذیرند.

کنار هم همان‌طور است.

آیت الله غلامرضا فیاضی: نه، در کنار محدودیت هست اما در داخل، نامحدودیت آن حفظ می‌شود.

آیت الله حسن رمضانی: لفظ کنار تعبیر متعارف و عرفی است یعنی ما همان‌طوری که برای وجود نامتناهی، حوزه وجودی قائل هستیم، برای امر دیگری که محدود هست هم حوزه جدایی در نظر بگیریم. حال می‌خواهید بگویید داخل، دامن یا کنار. فرقی نمی‌کند. ما می‌خواهیم بگوییم که وقتی وجود را نامتناهی فرض کردیم و این را قبول کردیم، دیگر امر دیگری را در کنار، دامن و کذا که حوزه وجودی آن با این، دو حوزه بوده باشد که این بریده از آن و

آن بریده از این باشد، این با عدم تناهی جور در نمی آید. حال هر تعبیری می خواهید بگویید

بعد فرمودید بی نهایت در این جا با بی نهایت عددی و مقداری فرق می کند. چه فرقی می کند؟ مقدار در فضای کمی متصل گفته می شود و عدد در فضای کمی منفصل. به طور کلی گفتید بی نهایتی کمی - چه متصل و چه منفصل - با بحث ما فرق می کند یعنی وقتی می گوییم خطی که نامحدود است، خطهای محدود را هم در بر می گیرد یا اعداد نامحدود، اعداد محدود را هم در بر می گیرد، این با بحث ما فرق می کند

عرض من این است که هیچ فرقی ندارد. چون ما تمرکزمان بر بی نهایت است مطلقاً که این مثال از موارد آن است. تطبیق اصل بحث روی بی حد بودن و نامتناهی بودن به طور مطلق است. هم عددی و هم شمی و هم مدی. به قول آقایان به طور کلی نامتناهی است.

آیت الله غلامرضا فیاضی: خیلی روشن است که این فرمایش تمام نیست چون در کنار یک خط بی نهایت، هزارها خط بی نهایت دیگر می شود داشت. متناهی هم می شود داشت.

آیت الله حسن رضائی: پس آن نامتناهی نیست.

آیت الله غلامرضا فیاضی: می شود چون خط یک بعد دارد و کنارش هم خطوط دیگری است که نامتناهی هستند.

آیت الله حسن رضائی: ما داریم از خط صحبت می کنیم. از خط خارج نشویم.

آیت الله غلامرضا فیاضی: بله، طولش بی نهایت است اما در کنار عرضش، هزار تا خط دیگر هم هست. می خواهم بگویم اگر اطلاق می فرمایید، اطلاق درست نیست. همان بفرمایید وجود لایتناهی.

آیت الله حسن رضائی: شما تصور درستی ندارید. خط نامتناهی را فرض کنید، یعنی هر خط دیگری را فرض کنید، درون آن قرار می گیرد.

آیت الله غلامرضا فیاضی: خط لایتناهی یعنی طول بی نهایت ولی کنارش خط دیگری با همان طول می تواند باشد.

آیت الله حسن رضائی: عرض

من این است که وقتی می گوییم وجود نامتناهی است، هم عدد، هم مد و هم شده، از هر جهتی نامتناهی است. این امر نامتناهی، جا برای غیر نخواهد گذاشت. این را به این صورت تصویر کنیم.

آیت الله غلامرضا فیاضی: ولی اطلاق از اوست.

آیت الله حسن رضائی: نه آن به عنوان تقریب به ذهن بود. حالا نسبت به عدد می توان گفت وقتی عدد نامتناهی باشد، هر چه در ضمن این در نظر بگیرید، درون آن است. با او هست و جدای از او نیست. این ها مناقشه در مثال است. عرض من این است که اگر امر نامتناهی را از هر جهت نامتناهی در نظر بگیرید، دیگر جایی برای غیر باقی نخواهد گذاشت.

مساله دیگر درباره حلول است. حلول انحایی دارد. آن نور که در بلور نفوذ کرده و انعکاس پیدا می کند، نوعی از حلول است. گاهی آب در کوزه هست، گاهی روغن در بادام هست و انواع و اقسام دیگر حلول. این هم یکی از آن اقسام است. بالاخره وقتی وجود را به نور تمثیل کردید و بعد اشیاء را به بلور، اشکالی که عرض کردم سر جایش محفوظ است. شما اولاً قضیه حلول را آوردید. به این صورت تصویر کردید و حق تعالی را حال در این امور تصویر کردید.

دکتر سیداحمد غفاری: استاد ببخشید. ایشان می فرمایند حلول نیازمند اتصاف است. این را می پذیرید و با وجود پذیرش آن، باز این را به ایشان نسبت می دهید؟

آیت الله حسن رضائی: این طور نیست. ما می گوییم آب در کوزه حلول پیدا کرده است.

آیت الله غلامرضا فیاضی: نه، این جا نمی گویم حلول.

آیت الله حسن رضائی: چرا، می گوید. این ظرف و مظهر است. حال و محل است دیگر. حلول نیست؟ پس ما باید قاموس و لغتها و واژه هایی که به کار می بریم تغییر دهیم.

آیت الله غلامرضا فیاضی: نه، ما بر

این اصطلاحات دلیل داریم.

آیت الله حسن رضائی: آن چه شما می فرمایید نور و بلور، لازمه اش حلول است. به هر معنایی که بفرمایید و بعد هم محدودیت دو حوزه خواهد بود و این را نمی شود پذیرفت. و مساله پنجم درباره احاطه. صحبت از احاطه وجودی است. این جا باید تصور درستی از احاطه وجودی داشت. وقتی خود قرآن می فرماید که «أحاط بكل شيء»؛ محیط بر همه چیز است و همه چیز محاط است، نسبت به او احاطه هندسی نیست. مثل این که یگوئیم ساختمان محیط بر ماست و ما نسبت به آن محاط هستیم. اگر عرب درباره این صحبت کند، می گوید احاط «علی» و «ب» را به کار نمی برد. احاط بكل شيء، یعنی در تار و پود هستی و نظام هستی نفوذ و احاطه دارد.

آیت الله غلامرضا فیاضی: محیط بكل شيء، ولی شئی نیست! کل شيء نیست! چون شما می فرمایید آن شئی اش وجود ندارد ولی آن محیط هست.

آیت الله حسن رضائی: ما نگفتیم نیست. ما از اول اقرار کردیم. این ها هستند و موجودند. بالاخره این جا احاطه، احاطه هندسی یا مقداری نیست و احاطه وجودی است و این ها با هم تفاوت دارند.

دکتر سیداحمد غفاری: از محضر هر دو استاد استفاده کردیم. حضرت آیت الله غلامرضا فیاضی، عضو هیات علمی مؤسسه علمی پژوهشی امام خمینی (ره) هستند و استاد حسن رضائی، عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی هستند. از محضر هر دو استاد لذت بردیم و در یک محیط شادمان و با نشاط علمی، کسب فیض کردیم. از این جا جلسه به صورت پرسش و پاسخ خواهد بود. پرسش کننده مشخص خواهد کرد که چه کسی پاسخ پرسش او را ارائه کند. چون آقای دکتر افضلی اول فرمودند، استدعا می کنیم که ایشان سوال را مطرح کنند. آقای دکتر افضلی عضو هیات علمی مؤسسه حکمت و فلسفه ایران:

دکتر افضلی: من هم به سهم خودم از هر دو استاد بزرگوار تشکر می کنم.

سوالی از جناب آیت الله حسن رضانی داشتیم. جناب آقای رضانی سه تا شق را فرمودند. اتفاقاً من می‌خواهم بگویم دعوائی که سر وحدت وجود است، هیچ کدام از این سه شق نیست. یک شق چهارمی است که به آن اشاره نشد. نور و ظلمت را که فرمودند، من مثال دیگری می‌زنم که شق چهارم هم مشخص شود. گاهی می‌گوییم خیس، عین خشکی است. خب این حرف تناقض است. مثل همان فرمایش شما که ظلمت، نور است. گاهی می‌گوییم دیوار، خیس است. دیوار فی نفسه از خودش خیس ندارد و هر چه



وقتی می‌گوییم وجود نامتناهی است، هم عده، هم مده و هم شده، از هر جهتی نامتناهی است. این امر نامتناهی، جا برای غیر نخواهد گذاشت. این را به این صورت تصویر کنیم.



خیسی دارد، از آب دارد. اما یادمان نرود که دیوار مستقل از آبی که آن را خیس کرده، وجود دارد. ولی خب وقتی خیس می‌شود، خیس از خودش نیست. شق سومی که حضرت تعالی فرمودید این بود که گاهی می‌گوییم خود آب خیس است. آب بالذات خیس است. اما این جا شق چهارمی هم هست که مطرح نشد. البته در تعبیری که فرمودند بالمجاز اشاره‌ای کردند اما صریحش را نگفتند. صریحش این است که می‌گویید دیوار و غیر دیوار، موجود نیست و فقط و فقط آب موجود است که شق چهارمی است. آب است و امواج مختلف آب و همه این امواج آب، رطوبت دارند و رطوبت هم ذاتی آن‌هاست. این هم در قدر احتمال، یک شق است. آن چه مراد از وحدت وجود است که تقریر

ابن عربی و پیروان ابن عربی است، این چهارمی است که ما بگوییم وجود، غیر از وجود خدا نیست و نه تنها وجود، غیر از وجود خدا نیست بلکه اصلاً موجودی غیر از خدا نیست. همان طوری که می‌گوییم غیر از آب، چیز دیگری موجود نیست. اگر این شکل چهارم را گفتیم که درواقع دعوی اصلی هم سر این است، باید بیاییم تبعات این را مورد بررسی قرار دهیم. شما وجود را مثال زدید. من علم را مثال می‌زنم. ما می‌دانیم هر موجودی که در عالم، عالم است، به خدا عالم است و هیچ کس بالذات عالم نیست اما وقتی خدای متعال به من علم عطا کرده است، من مجازاً عالم هستم یا حقیقتاً عالم هستم؟ وقتی شما می‌گویید دیوار نورانی است یا نهر جاری است، مجاز است و غلط نیست. من اتفاقاً می‌خواهم بگویم، غلط است. نهر واقعاً جاری نیست. حالا می‌خواهید یک تعبیر استعاری شاعرانه زیبا و شعری به کار ببرید، ببرید اما از نظر وجودشناسانه واقعاً گزاره «نهر جاری است» گزاره غلطی

است. به همین خاطر اگر من گفتم، این میز مجازاً موجود است و آن که واقعاً موجود است خداست، معنایش این است که میز موجود نیست و به همین خاطر نباید به کار برد. حالا در مورد علم، در عین حال که ما بالله عالم هستیم اما مجازاً عالم نیستیم. حقیقتاً عالم هستیم. همه علم ما هم از خدای متعال است اما آن چه درباره وحدت وجود ابن عربی است این نیست. حالا حضرت تعالی از شقی سریع عبور کردید یا احتیاطاً آن را مطرح نکردید. حرف او و شارحانش این است که هیچ موجودی غیر از خدا موجود نیست. آن وقت این حرف لوازمش را دنبال می‌کند و دعوای سر این حرف است و الا این که شما فرمودید همه عالم به تبع خدا موجودند، بنده عرض می‌کنم که حالا مگر مسلمانی عامی و غیر عامی چیزی غیر از این گفته است؟ تا حالا کسی گفته در این عالم اشیاء به خودشان موجودند؟ دعوای اصلاً این جاها

نبوده بلکه بحث، سر مطلب دیگری است. همان مطلبی که درباره وجود داریم، درباره فاعلیت هم داریم. اگر عالم‌ها همه بالمجاز عالم‌اند، همین مطلب درباره فاعل‌ها هست. فاعل‌ها بالمجاز فاعل‌اند. بنابراین اگر من الان دارم، دروغ می‌گویم یا هر فعل خلاف دیگری انجام می‌دهم، فاعل حقیقی‌اش خداست و من مجازاً دروغ می‌گویم و دروغ‌گوی حقیقی خداست. آیا این را می‌پذیریم؟

دکتر سیداحمد غفاری: آیت الله حسن رضانی! استفاده می‌کنیم. **آیت الله حسن رضانی:** در فضای تمثیل از تمثیل در حد خود تمثیل باید توقع داشت. وقتی می‌گوییم که زید کالاسد، به وجه شبه توجه کنیم.

دیگر

نباید دنبال

دم بگردیم. در آن فضا

وجه شبه باید مورد توجه

باشد و ثانیاً در فضای تمثیل

وقتی یک مثال می‌زنیم، در همان

مثال باید جلو برویم و نباید از یک مثال

به مثال دیگری برویم. باید بر همان مبنا

ادامه دهیم. من دیوار و نور و ظلمت را

مثال زدم و در همه این‌ها بحث روشنایی

را دنبال کردیم:

۱. گاهی می‌گوییم روشنایی برای نور است. می‌گوییم نور روشن است.
۲. گاهی می‌گوییم روشنایی برای دیوار است و دیوار روشن است.
۳. گاهی می‌گوییم ظلمت، دارای روشنایی است.

راجع به نور می‌گوییم عین روشنایی است. در قضیه دیوار می‌گوییم مجرای روشنایی است. در مورد ظلمت می‌گوییم ضد روشنایی است یا نقیض روشنایی است. از این سه شق اگر شما شق دیگری

اضافه کردید، باید در همین محدوده باشد. قضیه آب و دیواری که خیس است یا مثلاً خشکی هم همین خواهد شد:

گاهی می‌گوییم خیزی عین خشکی است. خشکی، خیس است. الان با تفاوت مثال هیچ تفاوتی ایجاد نشد و نتوانستید شق چهارمی را اضافه کنید. در آن جایی که رابع آمده، شما از مثال در رفته‌اید و خارج شده‌اید و چیز دیگری اضافه کرده‌اید.

دکتر افضلی: شق چهارم این که فقط نور باشد و دیواری نباشد.

آیت الله حسن رضانی: این را که من عرض کردم.

آیت الله حسن رضانی دکتر افضلی: نه، این که اصلاً دیواری نباشد.

آیت الله حسن رضانی من همین را گفتم. گفتم ۱. نور هست و روشنایی. ۲. دیوار است که متنور به نور است. ۳. ظلمت باشد و نور. تثلیث به این صورت است.

دکتر افضلی: شق اول شما این بود که روشنایی نور برای خودش است اما ما می‌گوییم نور که روشنایی برای خودش است، غیر آن هم نباشد.

آیت الله حسن رضانی: خلاصه مثالی که شما زدید همین شد که عرض کردم. شما به جای نور، آب را گذاشتید. به جای روشنایی، خیزی را گذاشتید و به جای دیوار هم گذاشتید دیوار خیس و خشکی هم به جای ظلمت است. خلاصه بیان تمثیل برای این است که در حد خودش گویا بوده باشد و برای تقریب به ذهن است. ثانیاً این که فرمودید من عالم هستم آیا مجازاً عالم هستم یا حقیقتاً؟ من می‌خواهم بگویم که اگر به خودم و ذات خودم که فقیر محض هستم و نه وجودی دارم و نه کمالی از کمالات وجود، معلوم است که عالم نیستم. با توجه به آن کسی که علم را به من اضافه کرده، آن هم نه حرف عوامانه اضافه کردن مثل این که پولی را از دست من گرفت و برد. خدا همه چیز را داده و هنوز در دست اوست: «پسیده ملکوت کل شیء»؛ از دستش در نرفته است. اولاً و بالذات مال اوست ثانیاً و بالعرض مال من بدبخت بیچاره است ثالثاً. این است که الان در دست اوست.

آیت الله غلامرضا فیاضی: «مال اوست»، غیر این است که «خود اوست». شما می‌گویید خود اوست، ما می‌گوییم مال اوست.

آیت الله حسن رضانی: این‌ها تعابیر متفاوتی است که گاهی اوقات معانی متفاوتی دارند و بحث به هم می‌ریزد. چون فرمودند کسی شک ندارد که این‌ها داده خداست. معلوم است. کسی شک ندارد. بحث سر این است که این داده خدا که الان داده، چیزی جدای از اوست؟ صحبت الان سر این است. من می‌خواهم بگویم نه، جدای از او و بریده از او نیست. وحدت وجود هم که گفته می‌شود، آقایان می‌گویند همه چیز خداست، یقیناً معنایش این نیست که همه چیز خداست. ما می‌خواهیم بگوییم که جدای از خدا نیست و بریده از خدا نیست. رمز و راز قضیه، جدا نبودن و بریده نبودن از خدا است.

دکتر سیداحمد غفاری: استاد! پس قاعدتاً اعطا را درست نمی‌دانید و اظهار را درست می‌دانید.

آیت الله حسن رضانی: بله، این‌ها بحث‌هایی است که در موارد بعد اگر فرصتی باشد، خواهم گفتم. من یک دلیل وحدت وجود را گفتم و چهارتای آن‌ها باقی مانده که باید یکی یکی بگوییم و مقدمات آن را منقحاً بگوییم تا نتیجه مطلوب گرفته شود. پس اگر نسبت به ذات خودم در نظر بگیرم، انا الجاهل و انا المعدوم.

آیت الله غلامرضا فیاضی: ولی آن ذات، فعلاً یک فرض است. آنی که الان هست، فعلاً یک ذات عالم است. این که شما می‌فرمایید یعنی اگر علم را کنار بگذارم، عالم می‌شوم و با علمی که خدا به من داده، عالم نیستم. صریحاً بفرمایید من الان هم عالم نیستم. این فرمایش آقای دکتر افضلی همین بود که شما این را صریحاً بفرمایید که من الان هم عالم نیستم. این را نمی‌گویید.

دکتر سیداحمد غفاری: استاد معتقدند عالم هستند ولی علم ندارند.

آیت الله حسن رضانی: من بالذات خودم عالم نیستم ولی با توجه به آن چه

خدا داده عالم هستم و دادن در این جا به دو معناست. مجاز هم دو معنا دارد. گاهی مجاز عرفی است و گاهی مجاز عرفانی. اعتباری که الان در فضای عرفا هست. گاهی چیزی را اعتبار می‌کنیم. گاهی اعتبار یک اضافه اشراقی است و باید در آن فضاها به دنبال آن بود. بله، به آن معنای دوم مجاز است منتها نه مجاز «نهر جاری است». مجاز در اسناد را نمی‌گوییم. این مجاز دوم را می‌گوییم. ما دو نوع مجاز داریم.

دکتر سیداحمد غفاری: دومی را نفرویدید.

آیت الله حسن رضانی: چرا، من اصلاً مثال مجاز حضرت آیت الله غلامرضا فیاضی را تغییر دادم. چون مجاز در اسناد بود.

آیت الله غلامرضا فیاضی: بالاخره مجاز که شد، یعنی واقعیت ندارد.

آیت الله حسن رضانی: نه، واقعیت دارد. به چه معنا واقعیت دارد...

آیت الله غلامرضا فیاضی: اگر مجاز را قبول کنید، یعنی واقعیت ندارد یعنی نیست. مجاز است دیگر.

آیت الله حسن رضانی: مساله دیگر که سخن محی الدین را فرمودید. فرمودید که هیچ موجودی جز خدا نیست. این از عبارتهای متشابه است که من عرض کردم هر واژه متشابهی را باید معنا کرد. هیچ موجودی جز او حقیقتاً موجود نیست. مجاز هم باز دو گونه است: مجاز اعتباری و...

آیت الله غلامرضا فیاضی: ...مجازی که بر می‌گردد به حقیقت.

آیت الله حسن رضانی: من این جمله قرآن و این فرمایش حق را مورد توجه قرار می‌دهم که چه‌طور در این جا جمع بین دو امر کرده است و هیچ تنافی با دیگری ندارد. «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی»؛ در این جا جمع کرده است. رمی را به پیغمبر صلی الله علیه و آله نسبت داده و در عین این که رمی را به ایشان نسبت داده، باز به خدای تبارک و تعالی نسبت داده است و این دو منافاتی با هم ندارد.

آیت الله غلامرضا فیاضی: مهم این

است که شما توضیح دهید ما رمیت اذ رمیت یعنی چه. این را توضیح دهید که نفی می کند در عین اثبات.

آیت الله حسن رمضانی: ما همین را می گوییم. من در عین این که نیستم، هستم.

آیت الله غلامرضا فیاضی: ما رمیت اذ رمیت را توضیح دهید.

آیت الله حسن رمضانی: در عین این که عالمم، جاهلم. در عین این که قادرم، عاجزم. در عین این که حی هستم، مردهام. دارم به همین سبک و سیاق می گویم.

دکتر سیداحمد غفاری: استاد عذرخواهی می کنم. برای این که استراحتی هم برای حضرتعالی شود اگر اجازه بفرمایید از سوال بعدی استفاده می کنیم. آقای دکتر محمدی عضو هیات علمی مؤسسه حکمت، سوال کننده دوم ما هستند. بفرمایید.

دکتر محمدی: ضمن تشکر از اساتید محترم، آیت الله حسن رمضانی فرمودند که ظهورات را موجود می دانند. ما برای این که چیزی را موجود یا محمول قرار بدهیم، باید معنای اسمی از آن داشته باشیم. عرفا و حکمت متعالیه، ممکنات را وجود رابط می دانند که در حکم هیئت و معنای حرفی است. آخوند در انتهای منهج اول می فرماید که معنای حرفی را ولو لحاظ استقلالی هم نمی توانیم بکنیم. یعنی حتی فرض این که من را به معنای ابتدائیه بگیرید هم درست نیست. لذا ما نمی توانیم از وجود رابط، لحاظ استقلالی هم داشته باشیم. ممکن است گفته شود بحث آخوند در آن جا درباره صرف معنای وجود نیست. باز هم فرقی نمی کند. چون ادعان وجود رابط مثل همان معنای حرفی نسبت در قضیه است و این اشتراک لفظی که بین دو معنای موجود است، به ما اجازه نمی دهد که بتوانیم این معنای موجود را بر ممکنات که حکم وجود عارضی دارند حمل کنیم.

آیت الله حسن رمضانی: خب ما باید اول ببینیم مرادمان از معنای موجود،

حقیقی بوده باشد، یقیناً نه! اگر مراد از موجود، موجود مجازی کذا بوده باشد، باز هم من قبول ندارم. اگر مراد از موجود، موجود مجازی عرفانی است که عین همان ربط است، چه اشکال دارد؟

دکتر سیداحمد غفاری: منسوب به وجود است که نسبت اشرافی نیست.

دکتر محمدی: منسوب به وجود است یعنی وجود در ذاتش نیست. فقط یک نسبت دارد.

آیت الله حسن رمضانی: نسبت مقولی، نه نسبت اشرافی. من این را قبول دارم.

دکتر محمدی: خود جناب دوانی به شمس و شمس و غیره مثال می زند.

آیت الله حسن رمضانی: باشد. در همان جا هم باز فرمایش شان توجیه کرده اند. آن چه که الان مقصود است، همان است که متعارف است و اصلاً هم محکومش نمی کنند. مثل لاین و تامر یا تهران و تهرانی که آقا فرمودند. و اما آن معنایی که عرض کردم، اضافه اشرافی است و آن است که جناب دوانی می ماسد و می چرید و آدم فاضلی بوده و این طور نبوده که قضیه را به این صورت مبتذل مطرح کند و بعد دفاع کند.

دکتر سیداحمد غفاری: سوال بعدی آقای دکتر عبداللهی، عضو هیات علمی مؤسسه حکمت. بفرمایید.

دکتر عبداللهی: ضمن استفاده از فرمایشات اساتید محترم، دو سوال دارم از محضر آیت الله حسن رمضانی. عرض نخست من استمداد از فرمایش جناب آقای محمدی است. حالا شاید آن مثالهای لاین و تامر یا تهران و تهرانی آیت الله غلامرضا فیاضی در کلام محقق دوانی نباشد ولی در تفسیر سوره اخلاص ایشان به صراحت از حداد و شمس صحبت می کنند و موجود را به همان معنایی می گیرند که حداد و شمس به آن معنی است. یعنی شیئی که انتساب در وجود دارد. لذا این صریح کلام خود دوانی است اما عرض من این است که شما از فرمایشات ایشان دفاع کردید و فرمودید معتقدید کثرات وجود نیستند اما

چه معنایی از این معانی که گفتید هست تا بعد ببینیم درست است یا خیر. در آغاز سخن عرض کردیم گاهی که می گوییم موجود، منظور موجود حقیقی است. گاهی منظور موجود مجازی است. به قول آقایان موجود تبعی است. گاهی منظور موجود بالعرض است. هر کدام از این ها برای خود معنای خاصی دارند. اگر خواسته باشیم به آن معنای دقیق به قضیه نگاه کنیم. بنابراین مطلقاً بگوییم موجود یک معنا دارد و آن ربطی و با توجه به این، برایش استقلال قائل شویم و دیگر نتوانیم نسبت به ماسوی الله بگوییم موجود، این حرفی است که ما قبول نداریم. یکی از معانی موجود، موجود مجازی است. همان مجاز عرفانی که عرض کردم و نه مجاز بلاغی.

دکتر محمدی: مجاز عرفانی شامل مجاز عقلی هم هست؟

آیت الله حسن رمضانی: مجاز عرفانی همان ربطی است به آن معنا می توانیم بگوییم موجود است. لذا شما می گوئید وجود ربطی. شما از اطلاق وجود ربطی ابائی ندارید. از این که بگوییم موجود است به وجود ربطی، ابا دارید؟

دکتر محمدی: خود آخوند می گوید نمی توان موجود را درباره وجود ربطی به کار ببریم.

آیت الله حسن رمضانی: عرض می کنم باید معنای موجود را مشخص کنیم. اگر مشخص نکنیم که نمی شود تصمیم بگیریم. اگر مراد از موجود، موجود

موجودند. موجود نه به معنای ما له الوجود بلکه به معنای منتسب الی الوجود. سوال این است که آن کثراتی که منتسب الی الوجود می‌شوند، بر اثر این انتساب، چه چیزی نصیب‌شان می‌شود؟ وجود گیرشان می‌آید یا ظهور؟

آیت الله حسن رضانی: ظهور
دکتر عبداللہی: آن ظهور چیست؟
وجود است یا عدم؟

آیت الله غلامرضا فیاضی: معدوم است!

آیت الله حسن رضانی: وجودنا
است.

دکتر عبداللہی: وجودنا، بالاخره
موجود است یا معدوم؟

آیت الله حسن رضانی: موجود
است. به معنایی که من می‌گویم.

دکتر عبداللہی: بالاخره آن کثرات
و ظهورات بر اثر انتساب الی الوجود یا موجودند یا معدوم. مگر این که ما ارتفاع نقیضین را ممکن بدانیم یا واسطه بین وجود و عدم را بپذیریم. عرض دوم ناظر به استدلال حضرت عالی است که یکی از استدلال‌های بسیار رایج اثبات وحدت وجود است که به نظر می‌رسد استدلال ناتمام است هرچند ممکن است مدعا درست باشد. اصل دعوا هم همان‌طور که آیت الله غلامرضا فیاضی فرمودند، روی مقدمه اول است که وجود عدم را نمی‌پذیرد و هر چه عدم را نپذیرد، واجب است و واجب، واحد است. پس وجود، واحد است. قطعاً منظور تان از وجودی که عدم را نمی‌پذیرد، وجود واجب نیست.

آیت الله حسن رضانی: طبیعت
وجود است.

دکتر عبداللہی: آیا اصلاً طبیعت وجود
ما به‌زای عینی و خارجی دارد؟ طبیعت وجود مفهومی است که شما از گزاره خارجی انتزاع کرده‌اید. اصل دعوا همین جاست که در خارج، طبیعت وجود نداریم یا در خارج وجودات متعدد کنار هم داریم.

آیت الله حسن رضانی: بحث این
است که اصلاً ما وجود داریم یا نداریم؟

دکتر عبداللہی: بله، وجود داریم.
آن حقیقت وجود است.

آیت الله حسن رضانی: بله، بحث
درباره حقیقت وجود، خیلی شیرین و جالب است که ان شاء الله باشد برای جلسه بعد.

دکتر سیداحمد غفاری: متشکریم.
سوال بعدی و سوال آخر در جلسه. هر کس سوال دارد مطرح کند.

دکتر افضل: من فقط می‌خواستم سوال
اول را تکمیل کنم. مثال نور و ظلمت که آقای رضانی فرمودند، به فضای اضافه مقولی برمی‌گردد ولی آن چیزی که فرمودند، به فضای اضافه اشراقی برمی‌گردد. شق چهارم یعنی فضایی که فقط آب باشد و فقط نور باشد و چیز سوم و چهارمی نباشد.

آیت الله حسن رضانی: همین را
عرض کردم خروج از بحث و مثالی است که وارد شده است. گفتیم از مثالی که دارید، می‌زنید خارج نشوید.

دکتر سیداحمد غفاری: نه، ایشان
تصویر صحیح مثال را این‌طور فرمودند که...

آیت الله حسن رضانی: آن وصل
است به اصل بحث. او صرف وجود را در نظر گرفته و شؤون وجود.

دکتر افضل: این حرف عرفاست.

آیت الله حسن رضانی: اشکال
ندارد. اتفاقاً ما هم همان را می‌گوییم. ما وجود و مظاهر وجود را می‌گوییم. در حقیقت ایشان به جای وجود آب گذاشته و شؤون آب. قبول دارم. این کاملاً درست است و مثالی که بنده عرض کردم برای تقریب به ذهن بود. به جای دیوار ماهیت

گذاشتم. به جای نور وجود می‌گذارم و به جای ظلمت هم عدم می‌گذارم. در این صورت با هم دیگر تطبیق می‌کند والا ما هم همان فرمایش را قائل هستیم. به جای آب می‌گذاریم وجود و به جای شؤون آب مانند تری، خیس، رطوبت و غیره می‌گذاریم شؤون وجود.

دکتر افضل: نه، ما شقی را در نظر
گرفتیم که هیچ جز نور و هیچ جز آب نباشد.

– خب آن مثل له است. شما فرق بگذارید بین مثل له و مثال. من هم قبول دارم. مثل له این است که وجود است و شؤون وجود. ما می‌خواهیم این را با مثالی که مطلب تقریب شود، روشن کنیم و آن هم با این ترتیب است که عرض کردیم. در آن جا می‌گوییم وجود است و موجود است و ماهیت. این جا می‌گوییم نور است و دیوار است و ظلمت. همان‌طوری که ظلمت من حیث هی هی، ظهوری ندارد، آن جا هم می‌گوییم ماهیت من حیث هی هی، ظهوری ندارد. این جا می‌گوییم دیوار موجود منعکس کننده نور شده. آن جا هم می‌گوییم ماهیت موجوده، منعکس کننده نور وجود است. آن جا می‌گفتیم نور است و عین ظهور، این جا هم می‌گوییم وجود است و عین ظهور. این‌ها را با هم تطبیق می‌کنیم. بله، اگر بخواهیم از این مثال خارج شده و به مثال دیگری بپردازیم، شؤون دیگری هم هست.

دکتر سیداحمد غفاری: بسیار متشکریم
از اساتید محترم حاضر در جلسه؛ حضرت استاد جناب آقای صدوقی سہا، حضرت استاد جناب آقای دکتر ثانی، حضرت استاد جناب آقای دکتر پازوکی، حضرت استاد جناب آقای موحد و حضرت استاد جناب آقای افضل، حضرت استاد جناب آقای خسروپناه و اساتید بسیار با فضیلتی که در جلسه ما حاضر بودند و افتخار دادند در مجلس ما حاضر شوند و از نفس همه آن‌ها استفاده کردیم و لذت بردیم از زیبایی کلام دو استاد بزرگوار حضرت آیت الله غلامرضا فیاضی و حضرت آیت الله حسن رضانی. جلسه را با صلوات بر محمد و آل محمد ختم می‌کنیم.

عقل و وحی

نشست علمی بررسی رابطه عقل و وحی به همت گروه کلام مؤسسه و با همکاری انجمن کلام حوزه علمیه قم و با دبیری علمی دکتر علی افضلی و با حضور دکتر شهرام پازوکی؛ عضو هیات علمی مؤسسه، حجت الاسلام دکتر حسن سبحانی؛ عضو هیات علمی دانشگاه علوم قرآن و حدیث، حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه؛ رئیس مؤسسه برگزار شد.

دکتر شهرام پازوکی:

عقل و وحی در مسیحیت

از آغاز تا کنون

حجت الاسلام دکتر حسن سبحانی:

وحی در متن خردورزی ماست

حجت الاسلام دکتر خسروپناه:

نسبت عقل و وحی

دکتر شهرام پازوکی

عقل و وحی در مسیحیت از آغاز تا کنون

در سرتاسر مسیحیت دیده نمی‌شود که بگویند اصول دین تحقیقی است و نه تقلیدی. اصول باید تقلیدی باشد زیرا یک حجت الهی پشت سر آن وجود دارد و کلام خداست!

نکته سوم، بحث سر و راز در مسیحیت است. در قرون اولیه میلادی تثلیث یک سر است. سر و راز بودن، از همان اول راه هرگونه بحث عقلی را می‌بندد. گرچه از قرن هجدهم به بعد، تثلیث یک سر نیست و تبدیل به اسطوره و افسانه می‌شود.

با این مقدمه روشن شد که در سرتاسر تاریخ مسیحی یک نحوه نگرش اشعری دیده می‌شود. در ادوار مسیحیت کلام به سمت اشعریت می‌رود و به تناسب اشعریت، قول به اصالت اراده که در فلسفه مدرن تأثیر عجیبی گذاشته، مشاهده می‌شود. ابتدا بحث را از نظر تاریخی شروع می‌کنیم. طبیعی است که مانند همه ادیان، مسیحیت با قول به اصالت وحی و اصالت ایمان آغاز می‌شود. در آرای متکلمان اولیه مسیحی، قول به اصالت وحی کاملاً غلبه دارد و اساساً به همین دلیل تنها یکسری مباحث روائی نقل شده و هنوز به تاسیس

این که پیامبر در سال چندم از مکه به مدینه هجرت کردند و این قضیه جزء اصول اعتقادی اسلام باشد! بنابراین در اسلام برخلاف مسیحیت، اصل اول در اعتقادات مسلمانان یعنی توحید، یک امر فراتاریخی است و بعد از آن، شهادت به رسالت پیامبر است که یک امر تاریخی است.

نکته دوم این که مسیحیت علاوه بر روائی بودن، یک دین کاملاً عرفانی است. کسانی که کلام مسیحی می‌خوانند، در مبادی کلام مسیحی با آموزه‌هایی مواجه می‌شوند که متناظر آن در عالم اسلام، مباحث عرفانی است. مثلاً قول به لوگوس ازلی مطابق با بحث حقیقت محمدیه در عرفان اسلامی است، یا مثلاً این که شریعت ملاک نجات نبوده و ایمان باعث نجات می‌شود، در عرفان اسلامی ما بحث می‌شود.

این نکته دوم به ما توجه می‌دهد که در مسیحیت با مباحثی عرفانی مواجه هستیم که عقل نمی‌تواند در آن جایگاهی پیدا کند. یعنی از همان ابتدا خط فارقی میان عقل و وحی کشیده شده است. درحالی که در اسلام، عقل در نقل و فهم آن دخالت می‌کند. همچنین

ابتدا لازم است به چند نکته در ماهیت مساله عقل و وحی در مسیحیت اشاره شود.

نکته اول آن که در مسیحیت، زمانی به یک فرد عنوان مسیحی داده می‌شود که به یک سلسله امور تاریخی اقرار کند. در متن اعتقادنامه رسولان، که دوازده مورد است، آمده که ایمان می‌آورم به خدایی که تنها پسرش را فرستاد و این پسر در زمان شخصی به نام فلان، مصلوب شد و مرد و روز سوم دوباره زنده شد و به آسمان‌ها رفت.

در واقع در مسیحیت به یک روایت تاریخی اقرار می‌کنند و این روایت است که اصل قرار می‌گیرد. تاریخی بودن مسیحیت باعث می‌شود که بعد روایی و نقلی آن در مقایسه با اسلام بسیار ترقی کند. در اسلام در همان ابتدا به یک امر کاملاً متافیزیکی شهادت می‌دهیم. در سوره انبیاء می‌خوانیم: «ما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحی الیه انه لا اله الا انا فاعبدون»؛ لا اله الا الله یک نقل تاریخی و مربوط به یک زمان خاص نیست. شاید برای ما عجیب باشد که بگویند اعتقاد به اسلام یعنی اعتقاد به



الهیات مسیحی نرسیده است. مستند نقلی آن‌ها در قول به اصالت وحی نیز اقوالی است که از پولس نقل شده است. پولس چه در مساله ایمان و چه در مساله وحی، حد فاصل یهود و مسیحیت است. پولس به کرات در چندین نامه خطاب به مسیحیانی که به فلسفه روی خوش نشان داده‌اند، با نهیب فریاد می‌زند که شما برای چه فلسفه می‌خوانید؟! فلسفه حکمتی دنیایی است که عین جهالت است. به سراغ حکمت الهی بروید. در چندین نامه نسبت به فیلسوفان می‌گوید «ادعای حکمت می‌کردند ولی احمق گردیدند».

در حقیقت این اقوال پولس اولین دوره تفکر مسیحی در مساله نسبت عقل و وحی است که عقل و وحی هیچ نسبتی با هم نداشته و اصل وحی است. کلام الهی گفته شده و ما دیگر حاجتی به معارف بشری نداریم. وحی استغنی ذاتی دارد و نیاز به هیچ چیز دیگر نیست و شعارهایی مطرح شد که روح تفکر این دوره را نشان می‌دهد، مثلاً «به دین ایمان می‌آورم از آن جهت که امری محال و غیرعقلی است و امری است که با عقل سازگاری

ندارد»، یعنی نقش ایمان اقتضاء می‌کند که مورد اثبات عقلی نباشد و گرنه ایمان نیست. در واقع مسیحیت با چنین شعاری آغاز می‌شود که بعدها شعارهایی از این دست در تاریخ مسیحیت تکرار می‌شود: «آتن را با اورشلیم چه کار؟! میان کلیسا و آکادمی چه توافقی است؟!» آکادمی رمز عقل و فلسفه و کلیسا رمز ایمان است.

تا این‌جا نمی‌توان گفت که کلام و الهیات مسیحی تاسیس شده زیرا تنها یک عکس العمل نسبت به کسانی است که می‌خواهند به فلسفه رو کنند و عقل را در برابر وحی قرار دهند. در قرن چهارم توسط شخصیت مهمی به نام سنت آگوستین به تاسیس الهیات مسیحی می‌رسیم. در واقع آگوستین اولین کسی است که میان عقل و وحی نسبتی برقرار می‌کند، البته این نسبت به گونه‌ای نیست که وحی را تابع عقل کند و تا آخر قرون وسطی چنین چیزی دیده نمی‌شود. همیشه عقل تابع وحی است. اما آگوستین به نسبتی میان این دو می‌رسد و سقفی برای عقل قائل می‌شود، عقلی که تابع ایمان و مسبوق به آن است. شعار معروف تفکر آگوستینی که بعدها

توسط آنسلم تصریح می‌شود این بود که «ایمان می‌آورم تا بفهمم». یعنی در واقع فهم جایگاه خودش را دارد. اما فهم باید مسبوق به ایمان باشد. فهمی که از ایمان برخاسته، جایگاهی ندارد و در واقع ما به تفکری می‌رسیم که در صدد تفسیر عاقلانه از ایمان است. این عبارت آگوستین در سرتاسر بیست قرن مسیحیت به طرق مختلف پیدا می‌شود. کسانی که می‌خواهند مسیحیت را تکرار کنند، مرتب به آگوستین برمی‌گردند و این فهم او را احیا می‌کنند.

نکته قابل توجه بر سر «فهم» است. مراد آگوستین از فهم، عقل افلاطونی است. در واقع می‌خواهد یک تفسیر افلاطونی از مسیحیت ارائه کند. چند قرن بعد فهم مورد نظر آنسلم، فهم افلاطونی نیست. و بعدتر در دوره مدرن، عقلی که مالبرانش آن را مسبوق به ایمان می‌داند، عقل دکارتی است. این نکته مهمی است که نباید اشتباه شود. اما نکته دومی که در دیدگاه آگوستین در موضوع عقل و وحی مهم است، مساله حاکمیت دینی و حاکمیت دنیایی است. قول مشهور در ابتدای مسیحیت این است که کار قیصر را به قیصر

واگذارید و کار خدا را به خدا؛ یعنی هیچ نسبتی میان حکومت زمینی و حکومت آسمانی نیست. آگوستین در کتاب «شهر خدا»، با این که شهر خدا را اصل می‌داند، اما در مورد شهر زمینی هم سخن می‌گوید ولی نهایتاً بیان می‌کند که عقل تابع ایمان است و حاکم شهر زمینی باید تابع حاکم شهر آسمانی باشد، زیرا شهر زمینی را عقل و شهر آسمانی را عیسی اداره می‌کند. در دوره سوم کسانی که می‌خواهند بین عقل و وحی نسبتی قائل شوند، هر کدام از عقل و وحی را دارای استقلال می‌دانند و نسبتشان فقط تابع و متبوع نیست. در تفکر توماس



آکوئینی شهر زمینی حاکم خود را دارد و شهر آسمانی نیز حاکم خود را. توماس در کتاب کوچکی به نام «درباره پادشاهی»، برای امپراتور روم نیز جایی باز می‌کند و می‌گوید در عین این که حکومت باید از آن کلیسا باشد، امپراتور هم باید باشد. این‌ها در واقع دو جریان اصلی است که ما را به انتهای قرون وسطی می‌رساند. در انتهای قرن سیزدهم با جریان دیگری آشنا می‌شویم که صبغه اسلامی دارد و آن، جریان ابن رشدی‌های لاتین است. ابن رشد برخلاف مغرب، در مشرق عالم اسلام هیچ جایگاهی پیدا نکرد. این نکته مهمی است که به جز اشاراتی که کربن در بعضی از آثار

قاضی سعید قمی در مورد شخصی به نام ابن رشد نشان می‌دهد، هیچ یک از فیلسوفان مسلمان به ابن رشد اشاره‌ای نکرده‌اند. معمولاً این گونه تفسیر می‌کنند که آثار ابن رشد در مغرب بوده و نمی‌توانست به مشرق برسد حال آن که این گونه نیست. زیرا ابن عربی که همزمان با ابن رشد در مغرب عالم اسلامی بوده، مورد توجه قرار گرفته و بیشتر شارحان او ایرانی بودند. همچنین ملاصدرا که به همه پیشینیان تلویحاً یا تصریحاً اشاره دارد، هیچ توجهی به ابن رشد ندارد. بنابراین جریان فکری ابن رشد، جریانی بوده



**ابن رشد
یک فیلسوف اصالت
عقلی است. عقل ابن
رشد، عقلی است که
می‌خواهد به سمت ارسطو
برود. می‌توان گفت
راسیونالیسم دکارت، عقل
کثرت‌نگر جزء اندیش
است اما ابن رشد این‌طور
نیست**



که نمی‌توانسته در مسیر اصلی فلسفه اسلامی جای بگیرد. برعکس، ابن رشد در غرب یکی از جریان‌سازترین اشخاص است که در نسبت میان عقل و وحی، بیشترین سهم را دارد. در مناظرات کلامی قرن سیزده و چهارده میلادی، جایگاه ترجمه‌های آثار ابن رشد دیده می‌شود. ابن رشد یک فیلسوف اصالت عقلی است. عقل ابن رشد، عقلی است که می‌خواهد به سمت ارسطو برود. می‌توان گفت راسیونالیسم دکارت، عقل کثرت‌نگر جزء اندیش است اما ابن رشد این‌طور نیست. او می‌خواهد عقل کلی را که در

عالم اسلامی فهمیده شده، احیاء کند. ابن رشد با تفکر اصالت عقلی، دین را تابع عقل می‌کند. یک حقیقت عقلی داریم که ارسطو آن را به تمام و کمال بیان کرده و این حقیقت به سه نحو برهانی، جدلی و خطابی ابلاغ شده است. عموم مردم با سخن از بهشت و جهنم، کتاب مقدس و مانند آن حقیقت را می‌فهمند. کمی بالاتر، متکلمان با دلیل جدلی حقیقت را می‌فهمند و فیلسوف از طریق برهانی متوجه حقیقت می‌شود.

از منظر قرون وسطای مسیحی، ابن سینا توانست جریان‌ساز شود. زیرا ابن سینا نمی‌خواهد دین را از فلسفه و عقل را از نقل جدا کند. الهیات بالمعنی الاخص ابن سینا راهی است درباره این که یک فرد چگونه مسلمان باشد و ارسطویی بیاندیشد. ابن رشد می‌گوید نمی‌توان ارسطویی اندیشید و مسلمان ماند. بنابراین ابن رشد راه را باز می‌کند تا در قرن پانزدهم و شانزدهم که راسیونالیسم دکارتی می‌آید، از مقدماتی که ابن رشد پیچیده استفاده کند. عقل ابن رشدی، عقل دکارتی نیست اما این ابن رشد بود که عقل را کاملاً از دین جدا کرد تا دکارت بتواند این کار را در فلسفه مدرن به تمام و کمال برساند.

جریان اصالت عقل ابن رشد در مقابل جریان اصالت ایمان قرار گرفت. این جریان در مقابل همه ایستاد؛ چه آثار اولیه آگوستین و چه آثار دیگران که جایی برای عقل قائل نبودند. ایستادگی این جریان باعث شد کسانی در اواخر قرون وسطی بگویند عقل هیچ نسبتی با وحی ندارد. هر که خواست متعبد و متدین باشد و هر که خواست فیلسوف باشد، ولی اصل، تفکر عقلی است که فیلسوف به آن اشاره می‌کند.

نکته دیگری که با تفکر ابن رشد در قرون وسطی پیدا شد، حقیقت دو جانبه یا حقیقت مضاعف بود. ابن رشدی‌های لاتین یعنی فیلسوفان ابن رشدی که اصلاً مسلمان نبودند، قائل

به حقیقت دوجانبه می‌شوند. یعنی امری را در دین عقیده بدانیم و خلاف آن امر، در فلسفه طور دیگری باشد، مثال آن هم بقای عقل فعال است. تفکر ابن رشدی لاتین یک حسن داشت؛ ابن رشد قائل بود که لحن خطابی ادیان باعث تهذیب نفوس می‌شود. با این نکته، دین در قرون وسطی یک شأن اخلاقی پیدا کرد؛ شبیه به آن شأن اخلاقی که کانت برای دین قائل است. در انتهای قرون وسطی جریان تومائی را داریم که بسیار با جریان ابن سینایی متفاوت است. البته برخی می‌گویند تومیسیم به نحوی احیای مکتب ابن سینا در قرون وسطی است اما در مساله عقل و وحی این‌طور نیست. ابن سینا مفسر قرآن است طوری که هم جایگاه عقل حفظ شود و هم جایگاه نقل، اما در توماس آکوئینی این‌گونه نیست. او از ابتدا عقل و نقل را از هم جدا می‌کند و می‌گوید یک امور ایمانی هست که اصلاً روائی است. همان‌طور که در آغاز سخن بیان شد، مسیحیت یک دین روائی و یک دین تاریخی است. این امر تاریخی که پس از سه روز مسیح زنده شد، یکی از اصول اعتقادی مسیحی است. شاید در واقع چهار روز بوده اما از منظر اعتقادات مسیحی سه روز است! این مطلب به نظر توماس آکوئینی قابل اثبات برهانی نیست. الهیدانی که بخواهد این را اثبات کند، هم برهان را خراب می‌کند و هم ایمان را. این است که توماس دست به طبقه بندی می‌زند: مسائلی که ایمانی هستند و برهانی برای آن نداریم و مطالبی که برهانی و قابل استفاده‌اند مانند اثبات وجود خدا که می‌توان برای آن دلیل اقامه کرد. هرچند توماس برهان لمی را هم برای وجود خدا به هیچ وجه نمی‌پذیرد و با آنسلم درمی‌افتد. در واقع به نظر توماس آکوئینی، در فلسفه باید فیلسوف و در الهیات باید الهی بود و خلط میان این دو، هم به ضرر عقل است و هم وحی.

نکته ظریفی که تنها بدان اشاره می‌نمایم این است که برخلاف اسلام، ایمان مسیحی مدارج ندارد. یعنی ایمان یک آدم ساده عامی

با ایمان یک عارف و حکیم فرقی نمی‌کند. ایمان، ایمان است. نکته بعد این‌که در تمام این اقوال مشاهده می‌شود که راه برای اصالت اراده به سبک اشاعره باز می‌شود. نباید اصالت اراده را دست کم گرفت زیرا بعدتر در فلسفه مدرن پیدا می‌شود. به هر حال ما در قرون وسطی با یک جریان تومائی و یک جریان ابن رشدی مواجه‌ایم که یکی قائل به اصالت وحی و دیگری قائل به اصالت عقل است و کم‌کم جریان ابن رشدی جای جریان تومائی را که می‌خواست بین عقل و وحی تلازم و توافقی را برقرار کند، می‌گیرد.

در انتهای قرون وسطی و در آرای ابن رشدی‌ها، عقل و وحی مانند ابتدای مسیحیت، از هم جدا می‌شوند. از یک طرف به پیدایش مذهب پروتستان و لوتری می‌رسد که به سمت ایمان صرف می‌رود و از طرف دیگر راه را برای راسیونالیسم دکارتی باز می‌کند. ایمانش را لوتر و عقلش را دکارت به ارث می‌برد. هر کدام با تفسیر مدرن؛ یعنی نه ایمان لوتر ایمان ترتولیان است اگرچه به آن استناد می‌کند و نه عقل دکارتی عقل ارسطویی است که ابن رشد این همه در تنظیم و تکریم آن می‌کوشد.

در این‌جا به یک نحو تنزل در یقین ایمانی قرون وسطی می‌رسیم. فیلسوف و متکلم قرون وسطایی رئالیست است و هیچ‌کدام در واقع‌نمایی ذهن شک نداشتند، زیرا به عقیده همه آن‌ها، یک یقین ایمانی پشت سر استدلال و علم ما هست. حال با دکارت این یقین ایمانی متزلزل شده و یقین دیگری طلب می‌شود که متکی به ایمان نباشد. یقین تازه‌ای که جای یقین ایمانی را می‌گیرد، کوجیتوی دکارت است. به دنبال این یقین، عقل ابزاری و عقل خودبنیادی می‌آید که بسط آن در فلسفه مدرن مشاهده می‌شود. نکته قابل توجه این است که همین

یقین خودبنیاد در فضای مذهب پروتستان پیدا می‌شود. هیچ فیلسوف مدرنی دیده نمی‌شود که تاثیرگذار باشد ولی پروتستان نباشد؛ از کانت و هگل تا شوپنهاور و نیچه و دیگران. مهم نیست که این افراد کلیسا می‌رفتند یا نه و از مسیحیت بد می‌گفتند یا نه، مهم روح مذهب پروتستان است که در این‌ها وجود داشت. آن اصالت ایمان پروتستان، راه را برای توسعه عقل خودبنیاد در فلسفه مدرن باز می‌کند.

نهایتاً در ابتدای قرن بیستم با کسانی مواجه می‌شویم که می‌خواهند دوباره عقل و وحی را به هم نزدیک کنند. جریانی به نام تومائی نو در کلیسای کاتولیک ایجاد می‌شود که مشهورترین فیلسوفانش ژیلسون و ژاک مایر هستند. از یک طرف مذهب پروتستان را داریم که به هیچ‌وجه نمی‌خواهد زیر بار عقل قرون وسطی برود و هیچ عقلی را بپذیرد. مانند عقل هیولانی که مستعد است با هر نوع عقلی کنار بیاید. و از طرف دیگر با یک گونه تفکر زاهدانه شبه عرفانی در میان پروتستان‌ها مواجه هستیم که همان زهد محض است. به همین دلیل است که ما در میان پروتستان‌ها هیچ عارفی به معنای دقیق کلمه نداریم. در واقع اشعریت پروتستان‌ها اجازه نمی‌دهد که عرفان به آن معنا پیدا شود.

نکته آخر این که آن‌چه به نام عقل‌گریزی در اشعریت و شبیه آن در پروتستان می‌بینیم، عقل عقل نیست. در عرفان اسلامی از جمله در مولوی ما یک عقل عقل داریم که عقل اشعری نیست. یک عقل دیگری است که در قرون وسطی اشاره‌ای از آن وجود دارد اما هیچ‌وقت مانند سهمی که در عرفان اسلامی داشته، پیدا نمی‌کند. و نهایتاً به قول اصالت اراده که در مذهب پروتستان و فلسفه مدرن از کانت تا شوپنهاور وجود دارد، می‌رسیم و بسیار قابل توجه است که چگونه جای عقل را در تفکر پروتستان‌ها گرفته است.



حجت الاسلام دکتر حسن سبحانی

وحی در متن خردورزی ماست

بنابراین وحی در زمانی به کار می‌آید که عقل راهی طولانی را طی کرده و خدا، وحی و کتاب مقدس را اثبات نموده تا من وحی را گرفته و پس از آن، با چراغ عقل وارد عرصه معرفت شوم. این نظریه معتقد است که چنین نیست بلکه همگامی و تعامل میان عقل و وحی، از آغازین مرحله فرآیند شناخت عقلانی تا نقطه پایانی، که حتی تعبد به مضامین وحیانی است، جریان دارد و این دو می‌توانند دوشادوش یکدیگر حرکت کرده و در کنار هم نقش آفرینی کنند. بنابراین نه نیازی است که در یک حوزه و در آغاز راه، به عقل اصالت دهیم و وحی را کنار بگذاریم و نه نیازی است که در حوزه ایمان، با تمسک به وحی عقلانیت را به کناری گذاشته و با شعار تعبد، بخواهیم متن مقدس را مبنای ایمان قرار دهیم؛ چنانکه در بنیادهای معرفت مسیحی این گونه است، و این تعامل و دیالکتیک می‌تواند از آغاز تا پایان معرفت ادامه پیدا کند.

این نظریه در دو بخش بحث می‌شود:

۱. نیازمندی عقل به وحی در دستیابی به معرفت؛ به این معنا که عقل بدون وحی در رسیدن به معارف متعالی و حقایق ناتوان است و با دستگیری وحی عقل به این معارف می‌رسد.

همه آراییی که در نسبت میان عقل و وحی گفته شده، یک پیش فرض اساسی دارند و آن این است که یا باید حجیت استقلالی عقل را پذیرفت که در آن صورت، وحی را در حوزه اندیشه‌ورزی عقلانی به کناری نهاده و منتظر می‌گذاریم و یا اگر به وحی تمسک کنیم، باید عقل را از حجیت و اعتبار انداخته و به صورت نسبی بگوییم جایگاه عقل در این حوزه و جایگاه وحی در آن حوزه است. این پیش فرض، نظریات معروف را در تاریخ شکل داده است.

نظریه‌ای که مطرح خواهیم کرد و تا حدودی از آن دفاع می‌نمایم، در تلاش است این پیش فرض اساسی را بشکند و نشان دهد این گزاره، گزاره صحیحی نیست و می‌توان با یک بازنگری این پیش فرض را از بین برد و در باب نسبت عقل و وحی تئوری‌ای داد که اصالت عقل و نیازمندی به وحی را همزمان مورد تایید قرار دهد.

در تفکر عقل‌گرایی سنتی با اصل قرار دادن عقل، حجیت و اعتبار یک‌سویه عقل، آن را مبنا قرار داده و به وسیله عقل، مبنای معرفتی دین را ثابت می‌کنیم و از طریق اثبات وحی، وارد سایر اجزای معرفت دینی می‌شویم.

موضوع اصلی مورد بحث، ارائه نظریه‌ای است که در میان متکلمان و اندیشمندان امامی مطرح بوده و می‌توان آن را به مدرسه اهل بیت نسبت داد. این نظریه، اندیشه‌ای در باب نسبت میان عقل و وحی است که می‌تواند به عنوان یک دیدگاه در کنار سایر نظریات امروزی مورد پژوهش قرار گیرد. این نظریه از متون کهن تاریخی استخراج شده و مستند به آن آراء است. این دیدگاه از جهاتی با دیدگاه رسمی معتزلیان و فیلسوفان اختلاف داشته و از جهاتی با آن‌ها مشترک است و با دیدگاه سلفیه، اهل حدیث و کسانی که در سنت اسلامی به نوعی با اساس عقل در حوزه معارف دینی مخالفند، در تقابل قرار دارد. به عبارت دیگر این نظریه تلاش می‌کند راهی میانه را انتخاب کند که از سویی بر حجیت و اعتبار عقل در حوزه معارف تاکید کند و در منظومه معرفت دینی جایگاه رفیعی را به عقل دهد و از سویی دیگر نیازمندی و ضرورت نیاز به وحی را در اندیشه‌ورزی عقلانی ارائه نماید؛ چیزی که به ظاهر شاید در میان تمام نظریه‌های عقل و وحی‌ای که شنیده‌ایم، نوعی تناقض و پارادوکس به شمار می‌رود.



۲. نیازمندی وحی به عقل از آغاز تا پایان؛ به این صورت که در اثبات وحی و فهم متون دینی نیازمند عقل هستیم. با هر تئوری که برای فهم متن قائل باشیم، بدون عقل نمی‌توان پیام وحی را درک کرد. در مرحله اجرا نیز با عقل ابزاری یا عقل عملی است که می‌توان وحی را در ساحت واقع و عینیت، تحقق بخشید.

بخش اول نظریه اهمیت بیشتری داشته و چالشی‌تر است زیرا این نظریه قائل به این است که عقل در همان جایی که استقلال معرفت شناختی دارد، نیازمند به وحی است. در این جا به بخش دوم کمتر می‌پردازیم زیرا تقریباً می‌توان روی آن تفاهم کرد و به دفاع رسید.

این نظریه چند مقدمه اصلی دارد. مقدمه اول این است که عقل حجت است و در حجیت خود استقلال دارد؛ درست برخلاف نگاه اخباریان و اهل حدیث که معتقدند عقل، حداقل در حوزه معارف دینی همیشه باید با عصای وحی حرکت کند و اگر عصای وحی را نداشته باشد، از اعتبار می‌افتد. این نظریه معتقد است اگر امری معقول در پیش دید عقل گذاشته شود و عقل با نور خود به آن نگاه کند، بدون تکیه به هیچ گزاره دینی یا پشتوانه وحیانی

آن را تصدیق می‌کند.

مقدمه دوم این است که حجیت استقلالی عقل، منافاتی با نیازمندی عقل به وحی، در دستیابی به معرفت ندارد؛ درست برخلاف پیش‌فرض سهمگینی که پیشتر گفته شد و اکثر تئوریهای عقل و وحی را جهت داده و قبل از اثبات وحی آن را معطل می‌سازد. ما باید دو مقام را برای معرفت عقلی از هم تفکیک نماییم؛ مقام اول این است که عقل به‌طور مستقل، استدلال را می‌فهمد و تصدیق می‌کند و مقام دوم چگونگی راهیابی عقل به استدلال‌های عقلی است. آیا این استدلال‌ها به‌صورت پیشینی در عقل انسان‌ها نهاده شده؟ یعنی قائل به معرفت فطری دکارتی هستیم؟ البته دکارت نیز در بعضی موارد بیان می‌کرد چنین چیزی اثبات شدنی نیست.

عقل در آغاز ورود به عرصه معرفت، هیچ گونه معرفتی ندارد و خالی است، قدرت تشخیص و حکم و فهم دارد اما برای این که برهان در پیش روی او نهاده شود و به آن امر معقول و معرفت صحیح قانع شود، به راهنما و معلم بیرونی نیازمند است. ممکن است کسی بگوید عقل در طول تاریخ، با تجربه و آزمون و فراز و فرود می‌تواند گزاره‌های

عقلی را تشخیص دهد اما بحث ما در موارد استثنایی نیست. فرآیند عمومی معرفت در معرفت‌های متعالی چگونه است؟ آیا چنان که ارسطویان می‌اندیشیدند، عقل بدیهیات اولیه و منطق صوری را در اختیار دارد و تلاش می‌کند یکایک این مقدمات را کنار هم گذاشته و کاخ معرفت را بنا کند؟ آیا عقل از این طریق می‌تواند به حقیقت دست پیدا کند یا باید کسی که آشنای این طریق و ساحت بلند و حقایق عالی است از بیرون عقل را با ادله و براهین راهنمایی نماید؟

نکته این است که بین این دو، هیچ تعارضی نیست که کسی از یک طرف قائل به حجیت حقیقی عقل باشد و بگوید عقل در برهان خود، بدون نیازمندی به چیز دیگر، حکم می‌کند و از طرف دیگر بگوید ما از بیرون به معلمی نیازمند هستیم که شواهد و ادله را پیش روی عقل بگذارد و به تعبیری مثل این است که در یک انبار بزرگ به دنبال شیء کوچکی بگردیم. می‌توان سال‌ها این انبار بزرگ را گشت و آن شیء کوچک را زیر خروارها ابزار پیدا کرد اما قاعدتاً زمان زیادی لازم است و فرد دچار خستگی و انحراف می‌شود. اما اگر کسی از بیرون بیاید

و بگوید در فلان نقطه با این آدرس، شیء مورد نظر شما هست، درست است که آن راهنمای بیرونی در رسیدن به این حقیقت فرد را یاری کرده، اما این گونه نیست که فرد با اتکای به راهنمای بیرونی تصدیق می‌کند بلکه با نور چراغ خود آن را می‌بیند. یعنی فرق میان این دیدگاه با دیدگاه ایمان‌گرایان و نقل‌گرایان سنتی در این است که آن‌ها می‌گویند ما با اتکای به وحی تصدیق می‌کنیم. اگر عقل در آغاز راه حجیت استقلالی نداشته باشد، دور لازم می‌آید. اما همین عقل برای رسیدن به منظور و محتوای خودش نیازمند اشاره و راهنمایی بیرونی است.

بین معرفت در مقام اثبات و تصدیق، و معرفت در مقام ثبوت، تفاوت وجود دارد. معلمی در آزمایشگاه دانشجوی خود را راهنمایی می‌کند، مواد و ابزار را می‌آورد و یک قانون فیزیکی یا شیمیایی را به او نشان می‌دهد و شاگرد یاد می‌گیرد، اما وقتی یاد گرفت دیگر با عقل و تجربه خودش عمل می‌کند و تصدیق او نسبت به آن معادله بر اساس این آزمایش، تصدیق تعدی نیست، اما اگر این معلم نبود که این میراث علمی را به او منتقل کند چه بسا سال‌ها و قرن‌ها لازم باشد که این دانشجو از آغاز این تحقیق را انجام دهد. در این تعامل و دیالکتیک میان

ایمان، اساسا عقل راهی ندارد. این دیدگاه بیان می‌کند که ما به عنوان انسان صاحب عقل بی‌آنکه عقل ما بر آن گواهی دهد، نمی‌توانیم حقیقتی را تصدیق کنیم. اگر کسی چنین چیزی را بگوید دچار دور می‌شود. این دیدگاه، دیدگاه اندیشمندان امامی در سده‌های نخستین است. بزرگان ما در تاریخ خود به این نکته اعتراف دارند و بزرگترین اعترافات، سخن شیخ مفید در اوایل المقالات است. ایشان صریحا می‌فرمایند امامیه اتفاق دارند بر این که معرفت عقل، نیازمند به وحی است و بدون



مقدمه سوم این است که در متون دینی بارها آمده که یکی از وظایف بزرگ انبیا و هدف اصلی بعثت انبیا، راهبری عقل است. یعنی انبیا قبل از این که بخواهند تعبد کنند، ارشاد می‌کنند. اولین ارشاد انبیا متوجه بیدار سازی عقل و شکوفا سازی عقلانیت بشری است، برای این که انسان‌ها را از اوهام بیرون بیاورند و به معقولات و حقایقی که می‌تواند مورد تصدیق عقل قرار بگیرد، راهنمایی کنند.

بنا بر این مقدمات، این نظریه اظهار می‌کند که می‌توان در آغاز، عقل را دارای حجیت استقلالی دانست اما تا وحی نباشد، عقل نمی‌تواند راه‌های بلند معرفت را طی کند. به تعبیر دیگر

عقل و وحی، عقل تحت تاثیر وحی شکوفا می‌شود و به حقایق دست پیدا می‌کند و باز انسان از طریق عقل، دوباره به وحی می‌رسد و به وحی تعبد می‌کند و آن را به عنوان یک منبع برتر اتخاذ کرده و معارفی را کسب می‌کند که ممکن است در توان عقل نباشد. اثر رفت و برگشت و ارتباط زیگراگی میان عقل و وحی را می‌توان در معرفت‌های مختلف مرور کرد. این تئوری درست در نقطه مقابل نظر عقل‌گرایان اسلام یا دنیای غرب است که می‌گوید عقل مستقل است؛ و نیز نقطه مقابل ایمان‌گرایان یا نقل‌گرایان است که می‌گویند در حوزه نقل و

وحی، نقل یا سمع، عقل راهی به معرفت پیدا نمی‌کند. مرحوم مفید عقل‌گرای بزرگ قرن چهارم و پنجم است و نقطه جدایی تفکر کلامی ما از این دیدگاه امامیه، از این دوره آغاز می‌شود و از این به بعد است که ما هم، به معنای معتزلی قائل به اصالت عقل می‌شویم. مرحوم مفید به عنوان یک عقل‌گرا تاکید می‌کند که همه امامیان بر این نکته اتفاق دارند که عقل در عمل و در نتایج عمل خود، نیازمند سمع و وحی است و می‌فرماید: «انه غیر منفک عن سمع ینبه العاقل علی کیفیه الاستدلال»؛ در این تئوری امکان ندارد بتوانید عقل را

از سمعی که عاقلان را بر چگونگی استدلال راهنمایی می‌کند، تفکیک کنید. معتزله و خوارج و سایرین با این نظریه مخالفند. معتزله قائلند که عقل بدون نیاز به سمع می‌تواند به معارف دست پیدا کند اما امامیه چنین چیزی را نمی‌پذیرند.

در نهج البلاغه وقتی حضرت امیر(ع) از بعثت انبیا سخن می‌گویند می‌فرمایند: « فبعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیائه لیستأذوهم میثاق فطرتہ، و یدکروهم منسی نعمته، و یحتجوا علیهم بالتبلیغ، و یثیروا لهم دفائن العقول »؛ یعنی انبیا در سرلوحه کارشان دفائن عقول را اشاره می‌کنند. این تعبیر از نظر ادبی معجزه آمیز است. اشاره در لغت عرب یعنی از زیر خاک بیرون کشیدن و از حالات پنهان به صورت آشکار درآوردن. کار انبیا این است که این میراث نهفته عقلی را پیش دید عاقلان می‌گذارند و وقتی عقل این معارف را می‌بیند، تصدیق می‌کند.

قرآن کریم در سراسر آیات این را نشان می‌دهد. حضرت ابراهیم به عنوان منادی توحید، انسان‌ها را به عقل دعوت می‌کند؛ انسان‌هایی که عقل داشتند اما ستاره پرست و بت پرست بودند. کار نبی این است که انسان خفته را بیدار و عقل ناآشنا به حقیقت راه، آشنا می‌کند و آن معقولات و حقایق را به صورت روشن و واضح در اختیار او می‌گذارد.

بنا بر این نظریه اگر انبیای الهی نباشند، دفینه‌های عقول همچنان تاریک مانده و انسان در آن چهل و بی‌خبری خودش باقی می‌ماند. نکته پایانی اشاره‌ای به پاره‌ای از نتایج و دستاوردهای این نظریه است. اولاً این نظریه اگر ادله خود را به صورت کامل بیان کند و اثبات شود، یک تئوری جدید در کنار سایر نظریه‌های عقل و وحی است که در سنت اسلامی و مسیحی چنین نظریه‌ای نداشتیم. ثانیاً شکاف

عقلانیت و دین که بحران بزرگ بشریت در تاریخ است، با این تئوری تا حدودی التیام پیدا می‌کند و مجبور نیستیم که یا به طرف فیدئیس‌ها و ایمان‌گرایان برویم یا اسیر جریان عقل‌گرایان راسیونالیسم شویم. این نظریه می‌خواهد این دو را جمع کند. باور و ایمان و اعتقاد به نص مقدس می‌تواند در خدمت شکوفایی عقل قرار بگیرد و عقل



مرحوم مفید
به عنوان یک عقل‌گرا
تأکید می‌کند
که همه امامیان
بر این نکته اتفاق دارند
که عقل در عمل
و در نتایج عمل خود،
نیازمند
سمع و وحی است



می‌تواند بدفهمی‌های نص را جبران کند. عقل همیشه در مراحل مختلف وحی لازم است و اجازه نمی‌دهد برداشت غیرعاقلانه از وحی شود. از آن سو وحی در شکوفایی عقل کمک می‌کند و آن را از بی‌خبری، انحراف و سردرگمی نجات می‌دهد و اندیشه‌های ناب را در پیش دید عقل می‌گذارد و حجیت عقل را اعتبار می‌دهد.

گرفتاری تاریخ بشریت این است که نمی‌تواند بین این دو جمع کند. این دیدگاه می‌تواند راهی

جدید برای بهره‌مندی از دو منبع مهم انسانی باشد. انسان عاقل باشد و با خردورزی فکر و زندگی کند و در عین حال در اندیشه عالمان و راهبران الهی تامل و خردورزی کند و از نتایج آن‌ها بهره‌مند شود.

فایده سومی که به این دیدگاه مترتب می‌شود بخشی از مسائلی است که امروز در نسبت میان علوم، دین و جامعه سازی، و دین و فلسفه‌ورزی داریم. پرسش و مشکل ما چیست؟ پایه تفکر سکولاریسم که امروز به عنوان یک الگوی اندیشه‌ورزی تلقی می‌شود، کجاست؟ پایه‌اش این است که تا عقل‌ورزی نکنیم و تا تجربه مستقل انجام ندهیم، به حقیقت نمی‌رسیم. مشکل اساسی تمدن و فرهنگ سکولار این است که تسلیم عقل و وادی‌های آن می‌شویم و گمان می‌کنیم که هرچه به ذهن عقل رسیده، درست است، سال‌ها می‌رویم تا به خطای عقل پی می‌بریم -البته عقل همیشه با خطا همراه است- و بعد می‌خواهیم آن را با وحی جمع کنیم و اسلامی کنیم، این راه ممکن نیست. راه‌هایی که این نظریه در همسویی عملی میان عقل و وحی ارائه می‌دهد این است که از بنیاد، وحی را در فرآیند عقلانی سازی یا خردورزی دخالت دهیم نه این که آن را به کناری بگذاریم و بیاندیشیم. وحی در متن خردورزی ماست؛ بدون تعبد و مقدس کردن نص! اگر وحی آمده تا اشاره عقول کند، چه مانعی هست که یک اندیشمند و جامعه‌شناس مسلمان به جای این که اول در چارچوب‌ها، پارادایم‌ها و پیش‌فرض‌های دیگران اندیشه‌ورزی کند و بعد بخواهد بیاید آن را با دین وصل کند، از آغاز بگوید سخنان امیرالمومنین(ع) و متن قرآن می‌تواند متن اندیشه‌ورزی باشد. این تئوری مقداری عقل را با وحی آشتی می‌دهد و زمینه همدلی میان هر دو حوزه را فراهم می‌کند.



نسبت عقل و وحی

دکتر خسرو پناه

و عقل منبعی که خود مولد معرفت است. تقسیمی که برای عقل نظری در کتب فلسفی ارائه شده عبارت است از: عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل، و بالمستفاد.

معنای دیگر، عقل مستقل جوهری است که ملاصدرا در این باره می‌گوید «العقول عند الفلاسفة، الملائكة عند الشرع» یعنی فلاسفه به ملائکه‌ای که در شرع هست، عقول می‌گویند.

فیلسوفان جدید، اصطلاح عقل حسابگر را به کار می‌برند.

عقل ابزاری به معنای تاکیدی بر جایگاه عقل در شبکه‌ای از مقاصد و برنامه‌هایی است که انسان را به هدف می‌رساند، که همان عقل برنامه‌ریز است.

و در نهایت عقل خود بنیاد که در فلسفه جدید و معاصر، به وسیله دکارت و بعد از او، به کار رفته است.

معانی بیان شده برای عقل را از دیدگاه وحی، که منظور همان قرآن است، بررسی می‌کنیم.

در کلام وحی و سنت پیامبر و اهل بیت، عقل ادراکی به کار رفته که نقش ادراکی آن می‌تواند ابزاری - یعنی وسیله فهم - یا منبعی - یعنی مولد معرفت - باشد. عقل در نصوص دینی ما، به معنای عقل جوهری نیز به کار

باشد که وحی ظاهری دارد و باطنی، و باطنش باطنی دارد و ... عقل تا کجا می‌تواند این بواطن را کشف کند؟ پرسش پنجم ناظر به تعارض عقل و وحی است. اگر تعارضی بین عقل و وحی و دستاوردهای آن‌ها واقع شد، چه باید کرد؟

اگر بخواهیم به دیدگاه متفکران اسلامی، مسیحی، یهودی، و سایر فلاسفه - که در باب عقل و وحی هر یک بحث‌های متنوعی در حوزه‌های مختلف دارند - بپردازیم، برای مثال عقل و وحی را از دیدگاه شیخ مفید، شیخ صدوق، سید مرتضی، اخباریین، اصولیین، فلاسفه قرون وسطی و ... پیگیری کنیم، ابتدا باید این پرسش‌ها مشخص شوند تا بدانیم چه سوال‌هایی از فلاسفه داریم که البته در این پنج سوال منحصر نمی‌شوند.

معانی مختلف عقل از منظر فلسفه و دین

پرسش اول این بود که نظر به وجود معانی مختلف عقل در بیان فلاسفه، کدام تعریف پذیرفته می‌شود؟ عقل می‌تواند معانی مختلفی داشته باشد: عقل ادراکی، عقل نظری، عقل عملی، عقل ابزاری که وسیله فهم است

پیش از آن که به پاسخ‌های داده شده در باب نسبت عقل و وحی بپردازیم، نیازمند بازخوانی پرسش‌هایی که در این نسبت با آن‌ها مواجه‌ایم. ابتدا پنج پرسش به اختصار بیان شده و سپس پاسخ‌هایی اجمالی ارائه می‌شود.

سوال اول ناظر به معانی عقل نزد فیلسوفان است. معانی مختلف عقل که توسط فلاسفه غرب یا اسلامی و یا متکلمان ارائه شده، کدام است و دیدگاه وحی نسبت به این معانی چیست؟

پرسش دوم صرف‌نظر از دیدگاه فلاسفه، سنجش معانی و کارکردهای عقل از منظر وحی است. در قرآن و شرح آن یعنی سنت، عقل چه معانی و کارکردهایی دارد؟

پرسش سوم در خصوص ترتیب معرفت‌شناختی عقل و وحی است. آیا در تولید معرفت، وحی مقدم بر عقل است؟ یا از ابتدا عقل، نفس معرفت‌شناختی دارد؟ می‌توان گفت دور هرمنوتیک بین عقل و وحی وجود دارد، عقل بر وحی مقدم است و وحی نیز بر عقل مقدم است.

پرسش چهارم میزان نقش ابزاری عقل در فهم وحی است. تا چه حد می‌توان مدلولهای تطابقی و التزامی وحی را، با عقل فهمید؟ شاید مبنای کسی چنین

رفته است، مثلاً گفته می‌شود عقل آنهاست که خدا خلق کرده است؛ حال به این نمی‌پردازم که این عقل همان ملائکه است یا خیر.

عقل حسابگر را می‌توان معادل عقل معاش در روایات دانست که در کنار آن، عقل عاقبت اندیش نیز به کار رفته که عقل معاد است.

بخشی از این معانی عقل که در فلسفه آمده با وحی و شرع نیز سازگاری دارد اما بعضی از معانی عقل را نمی‌توان در نصوص دینی یافت، مثلاً تقسیم عقل نظری به عقل هیولانی، بالملکه و ... در وحی یافت نشده است، البته این لزوماً بدان معنی نیست که چنین چیزی در وحی وجود ندارد و یا با آن در تعارض است.

عقلانیت خود بنیاد اومانستی که نمی‌خواهد در شناخت و تغییر عالم و آدم از وحی استفاده کند، با وحی اسلامی سازگاری ندارد، این همان عقلانیتی است که منبع علم مدرن و تکنولوژی است، هر چند نمی‌خواهم نتیجه بگیرم که دستاوردهای این عقلانیت هم، در وحی نیست.

بار معنایی عقل در آموزه‌های وحیانی

سوال دوم این بود که فارغ از تعریف فلاسفه از عقل، بار معنایی عقل در وحی چیست؟ جواب این سوال تا حدی در بحث اول داده شد. آیات و روایات فراوانی در این زمینه داریم: این که قرآن به عقل دعوت می‌کند، این که در برخی آیات پشیمانی و عذاب و سرخوردگی را نتیجه عدم بهره‌گیری از عقل می‌داند، این که کسانی را که با وجود عقل بر حق سرپوش گذاشتند توبیخ می‌کند، این که افراد بی‌اعتنا به عقل را نکوهش می‌کند و ... روایات متعددی نیز در این زمینه هست.

آن چه از وحی استفاده می‌شود این است که وحی قطعاً عقل ادراکی و همچنین عقل نوری را

قبول می‌کند. اما به نظرمی‌رسد یکی از کارکردهای عقل در نصوص دینی هست که فلاسفه به آن توجه چندانی نکرده‌اند و آن عقل هدایتی، آخرت ساز، هدایتگر و حکمت ساز است. همان عقلی که در روایات تفاوت بین عاقل و جاهل را مشخص می‌کند. همان عقلی که منشأ حکمت است، یعنی دانشی که هم به هست و نیست‌ها می‌پردازد، هم به باید و نبایدها و ارزش‌ها، و هم عاقل را به سوی عمل به هدایت جهت می‌دهد. زمانی که گفته می‌شود «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» همین معنی از عقل مورد نظر است. البته من معتقدم که عقل یک حقیقت فرآیندی است که برای هر بخش از فرآیند عقل معنایی از عقل به کار رفته و مسأله اشتراک لفظی عقل را حل کرده است.

نسبت معرفت‌شناختی میان عقل و وحی

پرسش سوم این است که چه نسبت معرفت‌شناختی بین عقل و وحی وجود

دارد؟ اختلاف بین برخی متفکران اسلامی و مسیحی در همین زمینه است. آنسلم می‌گوید «من در پی آن نیستم که ابتدا بفهمم بعد ایمان آورم، بلکه ایمان می‌آورم تا بفهمم.» یعنی تقدم ایمان بر عقل. یا آگوستین می‌گفت «فهم پاداش ایمان است.» یعنی تقدمی برای عقل و فهم بر ایمان قائل بود.

بیشتر متفکران اسلامی قائل به تقدم عقل بر وحی هستند. اما به نظر اینجانب وقتی سراغ نصوص دینی می‌رویم یک دور هرمنوتیکی بین عقل و ایمان مبتنی بر وحی وجود دارد. البته نسبت عقل و وحی با عقل و ایمان متفاوت است. بر اساس نصوص نظری و عملی در ایمان، عقل مستقل بر وحی تقدم دارد. گاهی در نصوص دینی صرف نظر از تعبد، استدلال عقلی می‌شود. هم چنین ائمه وقتی با زنادقه رو به رو می‌شدند استدلال عقلی می‌کردند و آن‌ها ایمان می‌آوردند و ایمانشان مبتنی بر تعبد نبود، بلکه مبتنی بر تعقل نهفته در استدلال معصوم بود. اما وقتی شخص از عقل، به ایمان مبتنی بر وحی رسید، این ایمان مبتنی بر وحی، شکوفایی عقلانی را برای انسان به ارمغان می‌آورد. این عقل شکوفا شده بر ایمان تاثیر می‌گذارد و این روند ادامه دارد. یعنی اگر به مراحل صدگانه عرفان عملی توجه کنیم، این سیر از این منزل که منزل یقظه است، تا آخرین منازل توحید ادامه دارد و در توحید هم مراتبی است، زیرا ما هم برای ایمان و هم برای ادراکات عقلی مراتب قائلیم.

نقش عقل در فهم وحی

اما پرسش چهارم نقش عقل در فهم وحی است. اختلاف جدی اخباریین و اصولیین در همین جاست. اخباریین هستند که معتقدند عقل مستقل است و اثبات خدا، نبوت و امامت با استفاده از عقل منبعی، ممکن است و سپس عقل ابزاری در فهم شریعت به کار می‌رود. مرحوم مجلسی در برخی



تعابیر در بحار همین تعبیر را دارد که دیگر عقل می‌فهمد. اول منبع تولید معرفت در اثبات خدا و نبوت و امامت است و بعد که اثبات شد با عقل معاد، شرع را می‌فهمد.

حال سوال این است که عقل چه قدر حق فهم دارد؟ اخباری‌نویس هستند که به مدلول مطابقی معتقدند، یعنی همین ظاهری که هست و برخی تا دلالت التزامی پیش می‌روند. آن‌ها بسیار آشکار می‌گویند حق دارید بفهمید اما حق ندارید استنتاج کنید و مدلول‌های التزامی دیگر را در بیاورید.

اصولیین می‌گویند شما حق دارید حتی از «احل الله البيع» حلیت سرقفلی را استخراج کنید، اما اخباری می‌گوید بیع حلال است ولی سرقفلی را نمی‌دانیم چه کنیم!

مرحوم علامه حلی می‌فرماید زمان پیامبر یک نوع شرکت وجود داشت، اما در زمان من علامه حلی سه نوع شرکت وجود دارد و می‌توان بر اساس اصل اولی حلیت شرکت، حلیت این شرکت‌ها را بفهمیم. امروزه صد نوع شرکت داخلی و بین‌المللی وجود دارد و اصولی می‌تواند به این سوال جواب بدهد اما اخباری نمی‌تواند.

در این جا آیت الله جوادی آملی بحث جدیدی دارد که در آثار هیچ یک از اصولیین و اخباریین وجود ندارد. حضرت استاد در کتاب «منزلت عقل در هندسه معرفت» می‌فرماید عقل چه عقل تجربی - یعنی عقل استقرایی، آزمایشگاهی، پیمایشی -، چه عقل نیمه تجربی - یعنی عقل ریاضی -، چه عقل تجریدی - یعنی عقل استدلالی فلسفی - و چه عقل شهودی، هر چهار مرتبه عقل، منبع دین هستند، همان طور که نقل و وحی منبع دینی هستند.

اگر شما در روایتی دارید که «اکرم العلماء» و روایت دیگر می‌گوید «لا تکرّم الفساق من العلماء» می‌گویید روایت دوم، روایت اول را تخصیص

می‌زند، یعنی از اول مقصود معصوم این بود که علمای عادل را اکرام کنید و نه فاسق را. ایشان می‌فرمایند هر کدام از مراتب عقل، حکمی دارد که با نقل لوحی یا روایات - ناسازگاری ظاهری دارد، عقل می‌تواند آن نقل را تخصیص بزند. مثلاً روایت داریم که خوردن نمک در آغاز و انجام غذا مستحب است. عقل تجربی به این نتیجه رسید که خوردن نمک برای بیمار قلبی مضر است، استاد می‌فرماید تحقیق علمی و تجربی می‌تواند به این روایت تخصیص بزند، یعنی این روایت می‌خواهد بگوید خوردن نمک مستحب است مگر برای بیمار قلبی. یعنی همان بحث تعادل و ترجیح که در اصول برای نصوص دینی ترجیح هست، در بین عقل و نقل هم می‌توان بیان کرد.

حال می‌توان در فضای عرفان نظری، منازل عرفانی را از وحی کشف کرد. مثل همین منازلی که خواجه عبدالله تک‌تک به وحی مستند کرده است یعنی عقل منازل عرفانی را از وحی می‌فهمد. بعد وقتی عارف این منازل را طی کرد به شهود می‌رسد.

چه چیز را شهود می‌کند؟ وحدت وجود را. در عرفان نظری گفته می‌شود به وسیله عقل تبیینی، می‌توان شهود را تبیین کرد به شکلی که اگر کسی آن را تجربه نکرده، بتواند آن را بفهمد. اگر کسی گفت «انا الحق» یا «سبحانی ما اعظم شأنی» تکفیرش نکنید و بفهمید او چه می‌گوید لذا وحدت وجود را می‌توان تبیین کرد. ابن عربی، قونوی، جندی، فرغانی، قشیری و هجویری شهود کردند، اما ابن عربی با عقل، برای اولین بار وحدت وجود را تبیین کرد و بعد از او ابو حامد در کتاب «قواعد التوحید» و نوه‌اش ابن ترکه، در «تمهید القواعد» و بعدها ملاصدرا در قرن یازدهم در حکمت متعالیه، مکاشفات عرفا را با عقل مدلل کردند و وحدت وجود را با

استدلال ثابت کردند. ملاصدرا در جلد دوم اسفار برای وحدت وجود برهان آورده است، البته پیش از ملاصدرا براهینی برای وحدت وجود ذکر شده بود، اما وی چندین ادعای عرفا را که شهود کرده بودند با عقل مدلل کرد. همین عقل که نمی‌تواند منازل را مستقل به ما بگوید یا مستقل به ما شهود بدهد، عقل فهمنده است و منازل را از وحی می‌فهمد، سپس این منازل عارف را به شهود می‌رساند و این عقل، شهود عارف را تبیین و مدلل می‌کند. و چنین نقش مهمی برای عقل در فهم وحی، قائل شده‌اند.

تعارض عقل و وحی

در آخر به تعارض عقل و وحی می‌پردازم. اول باید مشخص شود که کدام یک از انواع عقل عرفی، استدلالی، تجربی و شهودی در این سوال منظور است؟ هر کدام از این‌ها به نوعی با وحی در تعارض هستند. آیت الله جوادی تکلیف عقل تجربی و نیمه تجربی و تجریدی و شهودی را مشخص کرده و معتقد است اگر این عقول با وحی تعارض پیدا کرد، با قواعد تخصیص، تقیید، قاعده عام و خاص مطلق و مقید و... باید تعارض را حل کرد و اگر نشد، آن که درجه ارزش معرفتی بالاتری دارد، مقدم است، مثل این که دو روایت با هم تعارض پیدا کنند، این جا نیز یک عقل و یک نقل تعارض پیدا کرده‌اند. نسبت هر کدام از معانی عقل که با وحی سنجیده شود، می‌تواند پاسخ خاصی داشته باشد.

غرض از تصویر ارائه شده این بود که بیان شود در بحث نسبت عقل و وحی، عناوین متفاوت هستند مانند عقل و وحی، عقل و نقل، عقل و ایمان، و باید دقیقاً مشخص شوند. بعد پرسش‌های متعدد مطرح هستند و در پاسخ به هر یک از آن‌ها هم آرای متعددی وجود دارد.



وحی و شهود عرفانی

نشست علمی بررسی تفاوت ها و اشتراک های وحی و شهود عرفانی، به همت گروه کلام
مؤسسه و بادبیری علمی دکتر علی افولی؛ دانشیار مؤسسه برگزار شد.

وحی در الهیات مسیحی و اسلامی
دکتر همایون همتی

+++

تفاوت های وحی و تجربه دینی
در الهیات اسلامی
حجت الاسلام دکتر هادی صادقی





دکتر همایون همتی

وحی در الهیات مسیحی و اسلامی

پیشینه موضوع وحی در کلام اسلامی

بحث وحی از مباحثی است که در گذشته در علم کلام اسلامی مطرح می‌شد. علم کلام، علمی بود که به تفسیر، تبیین و دفاع از اعتقادات دینی می‌پرداخت. البته باید اذعان کرد که حجم این بحث و موضوع در علم کلام ما، به لحاظ کمیت و کیفیت چندان چشم‌گیر نبوده و متکلمان نسبت به سایر بحث‌هایی که در باب توحید و صفات و مسائل فرعی و مرتبط با آن‌ها مطرح می‌شده، کمتر به این بحث پرداخته‌اند؛ لذا از این جهت ما فقر چشم‌گیری هم در بین پیروان مکتب شیعه و هم متفکران اهل سنت داریم و در مجموع در بخش نظریه‌پردازی وحی، تبیین‌های کافی صورت نگرفته است.

احیای مجدد و گسترده بحث وحی در الهیات معاصر

در یکی دو قرن اخیر این بحث به دلایلی از نو احیا شد؛ هم دلایل معرفتی داشت و هم دلایل اجتماعی و سیاسی که الان جای تشریح آن دلایل نیست. باید انصاف داد که در روزگار ما در الهیات معاصر و در الهیات مدرن و پست مدرن و همین‌طور در علم

الهیات مسیحی عالمان الهیات مسیحی و متفکران شان بحث‌های جدی، به‌روز و گسترده‌ای را در این باب مطرح کرده‌اند و از این حیث حجم کارهای آن‌ها با ما قابل مقایسه نیست. من برای نمونه چند نمونه کتاب جدید آلمانی و انگلیسی با خود آورده‌ام. گذشته از نسل پیشین الهی‌دانان مسیحی که هم در شاخه کاتولیک، هم در شاخه پروتستان و حتی در بین ارتودکس‌ها مانند فرنوند ولوسکی، هاروارد و اولتمان، رانر و دیگران بحث کرده‌اند، در روزگار ما هم کتاب‌های خوبی نوشته شده است؛ کسانی مثل کالین کانتون که مستقلاً در باب وحی تحقیق کرده‌اند.

گزارشی کوتاه از بحث وحی در رشته‌های مختلف

امروز چند دسته اندیشمند در کشورهای غربی و اروپایی روی مسأله وحی و ارتباط آن با تجربه‌های دینی و تجربه‌های عرفانی تحقیق می‌کنند؛ یک بخش فیلسوفان دین هستند. دانش فلسفه دین یک دانش جدید مستقل متمایز و دامن‌گستر است و در روزگار ما دپارتمان‌های زیادی در دانشگاه‌های معتبر اروپا و امریکا وجود دارد و تا مقطع PhD و حتی post-

doc و فوق دکتری هم دانشجو دارند و تربیت می کنند. یک بخش دیگر علم کلام است؛ چه کلام سنتی و ادامه کلام گذشته، کلام توماسی و توماس گراهای جدید و چه کلام جدید آن چه که modern theology و new theology

theology گفته می شود و در بین ما هم هنوز چیز خامی

است و باید تنقیح، تبیین و بحث بشود. بخش دیگر، رشته و گرایشی به نام neuro theology است که الهیات عصب شناختی یا الهیات اعصاب است. در این رشته، کارها و آزمایش هایی روی مغز و روان انجام می دهند. هم اکنون تحقیقات فراوانی به خصوص در دانشگاه های انگلیس در آکسفورد در لندن در کمبریج انجام می شود و در این باره کتاب های زیادی هم می نویسند که بخش مربوط به خدا در مغز انسان یا سهم خدا از مغز انسان God's part of human brain یا God part of human brain

را بررسی می کنند. کتاب های زیادی هم است. یکی از متخصصان این رشته که خیلی معروف است آندری هیوبرد است که کتاب معروفی هم در این زمینه دارد.

هم neurologistها جداگانه کار می کنند و هم neurotheologistها در این زمینه کار می کنند. غیر از فیلسوفان دین و غیر از عالمان الهیات و theologianها بخش دیگر عرفان پژوهان هستند که در فلسفه عرفان philosophy of mysticism کار می کنند و نه در خود عرفان. باز این، یکی از دانش های جدید است و با معرفت شناسی تجربه های عرفانی کار دارند و نه خود عرفان که متاسفانه در زبان فارسی شاید آثار چندانی نداشته باشیم و در این زمینه بسیار عقب هستیم و کم کاری شده؛ هر چند در خود عرفان، ما سنتی دیرپا و قدیمی داریم و بر میراثی عظیم و شکوهمند تکیه کرده ایم. البته گاهی قدر همین میراث عظیم را هم درست به جا نمی آوریم و ناسپاسی می کنیم.

گروه دیگری که در زمینه وحی کار می کنند و ارتباط و شباهت ها و تفاوت هایی با تجربه های عرفانی و تجربه های دینی دارند، parapsychologistها هستند که شاخه ای از روان شناسی است. در parapsychology به پدیده های غیر متعارف روحی می پردازند مثل تلپاتی، هیپنوتیزم، دورجنبانی، روشن بینی و امثال این ها که بیش از چهل پدیده است که در فراروانشناسی دسته بندی کرده اند. در زمینه فراروانشناسی دو سه کتاب به فارسی ترجمه شده است



سه دین توحیدی
اسلام، یهودیت و
مسیحیت،
مبتنی بر وحی هستند؛
با تفاوت هایی که در
تفسیر و تبیین وحی
دارند



و تا حدودی اطلاعاتی به دست می دهد. در همه این زمینه ها ما عقب هستیم و علی رغم این که گاهی شعار می دهیم که علوم انسانی ما غنی است ولی در تمام این شاخه ها باید کار جدی، عالمانه، دقیق و گسترده انجام بدهیم. غربی ها در این زمینه ها بیشتر کار کرده اند. حالا به دلایل مشکلاتی که داشتند و پرسش هایی که برایشان مطرح بوده یا تماس هایی که با فلسفه های دیگر داشته اند و ما نداشته ایم. آن جریانات در این جا نبوده و آن پرسش ها این جا مطرح نشده است. عوامل سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، تربیتی، فرهنگی و همه این ها دخیل بوده اند. آن ها به این مباحث پرداخته اند و باید اذعان کنیم که در این زمینه خیلی کار کرده اند. این از حیث شاخه های مطالعاتی که عرض کردم تا حدود و ثغور بحث دستان بیاید و دوستان ببینند این بحث در چه شرایطی است.

بنیاد و تمامیت دین مبتنی بر وحی است

نکته دوم این که مساله وحی، به اصل دین و تمامیت دین و هویت دین و کلیت دین مربوط است. بنیاد دین مربوط به وحی است. به خصوص من الان نظر به ادیان ابراهیمی دارم؛ هر چند این اصطلاح، اصطلاح جافانده و پخته ای در دانش ادیان و در textbookهای دین شناسی نیست و زیاد به کار نمی برند و شاید اصلاً به کار نمی برند و استاد دکتر مجتبیایی که خدا حفظشان کند معتقدند که خودشان این اصطلاح را به وجود آوردند و بیشتر در ایران کاربرد دارد. به هر حال سه دین توحیدی اسلام، یهودیت و مسیحیت، مبتنی بر وحی هستند؛ با تفاوت هایی که در تفسیر و تبیین وحی دارند که خواهیم گفت.

بنابراین شما نمی توانید وحی را مانند مسائل فرعی دینی به شمار آورید؛ مسائلی مانند امر به معروف و نهی از منکر، حج، نماز، روزه و جهاد در دین اسلام یا مناسک و شعائر سبعة در کاتولیسیم یا عشاء ربانی و شام خداوندگار در پروتستانتیسم یا مراسمی که در کلیسای ارتدوکس هست یا در یهود مثلاً بارمیدسارا است یا در دین زرتشت مراسم و شعائر دیگری که این ها را زاگرومنت یا ساکرومنت (sacrament) می گویند. خلاصه این که نمی توانید این شعائر (rituals) را با وحی مقایسه کنید زیرا بنیاد و تمامیت دین مبتنی بر وحی است و اگر از این مطلب خوب اثبات، دفاع و تقریر نشود و خوب توضیح داده نشود، اصل دین در خطر می افتد. در حالی که مقولات و مفاهیم و عقاید

نه، موضوع الهیات نه خداست، نه ایمان است و نه شیوه زندگی است بلکه مطالعه سیستماتیک خود وحی است: revelation در آلمانی که از *revelare* لاتین گرفته شده است: *to show* یعنی نشان دادن و *disclose* یعنی آشکار ساختن.

بحث این بوده است که ما با عقل محدود بشری و با عقل ظاهربین حجم پرست و کمیت گرا، راه به شناخت ذات و صفات الهی نداریم *unknowability of Divine Being* شناخت ناپذیری خداوند. پس باید همواره او خود را به ما بنمایاند و بشناساند و خود را بر ما مکتشف و آشکار بسازد.

با پروفسور هانس هونگ *theologian* برجسته امروز آلمانی هم در شهر تیینگر هم در کنفرانس ها و سمینارهای دیگر، بحث هایی مفصل داشته ام. او از *high school* دبیرستان تا *PhD* هم درس پاپ بنتیک پاپ مستعفی بوده و منتقد کلیسای واتیکان است. از استادش بارت برایم نقل می کرد که خیلی شیفته او بود و یک بار پرسیدم در میان استادهایت کدام را بیش تر می پسندی و تحت تاثیر او هستی، خیلی فکر کرد و گفت بارت. بعد گفت اما من خودم هانس هونگ هستم، نه بارت هستم، نه رانر و نه هیچ کدام از استادهایم! من خودم خودم هستم و نظرات خودم را دارم. می گفت بارت همیشه می گفت *from below or from above* ارتباط و تماس ما با خدا از پایین شروع می شود یا از بالا شروع می شود؟

این بحثی است که در عرفان ما هم به شکل دیگری وجود دارد که زمینه هر عنایت و لطف و توفیقی به دست خداوند است، حتی توبه و بازگشت و توجه به او یعنی «انیب» باز مسبوق به توبه خداوند به بنده است. تا او به تو رو نکرده باشد، تو توفیق پیدا نمی کنی به او رو کنی. او تو را خواسته و طلبیده است و این واکنش تو، نتیجه و مسبوق به آن جذبه و عنایت است. این بحث در عرفان ما هم به شکلی هست. حالا این را بگذارید و این پراتر را ببندم تا وقت دیگر. نه این که ما نداشته باشیم، عارفان ما در این زمینه فتح باب کرده اند و لطیف ترین و زیباترین سخنان را بر زبان جاری کرده اند: هر چند متکلمان و فیلسوفان ما به بعضی از این مسائل متفطن نشدند و یا به زبان های دیگری بیان کرده اند.

این بحث هست که خداوند اگر وجود دارد باید صفات کمالی را داشته باشد و نمی تواند فاقد کمالات باشد. اگر ذات خداوند، فاقد صفات کمالی باشد او محتاج و

نیازمند می شود و به اصطلاح فلسفی از وجوب ذاتی وجود می افتد و تبدیل می شود به یک موجود فقیر محتاج محدود و نیازمند که دیگر خدا نیست.



و باورهای دیگر دینی، چنین جایگاهی ندارند. یعنی تمامیت دین با وحی آغاز می شود، شکل می گیرد و هویت می یابد اما در دین بحث هایی مانند صفات خداوند داریم که اگر ما یک یا چند صفت خداوند را رد کنیم، به اصل دین لطمه ای نمی زند اما اگر اصل وحی انکار و نفی شد و کنار نهاده شد یا از آن درست دفاع نشد و جا نیفتاد و تقریر پیدا نکرد، اصل هویت و تمامیت دین به خطر می افتد. این جایگاه استثنایی و ویژه، وحی را در تمامت منظومه دینی، باورهای دینی، ارزش های دینی و اعمال دینی به خوبی نشان می دهد. شاید و نه شاید، تحقیقا می توان گفت هیچ مساله دیگری با مساله وحی به لحاظ جایگاه و ارزش معرفتی هم ارز و برابر نیست. این هم یک نکته که خواستم عرض کنم.

بررسی رویکرد دانش ادیان و الهیات معاصر به مساله وحی

این جا می خواهم نگاهی دین شناسانه و دین پژوهانه مبتنی بر الهیات معاصر و مقایسه ای ارائه بدهم و مساله وحی را از نگاه و رویکرد و *approach* خودم که دانش ادیان و الهیات معاصر است بررسی کنم. حوزه کار من هم همین است. البته با مساله وحی در فلسفه و عرفان که بخش دیگری از رشته من است، آشنا نیستم. بحث وحی در الهیات معاصر یعنی در الهیات الهی دانان مسیحی، یهودی و بودایی از ادیان مختلف که در زمینه وحی قلم می زنند و کتاب می نویسند و تحقیق می کنند، به قدری مهم شده که اساساً امروز دانش الهیات را دانش مطالعه سیستماتیک وحی *polytheology* تعریف می کنند. کتاب های زیادی است و اگر خواستید در بخش پرسش و پاسخ ذکر می کنم و متفکران و اسم کتب شان را خدمتتان عرض می کنم.

در گذشته می گفتند علم کلام، علم پاسخ به شبهات در برابر معاندان، مخالفان و دشمنان دین و جواب دادن به شبهات آن ها و دفاع از دین و توضیح باورهای دینی است. بعدها در مسیحیت گفتند کار الهیات، تفسیر ایمان است. در قرون وسطی می گفتند الهیات بحث از خداست. *God talk*. *Theo* یعنی خدا، *logy* هم یعنی بحث و *discuss*. *discuss about God*. الهیات یعنی خداشناسی و بحث درباره خداوند، ذات، صفات و افعال او. بعدها گفتند نه، موضوع الهیات، خدا نیست، ایمان است. بعدها گفتند نه، شیوه زندگی است *the way of life* طریقت حیات و زیستن *how to be a Christian*. به خصوص

در مسیحیت به دنبال *pattern* و سرمشق عیسی بودند. در هر سه شاخه کاتولیک، پروتستان و ارتدکس، حجم شان با ادیان دیگر قابل مقایسه نیست. امروز می گویند

وحی، حاصل هدایت‌گری خداوند است

یکی از صفات خدا، هدایت عمومی است یعنی هدایت تکوینی همه موجودات و هدایت تشریعی انسان‌ها. وحی، حاصل هدایت‌گری

خداوند است. خداوند نسبت به مخلوق و آفریده‌هایش بی‌تفاوت نیست. در آثار لوتر این دو اصطلاح زیاد به کار رفته و رودولف اوتو در کتاب *the idea of the holy* مفهوم امر قدسی که من چند سال پیش ترجمه کرده‌ام، این دو اصطلاح لاتین را از لوتر زیاد به کار می‌برد یکی *dead God*، یکی *living God* یکی خدای نکاره بی‌کاره است، یکی خدای همه‌کاره است. خدای خاموش یا خدای سخن‌گو. خدایی است که در حاشیه است و *marginalized* شده یا خدایی که در متن هستی از در دیوار حضور پر احتشام خودش را نشان می‌دهد.

وحی حاصل این حضور است.

هدایت‌گری خداوند باعث شده است که علاوه بر هدایت تکوینی، هدایت تشریعی داشته باشد. در قرآن فراوان آمده که «اوحینا الی الجبل... اوحینا الی التحل... اوحینا الی الارض... اوحینا الی السماء» و نیز در انجیل و تورات و سایر کتاب‌ها می‌توان با اصطلاحات مختلف سراغ گرفت که خدا وحی کرده و هدایت کرده است. «ربنا الذی اعطى كل شیء خلقه» خداوند کسی است که به همه موجودات خلقت آنها را داد «ثم هدی» سپس هدایت کرد. بنابراین وحی حاصل این هدایت‌گری است.

ماهیت وحی در اسلام و مسیحیت

وحی در دین اسلام، وحی ملفوظ است؛ *speech* و *dis-course* است. گفتمان است. از جنس لفظ و تکلم و کلام و سخن است. در دین‌هایی مانند مسیحیت یک *event* و رویداد است. حادثه و واقعه است. *incarnation* است *embodiment* است: حلول خدا در مسیح و تجسد یافتن خدا در مسیح که غیر از تجلی است. اصلاً اصطلاح *emanation*، *manifestation*، خودواژه *incarnation*، *incarnated God*، *embodiment* را به کار می‌برند. در کتاب مقدس گفته می‌شود که *God became blood and flash* تبدیل به گوشت و خون شد از سنخ لفظ و کلام و *text* نیست. اصلاً مسیحیت ادعا ندارد که عیسی پیامبر است. می‌گوید او اصلاً خود خداست و الوهیت و *divinity* و *Godhood* دارد و اصلاً ادعا ندارد که یک *scripture* یا متن مقدس آورده است. این‌ها گزارش‌های بعضی از حواریون و اصحاب عیسی هستند که با فاصله هفتاد و صد سال بعد از قضیه

مسلوب شدگی طبق تاریخ مسیحیت نوشته شده‌اند و نقادی متون در عصر رنسانس و روشن‌گری، تار و پود این متون را از هم گسست و نشان داد این‌ها هر کدام برگرفته از چه فرهنگ‌ها، آثار،

مکتب‌ها و متفکرانی است، *textual criticism*، *historical criticism*، *higher criticism*، *novel criticism*، نقادان متون این را دقیق نشان دادند. بنابراین اصلاً نه پیامبر بود و نه کتابی آورد و نه آن‌ها مشکل وحی ملفوظ و وحی زبانی ما را دارند.

اما در اسلام، وحی خداوندی در قالب کتاب است؛ قرآن مجید و قرآن شریف که از دست‌برد تحریف هم به دور بوده و ما معتقدیم امروز همان الفاظی که بر قلب مبارک پیامبر نازل شد، بدون کم و زیاد در اختیار ماست، بدون این که یک واو جا به جا شود. متن است. *scripture* است لذا از این‌جا متکلمان و فیلسوفان دین، وحی را به اقسامی تقسیم کرده‌اند. یک *general revelation* است یک *special revelation* است.

خداوند در وحی عام، وحی عمومی و هدایت عمومی همه موجودات، حیوانات، پرندگان، خزندگان و تمام هستی را هدایت کرده است تکویناً *ontologically* اما یک وحی خاص هست که غیر از آن وحی عام موجودات و غیر از وحی عامی است که برای همه انسان‌ها و پیامبران وجود دارد. این وحی، وحی خاص برای یک شخص خاص است مانند عیسی، موسی، نوح، ابراهیم و رسول ما سلام الله علیهم اجمعین. به این اشخاص وحی شده است. این، *special revelation* یا وحی خاص است.

انواع و اقسام وحی

بعد دو گونه وحی هست: *direct revelation* و *indirect revelation* وحی مستقیم و وحی غیر مستقیم. در وحی مستقیم که در علم اصول هم فضلا و طلاب بحث می‌کنند، خطاب بالمشافعه و خطاب مستقیم است که خود خداوند بدون واسطه فرشته وحی و جبرئیل امین و پیک وحی با پیامبر سخن می‌گوید مثل شب معراج که طبق روایات گاهی خطاب غیرمستقیم است و در آن به واسطه جبرئیل و فرشته‌ای یا در قالب نمادی یا در قالب حادثه‌ای یا صدایی مطلبی به شکلی به پیامبر القا می‌شود. چنان که در ابتدای شرح قیصری بر فصوص ابن عربی هم هست که از پیامبر پرسیدند و او فرمود گاهی فرشته‌ای به شکل جوان زیبای عرب «دحیی کلبی» بر من تمثل پیدا می‌کند.

یک روز در آلمان پروفیسور ژوزفان اس. مهمانم بود.

ایحاء را به معنای «الإشارة السريعه الخفيه» گرفته‌اند: اشاره نهانی شتابان و سریع. این که امروز در مطبوعات، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌ها از سوی برخی صاحب‌نظران وحی مساوی با تکلم گرفته می‌شود، غلط است. البته در مقام متفکر به آن‌ها احترام می‌گذاریم اما به یک تکلف‌ها و رنج و تعبی افتاده‌اند که آن را درست کنند. وحی مساوی با کلام و تکلم و speech نیست: «ما کان لبشر أن یکلمه الله الا وحی...». با نصر حامد ابوزید در یکی از جلسات در دانشگاه فرانکفورد، به زبان انگلیسی و عربی، دو تایی بدون مترجم صحبت می‌کردیم که ضبط هم شده است. چه قدر این مرد را متواضع و با انصاف دیدم. ایشان هم این را تایید می‌کرد که در این آیه از سه نوع تماس صحبت شده است: یکی تماس از طریق وحی است؛ «الا وحی...». یکی از ورای حجاب؛ «او من وراء حجاب» و دیگری ارسال رسول؛ «او یرسل رسولا فیوحی بآذنه» که من درباره این «فیوحی بآذنه» با نصر ابو زید اختلاف داشتیم. او فاعل «فیوحی» را به خود پیامبر بر می‌گرداند و می‌گفت این کلام خود پیامبر است؛ همان تئوری معروفی که قرآن کلام پیامبر سلام الله علیه است.

اسلام‌شناس معروف آلمانی و نویسنده دوره شش جلدی تاریخ کلام اسلامی که نایاب است و در نوع خودش بهترین کتاب است. او ضمن صحبت گفت که در اسلام خدا هم مثل مسیحیت گاهی تجسد پیدا می‌کند و شما هم incarnation دارید. گفتم چه طور؟ گفت قضیه دحیی کلبی. من فوراً توضیح دادم که این اشتباه است و خدا به صورت دحیی کلبی در نمی‌آید. فرشته وحی است که به شکل یک جوان بر پیامبر متجلی می‌شود. ما اصلاً در اسلام چنین چیزی نداریم و خدا منزّه از حلول است و هم‌نشین موجودات مادی و محدود و زمان‌مند و مکان‌مند نمی‌شود. در اوج تنزیه است و دلایل فلسفی این را اجازه نمی‌دهد. ایشان مساله را بد متوجه شده بود.



البته او به شکل دیگری با آن استاد محترم که آن نظریه را مطرح کرده، اختلاف نظر داشت. صحبت نصر حامد ضبط هم شده و من هنوز فرصت نکرده‌ام این‌ها را پیاده کنم. بعد از پایان ماموریتیم به آلمان، خیلی از کارهایم مانده‌اند که باید چاپ شوند. پس بنابراین وحی مساوی با تکلم و سخن گفتن نیست. می‌تواند بدون تکلم و سخن گفتن هم باشد. وحی، اللقاء فی القلب یعنی افکندن در دل است. لذا ما در عرفان‌مان واژه‌های فراوانی برای واردات قلبیه داریم: بوارع، طوابع، انوار، تجلیات، اشراقات و فراوان از این اصطلاحات داریم. کشف، مراتب کشف، القای صوحی و القای ربانی که این‌ها مراتب و دسته‌بندی دارد. در دوازده فصلی که قیصری در شرح بر فصوص الحکم ابن عربی نوشته، کشف و انواع و مراتب کشف و... را خیلی خوب توضیح داده و حالت تجربی هم دارد و تا کسی اهل سیر نباشد، ریاضت نکشیده باشد، گامی در سلوک بر نداشته باشد، استاد ندیده باشد، PhD عرفان هم داشته باشد و ده دیوان شعر هم حفظ کند، با مطالعه صرف و درس و بحث عارف نخواهد شد. اشتباه نکنید. شعر حفظ کردن، عارف شدن نیست. ما هم شعر بلدیم اما در مقام تحلیل و تبیین باید با مقراض استدلال و برهان پیش رفت. خطابه و شعر جای خودش را دارد و استدلال و برهان جای خودش را. خیلی مواقع این‌ها در جامعه ما خلط می‌شود. شعر خیلی زیباست. من شیفته ادبیات هستم و با ادبیات زندگی می‌کنم. گاهی یک واژه لطیف و یک تعبیر نمکین در یک متن

یک قسم دیگر وحی، وحی progressive است. وحی progressive وحی‌ای است که مسیحی‌ها به انجیل چهارم می‌گویند انجیل یوحنا که غیر از سه انجیل دیگر است. انجیل‌های هم‌نوا، هم‌گون و مشابه synoptic source انجیل رابع، انجیل یوحنا اصلاً محتوا و شکل دیگری دارد و یک مسیح آسمانی و ملکوتی و لاهوتی را مطرح می‌کند که غیر از آن مسیح زمینی است که انجیل متی و... یک روایت خیلی عادی و متعارف از او به دست می‌دهند. این progressive revelation را می‌گویند. ارتدکس‌ها هم بحثی دارند که آن را completed revelation می‌گویند، به معنای وحی تکمیل یافته که ادعا دارند این آخرین وحی است و بعد از مسیحیت که از نظر آن‌ها خاتم ادیان است، هیچ وحی دیگری نخواهد آمد. این ادعا فقط برای ارتدکس‌هاست. این‌ها اصطلاحات معمولی است که ما داریم.

اما وحی چیست؟ در لغت عرب، لغت‌دانانی چون ابن زکریا، ابن منظور، راغب اصفهانی و صاحب قاموس المحيط، وحی یا

صوفیانه و عارفانه، یک هفته ذهنم را به خود مشغول می‌کند؛ آن هم نثرنویسی عارفانی مانند خواجه عبدالله و مولانا.

ما راهی به کنه ماهیت وحی نداریم

اما باید توجه کرد که ما اصطلاحات مختلفی داریم که تجربی و experimental است و راهی جز این ندارد. هم علامه طباطبائی رضوان الله تعالی علیه در رساله وحی یا شعور مرموز و هم شهید مطهری در رساله وحی و نبوت تصریح می‌کنند که چون وحی از محسوسات نیست، ما راهی به کنه ماهیت آن نداریم. ما که محسوسات را نمی‌توانیم بشناسیم، اموری را که فوق امور محسوس و معقول است، چه طور می‌توانیم بفهمیم. در آن خلوت که هستی بی‌نشان بود. در آن خلوت‌های پر رمز و راز بین خداوند و پیامبر(ص) چه گذشت؟ ما چه می‌دانیم جز آن که صاحب وحی خودش برای ما فروبخواند و گزارش و تعلیم دهد یا قرآن برای ما نم را از یم باز نماید و قطره‌ای به ما بنماید.

درون عارفان هم همین‌طور است. عارفان را در درون خود نغمه‌هاست. ظاهرش ساکت و آرام است «و تری الجبال تحسبها جامده و هی تمر مر السحاب»؛ درون این‌ها حرکت جوهری است، ولوله و غلغله است. اگر آدم این‌ها را ندیده باشد، این روح‌های غیب‌بین را ندیده باشد، شاگردی نکرده باشد، در محضر پرتامل و پرشکوه این‌ها ننشسته باشد، با این‌ها انس نگرفته باشد، خودش شب‌بیداری نکشیده باشد، اهل ذکر و اشک نباشد، به قول سعدی چشم بارانی نداشته باشد و اهل سوز و حال و راه نباشد، اصلاً نمی‌فهمد این‌ها یعنی چه؟! لذا رودولف اوتو در همان کتاب مفهوم امر قدسی می‌گوید این حرف‌هایی را که می‌نویسم کسانی که حتی ممکن است در تمام عمرشان یک خواب هم ندیده باشند و اصلاً تجربه dreaming خواب دیدن و رویا دیدن را نداشته باشند، ممکن است این‌ها برایشان مسخره به نظر آید. کسی می‌فهمد که از این جنس و از این سنخ است.

غزالی در المنقذ من الضلال بحثی درباره روش نبوت به نام طریق النبوه دارد. سال‌ها پیش در دانشگاه مالزی مقاله‌ای نوشتم و آن را با بحث تجربه دینی مقایسه کردم و آن‌جا هم مطرح کردم غزالی می‌گوید تا کسی خودش به حالات پیامبران نزدیک نشود، اهل راه نشود، اهل سیر نشود، آشنا نشود و چیزی از این ذوقیات را نچشد، اصلاً نمی‌تواند بفهمد نبوت یعنی چه و حالات پیامبر یعنی چه. خیلی بحث مهمی است. امروز هم ما باید برویم یافته‌ها و گزارش‌های عارفان را بررسی کنیم. مانند کاری که ویلیام جیمز در انواع تجربه دینی و تنوعات تجربه دینی کرده که به فارسی هم ترجمه شده و گزارش‌هایی که از عارفان سنت‌های مختلف از بودیسم، اینیانه، ماهایانه از هندویسم، از عارفان یهود، از عارفان مسیحی، از عارفان مسلمان و از سنت‌های مختلف نقل می‌کند. همین‌طور حالاتی که از پیامبران که نقل موثق و

معتبر تاریخی شده را باید بررسی کنیم و بعد ببینیم یعنی چه. به طور مختصر وحی از دید عارفان ما و حکیمان مسلمان، نوعی علم حضوری است.

وحی از جنس علم حضوری است نه علم حصولی

خدا استاد من دکتر حائری یزدی را رحمت کند. رساله دکتری ایشان درباره همین علم حضوری است. منتها ایشان همیشه این را self-object knowledge ترجمه می‌کردند. امروز immediate knowledge یا direct knowledge ترجمه می‌کنند در برابر immediate knowledge و indirect knowledge که در برابر علم مفهومی conceptual knowledge قرار

می‌گیرد. علم حضوری، وجدان مستقیم خود واقعیت است. یافت بلاواسطه خود واقعیت

است، نه مفهوم واقعیت. مفهوم آب که رفع تشنگی نمی‌کند و

میعان و رطوبت ندارد. خود واقعیت آب، حقیقت آب و

وجود آب است که مرطوب کننده است. وحی از

سنخ دانش مفهومی نیست لذا همه تلاش

عارفان هم این است که مداخلات ذهنی را یا کاملاً

حذف کنند یا به حداقل برسانند. این دکترین no

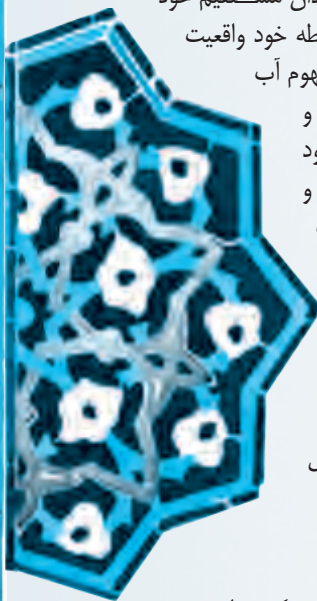
mind یا حذف ذهن در ذن بودیسم است. در

آن‌جا ریاضت‌هایی می‌کشند که بتوانند در

هنگام تجلی و واقعه با شکوه دریافت حقایق و

درخشش انوار بر ضمیرشان و آیینه وجودشان، اندکی تصور و مداخله از طرف این‌ها نباشد. در ریاضت آینه بی‌زنگ شد. آیینه‌وارگی mirrorship صیقل زدن و آیینه‌سانی ریاضت‌ها برای همین است.

لذا وحی از جنس علم حضوری است نه علم حصولی تحصیلی رسمی اکتسابی. کسبی نیست. لذا اصلاً جای این نیست که ما بگوییم با چه ریاضتی و با چه برنامه‌ای و طبق چه مدلی، یک نفر پیامبر می‌شود؛ «الله اعلم حیث یجعل رسالته». این به دست خداست. او انتخاب می‌کند. پیامبر انتخاب می‌شود. از همین‌جا یکی از تفاوت‌های وحی با شهود عرفانی مشخص می‌شود. در عرفان شما برنامه دارید و تحت نظارت و اشراف و ارشاد و تربیت و دست‌گیری یک استاد قرار می‌گیرید و مرحله به مرحله و منزل به منزل سلوک می‌کنید. خاصیت اذکار و اوراد مشخص است. از مقامات تبتل تا فنا پله پله تا ملاقات خدا. تا وصال و فنا و لقا و غیره می‌روید اما در رسالت



و پیامبری این گونه نیست. اگر بود که خیلی ها دوره می دیدند و آموزش می گذاشتند و چند میلیارد پیامبر درست می شد. اصلاً کسی و اکتسابی نیست. این، یکی از تفاوت های بسیار ژرف و مهم وحی با عرفان است.

شهود عرفانی زائیده تربیت است، تکنیک دارد، شیوه دارد، مدل دارد، با استاد می دانی به کجا می رسی، آغاز و انتهای سیرت مشخص و معلوم است که در هر مرحله چه می بینی و چه نشانت می دهند. آن چه در این راه نشانت دهند / گر نستانی به از آنت دهند، کی رسیده ای: «هناک یحق الوصول». ابن سینا در اشارات می گوید بعد از طی مراحل فراوان «العارفون الممتزھون»؛ عارفانی که پاک و پاکیزه کردند جان های خودشان را وقتی که از «مقارنه البدن البدن الطبیعه»؛ از مقارنت این ثقل و کثافت بدن و طبیعت آلوده مادی رها می شوند «ان تعشوا الی عالم العقل و انفکوا عن الشواہ و حصلت لھم لذہ الاولیاء»؛ از شواہد حسیه خود را خارج می کنند، از خواطر پاک می شوند و طہارت مطلق به دست می آورند، آن وقت تجلیات بر دلشان آغاز می شود و لذت های ناب و بہجت هایی را به دست می آورند. لذا شہود عرفانی از سنخ وحی است و وحی از سنخ شہود عرفانی هست اما این یک gradation و درجہ بندی دارد. type معرفتی شان یکی است اما آن قدر بین این مراحل و درجات تفاوت هست که خود عارفان مسلمان رعایت ادب بندگی و ادب ایمانی می کردند. ابن عربی در جلد سه از این دوره چہار جلدی فتوحات مکیہ صریح می گوید «ان لنا من اللہ الالھام لا الوحی»؛ وحی مال انبیا است. اولیا الہام دارند. الہام از درجات مکاشفہ است. بعد کشف معنوی و کشف صوری داریم کہ این ها ہر کدام تعریف و terminology و اصطلاحات دارد.

متاسفانہ ہر تازہ از راہ رسیدہ ابجدخوان مکتب گریز نوپا از عرفان دم می زند

متاسفانہ امروز در وضع آشفتہ فرہنگی جامعہ ما خیلی چیزہا با ہم خلط می شود. کسی ہم نیست حسابرسی و واریسی کند. مقصودم کسی از اہل فرہنگ و اندیشمندان است. نقد بنویسند، کرسی بحث بگذارند، دعوت کنند و مطرح شود. آخر کسی کہ یک صفحہ عرفان نخواندہ، یک شب بیداری در عمرش نکشیدہ و یک عارف را از نزدیک ملاقات نکرده، با چند شعر حافظ کہ خواندہ و با ترجمہ و تفسیر غلط حال کردہ، بہ خودش اجازہ می دہد بیاید و راجع بہ عرفان چیز بنویسد. اصلاً این طور نیست. یا مهندس است، پزشک است، دام پزشک است، داروساز است و راجع بہ عرفان مطلب می نویسد.

خدا استادم عارف بزرگ آیت اللہ روشن را رحمت کند. در کنار درس های دانشگاهیم نزد اساتید دیگر، شش سال متون عرفان

را خدمت ایشان خواندم. کتاب التمہید ابن ترکہ اصفہانی را از ایشان درس گرفتیم. ابن ترکہ در مقدمہ التمہید یک بحثی دارد و می گوید سخن هایی کہ حلاج ها را سر دار می برد، امروز از بند کفش شان آن سخن ها را می شنویم. ہر تازہ از راہ رسیدہ ابجدخوان مکتب گریز نوپا از عرفان دم می زند. در حالی کہ نہ مرحلہ ای را گذرانده، نہ استاد دیدہ، نہ اصلاً بلد است کتاب های عرفانی را اسم ببرد و نمی تواند یک صفحہ عربی یک متن عرفانی را از رو قرائت کند یا حتی یک صفحہ مثنوی را درست بخواند و تفسیر کند. این مشکلات هست.

در دین شناسی ہم همین طور است.

حالا در جمع بندی باز بہ برخی تفاوت های وحی و شہود عرفانی اشارہ خواہم کرد ولی بین این ها آن قدر این جا فاصلہ زیاد است کہ آدم بہ قول اہل اصطلاح دچار شک و تشکیک می شود. مشکک می شود. در واقع این قدر این مراتب با ہم فاصلہ دارند کہ گویی از دو مقولہ کاملاً متباین ہستند در حالی کہ از یک سنخ ہستند و ہر دو از علم حضوری ہستند. در باب وحی باید گفت تو این حریر ز قیاس دگر قلہا مدار.

وجوہ تفاوت وحی با شہود عرفانی و انواع مدل های تفسیر وحی

من بحث جدیدی را باز می کنم کہ مربوط بہ قسمت اول از سخنانم و ادامہ آن است. ما دربارہ رابطہ وحی با شہود عرفانی نکاتی را خدمت تان عرض کردیم و بحث کردیم، اصطلاح تجربہ دینی امروزہ در مغرب زمین بہ کار می رود و در کنار آن تجربہ اخلاقی، تجربہ زیبایی شناختی، تجربہ متعالی، تجربہ معنوی و تجربہ قدسی است و ہر کدام اصطلاحات خاص دارد spiritual experience, sacred experience, religious experience, moral experience, mystical experience

ہمین طور و ہر کدام این ها ویژگی هایی دارند.

در باب وحی ہم بعضی متفکران بہ تجربہ وحیانی یا revelatory experience یا prophetic experience (تجربہ نبوی یا تجربہ پیامبرانہ) اشارہ کردہ اند. البتہ این دو یعنی تجربہ وحیانی و تجربہ نبوی بحث های جدیدی است. حجم literature و آثار مربوط بہ این ها حتی در زبان های اروپایی زیاد نیست و هنوز روی این ها کار می کنند کہ آیا واقعاً تجربہ وحیانی و تجربہ نبوی یا پیامبرانہ تجربہ ای متمایز و مستقل است (distinct and independent) یا نوعی از آن دو تجربہ ای است کہ ما بیشتر می شناسیم. تجربہ هایی کہ شدہ اند تجربہ دینی و تجربہ عرفانی، بہ نحوی بہ یکی از این دو بر می گردد.

امروز این بحث مطرح است کہ آیا خود تجربہ دینی و تجربہ عرفانی identical یا یکی ہستند یا difference بینشان هست. similarity هست و differences

هم هست. هم شباهت هست و هم تفاوت هست. الان یکی از مدل‌های تفسیر وحی، مدل بر پایه تجربه است. مدل دیگر، مدل بر پایه فعل گفتاری یا کنش گفتاری یا افعال گفتاری است. تئوری جان آستین و جان سیرل هست. آستین کتابی با عنوان *How to Do Things with Words* دارد و سیرل هم کتابی دارد به نام *Speech Act* این‌ها فیلسوف زبان هستند و وحی را از سنخ *speech act* می‌دانند: افعال گفتاری، کنش‌های گفتاری. از سیرل یکی دو تا کار در فلسفه ذهن و افعال گفتاری ترجمه شده اما اثری مستقل از آستین ندیدم. این هم مدل دوم.

مدل دیگر این است که وحی یک سری اطلاعات -infor-mation و معارف جملات معانی است که به پیامبر re-port می‌کند و این را وحی گزاره‌ای می‌گویند. مجموعه preposition ها و گزاره‌ها را می‌گویند -preposi-tional model of revelation. الان این سه مدل مطرح است. شش، هفت مدل هم *theologian* ها و الهی‌دان‌های مسیحی و فیلسوفان دین مطرح کرده‌اند که بهترین و مهمترین آن‌ها برای کاردینال آوری دالس است *models of revelation*. در این جا شش مدل برای تفسیر وحی مطرح می‌شود. دریا که من وقت ندارم این‌ها را برای تان بخوانم و توضیح دهم ولی مقاله‌ای دارم که قرار است در یکی از مجلات علمی پژوهشی چاپ شود. این شش مدل را در آن جا بررسی و گزارش کرده‌ام. اگر این را بخوانید، ان شاء الله متوجه خواهید شد. بعضی از تئوری‌هایی که الان در جامعه ما بعضی عالمان دینی و متفکران مطرح می‌کنند و فکر می‌کنید سخن تازه و حرف نویی است، خیلی حرف کهنه‌ای است و بیش از پنجاه، شصت سال در مسیحیت سابقه دارد. این مدل‌ها مطرح شده و نقادی و تحلیل و تبیین شده است و مخالفان و منتقدانی دارد و چیز تازه‌ای نیست. چه غلط باشد و چه درست باشد، بداعت و نو بودن و ابتکاری بودنش را نمی‌شود پذیرفت. این هم نکته‌ای که خواستم عرض کنم.

سه نظریه در باب تجربه دینی و تجربه عرفانی

در باب تاریخچه تجربه دینی و تجربه عرفانی الان سه نظریه وجود دارد یک نظریه این است که اصلاً این اصطلاح تجربه دینی و تجربه عرفانی با ویلیام جیمز آغاز شد؛ در کتاب *The Variety of Religious Experience* یا انواع تجربه دینی که آقای حسین کیانی ترجمه کرده و چاپ شده است. ویلیام جیمز مبدع و مبتکر و واضع این اصطلاح بوده است. این نظر رد شده است. ویلیام جیمز آن کتاب را در حدود ۱۹۰۱ یا ۱۹۰۲ نوشته و تا حالا چاپ‌های مختلفی هم داشته است. تئوری دوم را فردریش ارنسکو دانیلو شلاین مآخر *theologian* آلمانی و پدر کلام جدید و پدر هرمنوتیک دینی آورده است. به او لقب کانت هرمنوتیک داده‌اند. در کتاب *On Religion* و چند رساله

کوتاه او که یکی از آن‌ها *On Religion* است، دیگری دست‌نوشته‌های هرمنوتیک است و دیگری *Cristian Faith* است و دیگری در باب اخلاق است که من همه را از آلمان آورده و هم آلمانی و هم انگلیسی همه آن‌ها را در کتابخانه دارم. می‌گویند این واژه را اساساً شلاین مآخر به کار برد. او معتقد بود سه سطح در شخصیت بشر وجود دارد که دین بیشتر با یک ساحت آن کار دارد: سطح باورها، سطح اعمال و سطح احساسات. دین‌داری واقعی و لب و گوهر دین با ساحت احساسات ما کار دارد. دین‌داری زمانی در من حقیقی است که جزء خلق و خوی من باشد و با احساسات من عجین شده باشد، نه این که فقط یک انباشتی از باورها در پس ذهنم و یا یک سری اعمال و شعائر باشد که در یک برهه و موسم از زمان به جا می‌آورم. حقیقت دین‌داری، آن شخصیت، خلق و خو *structure* و ساختار کل شخصیت من است که تمام احساسات من انبعاش از آن جاست. اگر به آن لایه نفوذ کرد، آن دین‌داری حقیقی است. لذا می‌گویند مبتکر و مبدع اصطلاح شلاین مآخر است که این هم درست نیست. دایره المعارف *Britannica* را ببینید.

ذیل مدخل *religious experience* تحقیقات جدید نشان داده که این اصطلاح تجربه دینی از قرن شانزده بین عارفان مکتب رمانتیک اسپانیا به کار رفته است. منابع و *reference* هایش را در آن جا ببینید. یعنی چیزی حدود چهار قرن سابقه دارد. بین ما مسلمانان چنین اصطلاحی نبوده است. ما چیزی به نام تجربه الروحیه یا تجربه النفسانیه و چیزهایی که امروز عرب‌ها معادل می‌گذارند نداشتیم؛ نه در متون کلام اسلامی است، نه فلسفه اسلامی، نه مشاء و اشراق و حکمت متعالیه و نه در عرفان اسلامی. واژه‌هایی مانند تجلی، شهود، کشف، مکاشفه، القاءات، واردات، طوابع و انوار و چنین واژه‌هایی داشته و به کار می‌بردیم.

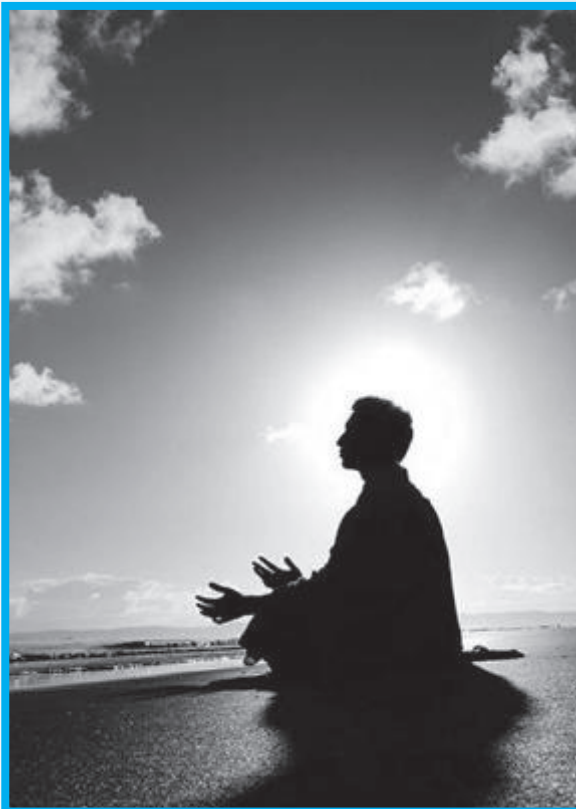
این را گفتم که عرض کنم واژه تجربه چه در تجربه عرفانی چه در تجربه دینی *experience* دچار یک *seman-tic shift* شده و یک تحول معنایی پیدا کرده است. یعنی وقتی ما این واژه را به کار می‌بریم، به خصوص در تجربه حسی *sense experience* یا *sensory experience* که در علوم تجربی و طبیعی در *sciences* به آن *experiment* می‌گویند. آزمایش است *testation* است تا با تجربه روحی تفاوت بگذارند. ما در تجربه کردن معمولاً فاعل هستیم. کنش‌گر هستیم. چیزی را تجربه می‌کنیم. یعنی فعلی را انجام می‌دهیم. در حالی که در تجربه دینی و تجربه عرفانی کاملاً برعکس است. ما حالتی را دریافت می‌کنیم. *receiver* هستیم. فاعل نیستیم. قابل و دریافت‌کننده و منفعل هستیم. البته منفعل محض هم نیستیم. تربیت ما، حالات ما و فرهنگ ما و آموزش ما، معاشران ما، غذا و خورد و خوراک ما، گرایش‌های ما و احساسات و باورهای ما کاملاً حذف نمی‌شوند و به

بنابر این پیامبر کاملاً تحت تأثیر فرهنگ زمانش بوده و قرآن هم تحت تأثیر فرهنگ زمان بوده و حرف‌ها و نتیجه‌گیری‌های دیگر که مورد قبول من نیست و بسیار زیانبار و آفت‌خیز است. این را برای آن عرض کردم. بحث مداخله‌گری و بولفضولی، حرف ابن‌سینا است. در نمط تاسع اشارات فی مقامات العارفین ابن‌سینا مقامات را توضیح می‌دهد. می‌گوید اصلاً هدف ریاضت عارف این است که قوای فکری‌اش را چنان در اختیار بگیرد و بر آن ولایت تکوینی پیدا کند که هنگامی که آن بوارع و انوار و تجلیات وارد می‌شود، از خودش دخالتی نکند و پذیرا باشد. آیین به این معنا این -receptivity پذیرندگی و دریافت‌شوندگی را کاملاً حفظ کند و می‌گوید هدف ریاضت‌ها همین است. تلطیف سر، موسیقی و عشق عقیف را می‌گوید. همچنین العباد مشعوفه بالفکره، عبادتی که لق لقه زبان نباشد. دولا راست شدن نباشد. نیایش عاشقانه معرفت‌آمیز باشد. می‌گوید هدف همه این‌ها این است که آن قوای دیگر در آن لحظات سنگین پر مهابتی که عارف می‌خواهد انوار و تجلیات را دریافت کند، دخالت و تداخل و مداخله نکنند. این نص صریح سخن شیخ الرئیس در نمط تاسع مقامات العارفین کتاب الاشارات و التلویحات است.

واژه experience دچار یک shift معنایی شده است. experia در لاتین به معنای فعل و انجام دادن بود. الان به معنای دریافت حالات است. این نکته خیلی مهمی است. گیرندگی و دریافت‌کنندگی است. مثل تجربه‌های علوم تجربی physical sciences و natural sciences نیست. ما آزمایش انجام می‌دهیم. کنش‌گری هست. واکنش‌گری هست. ابزاری در آزمایشگاه می‌خواهد یا در علوم اجتماعی و انسانی و تجربی. جامعه‌آماري تشکیل می‌دهد. پرسش‌نامه questionnaire مصاحبه و بعد هم analysis می‌کند. آمار را تجزیه و تحلیل می‌کند. کاری انجام می‌دهد.

وحی ملفوظ از کنش‌گری پیامبر بری است

در تجربه دینی و تجربه عرفانی حالتی را پذیرا می‌شود. دریافت و قبول است. این نکته‌ای خیلی مهم است و اگر چنین باشد آیا می‌شود تجربه پیامبر را نیز تجربه گفت یا نه؟ کسانی که تجربه را به معنای کنش‌گری به کار برده‌اند، گفته‌اند نه، پیامبر در آن‌جا کاره‌ای نیست. «ان هو الا وحی یوحی»؛ من چیزی از خودم ندارم. قرآن هم می‌گوید «لیس لك من الامر شیء». «انك لا تهدي من احببت و لكن الله يهدي من يشاء».



نحوی مداخله می‌کنند و یکی از دلایل سر اختلاف تجربه‌های عرفانی بین عارفان ادیان و فرهنگ‌های مختلف را با همین‌ها توجیه می‌کنند. این یکی از توجیهات است و تفاسیر دیگری هم دارد. یکی این است که تربیت‌شان، جهان‌بینی‌شان، خلیات‌شان، معاشرین‌شان، محیط اجتماعی‌شان، نحوه زندگیشان، خواسته‌هایشان، تعلقاتشان، دوستان و دشمنان‌شان، مطالعات‌شان، کیفیت آموزش‌شان و این‌که در جامعه اقتدار‌گرا زندگی می‌کنند یا نه و امنیت جامعه‌شان و خلاصه همه این‌ها هیچ وقت به صفر نمی‌رسد.

شائبه تأثیر رسوبات شخصی و فرهنگ زمانه بر وحی، بسیار زیانبار و آفت‌خیز است

آن که من اشاره کردم و گفتم از مداخله‌گری‌ها و بولفضولی‌های ذهن و نفس جلوگیری می‌کنند، آن هم فقط پیامبران، آن هم برای این‌که امروز این شائبه مطرح است که سنخ وحی پیامبران، تجربه‌ای است مانند تجربه دینی و عرفانی و عین تجربه عرفانی و دینی و پیامبران هم موفق نمی‌شوند کاملاً رسوبات و افکار و عقاید و حالات‌شان را به صفر برسانند و حذف کنند و کنار بگذارند. همه آن‌ها در وحی ریزش می‌کند. این تئوری الان هست و در همین جامعه شما، مقاله نوشته شده، مصاحبه شده و سایت و کتاب هست و

تو هیچ کاره‌ای. کاری از دستت بر نمی‌آید: «الم یجدک یتیمًا فاوی و وجدک ضالاً فهدی و وجدک عائلاً فاغنی»؛ یتیمی بودی، چوپان بودی، بی‌کس بودی، تنها بودی، ما تو را پروراندیم. خودشان فرمودند «آدب‌نی ربی فاحسن تأدیبی».

از حضرت امیر(ع) و سایر معصومین(ع) روایت داریم که خداوند فرشته‌ای را موظف و موکل کرد. در کودکی همراه پیامبر بود و تربیت و کمک می‌کرد و تحت نظارت الهی بزرگ شد. آموزش ویژه‌ای داشت. معلم بشریت بود اما «و ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی» او چیزی از خودش ندارد. این گونه نبوده است که مراحل را بگذراند و با آمادگی مستعد بشود و روح را اعداد کند و مانند سلوک عارفانه تهییئ و اعداد خاصی پیدا کند. لذا این محل تامل است که بتوان پیامبر را و وحی را تجربه دانست و تجربه تلقی کرد چون در تجربه آن رسومات فکری پیشینی کاملاً حذف نمی‌شود و فرد تجربه‌گر کاملاً خلاق و فعال است.

همین است که بعضی متفکران ما را لرزانده که گفته‌اند این سخن خود پیامبر است. این پیامبر فاعل است. کارگر است. کنش‌گر است. کنار نیست و دخالت می‌کند. این همان bifurcation کانتی است. دوشاخه کانتی subject و object که این

subject تنها نقش منفعل ندارد. فعال

هم هست. دخالت هم می‌کند. خلاقیت هم دارد. این نکته مهمی است و باید هم در فلسفه عرفان، هم در معرفت‌شناسی وحی و هم در تجربه دینی حل شود. من وحی را با تجربه دینی تحلیل نمی‌برم reduction نمی‌کنم. به خصوص وحی گزاره‌ای. این جا وحی event نیست که بگوئید هیکل عیسی وحی است و خدا در او حلول پیدا کرده است. از سنخ لفظ است.

ویژگی‌های تجربه دینی

نکته دوم ویژگی‌هایی است که برای تجربه دینی گفته‌اند و روی آن اختلاف هم دارند.

قدیم‌ترین ویژگی، چهار ویژگی است. برای تجربه دینی که ویلیام جیمز گفته است بیان‌ناپذیر بودن، انفعالی بودن، ذوقی بودن، گذرا بودن، ineffability, no ethic quality, transiency, passivity. Passivity.

همین نکته آخری است که عرض می‌کردم یعنی عارف یا تجربه‌گر، مومن و دین‌دار در ضمن تجربه منفعل است. فعال نیست. بحث جدیدی که الان در کشور ما و در دنیا مطرح است، این است که تجربه‌گر فعال است. active است.

passive نیست. در حالی که در تئوری ویلیام جیمز که معمولاً او را پدر تجربه دینی می‌دانند و همان‌طور که گفتم دقیق نیست passivity یکی از آن‌هاست و در عرفان ما هم «کالمیت بین یدی الغسال». این جملات را در کتاب‌های صوفیان و عارفان مسلمان ما دارند. حالا درست است یا غلط است یا مشکل فقهی دارد، نمی‌دانم. نمی‌خواهم بگویم سرسپردگی می‌آورد. این سرسپردگی فقط باید در برابر اهل عصمت باشد ولی می‌گویند در برابر آن مرشد آن spiritual master باید مانند مرده در دست غسل، خودت را در اختیار بگذاری. این که حالا ما اجازه داریم به غیر معصوم برای کسی همچین حالتی داشته باشیم، دل بسپاریم و سر بسپاریم و اختیارات مان را دست آن‌ها بدهیم یا ندهیم، بحثی فقهی است که مساله جواز یا عدم جواز را فقها باید بگویند.

بعضی گفته‌اند تجربه دینی یا تجربه عرفانی هفت ویژگی دارد و بعضی گفته‌اند یازده ویژگی دارد مثل احساس، استعلا، ex-sense of beyond، citation، روشن‌شدگی enlightenment، اشراق. مساله این است که چون این‌ها تجربی است، گزارش حالات عارفان ادیان مختلف فرهنگ‌های گوناگون کشورهای مختلف را مطالعه و دسته‌بندی می‌کنند. classification می‌کنند. مشترکاتش را در می‌آورند. لذا دائماً در حال تغییر است. حصر استقرایی است. حصر عقلی نیست که پایان پذیر باشد و تمام شود. ممکن است در آینده بگویند بیست و دو تا است.

شائبه تاثیر رسوبات شخصی و فرهنگ زمانه بر وحی، بسیار زیانبار و آفت‌خیز است

تفاوت تجربه دینی با تجربه عرفانی

اما این نکته را هم عرض کنم که تفاوت تجربه دینی با تجربه عرفانی در چیست. فقط یک تفاوت را عرض می‌کنم. چند تئوری است. یک تفاوت که امروزه محققان می‌گویند این است که تجربه عرفانی unitive است. وحدانی است. مبتنی بر وحدت محض است. گویی تمایز بین تجربه‌کننده، عارف و مومن دین‌دار با آن

چه تجربه می‌کند، از بین می‌رود اما در تجربه‌های دینی نه تمایز برقرار است. مومن دین‌دار هیچ وقت خودش را با خدا، با حقیقت عالم، با جان جهان و با آن چه تجربه می‌کند، واحد نمی‌بیند. یک تمایز distinction همیشه وجود دارد. به تعبیر دیگر تجربه‌های عرفانی سکر آمیز است. intoxicant است اما تجربه‌های دینی sober است. سهوی است. سگری نیست. مبتنی بر یک هوشیاری است و نوعی خردورزی در آن هست اما در هر دو تجربه - چه

عرفانی و چه دینی - امکان خطا و تیره و تار دیدن و واضح ندیدن وجود دارد. لذا به تعبیر بعد از تجربه نیاز است. در وحی این طور نیست. وحی **transparent** است. شفاف است. **clarity** و وضوح در اوج قرار دارد. نیاز به تعبیر و تفسیر هم ندارد. چون به تعبیری که ملاصدرا بسیار زیبا در جلد هفت اسفار گفته و استادم حضرت آیت الله جوادی آملی دامت ظله بارها در درس فلسفه و عرفان می فرمود در وحی، کلام، شهود، مشاهده، استماع، رویت و فهمیدن و تفهیم یک چیز است و نه چند چیز. نه این که کلام یک چیز است و مشاهده یک چیز است و فهمیدن یک چیز است. می بینی، می فهمی، نشانت می دهند و تفهیمت می کنند. تردید وجود ندارد.

اما یافته های عارفان این طور نیست. ده ها تفسیر و تعبیر روی آن می گذارند. اختلاف می کنند. عارف هندویی یک جور تفسیر می کند. حتی در داخل یک سنت دینی هندوی تنترانی یک جور تفسیر می کند، هندوی دیگر طور دیگر. برهمن ها، گیشنوها، شیواست ها و طرفداران کریشنا طور دیگری تفسیر می کنند. در دین مسیح هم همین طور است. رابرت برتون طوری تفسیر می کند. جولیان نروژی طور دیگر و مایسل رپارد یک جور دیگر تفسیر می کند. اولاً یافته هاشان محتاج تفسیر و تعبیر (**interpretation**) است و بعد این تفسیرها هم با یکدیگر متفاوت می شوند. آن چه را هم که یافته اند، وضوح و شفافیت صد در صد و کامل ندارد. به قدر وسع عارف است.

یکی از اساتید من از علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه نقل می کرد که علامه در درس خصوصی سیر و سلوک می فرمود من هر وقت در روز مراقبه بیش تری دارم و متوجه خداوند هستم و ذکرم و برنامه هایم در روز مرتب تر و دقیق تر است، یافته هایم در شب شفاف تر و دقیق تر و واضح تر است. هر وقت مراقبه ام در روز ضعیف تر می شود، یافته ها و مکاشفاتم در شب تیره و تار می شود. این استاد زنده است و تعریف می کند و من این را از اساتید خودم در عرفان عملی که توفیق شاگردی چهار، پنج عارف را در سالیان دراز داشتم بارها از زبان مبارکشان شنیده و از حالاتشان دیده ام. بنابراین وحی را با تجربه دینی و تجربه عرفانی نه می شود هم سطح دانست و نه هم ارز. از این جا می توان اشتباهی را که الان در جامعه ما مکرر انجام می شود دانست.

یک سری بحث ها هم بحث های معرفت شناسی است. مانند موضوع مکانیزم فهم وحی، کیفیت نزول وحی بر قلب مبارک پیامبر. و تئوری های فلسفه زبان، فلسفه دین و معرفت شناسی که این ها هم تنها تئوری نیستند.

فکر نکنیم در فلسفه زبان تنها یک تئوری برای تفسیر وحی وجود دارد

متأسفانه جامعه فقیر علمی ما این طور است. کسی

برداشته یک تئوری را بر اساس افعال گفتاری در زبان مطرح کرده و فکر کرده دیگر در فلسفه زبان تئوری های دیگری نیست. تئوری های بدیعی وجود دارد. کسانی از بین متفکران ایرانی هستند که این تئوری زبان را که آن متفکر محترم به کار می برد، قبول ندارند و تئوری های دیگری را در زبان قبول دارند. جانشین می کنند و آن اشکالات هم پیش نمی آید. چه کسی گفته تنها یک تئوری در فلسفه زبان هست و یک تئوری در فلسفه دین هست و وحی را باید بر پایه آن تفسیر کرد. حتی در خود هرمنوتیک، هرمنوتیک کلاسیک داریم، هرمنوتیک معاصر، هرمنوتیک مدرن، هرمنوتیک دینی، هرمنوتیک فلسفی، هرمنوتیک عمومی و هرمنوتیک خاص. من سال ها است در این زمینه کار می کنم. کتاب های اصلی شان را مطالعه می کنم. مقاله دارم. مصاحبه دارم. اصلاً این طور نیست. متأسفانه جامعه علمی نیست و هر کسی برای خودش در هر گوشه ای حرفی می زند و کسی هم متعرض او نمی شود. گفت دو دوتا پنج تا. کی به کیه؟ کسی که یقه مان را نمی چسبید.

اما در غرب این طور نیست. جلسه می گذارند، دعوت می کنند، میزگرد تلویزیونی **debate** است. همین ریچارد هاپکینز که این حرف های نامربوط را راجع به **illusion of God** توهّم خدا گفته است در جلسات فراوان شرکت کرد و در آکسفورد آقای رووان ویلیامز اسقف اعظم کنتربری آمد، پروفیسور طارق رمضان و دانشجو ها همه نشستند و مناظره کردند و حرفش را پس گرفت. گفت من **atheist** نیستم من **agnostic** هستم. شکاک هستم. نمی گویم خدا نیست. می گویم نمی دانم خدا هست یا نیست. در تمام سایت ها نوشتند. این بحث ها هست. متأسفانه خط قرمزهای ما زیاد است. هنوز در خیلی موارد می ترسیم که این بحث ها را مطرح کنیم و مشکل پیدا می کنیم. گروه های فشار هست. مسئولان و علما و بزرگان ما دائم روی آزادی اندیشه تاکید می کنند و پاک و هراسی ندارند و محدودیتی نیست ولی در سطح جامعه که می آییم، یک معلم دانشگاه راحت نمی تواند صحبت کند و حرفش را بزند. لذا همین وضع پیش می آید. سانسور و خفقان می شود و یک عده حرف می زنند و یک عده نمی توانند نقد کنند. متأسفانه رسانه های ما هم در این زمینه کم لطفی می کنند و وضع این طور می شود که جوان مسلمان پیش من می آید و می گوید نه اعتقاد به خدا دارم، نه اعتقاد به معاد دارم و نه دیگر نماز می خوانم. دانشجوی دکتری رشته فلسفه، رشته ادیان و رشته الهیات که خودش فردا می خواهد دین شناس شود، می گوید از نظر روحی بریده ام و گرفتار شده ام.



حجت الاسلام دکتر هادی صادقی

تفاوت های وحی و تجربه دینی در الهیات اسلامی

تلقی اسلامی از وحی

در باب وحی و شهود عرفانی یا تجربه های عرفانی، مباحثات زیادی در فضا های مختلف اندیشه همچون کلام، فلسفه، عرفان و شاخه های مختلف دین پژوهی جدید جریان دارد و در هر یک از این منظرها، افراد به تعریف مورد نظر خود می پردازند. ما هر یک از این منظرها را می توانیم محل بحث مان قرار دهیم اما با توجه به این که نمی توانیم به همه آن ها بپردازیم، سعی می کنیم از یک زاویه وارد بحث شویم و بعد اگر لازم شد به زوایای دیگر هم اشاره کنیم.

در باب وحی تلقی های مختلفی وجود دارد. وحی را نوعی مکاشفه و پیام ملموس الهی به سوی انسان به واسطه یا از طرق غیر عادی و غیر طبیعی شمرده اند. حالا من نمی خواهم وارد تعریف لغوی آن ها شوم. وحی آن پیام رمزی است که بین خدای متعال یا مبدا عالم با هر تقریری که از او یاد شود، با فردی از افراد بشر یا مستقیم یا با واسطه ملک یا با واسطه شیئی از اشیاء عالم اتفاق می افتد. هر یک از این اشیا باشد، فرقی نمی کند. آن چه

در فرهنگ اسلامی وحی نامیده اند، همین پیام مرموز یا رمزی است که دیگران از آن با خبر نمی شوند و قابل کشف مستقیم به وسیله دیگران نیست و به جز در موارد استثنایی معمولاً دیگران شاهد بر آن نیستند.

مثلاً در ادبیات اسلامی داریم که به امیرالمومنین علیه السلام خطاب شده است که تو می بینی، آن چه من می بینم و می شونی آن چه من می شنوم. این استثنا است و همه کس این بینایی و شنوایی را نسبت به وحی به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نداشتند. اصلاً خصیصه وحی این است، اگر از سنخی بود که قابل رویت و مشاهده به وسیله دیگران بود، اصلاً وحی نبود. پس حتماً امری خارج و فوق جریان طبیعی عالم است.

این اولین ویژگی وحی در نگاه اسلامی و قرآنی است و البته در نگاه های سنتی دیگر هم تقریباً همین طور است. مثلاً در مسیحیت با این که وحی طور دیگری است اما این خصیصه خارج بودن از جریان عادی امور در آن جا هم در جریان است. هر چند آن جا وحی کلامی نیست و تجلی در شخص و انسان است. اما در فرهنگ اسلامی

وحی کلامی داریم و وحی عمدتاً در قالب کلمات ریخته می‌شود و فهمیده می‌شود. چنان که در فرهنگ یهودی هم همین را داریم که وحی در قالب کلمات است. در فرهنگ‌های دیگر هم به شکل‌های دیگر هستند. ما فعلاً منظر اسلامی را فقط انتخاب کنیم تا بحث‌مان قدری جمع و جور باشد و در این فرصت کوتاه بتوانیم به جایی برسیم.

نظریه سنتی در باب مبدأ و خاستگاه وحی و رویکردهای مقابل آن

در باب مبدا وحی و این که این وحی چه خاستگاهی دارد، نظریات متعددی وجود دارد. نظریه سنتی که ما همیشه از آن دفاع می‌کنیم، این است که مبدا وحی، خداوند متعال است و اوست که انتخاب و گزینش می‌کند. البته شرایطی در رسولان خدا هست. این شرایطی که در آن‌ها موجود است، شرایط خیلی خاصی است. یعنی شخص پیامبر و نفس پیامبر باید آمادگی‌های خیلی فوق‌العاده‌ای داشته باشد که از سطح بشر عادی حتماً بسیار فراتر باشد که ظرفیت دریافت وحی و آن مواجهه مهمی که در وحی اتفاق می‌افتد و آن تخطب ویژه با حضرت حق را پیدا کند.

در برابر این، دیدگاه‌های دیگری هم هست که می‌گوید وحی از درون خود پیامبر می‌جوشد و نه از بیرون و خدای متعال هم چنان که علت عام آفرینش و پیدایش همه امور دیگر عالم هم هست، در این جا هم آن علیت عام را دارد، اگر فرض کنیم که چنین علیتی هست. اگر هم فرض نکنیم باز آن تبیین که گفته شد، به قوت خود باقی است که وحی چیزی است که از درون نبی می‌جوشد و خود او آفریننده وحی است.

این دو دیدگاه متضاد و متقابل هم هستند. برخی هم سعی می‌کنند این دو دیدگاه را به هم نزدیک کرده و دو جانب را در کار بیاورند. یعنی هم دست خدا را در کار بیاورند و هم از طرفی نفس نبی را موثر در پیدایش حادثه مهم وحی به شمار آورند. در ترسیم این دیدگاه‌ها باید به این نکته توجه داشت که اگر ما می‌خواهیم بحثی برون‌دینی کنیم، آیا ظرفیت این را داریم که این بحث را پیش ببریم؟ چه قدر اشراف داریم؟ چه قدر اطلاعات در اختیار ما هست؟

پیامبر(ص) از حالات خود و مبدأ وحی بی‌خبر نیست

به نظر می‌رسد این‌جا مجال چندانی برای بحث نداریم و بحث حتماً ناقص پیش می‌رود. اگر رواست ما خود پیامبر را به عنوان یک فرد صادق و فردی که اشراف دارد قبول کنیم، حداقل این است که از لحاظ هوش و استعداد و توانایی از سطح افراد عادی که ما می‌شناسیم و در طول

تاریخ بشر هم آمده‌اند، کم‌تر نبوده که بیشتر بوده‌اند. اگر چنین است، کار او و روایتی که از کار خود ارائه می‌دهد را نباید طوری تفسیر کنیم که او را خدای ناکرده مادون یک فرد عادی و متوسط تفسیر کنیم؛ به گونه‌ای که او گویا متوجه حوادثی که برایش پیش می‌آمده، نمی‌شده و تخیلاتی برای او غلبه پیدا می‌کرده و خیال او به گونه‌ای جلوه پیدا می‌کرده که اشیایی و افرادی را تصور می‌کرده و گمان این را داشته که واقعیتی از بیرون بر او نازل و جاری می‌شود. در حالی که خود او در درونش دارد این‌ها را تولید می‌کند و جزء حادثه‌هایی است که به خاطر تهذیب خیالش، در عالم خیال او اتفاق می‌افتد!

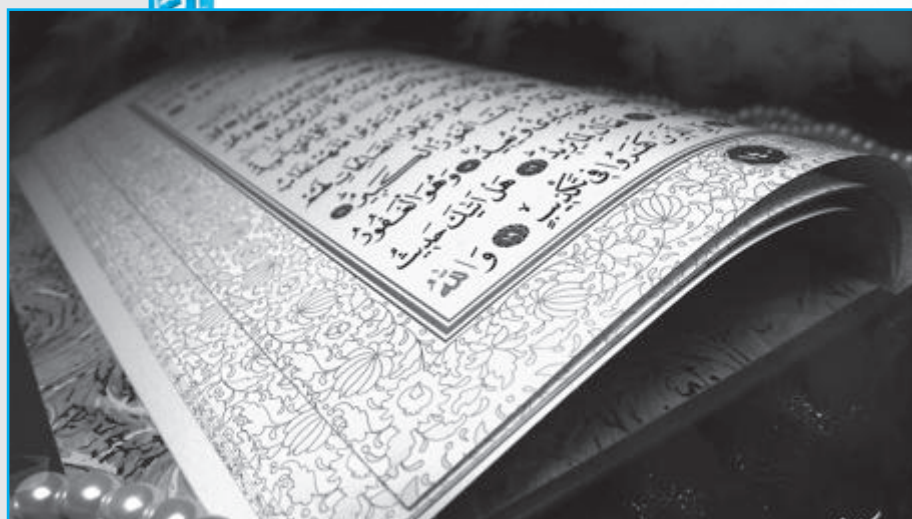
این نوع تفاسیر از یک طرف سطح شخصیتی نبی را ظاهراً بالا می‌برد و ظاهرش این است که می‌گوید این فرد آن قدر بالا است که این وحی از درون خودش می‌جوشد ولی از سوی دیگر آن قدر تنزل می‌دهد که از سطح یک فرد عادی هم پایین‌تر می‌آورد به گونه‌ای می‌شود که مثلاً ما درک می‌کنیم و او درک نمی‌کند که حادثه‌ای که برای او اتفاق می‌افتد چیست و از چه سنخی است! ما اگر با متن قرآن هم کار نداشته باشیم و تنها روایات تاریخی را نگاه کنیم و به عنوان یک امر برون‌دینی به این مساله نگاه کنیم، باور چنین تفسیر و تعبیری برای ما عجیب خواهد بود که این فرد با آن همه ویژگی‌هایی که دارد و توصیفاتی که از او می‌کنیم از خود خبر ندارد که چیست!

ما روایاتی داریم که از زبان پیامبر آمده است. منظور از روایت، بیانی است که پیامبر کرده‌اند، نه به معنای حدیث و روایت به معنای خاص که شامل قرآن هم می‌شود. آن‌چه از زبان پیامبر به ما رسیده است و ده‌ها آیه قرآنی به صراحت بیان کرده‌اند که وحی، حادثه‌ای است که از سوی خدا آغاز شده است. مبدأ آن، خود خدای متعال است و به وسیله واسطه‌هایی چون جبرائیل یا روح که اعظم از جبرائیل است، به قلب پیامبر انزال یا تنزیل شده است. وقتی این‌ها را می‌بینیم و ده‌ها مورد هم هست و نه یک مورد، دیگر این باور نمی‌تواند در ما جا بگیرد. لا اقل فهم پیامبر این بوده و فهم پیامبر که نازل‌تر از فهم افراد عادی نه روزگار خودش و نه روزگاران دیگر نیست. پس نباید یک جور تفسیر کنیم و نعوذ بالله با عذرخواهی از ساحت پیامبر خدا(ص) مثل افراد کودن تصور کنیم که این قدر تشخیص نمی‌داد.

این کسانی که این بحث‌ها را مطرح می‌کنند، می‌گویند ما وحی را از سنخ امور خیالی می‌دانیم و رویا هم یکی از آن‌هاست و شهوهای عرفانی هم بخش‌هایی از آن هستند و وحی هم یک طراز بالای آن است. بشر عادی وقتی رویا می‌بیند، یا چیزی شبیه مشاهدات عرفانی به او دست دهد، تشخیص می‌دهد این چیزی است که

سادگی قابل فهم و شنیدن و دیدن نیست، پس از چه سنخی است؟ آیا از سنخ همان اموری است که به آن‌ها مشاهدات عرفانی می‌گویند؟ از سنخ شهود است؟ یا از سنخی دیگر است؟ این جای بحث دارد و نزاع بر سر آن است بسیاری از عرفا و فلاسفه تحلیلی که ارائه می‌دهند، همین است. وحی را از همین سنخ می‌گیرند و وحی را سطح بالاتری از مکاشفات عارفان می‌دانند؛ منتها تفاوت‌هایی را هم قائل می‌شوند. از خواب و رویا آغاز می‌کنند تا به مشاهدات باطنی و بعد به سطح عالی شبه وحی برسند. این هم‌سنخ‌انگاری وحی و مشاهدات عرفانی می‌تواند تفاسیر مختلفی داشته باشد. بعضی تفاسیرها قابل فهم و قابل قبول هستند اما اگر به بعضی تفاسیرها مراجعه کنیم که به ابعاد بیرونی وحی یعنی ابعادی که خارج از پیامبر و نبی و خارج از ظرف

در عالم خیال او رخ داده است و ممکن است با واقعیت فاصله داشته و عالم واقع چیز دیگری باشد. تک تک بشر عادی حتی عوام‌الناس این را می‌داند که وقتی رویا می‌بیند، آن را صد در صد با واقعیت تطبیق نکنند. چه‌طور ما تفسیری ارائه کنیم که حوادث درونی پیامبر را تماماً درونی بدانیم و او نداند که این درونی است و ممکن است هیچ واقعیت خارجی نداشته باشد. بنابراین حتماً باید از این تفسیر فاصله بگیریم و به این سمت بیاییم که تفسیر معقول‌تری ارائه دهیم. ما هنوز بحث درون‌دینی نداریم و این که می‌گوییم روایاتی از پیامبر داریم یا آیاتی از قرآن می‌آوریم، از این جهت است که می‌گوییم این‌ها در تاریخ حادث شده‌اند. این قرآن آمده است، به زبان پیامبر هم آمده، با این وضعیت هم آمده و حالا می‌خواهیم این حادثه تاریخی را تفسیر کنیم. نباید



پیامبر(ص)
از حالات خود
و مبدأ وحی
بی‌خبر نیست



تجربه باطنی او اتفاق افتاده، توجه نکنند و منکر آن لوازم بیرونی شوند، باز با آن‌چه در تاریخ اتفاق افتاده، فاصله می‌گیریم. معمولاً در مکاشفات عرفانی، وقایعی اتفاق می‌افتد که این وقایع با خود وحی تفاوت‌های جدی دارد؛ به‌گونه‌ای که گاه سنخیت وحی را با آن‌ها مورد سوال و تردید قرار می‌دهد. مثلاً در وحی، شریعت‌آفرینی جدی وجود دارد. در وحی گزارش‌های تاریخی تفصیلی جزئی خیلی زیاد وجود دارد. در وحی تفاوت زیادی با فرهنگ عصر نزول وحی وجود دارد. به عکس در مکاشفات عرفانی، معمولاً سنخیت با فرهنگ عصر حدوث آن مکاشفه وجود دارد. سنخیت با ادبیات، سنخیت با زبان و فهم و معرفت موجود در آن دوران و سنخیت با پیشینه ذهنی خود عارف وجود دارد که البته این مورد را در خصوص وحی هم داریم. به این معنی که با پیشینه ذهنی پیامبر سنخیت هست.

تفسیری از آن بدهیم که شخصیت پیامبر را این قدر نازل کنیم. این یک سوی مساله است. بنابراین باید برسیم به این که اگر این وحی اتفاق افتاده باشد، باید مبدئی الهی داشته باشد؛ مگر این که از اصل و اساس منکر باشیم که بحثی دیگر است و ما الان فرض صدق و صحت گزارش پیامبر را داریم و با این فرض بحث می‌کنیم. اگر کسی در صداقت پیامبر تردیدی کند، باید مباحث کلامی یا تاریخی دیگر را پیش‌روی او بگشاییم.

وحی که خاستگاهی الهی دارد، از چه سنخی است؟

اما می‌رسیم به این که این حقیقت وحی که خداوند دستی در آن دارد و از سنخ اموری است که خدا با پیامبرش دارد گفتگویی می‌کند و در باطن وجود پیامبر هم هست و چیزی است که در این عالم طبیعت به

ایستادن پیامبران در برابر فرهنگ زمانه، شاهی تاریخی بر تاثیرناپذیری از محیط است

به نوعی می‌توان به مکاشفات عرفانی نگاهی ساختارگرایانه داشت. نگاه ساختارگرایانه به آن معنا که در برابر ذات‌گرایی می‌گوید. یعنی ادبیات فهم و پیش فهم‌ها. در نوع کشف و مشاهدات عارفانه عرفا و وقتی گزارشات آن‌ها خوانده می‌شود، می‌بینیم که کاملاً با ادبیات آن دوران سازگار است اما وقتی به وحی پیامبران مراجعه می‌کنیم نمی‌گوییم صد در صد آن‌ها ولی بسیاری از آن‌ها این چنین هستند که می‌بینیم کاملاً در برابر فرهنگ دوران خودشان می‌ایستند. گاه در برابر ادبیات دوران خودشان می‌ایستند. در ادبیات ایجاد تغییر می‌کنند. ارزش‌گذاری‌ها را کاملاً زیر و رو می‌کنند. انقلابی کلی در فرهنگ ایجاد می‌کنند. با گذشت دوره‌ای کوتاه، فرهنگ جاهلیت را با فرهنگ اسلامی مقایسه کنید و تفاوت‌ها را ببینید. نه این که صددرصد عوض شود. چنین چیزی محال است. نه قبلش کاملاً سیاه بوده و نه بعدش کاملاً روشن و سفید بوده اما تفاوت‌های بنیادین ایجاد می‌شود و شما در زبان عارفان معمولاً نمی‌بینید که چنین تفاوت‌های بنیادین را ایجاد کنند.

برخی عناصر ذاتی وحی از شهود عارفانه فراتر می‌رود

از این‌جا می‌خواهم به نتیجه‌ای رهنمون شوم. الان مجبورم بحث را خیلی فشرده و سربسته بیان کنم اما از این مقدار اشارات می‌توان به این نتایج رهنمون شد یا نزدیک شد که برخی عناصر ذات وحی ممکن است از سنخ مشاهدات عارفانه باشد. این را نمی‌شود انکار کرد اما محدود به آن‌ها نیست و از آن‌ها فراتر می‌رود و چیزی مازاد بر آن‌ها هم دارد. آن معرفتی که در وحی حاصل می‌شود و یا آن دستوراتی که داده می‌شود یا شریعتی که در وحی تولید می‌شود، این‌ها همه چیزهایی است که از مشاهدات عرفانی فراتر می‌روند. مکاشفات عرفانی این ظرفیت را ندارند که چنین تولیداتی داشته باشند. در بعد اثرگذاری بر جامعه خودشان باز می‌بینیم که مکاشفات عرفانی و مشاهدات عارفان آن قدر نمی‌توانند تفاوت ایجاد کنند که فرهنگ یک جامعه را دگرگون کنند و فرهنگ دیگری را جایگزین آن کنند اما وحی می‌تواند این کار را کند. البته چیزهای دیگری هم موثرند اما این‌ها همه اثرپذیرفته از وحی هستند. اثر وحی هستند که به این جاها رسیده است. این حرکتی که وحی ایجاد می‌کند، جوشی که در جامعه می‌اندازد، این انقلابی که در نگرش‌ها، ارزش‌ها، گفتارها حتی تعابیر به کار رفته در کلمات مردمان، همه این تحولاتی که ملاحظه می‌کنید در وحی اتفاق می‌افتد اما در مشاهدات عارفان این

اتفاقات نمی‌افتند.

برخلاف وحی؛ مکاشفات عرفانی، بدون فرض خدا هم ممکن است

این است که یک هسته مشترکی بین این‌ها وجود دارد که شاید پذیرش آن منطقی باشد؛ از آن جهت که جایگزین دیگری نداریم و تبیین دیگری نداریم و از این جهت که برخی گزارشاتی که از زبان خود پیامبر آمده است، نزدیک به همین گزارشات است و چنین چیزهایی را به ما می‌فهماند ولی مازاد بر آن واجد اموری است که دیگر فراتر از مکاشفات عرفانی می‌رود. حتی ممکن است بگوییم حقیقت آن را متفاوت و متمایز می‌کند. یک وجه محتمل در تمایز آفرینی را در حد احتمال در حیطه مکاشفات عرفان اسلامی عرض می‌کنم. وارد همه عرفان‌ها نشوید. چون نمی‌توانیم چنین بحث وسیعی را داشته باشیم.

در مکاشفات در حوزه اسلامی ولو هدف‌گیری آن خدای متعال، معرفت خدا یا وصل به خدا یا مشاهده عینی خدا یا رسیدن عملی به خدا ولو معطوف به خداست اما می‌توان فرض کرد که همه آن‌چه در فضای عرفان اتفاق افتاده، چیزی باشد بدون فرض گرفتن خدا اما این را در وحی نمی‌شود فرض کرد؛ به دلیل همان تفاوت‌هایی که در عمل ایجاد می‌شود و به دلیل تاثیرگذاری که از یک طرف در معرفت و رفتار و گفتار پیامبر حاصل شده و از طرف دیگر در جامعه پیامبر حاصل می‌شود ولی در مکاشفات عرفانی ممکن است شهود و تجربه‌های عارفانه در فضایی کاملاً خیالی رخ دهد و واقعیت آن‌چه آن‌ها می‌خواهند نشان بدهند یا از آن حکایت کنند یا گمان شود به آن‌جا رسیده‌اند، واقعیتی فراتر از آن نباشد و فقط در حوزه تخیل عارف بگذرد. این احتمال می‌رود. نمی‌گوییم این چنین است، ما که مسلمانیم معتقدیم خدا در عالم موجود است و در کار است و دست مردمان را هم می‌گیرد و الهامات هم دارد و مشاهداتی را هم به عارفان داده و آن‌ها را به مقام قرب هم رسانده است اما می‌خواهم بگویم در ذات مکاشفات عرفانی ملازمه‌ای با این وجود ندارد که حتماً وجود خداوند متعال باید مفروض باشد اما در وحی این ملازمه وجود دارد.

همه مردم به نوعی واجد بهره‌هایی از تجربه‌های دینی هستند

فلسفه عرفان شاخه‌ای از دین‌شناسی است که به بحث‌های تجربه دینی و فلسفه عرفان می‌پردازد. این بحث‌های جدیدالورود به فضای مطالعات دین‌پژوهی ما هست. دیدگاه‌های مختلفی در تفسیر مشاهدات عرفانی آمده است. این که این مشاهدات از چه سنخی هستند و حقیقت‌شان چیست و چه ارزش معرفتی و چه ارزش

زبانی و چه ارزش وجودی دارند. یعنی با انسان و وجود انسان چه می‌کنند. در این‌ها یک سلسله مباحثات وجود دارد. این که آیا ما همه این مشاهدات عرفانی را از سنخ تجربه دینی به شمار بیاوریم یا نیاوریم، باز محل بحث و گفتگوست. در اصطلاح و تعریف اختلاف زیاد شده بود اما این اختلاف‌ها باعث نمی‌شود که حقیقت بحث متفاوت شود.

آن‌چه می‌خواهم عرض کنم این است که حقیقت این مکاشفات چه ناظر بر خود خدای متعال و وحدت حاکم بر هستی به معنایی که عرفای ما قائل هستند و چه به حالات و مواجید مختلف عارفان توجه کند و چه به حالات درونی آدم‌ها، احساسات و وجدانیاتی که در درون دارند، همگی تفسیری جز از طریق به میان آوردن خدای متعال و ماوراء طبیعت نمی‌توانند داشته باشند و چه حتی به بصیرت‌هایی که در پی حوادثی در عالم طبیعت اتفاق بیافتند. من دارم به این حد تنزل می‌دهم. این بصیرت‌ها هم به این صورت است که واقعاً برای فرد، بصیرت و اکتشاف درونی صورت بگیرد و نه این که استدلال عقلی صرف باشد. این‌ها باید در مشاهدات عرفانی فراتر از استدلال بروند. حتماً باید این‌طور باشد.

در فلسفه عرفان همه این‌ها باید مورد بحث واقع شود آیا این‌ها سنخ‌های مختلفی هستند یا این که این‌ها همه از یک سنخ هستند، منتها به لحاظ طولی اشتداد می‌پذیرند یا در سیر تنازلی خودشان ضعف می‌پذیرند. از رویای ساده که برای کسی دست می‌دهد تا بصیرت‌های باطنی تا به بالاتر برویم. انواع حالات و مواجید درونی تا احساس‌های اتحاد با کل هستی یا مبدا هستی و احساس فنای فی‌الله. گویی که فیلسوفان دین که از تجربه دینی بحث کرده‌اند گاه این‌ها را به بخشی از این‌ها و فقط بالاترین این‌ها محدود کرده‌اند و گفته‌اند بقیه را خارج کنیم یعنی چیزی که محل بحث است و نام آن را تجربه دینی می‌گذاریم، فقط نوع عالی آن که احساس اتحاد با کل هستی باشد. ولی به عقیده بعضی دیگر شاید این درست نباشد چون وقتی می‌خواهیم سنخ‌شناسی کنیم، نمی‌توانیم با سلیقه خودمان این‌ها را محدود کنیم. درست است که قله کار عرفان آن است و هدف این است که انسان چنان سیری داشته باشد که به آن جا برسد. به تعبیر اسلامی آن قله معرفت الله است و یا در عمل اتحاد و فنای فی‌الله و وصل شدن و مانند این‌هاست ولی آیا باید مسیر را و طی مسیر را نادیده گرفت؟ به همین ترتیب من می‌خواهم توسعه بیش‌تری داده و بگویم همه مردم به نوعی واجد بهره‌هایی از این‌گونه تجربه‌ها هستند و این یکی از الطاف خدای متعال است که برای همه سطوح حتی عوام الناس درجه‌ای به عالم غیب گشوده است که واجد احساسی چنین بشوند و بچشند و بفهمند. چیز

دیگری ورای چشیدنی‌های این عالم ماده وجود دارد که بعد شاید گاهی هوس کنند به سمت آن بروند. همه شما چنین تجربه‌هایی را در زندگی‌تان داشته‌اید. گاهی یک حال و حس و هوای دینی خاصی در عبادت و یا در غیر عبادت به شما دست می‌دهد. لازم نیست یک سالک خیلی پیشرفته‌ای باشید. این‌ها به یک فرد عادی هم دست می‌دهد. به این جهت که خدای متعال برای هدایت مردم به آن‌چه خیر و صلاحشان است و آن خیراتی که برای آن‌ها ذخیره کرده، باید دریچه‌ای بگشاید. بدون این دریچه‌گشایی و این چشاندن‌ها طلبی صورت نخواهد گرفت و بدون طلب، حرکتی ارادی و عزمی اتفاق نخواهد افتاد. به صرف گفتن و تعریف کردن که آدم‌ها شایق نمی‌شوند.

بنابراین ما فکر نکنیم مردم هیچ احساس و درکی از تجربه دینی و تجربه عارفان پیدا نمی‌کنند. می‌شود این باب مفاهمه را با ادبیات حوزه‌ای که در اختیارشان است با آن‌ها گشود؛ چنان که ما هم که واجد تجربه‌های عالی عرفانی نیستیم از باب قیاس تصاعدی می‌توانیم به قیاس به احوال درونی خود چیزی در باب آن‌چه متعالی‌تر است درک کنیم اما طبیعتاً این درک مانند آن مشاهده نیست. توضیح انواع وحی توسط امیر مومنان (ع) برای فردی عا می

بعد می‌توانیم بفهمیم که وقتی برای ما تعریف می‌کنند که مثلاً وحی انواعی دارد و این چنین است و آن چنان است، یعنی چه. مثلاً روایتی طولانی از امیر المومنین در جلد نه بحار هم صفحه ۱۳۲ از صفحه ۱۲۸ تا صفحه ۱۳۶ و ۱۳۷ هفت هشت ده صفحه‌ای هست که اصلش از توحید صدوق است. ایشان انواع وحی را می‌شمرند. حضرت به کسی دارند توضیح می‌دهند که او اول در بعضی مسائل وحی شک دارد و سوالاتی برایش پیش آمده و می‌پرسد و حضرت امیر برایش توضیح می‌دهند. آخر سر برای او روشن می‌شود. او یک آدم عامی هم هست و خیلی اهل سیر و سلوک هم نبوده ولی یک چیزهایی می‌فهمد.

مثلاً می‌فرمایند «کلام الله لیس بنحو واحد»؛ کلام الهی یک جور نیست. «منهما کلم الله به الرسل و منهما قذفه فی قلوبهم»؛ یک قسم آن است که خدا کلامی را با رسولانش باز گفته و سخن گفته است. یک قسم دیگر این است که در قلبشان انداخته است، بدون این که کلامی به میان آید. «و منه رویا یریح الرسل»؛ یک قسمش رویا است. همین رویایی که شما دارید. این‌ها را هم به رسل نشان داده‌اند. «و منه وحی و تنزیل یتلی و یقرأ فهو کلام الله»؛ این آخری را می‌گویند تنزیلی است که قرائت می‌شود. قرائتش همان کلام الله است. یعنی همان وحی قرآنی است. در جای دیگری چیزهای دیگری را هم بیان فرموده‌اند.

می‌خواهم بگویم با این بیانی که می‌فرمایند و اقسامی که می‌شمارند، به مخاطب می‌فهمانند که چیزهایی این چنینی هست و نمونه‌اش رویایی است که به پیامبران می‌نمایانند و شما هم دارید. رویا را همه دارند. به گفته روان‌شناسان کسی نیست که رویا نبیند. البته گاهی انسان‌ها فراموش می‌کنند. خیلی از افراد فراموش می‌کنند. به هر حال این یک مساله است که ما تا حدودی می‌توانیم راهی به فهم مشاهدات و مکاشفات عرفانی و هم به فهم وحی باز کنیم. یعنی این‌طور نیست که راه به کلی به سوی ما بسته باشد. بنابراین کسانی مثل ما هم که واجد آن مکاشفات نیستند، امکان مباحثه این‌ها را دارند. یعنی یک متکلمی که اصلاً اهل مکاشفه و این‌ها نبوده، باز این امکان را دارد که استفاده کند.

نسبت نفس پیامبر(ص) با مبدا وحی

نکته دیگری که در تکمیل عرض قبلی می‌خواهم اشاره کنم، این است که نفس پیامبر چگونه نفسی است که با مبدا وحی ارتباط پیدا می‌کند و چه شرایطی باید داشته باشد. به طور کلی نفوس آدمیان نسبت به خود خدا در ادبیات اسلامی به اشعه خورشید در نسبت با خود خورشید تشبیه شده‌اند. می‌فرمایند «و نفخت فیه



من روحی»؛ این روح الهی است که دمیده شده است. در روایات متعدد داریم که گفته‌اند روح انسان چنین ویژگی دارد که شعاعی از نور الهی است. «الله نور السموات والارض». اما نورها هم با هم تفاوت دارند. نسبت به آن مبدا اصلی نور، شدت و ضعف دارند. نزدیکی و دوری دارند. پیامبر اول نوری است که خلق شده در عالم و نزدیک‌ترین نور به آن مبدا نورانی است.

وحی، چند تنزل دارد و در هر تنزل، بخشی از حقیقتش را بر جای می‌گذارد

مطلب چهارم این که پیامبر واسطه آمدن اشعه نور به عالم است. البته انوار معرفت انوار وحی و مانند این‌ها. حال تابش وحی بر جان پیامبر انعکاسی بر جان‌های دیگر پیدا می‌کند. وقتی از نرول و تنزل بحث می‌کنیم در نظر داشته باشید که هرگونه دورشدگی از ذات اقدس الهی و کلاً هرگونه دور شدگی یک تنزل است. به محض

این که حقیقتی از ذات خدای متعال به فعل او بیاید و دور شود و از او به عالم مخلوق، به اول مخلوق و به جان پیامبر بتابد، تنزل یافته است. بعد باز تنزلات دیگر هم دارد. همین شعاع مثل این که از صافی وجود و قلب پیامبر می‌گذرد و بعد می‌خواهد به جاهای دیگر منعکس شود. از این صافی می‌گذرد و به مرحله‌های دیگری می‌آید. به مرحله ذهن پیامبر و بعد به مرحله زبان پیامبر می‌آید. بعد از زبان پیامبر به مرحله‌های دیگر در عالم ماده به گوش ما می‌رسد و بعد به فاهمه ما و بعد هم ما باید هضمش کنیم. وحی چند تا تنزل دارد. در هر تنزل البته بخشی از حقیقتش را بر جای خود می‌گذارد و نمی‌تواند منعکس شود.

خود شما آن‌چه در ذهن دارید را نمی‌توانید همه‌اش را به زبان بیاورید. یک تنزل پیدا می‌کند و بخشی از حقیقت در ذهن می‌ماند. زبان از بیان همه حقیقت ما فی الضمیر آدمی قاصر است. به همین خاطر هم عرفا معمولاً می‌گویند ما نمی‌توانیم حرف‌ها و مواجید عرفانی را به زبان بگوییم. آن جا کار مشکل‌تر است. به این دلیل که یک واسطه دیگر ذهنی هم می‌خورد. اول باید کشف به زبان ذهن تبدیل شود و بعد به زبان گویایی که برای دیگران هم قابل فهم باشد. لذا این تنزل‌ها را هم در نظر داشته باشید. حال ما با چیزی به نام قرآن مواجه شده‌ایم. قرآن کریم حاصل چند تنزل است. حقیقت وحی البته جای دیگری است و حقیقت وحی فقط همین چیزی که ما می‌خوانیم و می‌بینیم نیست. ما اگر بخواهیم به حقیقت این قرآن برسیم، باید حرکت کنیم و به عمق آن برسیم که آن هم در عمق جان پیامبر است. این اتصال به جان پیامبر را لازم دارد.

مراتب وحی در سیر نزولی و تصاعدی

بنابراین اگر در باب حقیقت وحی بحث می‌شود، ما باید پرسیم درباره کدام مرتبه از این وحی صحبت می‌کنیم؟ یکی آن حقیقتی است که در ذات خدای متعال است. آن حقایقی که جز تنزلش بر ما معلوم نیست. آن هم نه بر ما بلکه بر پیامبر. یعنی یک تنزلی در جان پیامبر می‌افتد. بعد از آن ما که می‌گوییم حقیقت آن را درک نمی‌کنیم اما می‌توانیم به تنزلاتش توجه کنیم. لذا اگر از کلام الهی به عنوان وحی بحث می‌کنیم توجه داریم که به نازله چندم حقیقت وحی روی می‌کنیم و از آن بحث می‌کنیم. این نازله دسته چندم همین کلماتی است که با آن‌ها مواجه می‌شویم. این یک سیر نزولی داشته تا به ما رسیده است. برای رفتن به سوی آن حقیقت نیاز به یک سیر تصاعدی دیگر است. لذا انسان باید از زبان شروع کند، به ذهن برسد، از ذهن به عمق برسد و بتواند واجد یک حقایق وجدانی شود تا با عمق حقیقت قرآنی

بیشتر نزدیک شده و اتصال پیدا کند. این جاست که یک سیر صعودی دارد.

اُمّه (ع) به واسطه اتصال روحانی به حقیقت و حیانی نزدیک می‌شوند

البته حقیقت وحی را «من خوطب به» می‌فهمد: «انما يعرف القرآن من خوطب به»؛ آنی که به او خطاب شده یعنی خود پیامبر و آنی که در آن رتبه می‌تواند حضور پیدا کند و ببیند و بشنود، است یعنی امیر مومنان علی علیه السلام که با جان پیامبر متحد است که این اتحاد آثاری دارد. از جمله آثارش این است که می‌تواند در آن رتبه به همه فهم پیامبر یا نزدیک به آن برسد. البته ما نمی‌دانیم حقیقتش چیست اما از گزارشاتی که به ما رسیده داریم حکایت می‌کنیم. این هم نکته دیگری



وحی،
چند تنزل دارد
و در هر تنزل،
بخشی از حقیقتش را
بر جای می‌گذارد



است که در باب وحی باید به آن اشاره کنیم. به واسطه آن اتصال روحانی می‌توان به آن حقیقت و حیانی نزدیک شد چنان که از اُمّه اطهار علیهم السلام روایات زیادی در باب این اتصال روحانی داریم. مثلاً از امام صادق علیه السلام است که می‌فرمایند «ان روح المومن لا شد اتصالاً لروح الله من اتصال شعاع الشمس بها» در کافی هست و در کتاب‌های دیگر هم نقل شده است.

مقایسه تجربه‌های دینی و تجربه‌های عرفانی

بنابراین باید روی این جهت اتصال روحانی یعنی حقیقت روحانی وجود خودمان کار کنیم. برای این که مقداری به حقیقت موضوع وحی نزدیک شویم. اما این چه ارتباطی با تجربه‌های محل بحث در عرفان دارد؟ می‌دانید که مفهوم تجربه دینی مفهومی است که برگرفته از روحیه

تجربه‌گرایانه حاکم بر قرن نوزدهم و شاید تمام قرن بیستم است و الا پیش از آن اصلاً مفهوم تجربه برای توصیف این بحث‌ها به کار نمی‌رفته است. حالات و مواجید و حس و حال دینی می‌گفتند. این که حالا تجربه دینی را به کار برده‌اند یک بازگرفتی از بحث‌های تجربه حسی است. البته مقابله با آن شاید معقول نباشد بلکه می‌توان از بعضی فواید آن هم استفاده کرد. چنان که آلستون این کار را کرده و مقارنه و مشابهتی بین این دو تجربه برقرار کرده است. البته پر بیراه نرفته است. مشابهت‌ها وجود دارد ولی نمی‌توانیم بگوییم که سنخ واحد است.

در این که بالاخره هر دو دیدنی است، مواجهه مستقیم است و متعلق و یک جنبه پدیداری در نفس مشاهده‌گر دارد، هر سه رکن‌های تجربه حسی است و در تجربه دینی هم وجود دارد اما آیا تمام حقیقت تجربه دینی همین است که آلستون گفته؟ طبیعتاً خیر. تماش این نیست. چیزهای دیگر و فراتر از این با خود دارد که نمی‌توان تجربه دینی را به این منحصر دانست.

یا تفسیرهای دیگر از تجربه دینی مانند تفسیر صرفاً احساسی از تجربه دینی مثل کاری که شلایر ماکر کرده است. آیا این درست است که چنین تجربه‌هایی را این گونه تفسیر کنیم و بگوییم احساس محض و بدون جنبه‌های معرفتی و بعد زبان‌های دوم و سوم است که این تجربه‌ها را به معرفت تبدیل می‌کنند. یعنی زبان اولیه دینی و زبان ثانویه دینی. گویا آن‌چه شلایر ماکر می‌گوید بهره‌ای از حقیقت دارد به این معنا که این عنصر احساس در تجربه دینی وجود دارد و ما نمی‌توانیم این‌ها را به کلی از عنصر احساس خالی بکنیم. چون می‌بینیم یک حس به انسان دست می‌دهد. حالاتی در آدمی به وجود می‌آید. احساس به معنای عام آن. نمی‌خواهیم احساس را در برابر عاطفه بگذاریم و تفکیک‌هایی که در روان‌شناسی صورت می‌گیرد را لحاظ کنیم. وقتی شلایر ماکر از احساس بحث می‌کند به معنای وسیع کلمه آن را به کار می‌برد.

بنابراین در تجربه‌های دینی و حالات عرفانی شما این عنصر احساسی را می‌بینید اما آیا تمام حقیقت تجربه دینی این است؟ بنابراین فکر نمی‌کنیم بشود این را پذیرفت و با چندین نمونه می‌توان نشان داد که تجربه دینی چیزی فراتر از احساس دارد. جمع حقیقت و معرفت را نمی‌توان نادیده گرفت. در همان مرحله اول، احساس همراه معرفت وجود دارد. ایشان تفکیک می‌کند و به زمان دوم می‌برد ولی ظاهراً چنین نیست. نظریه تفکیک‌ناپذیری تجربه و تفسیر را که امثال و دیگران هم گفته‌اند ببینید. این نظریه‌ای که هر نوع فهم آدمی و تجربه آدمی همراه با تفسیر است، یک نگرش کاملاً ساختارگرایانه شدید

افراطی است و شاید این هم در این بحث برگرفته از نظر ویتگنشتاین باشد. همه این‌ها **theory laden** هستند. کل دیدن‌های ما این‌گونه‌اند. پر از نظریه‌اند. بدون نظریه نمی‌توانیم نگاه کنیم.

هیچ وقت نمی‌توانیم ادعا کنیم که آینه تمام‌های حقیقت شده‌ایم

این‌که باید به این سمت رفت که صفحه ذهن را خالی کنیم و سفید کنیم و آینه را صاف کنیم یا آن‌چه عرفا گفته‌اند صیقل بزنیم، این توصیه خوب است ولی چه چیزی تحقق پیدا می‌کند؟ آن‌چه اتفاق می‌افتد چیست؟ آن‌چه واقع می‌شود چیست؟ آیا این چنین است که عارف یا تجربه‌گر حتی تجربه‌گر حسی می‌تواند تمام صفحه ذهن خود را خالی کند؟ اگر چنین کاری کرد آیا می‌تواند ببیند؟ فرض محال است. اگر خالی شود تازه می‌شود همچون کودک نوزاد «هو الذی تخرج من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا». لازمه آن لوح سفید این است که دیگر چیزی نمی‌توانید بفهمید. پس به یک پارادوکس و تناقض‌نمای جدی می‌رسیم. می‌خواهیم حقیقت را کامل بفهمیم، بدون شائبه‌های ذهنی و بدون عینک‌هایی که به چشم داشته باشیم. عینک‌ها را کنار می‌گذاریم و شائبه‌ها را پاک می‌کنیم و زنگارهای دل را می‌زداییم. فرضاً صفحه پاک و سفیدی درست کرده‌ایم. تازه می‌رسیم به جایی که اصلاً نمی‌توانیم بفهمیم. چون فهم بدون این مفاهیم حاصل نمی‌شود.

بنابراین ما ناچاریم برای فهم از این مجموعه داشته‌های قبلی‌مان استفاده کنیم و ما در یک جریان مداوم فرکانسی حرکت می‌کنیم و یک‌سره به سمت واقعیت و فهم می‌رویم. واقعیت و فهم و در این رفت و برگشت‌ها تحقق می‌پذیرد. به تدریج و به شکل تکاملی می‌توانیم فهم‌مان را اصلاح کنیم اما هیچ وقت نمی‌توانیم ادعا کنیم که آینه تمام‌نمای حقیقت شده‌ایم. هیچ فردی نمی‌تواند چنین ادعایی کند. البته حساب پیامبران و اولیای خدا حساب دیگری است و آن دست‌ساخته خداوند است. مایی که می‌خواهیم با تلاش خودمان کاری کنیم و البته سر جای خودش از بهره‌های الهی استفاده می‌کنیم، تلاش‌ها و داشته‌های مان از بین نمی‌رود و داشته‌های انسانی‌مان را نمی‌توانیم به کلی کنار بگذاریم. مایی که این چنین هستیم و مستقیم به معنای تربیتی آن دست‌ساخته خدا نیستیم، ما که چنینیم، نمی‌توانیم ادعا کنیم که امکان این را داریم که به یک حقیقت صاف بی‌شائبه بی‌منتها

دست پیدا کنیم.

البته آن‌چنان که در روایات داریم که امام صادق علیه السلام می‌فرمایند خداوند خودش تربیت پیامبرش را به دست گرفته بود «ادبه فاحسن تادیبه»؛ او را تادیب کرد و خوب هم تادیبش کرد. بعد خوب به او یاد داد آن‌چه را که باید یاد می‌داد و بعد هم به او تفویض کرد آن را که باید تفویض می‌کرد. امر دین را می‌فرماید به او تفویض کرد. پیامبر حسابش جداست ولی تادیب دیگران به واسطه‌ها است. به چه واسطه‌هایی؟ به واسطه‌های انسانی که با یک سلسله مفاهیم و فرهنگ و مجموعه ارزش‌ها و این مقولات است. بنابراین این واسطه‌ها که می‌آید، واسطه‌های مفهومی و زبان و فرهنگ می‌آیند و ذهن ما کاملاً با یک فرهنگ و یک مجموعه‌ای از معارف پیشین است که به عالم نگاه می‌کند. اگر مشاهدات عرفانی هم رخ دهد، قطعاً خالی از این نیست. حتی مشاهده باطنی عارفان نیز از پس عینک این ذهنیات خودشان اتفاق می‌افتد. البته من نمی‌خواهم این‌جا بگویم آن‌چه ساختارگرایان می‌گویند ثابت شد و ذات‌گرایان برون‌پی کار خودشان. نه، ذات‌گرایان هم می‌توانند حرف‌های مفیدی داشته باشند و از آن‌ها استفاده کنیم اما نمی‌توانند در برابر این نکته مقاومت کنند و ما بخواهیم بگوییم به یک هسته مشترک عرفانی می‌رسیم که در همه جا چنین و چنان است. واقعیت امر این را به ما نشان نمی‌دهد و آن وقت ناچاریم راه دیگری را بیماییم.

از تجربه‌های عرفانی نمی‌توان به حقایق آن باورها و اعتقادات پل زد. مثلاً از حقایق یک وحی مثلاً وحی قرآنی که به سبب چیزهای دیگری حقایق آن برای ما اثبات شده باشد. مثلاً به تاریخ، به معجزه، به عقل یا به هر روش دیگر از حقایق او می‌توان معیار گرفت و پل زد برای حقایق و تصدیق و سنجیدن شهودات و مشاهدات عرفانی. اگر در نسبت‌سنجی به عکس رفتیم، به خطا رفتیم این به نظر می‌رسد امر مفیدی است و یک معیار صحت به ما می‌دهد. ما می‌دانیم این همه مکاشفات متعارض همه با هم که نمی‌توانند درست باشند و آن وقت معیار صحت داریم و معیار صحت می‌تواند یک چنین فهمی باشد.



منطق سهروردی

همایش
منطق سهروردی

سخنرانان:

دکتر ضیاء موحد - (استاد مؤسسه حکمت و فلسفه)
انتخابیه ۱۵ - ۱۵۴۰

دکتر لطف الله نبوی (استاد دانشگاه تربیت مدرس)
مباحث منطقی فلسفی «ضرورت بتاته» ۱۶ - ۱۵۴۰

دکتر داود حسینی (استاد دانشگاه تربیت مدرس)
سهروردی از باب علم به خود ۱۶ - ۱۶۴۰

دکتر مهدی عطیعی (استاد دانشگاه تهران)
سهروردی و دلیل اقتراض ۱۶۴۰ - ۱۷۴۰

دکتر اسفندالله فلاحتی (استاد مؤسسه حکمت و فلسفه)
کلیت بتاته نزد سهروردی ۱۷۴۰ - ۱۸

چهارشنبه ۹۴/۷/۱۷ ساعت ۱۵-۱۸

همایش منطق سهروردی با

همت گروه منطق مؤسسه

پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

و با همکاری انجمن منطق ایران

برگزار شد:

نگاهی اجمالی به زندگی سهروردی

دکتر موحد

ضرورت بتاته

دکتر نبوی

نگاهی اجمالی

به زندگی

سهروردی

دکتر موحد



و شگردش این است که تمام قضایا را به موجه ضروریه تبدیل می‌کند. این که شگردهایش تا چه حد از لحاظ فلسفه منطق قابل دفاع است، بحثی دیگر است، به اعتقاد من در جایی درست است و درجایی نیست. ما هرگز نمی‌توانیم یک قضیه سالبه را هم‌ارز یک قضیه موجه بگیریم یا کاری کنیم که یک قضیه جزئی، هم‌ارز یک قضیه کلیه قرار بگیرد. این کار از لحاظ منطق فلسفی، ایراد دارد اما از لحاظ صوری، سیستم او کاملاً جواب می‌دهد.

و بعد از آن که موجهات را پیش می‌آورد، کارهایی می‌کند که در آن زمان نمی‌توانستند متوجه اهمیت آن کارها شوند چون ابزارش را نداشتند، ولی او با شهود، این کار را انجام داده که بسیار عجیب است.

در ایران کسانی که در این زمینه کار کرده‌اند عبارتند از آقای دکتر لطف‌الله نبوی، آقای دکتر فلاحی، آقای دکتر عظیمی، آقای دکتر عسگری سلیمانی که ظاهراً در قم هستند و مقاله‌ای از ایشان در جاودان خرد چاپ شد و آقای سید جعفر سجادی که حکمت اشراق را به فارسی ترجمه کرده و کار برای بعضی ساده شده است. همچنین آقای دکتر دینانی که اشاراتی به منطق سهروردی دارد و در خارج نیز مرحوم حسین ضیایی که هم حکمت اشراق را به انگلیسی ترجمه کرده و هم در این زمینه کتاب نوشته و یکی از معرفین سهروردی بود.

و توان بیانش خشنود می‌شود؛ تقریباً همان اتفاقی که برای غزالی و نظام الملک می‌افتد، با این تفاوت که عاقبت سهروردی بد می‌شود، چون با علمای آن زمان بحث می‌کرده و آن‌ها که از عهده بر نمی‌آمدند، حسادت می‌کنند و به صلاح‌الدین ایوبی نامه می‌نویسند و او حکم قتل سهروردی را می‌دهد.

در این که چه‌طور به قتل رسیده اختلاف است. دو روایت نوشته شده است و یکی این است که ظاهراً چون نمی‌خواستند سهروردی را به شکل نامناسبی از بین ببرد، از خود سهروردی کمک می‌خواهد و او می‌گوید مرا در جایی محبوس کنید که از گرسنگی بمیرم. در آن وقت ۳۸ سال بیشتر نداشت.

افرادی که درباره سهروردی در ایران انجام شده، یکی شهرزوری است که شرحش معروف است و بعد از آن قطب‌الدین شیرازی که بسیار معروف است و آخرین کس از بزرگان، که بسیار از افکار سهروردی متأثر می‌شود، ملاصدر است. نوآوری‌های سهروردی در منطق بسیار قابل تأمل است و سهم من نوشتن دو مقاله در قیاسات است که درباره قسمت مهم کار اوست: یکی قسمت غیر وجهی و یکی قسمت وجهی. او اصولاً منطق را منطق موجه می‌دانسته و پیرو ابن سینا بوده و می‌گوید هر قضیه‌ای در نفس الامر بالاخره یا ممکن است یا ضروری و یا ممتنع. او از مدالیت‌های مختلف، التیک مدالیت، یعنی همان ضرورت و امکان را به کار می‌برد

بنابر مدارکی که دیده‌ام سهروردی تا نیمه دوم قرن بیستم در غرب شناخته شده نبود چون تا این زمان آثار او به لاتین ترجمه نشده بود. با آمدن کربن به ایران و پرداختن به سهروردی و چاپ مجموعه آثار او در همین جا، که آن وقت انجمن حکمت و فلسفه بود، توجه به سهروردی آغاز شد، اما کربن توجه چندانی به منطق اشراق نکرد. او نه ذوق این کار را داشت و نه احتمالاً زمینه این کار برایش فراهم بود.

در هر صورت، این شخصیتی که در ۳۸ سالگی شهید شده، آن چنان اهمیتی در فلسفه ما دارد که بلافاصله پس از ابن سینا، مکتب سهروردی شکل می‌گیرد. زندگی او به طور خلاصه این است که در سهرورد زاده شده و در مراغه شاگرد مجدالدین جیلی می‌شود که معلم فخر رازی هم بوده و آن دو، هم‌شاگردی بودند. بعد به اصفهان می‌رود و منطق را نزد ظهیرالدین فارسی با متن «بصائر النصیریه» ابن سهلان ساوی، فرا می‌گیرد و بعد به آناتولی می‌رود و در آن‌جا زندگی دیگری را آغاز می‌کند.

سهروردی انسان کنجکاوی بوده و خدمت اساتید مختلفی رسیده که بعضی از آن‌ها را می‌شناسیم و بعضی دیگر را نمی‌شناسیم. در همان زمان صلاح‌الدین ایوبی، حلب را گرفته بوده و پسرش ملک ظاهر را به عنوان حکمران در آن‌جا منصوب کرده بود. سهروردی در آن‌جا به ملک ظاهر نزدیک شد و او نیز از سهروردی و قدرت استدلال



ضرورت بتاته

دکتر نبوی

الممتنع امتناعه ضروريا والواجب وجوبه ایضا کذلک؛ وجوب هم در این جا اشاره به همان صفت خارجی است، چون صفت ذهنی معمولا متصف به وجوب نمی شود. پس در عین حال ما باید به این قائل باشیم که ذات گرایی، مشخصه اصلی اندیشه فلسفی سهروردی است. ذات گرایی در قرن بیستم، هم منتقدین بزرگی مانند کواین دارد و هم مدافعین قوی دستی مانند کریپکی و پلانتینگا. البته بحث من در باب ذات گرایی نیست و به پیش فرض فلسفی بحث اجمالا اشاره می کنم.

یکی دیگر از پیش فرض های فلسفی این بحث، «پذیرش نوعی امکان گرایی» است. امکان گرایی که در این جا به سهروردی نسبت می دهیم، در مجموعه آراء فیلسوفان ارسطویی و مشایی هم می توان یافت. در این جا به سه خصیصه و شاخصه در امکان گرایی اشاره می کنم:

اول پذیرش جهان ممکن فراتر از جهان بالفعل، یعنی قائل به این باشد که فراتر از جهان بالفعل و واقعی، می توانیم یک جهان ممکن داشته باشیم، هر چند جهان بالفعل هم نوعی از جهان ممکن است، ولی فراتر از جهان بالفعل می توانیم جهان ممکن را لحاظ بکنیم. نکته دوم این که بتوانیم اشیاء ممکن غیر موجود و غیر بالفعل را مدنظر قرار دهیم و نکته سوم که بسیار مهم است این که اگر حکمی صادق است، تنها ممکن است و نه ضروری.

در چنین بستری از پیش فرض های فلسفی، سهروردی مسأله و دغدغه خود را دارد. مسأله اصلی او، ضرورت احکام علمی است و شاید انگیزه اولیه او برای ورود به این بحث، همین است. آن جا که

بحث ما در باب مبانی منطقی فلسفی ضرورت بتاته است. سهروردی در آغاز کتاب حکمت اشراق می گوید پیش از این، در فضای مکتب مشایی کتاب هایی نوشته ام ولی این کتاب سبک و سیاق دیگری دارد و حاصل آن، از راه فکر به دست نیامده بلکه با شهود و اشراق به آن دست یافته ام، و بعد سعی کردم آن ها را به نحوی اثبات کنم، که حتی اگر از مجموعه براهینی که در این جا آورده ام منقطع شوم، هیچ کس نمی تواند من را به شک بیاندازد؛ هر چند براهین من اشکال داشته باشد.

یکی از مباحثی که در کتاب حکمت اشراق با همین رویکرد و سیاق اشراقی و شهودی مطرح شده، بحث ضرورت بتاته است. به همین جهت، در تیتری بیان می کند «حکمة الاشراقیة فی بیان رد القضا یا کلها الی الموجبة الضروریة» و معتقد است که با یک رویکرد اشراقی به آن دست یافته اما با تأمل در محتوای بحث مشاهده می شود که برهان چندان دقیق و روشنی هم ارائه نداده است. اگر بخواهیم بی جویی بکنیم که این مباحث در چه بستری مطرح شده، در مرحله اول باید پاره ای از پیش فرض های فلسفی را در کارهای سهروردی ببینیم و اصولا در چنین بستری است که نظریه ضرورت بتاته او در آن مطرح شده است.

اولین پیش فرض فلسفی «پذیرش جهت متافیزیکی و ذات گرایی» است بدین معنا که جهات در خارج هم بتوانند وصف اشیا را کنند و به تبع آن نتیجه این بحث نوعی ذات گرایی است.

سهروردی می نویسد «و ما کان الممكن»، ممکن در این جا شیء ممکن است، یعنی شیء ممکن در خارج؛ چرا که اگر قضیه یا نسبت باشد، باید بگوید قضیه ممکنه یا نسبت ممکنه. به هر حال شیء ممکن در خارج «لما کان الممكن امکانه ضروریا و

می گوید «فانا اذا طلبنا فی العلوم امکان شیء او امتناعه فهو جزء مطلوبنا و لا یمكننا ان نحکم حکما جازما بتة الا بما نعلم انه بالضروره کذا»؛ احکام علمی باید ضرورت داشته باشد. البته کسی می تواند در این زمینه انتقاد کند که چرا احکام علمی باید ضرورت داشته باشد.

از نگاه علم امروز، روش شناسی و فلسفه علم بسیاری از علوم استقرایی هستند که احکام شان ضروری نیست و اصلا ضروری بودن در این جا ارزش نیست. ضرورت علوم قیاسی هم، ضرورت مشروط است؛ مشروط به پذیرش اصول موضوعه. اگر می گوئیم مجموع زوایای داخل مثلث ۱۸۰ درجه است، این حکم مشروط به اصول هندسه اقلیدسی است و می توان در هندسه های غیر اقلیدسی چنین رأیی رانداشت.

به هر روی این انگیزه و مسأله اوست و با این انگیزه سعی می کند نظریه ای ارائه کند. یعنی نظریه ضرورت بتاته برای حل چنین مسأله ای ارائه شده است. نظریه ضرورت بتاته او را می توان در فرازی از حکمت اشراق و فرازی بلندتر و گاه فرازهایی کوتاه تر در منطق التلویحات مناظره کرد.

پس از این، بحث اصلی جناب سهروردی است که می گوید «فالاولی ان تجعل الجهات من الوجوب و قسیمیة اجزاء للمحمولات حتی تصیر القضية علی جمیع الاحوال ضروریة» و در واقع بیان می کند که شایسته و سزاوار این است که در مرحله اول و در وادی نظر، چون در مقام ضرورت احکام علمی هستیم و می خواهیم جهان را بشناسیم، جهت را وصف محمول قرار دهیم و جهت قضیه همان جهت نسبت است، بعد مثالی می زند «كما تقول کل انسان بالضروره هو ممکن ان یکون کاتبا او یجب ان یکون حیوانا او یمتنع ان یکون حجرا فهذه هی الضروره البتاته» - این قید ضرورت، هم برای یکون هست و

هم برای یجب، برای هر سه هست. - به عبارت دیگر بیان می‌کند که «تقول کل انسان بالضرورة هو ممکن ان يكون كاتبا او بالضرورة ان يكون حيوانا»

ضرورتی که به عنوان ضرورت بتاته مطرح می‌شود، ضرورت مرتبه دوم است و نه ضرورت مرتبه اول. این ضرورت قرار نیست جانشین امکان مرتبه اول و یا امتناع مرتبه اول بشود، بلکه جهتی است روی جهتی و جهتی است بر جهتی.

ممکن است پاره‌ای بدفهمی‌ها در نظریه ضرورت بتاته وجود داشته باشد که می‌توان به دو مورد از آن اشاره کنیم. یکی همین موضوع که ضرورت بتاته، ضرورت مرتبه دوم است و نه مرتبه اول؛ یعنی ضرورتی است بر جهت امکان، و قرار است این ضرورت در مرتبه دوم، وصف مرتبه اول قرار بگیرد. به عبارت دیگر اگر بخواهیم به زبان امروز صحبت کنیم ضرورت مرتبه دوم، ضرورتی است که در دامنه آن، جهت دیگری وجود دارد، نه این که به جای جهت اول قرار می‌گیرد. عبارت اولی هم که خواندیم، به همین نکته اشاره دارد و گفتیم که قید بالضرورة، هم قید ممکن است هم قید یجب هست و هم قید یمتنع، پس اگر دقیق‌تر بخوانیم و قید ضرورت را اضافه کنیم، می‌شود «بالضرورة هو ممکن ان يكون كاتبا او بالضرورة يجب ان يكون حيوانا او بالضرورة يمتنع ان يكون حجرا» و این قید ضرورت برای همه این‌هاست و ضرورت بتاته همین ضرورت مرتبه دوم است که سهروردی قائل به این است که منحصر در ضرورت است.

روشن است که در مرتبه اول نمی‌توان ضرورت را به جای امکان یا امتناع گذاشت. در عبارت دیگری در حکمت الاشراق اشاره می‌کند که «القضية اذا جعلت بتاتة لا بد من ادراج الجهت في المحمول» یعنی ادراج جهت باید اخذ بشود و گرنه ضرورت بتاته معنا و مفهوم پیدا نمی‌کند و قید اذا شرط است و تا این شرط نباشد مرتبه دوم اجرا نمی‌شود. نکته دوم این که ضرورت بتاته تعدیل و تخصیص - یعنی کوتاه کردن و منحصر کردن - جهات مرتبه دوم بالضرورة است

و نه جهات مرتبه اول. گاه شنیده می‌شود که تصور بر این است که این ضرورت آمده تا جای امکان را بگیرد. این ضرورت مرتبه دوم است و ضرورت در مرتبه اول جانشین امکان و امتناع نمی‌شود، در مرتبه دوم جهتی است بر جهتی. خود جناب سهروردی در مواضع دیگری اشاره کرده که جهت نسبت می‌تواند امکان باشد، می‌تواند ضرورت باشد و می‌تواند امتناع باشد. پس در این مرتبه نمی‌خواهد جهات را حذف کند.

عبارت را می‌بینیم که «ان الحملية نسبة محمولها الى موضوعها اما ضروري الوجود او ضروري العدم او غير ضروري الوجود و العدم» پس در این مقطع ضرورت بتاته اصلا مطرح نیست و در این مرحله نمی‌خواهد این جهات را حذف کند و به عبارت دیگر می‌تواند هر سه ساختار را در کلام و منطق خود داشته باشد. ضرورت بتاته اساسا این نیست که بخواهد جای این جهات را در مرتبه اول بگیرد، بنابراین عباراتی که از خود سهروردی است که «رد القضايا كلها الى الضرورة و هي الضرورة البتاتة» منظور ضرورت مرتبه دوم است که باید درست فهمید.

برای ارزیابی منطقی ضرورت بتاته، بنده هیچ تکنیک و محاسبات تکنیکی در چارچوب منطق قدیم نمی‌شناسم که بتواند ضرورت نوع دوم را محاسبه و ارزیابی کند، بنابراین می‌خواهم مختصری از ساختارهای جدیدتر استفاده کنم.

وقتی شما می‌گویید «هر الف ب است»، ضرورت می‌تواند در چهار حوزه وصف این گزاره باشد. می‌تواند ضربدر اول باشد یعنی داشته باشیم «ضرورتا هر الف ب است»، می‌تواند ضرورت وصف الف باشد، یعنی موضوع باشد. «هر الف ضروری، ب است» یعنی ضرورت را در ناحیه عقدالوضع ببینیم. می‌تواند ضربدر رابطه نسبت باشد، یعنی بین عقدالوضع و عقدالحمل که ساختارش مشخص است و باید وصف نسبت و وصف اندراج باشد و بالاخره «هر الف ب ضروری است» یعنی ضروری در ناحیه محمول است و این همان وصف الحمل و

جهت الحمل است؛ پس چهار ساختار داریم. حالا می‌توان در چارچوب این بحثی که مطرح شد، ضرورت بتاته سهروردی را بررسی کرد. جناب سهروردی با توجه به متنی که گذشت، می‌خواهد بگوید ضرورت، وصف محمول است. «هر الف ب ضروری است» معادل این است که بگوییم «هر الف ضرورتا ب ضروری است» و ساختار جدیدش هم به این شکل قابل تصور است.

قسمت دوم نظریه او این است که در مورد امتناع هم این را می‌گوید یعنی «هر الف ب بالامتناع است» یعنی «هر الف ضرورتا ب بالامتناع است» و ساختارش را هم می‌توان مطرح کرد. البته امتناع خودش ضرورت سلب است و در نتیجه با ضرورت ایجاب، که در بالا اخذ شد، چندان تفاوت بنیادی ندارد؛ اما آن چه مهم‌تر است و به نظر مهم‌ترین بخش نظریه سهروردی است و می‌تواند ارزش فلسفی و منطقی هم داشته باشد، بخش سوم است که بگوییم «هر الف ب بالامکان است» و نتیجه بدهد که «هر الف ضرورتا ب بالامکان است».

نظریه ضرورت بتاته سهروردی برخی مبانی فلسفی دارد: جهت متافیزیکی و ذات‌گرایی و امکان‌گرایی و در چنین بستری مطرح شده است. همچنین برخی مبانی روش‌شناختی دارد که ضرورت احکام علمی است و کسی می‌تواند صرف‌نظر از انگیزه جناب سهروردی به انگیزه او توجه کند. بسیاری اوقات پیش می‌آید که شما انگیزه و مسأله‌ای دارید و نظریه‌ای برای حل آن مسأله ارائه می‌کنید و چه بسا آن انگیزه و پروژه حاصل نشده است اما انگیزه، بحث ارزشمندی است و به نظر من در این‌جا همین اتفاق افتاده است. صرف‌نظر از مباحث فلسفی و مبانی فلسفی و مبانی روش‌شناختی، البته ارزش‌های منطقی در کار سهروردی است و پاره‌ای مبانی منطقی وجود دارد که اگر این مبانی منطقی را بپذیریم، می‌توانیم از ضرورت بتاته سهروردی در چارچوب منطق، صرف‌نظر از پیش‌فرض‌های فلسفی و پیش‌فرض‌های روش‌شناختی او دفاع کنیم و آن مدل تعادلی-تجانسی جهان‌های ممکن است.



کرسی های آزاد اندیشی

اعضای هیات علمی

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

کرسی های آزاد اندیشی از اسفند ماه سال ۱۳۹۲ میان اعضای محترم هیات علمی مؤسسه و با همت ریاست محترم مؤسسه؛ حجت الاسلام والمسلمین دکتر خسرو پناه برگزار شد. در این نشست ها که به صورت یک هفته در میان برگزار می شود، یکی از اعضا، نظریه خود را مطرح و سپس اعضای محترم هیات علمی، نظریه را مورد نقد و تأمل قرار می دهند

نسبت اخلاق و دین در فلسفه کانت

دکتر شهین اعوانی

منطق ربط نزد شمس الدین سمرقندی

دکتر اسدالله فلاحتی

بررسی تأثیر نظریه تطابق عوالم در معرفت شناسی صدر

حجت الاسلام دکتر سید احمد غفاری



نسبت اخلاق و دین در فلسفه کانت

دکتر شهین اعوانی

مقدمه:

- کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴)، بزرگ‌ترین فیلسوف قرن هیجدهم از چهل سالگی (یعنی از ۱۷۶۴) به مباحث اخلاق می‌پردازد. ابتدا از مباحث انتقادی شروع می‌کند. کانت به اتفاق فیخته و هگل سه حکیم مؤسس

برخاسته از آلمان‌اند و فکر و فلسفه سه قرن تحت نفوذ آنان بوده است.

- در رساله کشف مختصر به اخلاق اشاره کرده است.

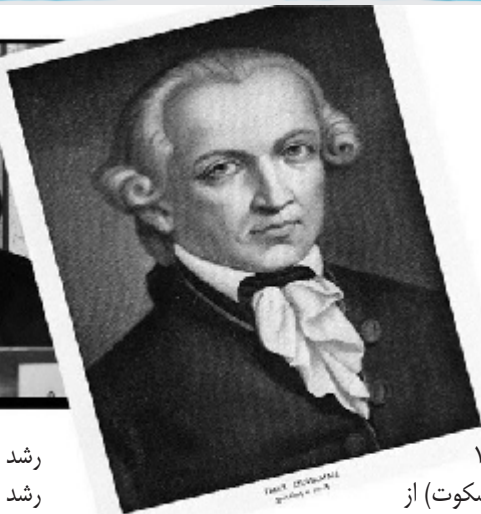
- ۱۷۷۰ نقطه عطف نظام فکری اوست. تفکیک دو عالم معقول و محسوس که قبل از این، دو عالم در یک عالم مطرح می‌شد. پیوند این دو عالم در نقد عقل محض. نومن و فنومن، عالم تخیل و تعقل و... عقل نظری و عقل عملی از هم جدا می‌شوند. مقاله افتتاحیه درباره «صور و اصول عالم معقول و محسوس» را می‌ریزد. مرزهای محسوس و معقول را طرح می‌کند یک می‌گوید این مقاله در اصل در باره متافیزیک اخلاق است. در این دوره، یعنی دوره ماقبل دوره انتقادی، متافیزیک مبتنی بر تجربه است ولی از آن به بعد برای آن معنایی دیگر می‌یابد.

- ۱۷۷۲ به انسان‌شناسی توجه می‌کند. تصمیم نهایی را با هیوم می‌گیرد. به انسان‌شناسی تجربی می‌پردازد که از میراث جان لاک است. او شیفته انسان‌شناسی تجربی می‌شود که کلیت و آن به صورت «اخلاق تجربی» مطرح می‌شود. مثلاً در مقاله جایزه آکادمی. «بدهت مبانی و الهیات طبیعی (دین/کلام طبیعی) و اخلاق» موضوعی بود که در مقاله جایزه آکادمی می‌بایست مطرح می‌شد. در آن جا وقتی درباره «حس درونی» بحث می‌کند، به شافتمبری توجه دارد.

- دوره انتقادی از «متافیزیک به عنوان یک علم» شروع

می‌شود یعنی به معنای اپیستمولوژی. اموری که فراسوی تجربه هستند مثل متافیزیک به معنای تمایلات درونی. - ۱۷۷۳ نامه به مندلسون می‌نویسد به او می‌گوید در نظر دارد شرح سیستماتیک برای اخلاق بنویسد. در آخر کتاب مبانی مابعدالطبیعه اخلاق،

هم می‌نویسد «بحث اخلاق هنوز تمام نشده است». از نظر ساختاری این کتاب به نحو **synthetik** و **analytik** بحث می‌شود. بخش اول و دوم مبانی، روش کانت تحلیلی است با فلسفه اخلاق شروع می‌کند. روش تحلیلی در نهایت در این کتاب به امر تنجیزی (**kategorische Imperativ**) منتهی می‌شود. روش سینتتیک به بحث اراده آزاد ما مربوط می‌شود. چه گونه می‌توانم اراده آزاد را به کار ببرم؟ در بخش سوم استنتاج (**diduktion**) اتفاق می‌افتد. کانت می‌خواهد با هیوم تسویه حساب کند. کانت مدیون هیوم است. هیوم آدم بزرگی بوده او می‌خواهد از اخلاق یک علم سیستماتیک بسازد. اعتبار کلیه دعاوی معرفتی با ارجاع آنها به «انطباق حسی» (**impres-sions**) و یا «ایده‌ها» می‌سنجید. بحث آنتونومی‌ها (قضایای جدلی‌الطرفین) اساساً مال هیوم است. کانت آن را ادامه داده است. کانت، در عین حال که هشدار هیوم را بیدارکننده خود می‌داند، نمی‌خواهد پس از بیداری از هیوم پیروی کند و به راه او رود و تسلیم شکاکیت شود: «هیوم... برای سلامت، کشتی خود را در ساحل شکاکیت به گل نشاند تا در آنجا بماند و پیوسد، در صورتی که من بر آنم تا بر این کشتی ناخدایی بگمارم که قادر باشد با استفاده از اصول مسلم دریانوردی که به تبع معرفت به کره زمین حاصل شده باشد، مجهز به یک قطب‌نما و مجموعه‌ای کامل از [انواع] نقشه‌ها، آن را به سلامت، به هر جا که دلخواه اوست هدایت کند.» [همان، ص ۹۱]



۱۷۸۸

(دوازده سال سکوت) از

مابعدالطبیعه اخلاق به مباحث انتقادی

می‌رسد و پایه نقد عقل عملی را می‌ریزد. این کتاب مهم با عجله نوشته است (۱۵ ماهه/ در متون فارسی ۵ ماهه) مریض بوده است. از سبک خودش راضی نیست. می‌خواهد استفاده ترانسندنتال از اخلاق انجام دهد. اخلاق مسیحی پیش‌فرض تفکر کانت است. او مدعی شروع‌کننده اخلاق نیست و نمی‌خواهد کاشف نومن اخلاقی باشد چون به لحاظ معرفتی نمی‌تواند بگوید نومن اخلاق کجاست. علم اخلاق از نظر او عرفی است ولی می‌خواهد مبانی اخلاق را سیستماتیک کند.

– مهم‌ترین منتقد اخلاق کانت، هگل است. از اصول اخلاق و نوع نگاه کانت انتقاد می‌کند. از مسیحیت بیرون نیامده است.

یکی از عواملی که در شکل دادن به عالم فکری کانت دخالت داشت، نهضت روشنگری (روشن‌اندیشی) بود که بر پیشرفت‌های علم «نوین» نیوتنی مبتنی بود. کانت نه تنها متأثر از این نهضت بوده است، بلکه یکی از پیشروان آن در آلمان محسوب می‌شود.

کانت در مقاله مشهورش با عنوان روشنگری چیست؟ نظریه‌ها و تعریف‌ها (Was ist Aufklärung?) که در سال ۱۷۸۴ در پاسخ به روشنگری چیست؟ نوشته، معنای روشنگری را با شعار شاعر و ادیب رومی هوراس (۶۵ ق.م تا ۸ ق.م) Sapere Aude یعنی جرأت اندیشیدن داشته باش! تبیین می‌کند. او تهدید جهان‌بینی مدرن برای «اخلاق و مذهب» را تصدیق کرد.

تعریف کانت: «روشنگری خروج آدمی است از نابالغی به تقصیر خویشتن خود. و نابالغی در به کارگرفتن فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری».

او در تعریف انسان از اصطلاح «naturliter majornnes» استفاده می‌کند یعنی «از نظر جسم بالغ و کبیر ولی از نظر فکری همچنان نابالغ و صغیر».

رشد جسمی، طبیعی کمی است ولی پرورش نفس نیازمند رشد کیفی است. انسان با وجود رشد کمی و کیفی باز هم موجودی است که همیشه قیّم می‌خواهد. نابالغی سرشت دوم او شده است.

با آن که طبیعت انسان را دیرگاهی است که به بلوغ رسانیده و از هدایت غیر رهایی بخشیده، با رغبت همه عمر نابالغ بمانند، و دیگران بتوانند چنین ساده و آسان خود را به مقام قیّم ایشان برکشانند. نابالغی آسودگی است. تمام همّ کانت در حین تدریس این بوده است که مستمعین را به تفکر وادارد تا بتوانند روی پای خود بایستند و مستقلاً فکر کنند. او بعدها در نقد قوه حکم نوشت: این که کسی بیاموزد و بر پایه تفکر شخصی مستقلاً تصمیم بگیرد، وصفش به مراتب دشوارتر از عمل به آن است، زیرا بسیار آسان‌تر است که کسی تنبلی پیشه کند و بگذارد دیگران به جای او بیندیشند. این که کسی عمری وابستگی «خام» به مراجع را کنار بگذارد و به جای آن روی پای خود بایستد، نیازمند شهامت بسیار است (سالیوان، ۳۴).

همه نظام‌های اخلاقی مبتنی بر پرسش «چیستی خیر اعلا summon bono» اند. اختلاف متفکران در حوزه اخلاق نحوه پاسخگویی آن‌ها به این سؤال است. کانت این خیر اعلا را آرمان (Ideal) می‌نامد. خیر اعلا، برای انسان‌ها «سعادت‌آور» بوده است. موجودات عاقل که به دنبال خیر اعلا بوده‌اند و کامل‌ترین جهان را جستجو می‌کرده‌اند، مستحق چنین سعادت‌ی بوده‌اند. ولی این سعادت، یگانه خیر اعلا نبود چون اگر تمام انسان‌ها، بدون تمیز ظالم از عادل به این سعادت دست می‌یافت، می‌باید این سعادت بدون شایستگی و استحقاق نصیب افراد می‌شد.

پس دو پدیده سعادت (Glückseligkeit) و شایستگی (Würdigkeit) که «خیر اعلا» را تشکیل می‌دهند، اموری هستند که باید در وجود انسان جست‌وجو شوند. این سعادت برخاسته از خاصیت اراده آزاد انسان است. عقل برای وصول به سعادت این اصل را تعیین کرده است که انسانی سعادت‌مند است که در خود قابلیت برخورداری از آن را بیابد. پس غنا Beschaffenheit و کمال

Vollkommenheit و اراده آزاد که علت استحقاق

سعادت در آن نهفته است، موجب کمال اخلاقی است. فیلسوفی مثل کانت هم از اوضاع سیاسی دوران خود متأثر بوده است. در همه عمر در حکومت جباران زندگی کرده است فردریک کبیر (۱۷۴۰ تا ۱۷۸۶) دارای قدرت مطلق بود و بر پروس فرمان می‌راند. راجر سالیوان معتقد است او را که امروزه «پدر بنیانگذار آلمان کنونی» می‌دانند نسخه ماکیاولی را پیاده کرد. او به همه مردم تحت حکومت به چشم اموال شخصی و بردگان خود می‌نگریست که حق داشت هر گونه که بخواهد از آن‌ها استفاده کند. در نزد عامه می‌گفت پادشاه باید «نخستین خادم» مردم باشد ولی به طور خصوصی آن‌ها را «رجاله و اوباش» می‌نامید. از کشیشان بیزار بود چون در موعظه‌های خود می‌گفتند که «اطاعت مردم حق الهی پادشاهان است». کانت هرگز از تاخت و تاز فردریک حتی در قلمرو فلسفه سیاسی ذکری به میان نیاورده است. هر گاه نامی از او می‌برد، به عنوان «فرمانروایی روشن‌اندیش» است که آزادی بحث و مذاکره را روا می‌داند. از وی نقل می‌کند که «تا دلتان می‌خواهد و در باره هر چه می‌خواهید بحث کنید، اما اطاعت کنید!» (سالیوان، ص ۳۲)

مقامات دولتی در انتشار کتاب دین در حدود/قلمرو عقل تنها ایراد گرفتند بخش اول کتاب «شر اصلی در طبیعت بشر» اجازه چاپ گرفته بود ولی کمیته بازرسی و نظارت بر کتاب بخش دوم کتاب را که عنوان «شر اصلی در طبیعت بشر» داشت ایراد گرفت. آن‌ها معتقد بودند که در بخش دوم، الهیات کتاب مقدسه مورد انتقاد قرار گرفته است. هر چهار بخش کتاب در سال ۱۷۹۵، بعد از تأیید استادان دانشکده الهیات کونیگزبرگ و دانشکده فلسفه دانشگاه ینا انتشار یافت. ولی باز هم مشکل پیش آمد جانشین فردریک کبیر یعنی فردریک ویلهلم دوم (در سال ۱۷۸۶ به تخت نشست) کتاب را نپسندید و کانت را متهم به سوء تعبیر و تحقیر اصول کتب مقدس و دین مسیح کرد. شاه کانت را تهدید کرد که اگر این جرم را تکرار کند، تنبیه خواهد شد. کانت که می‌دانست هر چه بنویسد سانسورگران شاه آن را خواهند خواند (سالیوان ۳۳)، حاضر به عذرخواهی نشد و گفته‌های خود را پس نگرفت ولی قول داد از اظهار نظر علنی درباره دین، چه طبیعی و چه منزل و الهی، چه در حین درس و چه در نگارش اجتناب ورزد. ولی بعد از مرگ پادشاه، در سال ۱۷۹۸ کتاب تعارض قوای عقلیه را منتشر کرد که در آن ارتباط بین علم کلام به معنی اصول عقاید کتب مقدس و فلسفه یا عقل نقادانه را نوشت.

کانت از ۱۷۷۰ در دانشگاه کونیگزبرگ استاد منطق، مابعدالطبیعه و علم اخلاق بوده است. او متن کتاب مابعدالطبیعه باومگارتن (Alexander Gottlieb

Baumgarten) فیلسوف آلمانی و از پیروان ولف، را انتخاب کرده است.

تعریف باومگارتن از دین:

دین، اخلاقی است که از جانب خدا الهام شده است. اخلاقی که در علم کلام مورد بحث است، دین است. دین طبیعی، عملیاست و شناخت ما از تکالیف نسبت به موجود عالی یعنی خداوند را شامل می‌شود. پس اخلاق و کلام بر روی هم تشکیل دین می‌دهند و بدون اخلاق دیانت ممکن نیست. البته هستند کسانی که فاقد اخلاق‌اند ولی معتقدند دین دارند. اما چنین دینی متکی بر «فرهنگ و سنت» است.

کانت در درس‌های فلسفه اخلاق، فصل ۶ (دین طبیعی): مفهوم کمال اخلاقی باید در دین طبیعی به اجرا درآید و به مرحله عمل گذاشته شود. کمال اخلاقی ما باید در دین مصداق پیدا کند.

دین طبیعی چیست؟

دین طبیعی، قاعده اخلاق نیست. دین، اخلاقی است که از جانب خدا الهام شده است.

Die natuerliche Religion ist keine Regel der Moralität. Die Religion ist die Moralität auf Gott angewandt.

اخلاقی که در علم الهیات/کلام (Theologie)

(الهیات/کلام) مورد بحث قرار می‌گیرد، «دین» است. دین طبیعی، عملی است و شناخت ما از تکالیف نسبت به موجود عالی (خداوند) را شامل می‌شود. پس اخلاق و تتولوژی بر روی هم تشکیل «دین» می‌دهند. بدون اخلاق دیانت ممکن نیست. از نظر کانت، دین بدون اخلاق وجود دارد. چنین دینی متکی بر فرهنگ و سنت است.

ولی تتولوژی‌ای (الهیاتی) که بخواهد اساس دین طبیعی قرار گیرد، باید متضمن کمال اخلاقی باشد.

پس ما باید یک موجود متعالی را تصور کنیم که:

– از لحاظ قوانین خود، مقدس باشد؛

– از لحاظ حاکمیت و اقتدار خود، خیرخواه باشد؛

– از لحاظ مجازات کردن و پاداش دادن، عادل باشد.

وجودی که مقدس‌ترین باشد، باید خیرترین باشد، عالم‌ترین نیز باشد. بدون این موجود یگانه، بدون این صفات، اصل اخلاق قابل تصور و تفکر نیست. مقدس بودن، خیرخواه بودن، عادل بودن، و عالم بودن، در خدا قابل تصور است و فرض وجود او تا آنجا که اساس دین طبیعی است، برای تتولوژی ضروری است.

اینها صفات اخلاقی خداست. صفات طبیعی او تا آنجا ضروری است که بتواند تأثیر صفات اخلاقی او را افزایش دهد.

پس عالم مطلق (Allwissenheit)، قادر مطلق (der Allmacht)، حاضر مطلق (Allgegenwart)، و واحد مطلق (der Einigkeit des obersten Wessens) صفاتی است که شرط صفات اخلاقی او را فراهم می‌کنند. این صفات فقط حاکم از صفات اخلاقی خداوند است.

این الهیات چگونه به وجود می‌آید؟

هر گاه اخلاق ناب مورد نظر باشد و اخلاقی بودن به نحو خالص تبیین شود، مفهوم اخلاق مستلزم اعتقاد به خدا است (Glauben an Gott). اما در اینجا مقصود از اعتقاد چیز نیست که در تفکر فلسفی، از استعمال عقلی برخاسته باشد، نه اندیشه‌ای که نتیجه تسلیم به وحی (Offenbarung) باشد. این اعتقاد به یک خدا که از اصل (خصلت) اخلاقی (Principio der Moralitaet) برخاسته است، وقتی عملی شود، هیچ قدرتی قادر نیست با آن مقابله کند. این اعتقاد از به خدا، از حس (وجدان) اخلاقی نشأت می‌گیرد. اگر خدایی خارج از وجود انسان نباشد که احساس اخلاقی او را دریابد، دیگر چرا باید انسان احساس ناب اخلاقی خود را حفظ کند؟ کانت به قانون اخلاقی درونی اشاره می‌کند و به نحوی آن را جای اعتقاد دینی می‌گذارد. او به پرستش و عبادات ظاهری، آن چیزی که بارون فون هوگل (Baron von Huegel) آن‌ها را به عناصر عرفانی دین می‌خواند، قائل نبود. بنا بر نظر کانت:

۱- انسانی باید باشد که اعتقاد به خدا و خصلت ناب اخلاقی داشته باشد.

۲- اگر انسان به خدا معتقد نباشد، نمی‌تواند پای بند اخلاق باشد.

۳- خدایی با یک موجود متعالی باید باشد تا احساس اخلاقی انسان را دریابد.

۴- خدا باید تصویری از مفاهیم اخلاقی داشته باشد. از نظر کانت چیزی که از دید فلاسفه قدیم مغفول مانده؛ این است که اخلاق باید با دین توأم باشد. دین منشأ اخلاق نیست، بلکه اخلاق مقدم بر دین است، و هر دینی مستلزم و مسبوق به اخلاق است.

پس هر دینی باید اخلاق را پایه و اساس خود قرار دهد. دین است که به اخلاق، قدرت، زیبایی و واقعیت می‌بخشد زیرا اخلاقی بودن (Moralität) فی‌نفسه یک امر آرمانی (ایده‌آل) است.

اخلاق به تنهایی می‌گوید: تو باید در درون خود و برای

خود اخلاقی باشی، دیگران هر چه می‌خواهند باشند، زیرا آرمانی شدن قانون اخلاقی در وجود من تحقق می‌یابد. بدون وجودی مقدس، خیرخواه، عالم و عادل، «اخلاق» فقط یک امر آرمانی می‌شود.

پس دین چیز نیست که به اخلاق نیرو می‌دهد و در واقع محرک اخلاق است. (درسهای فلسفه اخلاق، ص ۱۱۶ ترجمه و ۹۴ متن)

آیا انسان به لحاظ اخلاقی رشد هم می‌کند؟ آیا از نظر کانت رشد اخلاقی معنایی دارد؟

از نظر کانت «رشد اخلاقی» تعبیر خاصی دارد. از نظر او انسان دارای نوعی ساختار عقلانی واحد و ثابت و مطلق و تغییرناپذیر است. عقل به عنوان گوهر ذاتی انسان جلوه و تجلی ذات خداست و اگر در مقام ذاتی الهی مشمول تکامل و تحول گردد، بدان معنی است که ذات الهی مشمول قاعده تکامل است (هگل این را می‌پذیرد) ولی کانت چنین باوری ندارد و ذات انسان را معروض تکامل و تحول نمی‌داند. او را در مورد وحدت و کثرت عقل می‌گوید: «با توجه به واقعیت امر فقط یک عقل انسانی وجود دارد. بنابراین، ممکن نیست فلسفه‌های متعدد وجود داشته باشد.» (Kant, metaphysische Anfangsgrunde der Rechtslehre S.۲۰۷). ثانیاً، همین عقل واحد به اعتبار ذات خود مشمول تحول و تکامل واقع نمی‌شود.

رشد اخلاق (بر خلاف آنچه بعد از کانت، مارکس ادعا کرد) اساس رشد انسان در تمام زمینه‌های فرهنگی است. رشد اخلاقی مستلزم رشد فرهنگی هم هست. آموزش و تحصیل به خودی خود از ما انسان‌های اخلاقاً بهتری نخواهد ساخت، و چه بسا که ما را بیشتر از قبل مستعد رفتارهای ناپسند و نکوهیده سازد. رشد صنعت، تجارت، دستاوردهای علمی و هنری و... متکی بر رشد اخلاقی است، زیرا تمام تغییرات اجتماعی انسان تابع تغییر ارزشهاست و موضوع ارزشها، موضوعی اخلاقی است. رشد اخلاق خود تابعی از شکوفایی استعداد و ذوق و مهارت در وجود انسان است، و این شکوفایی قائم به مسئولیت (ناشی از اختیار) اوست.

کانت به رشد و ترقی انسان در آینده، آن هم با تأکید بر این که این ترقی اساساً و اصولاً ترقی اخلاقی است، اعتقاد راسخ دارد. خواه نحوه این اعتقاد با معیارهای خود او ناشی از معرفت تاریخی (شناخت امور واقع) باشد خواه متکی بر شناخت عقلانی (شناخت مبتنی بر اصول و مدلل).



دین،
اخلاقی است
که از جانب خدا الهام
شده است.
اخلاقی که در علم کلام
مورد بحث است،
دین است.



۱- انسانی باید باشد که اعتقاد به خدا و خصلت ناب اخلاقی داشته باشد.

۲- اگر انسان به خدا معتقد نباشد، نمی‌تواند پای بند اخلاق باشد.

۳- خدایی با یک موجود متعالی باید باشد تا احساس اخلاقی انسان را دریابد.

۴- خدا باید تصویری از مفاهیم اخلاقی داشته باشد.

از نظر کانت چیزی که از دید فلاسفه قدیم مغفول مانده؛ این است که اخلاق باید با دین توأم باشد. دین منشأ اخلاق نیست، بلکه اخلاق مقدم بر دین است، و هر دینی مستلزم و مسبوق به اخلاق است.

پس هر دینی باید اخلاق را پایه و اساس خود قرار دهد. دین است که به اخلاق، قدرت، زیبایی و واقعیت می‌بخشد زیرا اخلاقی بودن (Moralität) فی‌نفسه یک امر آرمانی (ایده‌آل) است.

اخلاق به تنهایی می‌گوید: تو باید در درون خود و برای

فرق اخلاق و حقوق

از نظر کانت اخلاق و حقوق دو ماهیت مجزا ندارند. ماهیت آن‌ها یکی است ولی نوع و منشاء فرمان در آن‌ها متفاوت است. فرمان اخلاق از درون آدمی و از وجدان او بر می‌آید و فرمان حقوق از بیرون (مثل قانون) بر فرد تحمیل می‌شود. انگیزه عمل حقوقی «اجبار قانون» و «مقررات قانونی» است که در بیرون از انسان است.

اساس فلسفه اخلاقی و حقوقی کانت این حکم مطلق (امر مطلق/ categorical imperative) است: «چنان باش (عمل کن) که دستور عمل تو بتواند دستور عمل همگان باشد». حکم مطلق همان حکم قطعی است که فراگیر و عام است و هیچ‌ا و اگر، و هیچ شرط و شروطی در آن راه ندارد. حکم «چنان عمل کن که دستور عمل تو بتواند دستور عمل همگان باشد» هم ناظر بر عمل اخلاقی است و هم عمل حقوقی.

کانت معتقد است در پی نقد عقل عملی باید نظامی به نام مابعدالطبیعه اخلاق ذکر شود. بدین منظور او کتاب مابعدالطبیعه اخلاق را می‌نویسد. این کتاب دو بخش دارد: بخش اول آن مختص عنوان «اصول اولیه مابعدالطبیعی تعلیم حق» است که در آن مبانی حقوق از منظر ساحت عقل عملی بررسی شده است و بخش دوم آن عنوان «اصول اولیه مابعدالطبیعی تعلیم فضیلت» را دارد. کانت بین ترقی اخلاقی و ترقی حقوقی (قانونی) فرق قائل می‌شود. رشد اخلاقی به معنی دقیق لفظ ممکن نیست، زیرا ذات (عقل) انسان ساختار طبیعی ثابت و واحدی دارد، اما رفتار انسان در طول تاریخ قانونمندتر می‌شود و رشد اخلاقی او به این معنی است. کانت می‌گوید: «پیشرفت تاریخی برای انسان رشد اخلاقی به وجود نمی‌آورد، بلکه تکامل قانونمند به بار می‌آورد. فایده پیشرفت تاریخی، رشد اخلاق‌مندی نیست، بلکه رشد قانونمندی است. انسان در طول تاریخ تدریجاً عاقل‌تر می‌شود و تکامل اخلاقی او به همین معنی است. (منبع: صانعی دره‌بیدی، جایگاه انسان در اندیشه کانت، ص ۱۴۰-۱۴۱).

ارزش اخلاقی هر عمل نه در اثر و نتیجه‌ای است که از آن انتظار می‌رود و نه در آن اصلی که برای عمل مقرر است و اقتضا دارد که انگیزه عمل، از آن ناشی شود. زیرا همه این آثار و نتایج مثلاً حفظ جان، تأمین سعادت خود یا دیگران ممکن است علل دیگری نیز داشته باشد ولی کانت به دنبال علتی هست که بتواند خیر برین و مطلق را تنها در آن عمل ببیند.

فضیله اول - وظیفه هر کس است که از جان خویش صیانت کند (صیانت نفس). میلی بی‌واسطه و مستقیم به این کار دارد. ولی پروای هراس آمیزی که مردم اغلب دارند دارای هیچ‌گونه ارزش ذاتی نیست و آیین رفتار

(Maxim) آنان از هر گونه مضمون اخلاقی تهی است. کار این دسته از افراد در نگاهداری جان خود، بی‌گمان مطابق وظیفه هست ولی از روی وظیفه نیست. بر عکس اگر از ناکامی و نومیدی و... به جایی برسد که ببیند از نظر او خودکشی بهتر است. در این صورت اگر باز هم خود را بی‌آن که دوست داشته باشد، نه از روی میل یا ترس، بلکه از روی وظیفه، آیین رفتار او دارای ارزش اخلاقی است. به همین ترتیب اگر نیکوکاری کنیم... وقتی نیکوکاری ارزش اخلاقی خصلت آدمی می‌شود نیکوکاری شخص نیکوکار نه از روی میل، بلکه از روی وظیفه باشد. میل به سعادت، قوی‌ترین میلی است که در انسان وجود دارد..... آدمی باید سعادت خود را نه از روی میل، بلکه از روی وظیفه بجوید، و از این رهگذر است که رفتار او در وهله اول ارزش راستین اخلاقی می‌یابد.

فضیله دوم: ارزش اخلاقی عملی که از روی وظیفه انجام گرفته باشد، نه در هدف و مقصودی (-Absicht purpose) نهفته است که باید به آن رسد بلکه در آیین رفتاری است که آن را معین می‌کند، و از این رو نه بن تحقق هدف آن عمل، بلکه فقط به اصل نیت یا خواست (-Prinzip des Wollens - Prindip) است که عمل به موجب آن صورت گرفته است. این ارزش‌ها نامشروط اند.

سومین قضیه که نتیجه دو قضیه اول و دوم است: وظیفه، ضرورت عمل کردن از سر احترام به قانون است. من ممکن است به چیزی به عنوان نتیجه و اثر عمل مورد نظرم میل داشته باشم ولی نمی‌توانم به آن احترام بگذارم. امری که قانون را تنها محض خاطر خودش پیروی کند می‌تواند از احترام برخوردار گردد و بدین‌سان [برای من به منزله] فرمان (Gebot- dommand) باشد. - Autonomie (صرافت طبع، خوانگیختگی، خودآئینی)

- امر مطلق یا امر تنجیزی (-kategorische Im-perativ): هنجار نهایی اخلاق در اساس مابعدالطبیعه اخلاق.

طبق نظریه سیاسی کانت، مناسبات اشخاص با یکدیگر در وضع طبیعی و نیز در جامعه مدنی، آمیخته به اختلاف و مخالفت‌های ناشی از امیال متعارض است. نظیر این کشمکش‌ها در باطن هر کس نیز وجود دارد (تعارض عقل و امیال نفسانی). ممکن است نخواهیم از قانون اخلاق اطاعت کنیم. همان‌طور که بعضی اوقات از قانون دین تبعیت نمی‌شود. به این جهت، کلیه قوانین اخلاقی به صورت اوامر (-imperative) به ما جلوه‌گر می‌شوند. چون هیچ چیز نمی‌تواند بی‌اعتنایی ما را به وظایف اخلاقی توجیه کند، بی‌قیدوشرط و مطلقاً به آنها التزام داریم. کانت در اساس مابعدالطبیعه اخلاق، هنجار نهایی

(ultimate Norm) اخلاق را امر مطلق (امر در

مقابل نهی) می‌خواند.

کانت معتقد است همین‌که چه‌گونه‌ی کارکرد امر مطلق به عنوان بالاترین هنجار اخلاق فهمیده شود، استفاده از آن دشوار نخواهد بود. قانون اخلاق همه‌کس را ملزم به اطاعت می‌کند و بنابراین همه‌کس باید قادر به استفاده از آن باشد (۴۰۳-۴). ما معمولاً در زندگی اخلاقی دو مشکل داریم: یکی تعیین این‌که رویه اخلاقی درست کدام است؛ و دیگری بهره‌مندی از نیروی اخلاقی کافی برای رعایت آن. «بر همه کس بدها روشن است که تکلیف چیست؟» حتی بر افراد برخوردار از «عادی‌ترین» هوش. «هیچ چیزی برتر از منش نیک اخلاقی نیست و این تنها چیزی است که همیشه بی‌قید و شرط خوب است. چنین هنجاری یکی است و بیش از یکی ممکن نیست. ولی کانت برای روشن‌تر کردن معنای آن و بیشتر متقاعد کردن خوانندگان، سه صورت از آن به شکل سه فرمول ارائه می‌دهد (با تأکید به صورت اول) که هر یک دارای محل تأکید خاص خود است:

صورت اول - [مطابقت با قانون است که باید به عنوان اصل خواست درآید]: فرمول خودآیینی یا فرمول قانون عام: «هرگز نباید به شیوه‌ای عمل کنم که نتوانم همچنین اراده کنم که ضابطه رفتاری من به صورت قانون عام در آید.» عقل مشترک آدمیان در داوری‌های عملی خود با این نکته کاملاً مطابقت دارد. (بند ۴۰۲). مثال وعده دروغ برای رهانیدن خود از مشکل فعلی.

صورت دوم - فرمول احترام به کرامت اشخاص: «چنان عمل کن که انسان را خواه شخص خودت و خواه دیگران، همواره غایت بدانی، نه هرگز صرفاً وسیله» (پاراگراف ۴۲۹). ۱- در مورد وظیفه واجب (تکلیف) هر کس نسبت به خود، ضیانت نفس یکی از این تکالیف است. کسی حق ندارد دست به خودکشی بزند. برای اثبات ضد ارزش بودن فعل خودکشی کانت در مابعدالطبیعه اخلاق می‌نویسد که ضابطه خودکشی بر مبنای تکالیف، مستلزم تناقض ذاتی است. چون از تکلیف خارج است. «آدمی تا هنگامی که موضوع (Subjekt) تکلیف است، یعنی تا هنگامی که زنده است، مجاز به ترک شخصیت خویش نیست». به عبارت دیگر هر کس که در اندیشه خودکشی می‌افتد باید از خود بپرسد که آیا کار او با معنی انسانیت به عنوان غایتی مستقل مطابقت دارد یا نه. چون بیماری موجود در زمان کانت، سرانجام بیماری هاری، جنون بوده است، او تأکید می‌کند حتی اگر شخص مبتلا به آن بداند که این بیماری او را به جنون می‌کشاند، باز

هم خودکشی جایز نیست. ۲- درباره وظایف ضروری، یا وظایف دارای وجوب مطلق در برابر دیگران. دروغ وسیله کردن دیگر انسان‌ها است. یعنی وقتی به کسی دروغ می‌گوییم به او نگاه ابزاری داریم. ۳- نگاه‌داری انسانیت به عنوان غایتی مستقل. ۴- پایداری انسانیت. مثال پرهیز از یاری به شادی دیگران، با انسانیت به عنوان غایتی مستقل فقط هماهنگی منفی دارد نه مثبت. زیرا اگر بناست که بر مفهوم غایت مستقل در مورد من آثار کامل مترتب باشد، غایت هر فرد، که خود غایتی مستقل است، باید تا جایی که ممکن است، غایب من نیز باشد.

صورت سوم - فرمول قانونگذاری برای جامعه اخلاقی: «همه ضابطه‌های ناشی از قانونگذاری خود ما باید با یک ملکوت امکانی غایب چنان هماهنگ باشند که گویی آن ملکوت ملک طبیعت است» (بند ۴۳۶).

در پاره‌ای از موضوعات، مثل دروغ کانت به لحاظ دینی و اخلاقی تفاوت قائل می‌شود. در دین دروغ به خود مجازات ندارد مگر آن‌که عهده‌ی را من‌عندی با خدا ببندیم و به موقع به آن عهد وفا نکنیم. ولی اگر من پیش خود عهد کنم (و نه با خدای خود) که دیگر دروغ نگویم، و باز هم مرتکب دروغ بشوم در صورتی که به دیگری مربوط نشود، جرم محسوب نمی‌شود. در اخلاق کانت، دروغ به خود بسی بزرگ‌تر از دروغ به دیگری است. دروغ به خود، پایمال کردن شأن انسانی خود انسان است.

مثال دیگر در تفاوت دین و اخلاق: دین برده‌داری را نفی نکرده است، چون قائل است که برده منافی برای ارباب خود دارد، حتی قائل است که ارباب سبب نجات برده می‌شود و به او پناه می‌دهد. هر زمان که ارباب نخواهد می‌تواند برده را به دیگری بسپارد. در صورتی که از منظر اخلاق کانتی برده‌داری اساساً غلط است زیرا اجازه می‌دهد انسانی، انسان دیگری را استثمار، و حق و حقوق انسانی او را پایمال کند. از نظر کانت بردگی پدیده‌ای غلط است نه برای آن که در حساب رفاه عمومی نتیجه منفی به بار می‌آورد، بلکه اگر برای بیش‌ترین افراد یک اجتماع منفعت داشته باشد و از سوی عموم مورد پذیرش قرار گیرد، باز هم حق انسانی برده تضییع شده است و تجاوز به این حق حتی اگر به پیشبرد منافع اجتماع مدد رساند، باز هم فی‌نفسه غیراخلاقی و در نتیجه غیرانسانی است. به عبارت ساده‌تر: «حمایت اخلاقی افراد مشروط به هیچ شرطی نیست».



منطق ربط نزد شمس الدین سمرقندی

دکتر اسدالله فلاحي

مقدمه

ابن سینا در کتاب شفای خود قیاس‌های شرطی را به قیاس‌های حملی مانند کرده است و در این زمینه بیشتر منطق‌دانان قدیم سخن او را پذیرفته‌اند. در این میان، برخی از قدما و معاصران به مخالفت با این آموزهٔ سینوی برخاسته‌اند که از قدما می‌توان از ابو البرکات بغدادی، اثیر الدین ابهری و شمس الدین سمرقندی نام برد و در میان معاصران به ضیاء موحد اشاره کرد. رویکرد این منطق‌دانان در اعتراض به ابن سینا بسیار متفاوت است و شایسته است که دیدگاه‌های ایشان به صورت جداگانه و به صورت تطبیقی مورد بررسی و نقد قرار گیرد. در این مقاله، تلاش می‌شود دیدگاه شمس الدین سمرقندی معرفی و تحلیل و تا حد امکان، از آن دفاع شود. آشکار است که این مقاله سخن آخر در این زمینه نیست و سنجش دیدگاه سمرقندی با دیدگاه‌های دیگر منطق‌دانان نام‌برده می‌تواند زمینهٔ نقد و بررسی بیشتر را فراهم آورد.

در ادامه، پس از یک معرفی کوتاه از سمرقندی، به نزاع او با ابن سینا دربارهٔ قیاس‌های شرطی می‌پردازیم. سپس پیشینهٔ این نزاع را از سمرقندی تا ابن سینا پیگیری می‌کنیم و در بخش‌های بعدی به بررسی و تجزیه و تحلیل دیدگاه سمرقندی می‌پردازیم.

چکیده

شمس الدین سمرقندی از منطق‌دانان قرن هفتم، در بحث قیاس شرطی دیدگاهی نو در برابر ابن سینا پیش نهاده است. از نظر ابن سینا، قیاس شرطی دقیقاً مانند قیاس حملی است و در نتیجه، ۱۹ ضرب منتج دارد؛ اما سمرقندی این همانندی را نمی‌پذیرد و تنها ۷ ضرب از قیاس شرطی را معتبر می‌داند. او در بیان شرایط انتاج تنها شرایط کیفیت را بیان می‌کند و به شرایط کمیت نمی‌پردازد و هنگام ارائهٔ مثال نقض برای ضرب‌های عقیم، تفاوت کمی ضرب‌ها را نادیده می‌گیرد. اگر مانند سمرقندی تنها کیفیت گزاره‌ها را در نظر بگیریم میان قیاس‌های سمرقندی و منطق ربط (که شاخه‌ای از منطق جدید است) مطابقت شگفت‌انگیزی می‌یابیم به این معنی که هر ضرب منتج نزد سمرقندی در منطق ربط معتبر است و برعکس؛ و این نشان دهنده نزدیکی اندیشه‌های او به منطق ربط است. این در حالی است که اگر کمیت گزاره‌ها را نیز در نظر آوریم با دشواری‌هایی در تحلیل قیاس‌های سمرقندی روبرو می‌شویم که ریشه در تفسیر او از سورهای شرطی دارد.

أساس الكياسة و شرح الإشارات ابن سينا و مقدمة في الجدل و الخلاف و النظر. از شاگردان سمرقندی در جایی یاد نشده است هرچند جعفر زاهدی به اشتباه کاتبی قزوینی را که از نظر سنی در حکم استاد سمرقندی است از شاگردان او برشمرده است (زاهدی ۱۳۵۳ ص ۱۶۶).

آقای دادخواه برای سمرقندی سی کتاب و رساله گزارش کرده است که نسخ خطی آن در کتابخانه‌های جهان پراکنده است (دادخواه ۲۰۱۴ م. ص ۲۲-۴۵). او کتاب‌های منطقی شمس الدین سمرقندی را چنین برشمرده است:

۱. رسالة في أداب البحث والمناظرة؛ [۲]
۲. قسطاس الأفكار في تحقيق الأسرار (تأليف ۶۸۳ق.)؛ [۳]
۳. شرح القسطاس في المنطق (تأليف ۶۹۲ق.)؛ [۴]
۴. البشارات في شرح الإشارات؛
۵. عين النظر في علم الجدل؛
۶. غيب النظر [في علم الجدل]؛
۷. بخش منطق در المعتقادات؛
۸. بخش منطق در الانوار الالهية؛
۹. بخش منطق در شرح الانوار الالهية؛ [۵]

شمس الدین سمرقندی به دلیل آشنایی با اندیشه‌های دوران طلایی منطق اسلامی (قرن هفتم) و نقد و بررسی این اندیشه‌ها در کتاب قسطاس و نیز در شرح آن، نورافکنی قوی به این دوره زرین انداخته است و از این رو، مطالعه تطبیقی این کتاب می‌تواند بسیاری از زوایای تاریک این دوره را برای مورخان منطق اسلامی روشن کند. این مقاله به یکی از نوآوری‌های مهم سمرقندی در این دو کتاب می‌پردازد.

قیاس شرطی لزومی در منطق سینیوی

نیکلاس رشر، نخستین شارح منطق ابن‌سینا در دوران معاصر، مهم‌ترین نوآوری‌های او را در بحث «موجهات» و «قیاس اقترانی شرطی» می‌داند. در این مقاله، به نقد و بررسی نوآوری دوم ابن‌سینا از دیدگاه سمرقندی خواهیم پرداخت. ابن‌سینا در بحث قیاس اقترانی شرطی که خود نیز به نوآورانه بودن بحث‌های آن تأکید دارد قیاس‌هایی را منتج دانسته است که خود او و بسیاری از پیروانش در درستی آن قیاس‌ها به تردید افتاده و برخی از ایشان به نادرستی پاره‌ای از این قیاس‌ها یقین حاصل کرده‌اند. در اینجا، تنها به قیاس‌های اقترانی شرطی در متصه‌های لزومی می‌پردازیم (هرچند دیگر قیاس‌های اقترانی شرطی نیز مورد چون و چرا قرار گرفته‌اند).

قیاس شرطی لزومی خود به دو گونه است: یا حدوسط جزء تام است (یعنی عیناً یکی از مقدم و تالی صغری و کبری است) یا جزء ناقص (یعنی جزئی از مقدم یا تالی آن دو است؛ مانند موضوع یا محمول مقدم یا تالی). در اینجا، باز خود را به قسم اول (حدوسط جزء تام) محدود می‌سازیم. ابن‌سینا در کتاب قیاس شفا تأکید کرده است که در این قسم از قیاس

درباره سمرقندی

شمس الدین محمد بن اشرف حسینی سمرقندی (۶۳۸-۷۲۲ق.) یکی از منطق‌دانان بنام اما مغفول دوره طلایی منطق اسلامی و معاصر منطق‌دانان بزرگی مانند خواجه نصیر طوسی (۵۹۷-۶۷۳ق.)، نجم الدین کاتبی (۶۰۰-۷۵ق.)، سراج الدین ارموی (۶۸۳ق.)، قطب الدین شیرازی (۷۱۰-۷۱۱ق.) و علامه حلی (۷۱۸-۷۲۸ق.) است. سمرقندی از برخی از این بزرگان نام می‌برد و آرای برخی دیگر را بدون نام می‌آورد و بررسی و نقد می‌کند. او یکی از تأثیرگذاران بر اندیشه‌های منطقی قطب الدین رازی (۶۸۹-۷۶۶ق.) در کتاب شرح مطالع است. هرچند قطب رازی هرگز از او نامی نمی‌برد اما به مناسبت اندیشه‌های او را طرح و نقد و بررسی می‌کند. هم‌اکنون نسخه‌ای از کتاب شرح القسطاس سمرقندی به خط قطب رازی که در سال ۷۱۱ق. کتابت شده در کتابخانه نجیب پاشا در ترکیه موجود است.

سمرقندی چنان که از نامش پیدا است زاده سمرقند یا شهری در ماوراءالنهر است. درباره زندگانی سمرقندی اطلاعات بسیار اندکی در دست است و حتی درباره تاریخ درگذشت او اختلاف بسیاری وجود دارد و سال‌های ۶۰۰، ۶۴۹، ۶۷۵، ۶۹۰، ۷۰۴، ۷۰۹، ۷۲۱ و سال‌های دیگر را هم نوشته‌اند. آقای غلامرضا دادخواه در مقدمه‌ای که بر کتاب تازه منتشر شده علم الآفاق و الأنفس اثر سمرقندی نگاشته است، در بیش از شش صفحه این تاریخ‌ها را بررسی کرده و با استناد به نسخه خطی یکی از کتاب‌های سمرقندی در کتابخانه لاله‌لی سلیمانیه در ترکیه تاریخ درگذشت او را به صورت قطعی ۲۲ شوال ۷۲۲ق. دانسته و دلایل متعددی بر نادرستی تاریخ‌های دیگر آورده است. [۱]

تنها استادی که برای سمرقندی نام برده‌اند برهان الدین نسفی (م. ۸۷ق.) است که اهل نسف یا نخشب از شهرهای قدیمی ازبکستان بوده و کتاب‌های زیر از او است: شرح

شرطی لزومی، تعداد شکل‌ها، شرایط انتاج، تعداد ضرب‌های منتج و برهان ضرب‌های منتج دقیقا مشابه قیاس اقترانی حملی است:

القياسات المؤلفه من المتصلة هي التي تكون مؤلفة من متصلتين تشتركان في حد، أعني في مقدم أو تال. و يكون ذلك على هيئة الأشكال الثلاثة الحملية. (ابن سينا ۱۹۶۴ م. ص ۲۹۵).

الشكل الأول من متصلتين: شريطه مثل شريطه الشكل الأول في الحملات (ص ۲۹۶).

أما الشكل الثاني ... تكون شريطه بعينه مثل شريطه الشكل الثاني في الحملات (ص ۲۹۹-۳۰۰).

الشكل الثالث ... فإن شريطه هذا الشكل مثل شريطه الشكل الثالث في الحملات و ضروبه أيضا كضروبه ستة (ص ۳۰۲).

این سخن را تقریبا همه منطق دانان بعدی تکرار کرده‌اند جز اینکه ضرب‌های شکل چهارم حملی را نیز به این ضرب‌ها افزوده و به عدد ۱۹ رسیده‌اند. برای بررسی‌های آینده، ۱۹ ضرب منتج سینوی در قیاس شرطی لزومی را، با کمی

جایابی در جایگاه ضرب‌ها، در جدول شماره یک آورده ایم: سیاه کردن برخی ضرب‌ها را در بخش بعدی توضیح داده‌ایم. توجه کنید که همه شرطی‌ها در این ۱۹ ضرب لزومی در نظر گرفته شده‌اند و نه اتفاقی.

سیاه کردن برخی ضرب‌ها را در بخش بعدی توضیح داده‌ایم. توجه کنید که همه شرطی‌ها در این ۱۹ ضرب لزومی در نظر گرفته شده‌اند و نه اتفاقی.

قیاس شرطی نزد سمرقندی

شمس الدین سمرقندی ضرب‌های ۱۹ گانه منتج در قیاس شرطی لزومی را به دو دسته زیر تقسیم کرده و دسته دوم را عقیم و نامعتبر اعلام کرده است:

دسته الف) شکل اول ضرب‌های ۱ و ۳؛ شکل دوم ضرب‌های ۲ و ۴؛ شکل سوم ضرب‌های ۵ و ۶ (در مجموع هفت ضرب).

دسته ب) شکل اول ضرب‌های ۲ و ۴؛ شکل دوم ضرب‌های ۱ و ۳؛ شکل سوم ضرب‌های ۱، ۳ و ۴؛ همه ضرب‌های شکل چهارم. (در مجم

	ضرب ۱	ضرب ۳	ضرب ۲	ضرب ۴
شکل اول	هرگاه P آنگاه Q هرگاه Q آنگاه R پس هرگاه P آنگاه R	گاهی اگر P آنگاه Q هرگاه Q آنگاه R پس گاهی اگر P آنگاه R	هرگاه P آنگاه Q هرگز اگر Q آنگاه R پس هرگز اگر P آنگاه R	گاهی اگر P آنگاه Q هرگز اگر Q آنگاه R پس نه هرگاه P آنگاه R
	ضرب ۱	ضرب ۳	ضرب ۲	ضرب ۴
شکل دوم	هرگاه P آنگاه Q هرگز اگر R آنگاه Q پس هرگز اگر P آنگاه R	گاهی اگر P آنگاه Q هرگز اگر R آنگاه Q پس نه هرگاه P آنگاه R	هرگز اگر P آنگاه Q هرگاه R آنگاه Q پس هرگز اگر P آنگاه R	نه هرگاه P آنگاه Q هرگاه R آنگاه Q پس نه هرگاه P آنگاه R
	ضرب ۱	ضرب ۳	ضرب ۲	ضرب ۵
شکل سوم	هرگاه P آنگاه Q هرگاه P آنگاه R پس گاهی اگر Q آنگاه R	گاهی اگر P آنگاه Q هرگاه P آنگاه R پس گاهی اگر Q آنگاه R	هرگاه P آنگاه Q هرگز اگر P آنگاه R پس نه هرگاه Q آنگاه R	هرگاه P آنگاه Q نه هرگاه P آنگاه R پس نه هرگاه Q آنگاه R
	ضرب ۴:	هرگاه P آنگاه Q گاهی اگر P آنگاه R پس گاهی اگر Q آنگاه R	ضرب ۶:	گاهی اگر P آنگاه Q هرگز اگر P آنگاه R پس نه هرگاه Q آنگاه R
	ضرب ۱	ضرب ۲	ضرب ۳	ضرب ۴
شکل چهارم	هرگاه P آنگاه Q هرگاه R آنگاه P پس گاهی اگر Q آنگاه R	هرگاه P آنگاه Q گاهی اگر R آنگاه P پس گاهی اگر Q آنگاه R	هرگز اگر P آنگاه Q هرگاه R آنگاه P پس هرگز اگر Q آنگاه R	هرگاه P آنگاه Q هرگز اگر R آنگاه P پس نه هرگاه Q آنگاه R
			ضرب ۵:	گاهی اگر P آنگاه Q هرگز اگر R آنگاه P پس نه هرگاه Q آنگاه R

جدول شماره یک

پذیرفته باشند. از آنجا که موضوع بحث این مقاله دسته (ب) است در این مقاله از بحث و بررسی این پاسخ‌ها خودداری می‌کنیم و نقد و بررسی این پاسخ‌ها را به مقاله‌ای دیگر وامی‌سپاریم.

خونجی و تردید در دسته دوم

افضل الدین خونجی، برای نخستین بار، در اعتبار ضرب نخست از شکل سوم (از قیاس شرطی لزومی) تردید کرده و دو مثال نقض و یک استدلال بر ضد آن آورده است. او هرچند با توجیهاتی دو مثال نقض را پاسخ می‌دهد اما به استدلال پایانی پاسخی نمی‌دهد. این سه استدلال را به ترتیب بیان می‌کنیم:

(الف) در نخستین مثال نقض، مقدم و تالی نتیجه دو امر بی‌ربط هستند:

و علی الشکل الثالث شک بأن کل امرین لم یکن لأحدهما تعلّق بالآخر (کاکل زید و شرب عمرو) صدق کلما ثبت مجموعهما ثبت الأول؛ و کلما ثبت مجموعهما ثبت الثاني؛ مع کذب قولنا «قد یكون إذا أكل زید یلزم أن یشرب عمرو» (خونجی ۱۳۸۹ ص ۳۱۹).

مثال نقض خونجی چنین است:

هرگاه زید بخورد و عمرو بنوشد آنگاه زید می‌خورد.

هرگاه زید بخورد و عمرو بنوشد آنگاه عمرو می‌نوشد.

پس: گاهی اگر زید بخورد آنگاه عمرو می‌نوشد.

در این مثال، به گمان خونجی، هر دو مقدمه صادق‌اند اما به نظر می‌رسد که نتیجه کاذب است زیرا خوردن زید ربطی به نوشیدن عمرو ندارد. خونجی در پاسخ به این شک، کذب نتیجه را نمی‌پذیرد زیرا مقدم آن (یعنی «زید می‌خورد») در وضع و حالی که با تالی آن (یعنی «عمرو می‌نوشد») یا با علل تامه آن (مانند تشنگی عمرو، دسترسی او به آب و ...) فرض شود مستلزم تالی در بعضی از اوضاع و احوال خواهد گشت و در نتیجه موجب جزئیة لزومیة برقرار خواهد بود. در نتیجه، در این مثال، نتیجه صادق است و بنابراین، نمی‌توان این را مثال نقض در نظر گرفت.

(ب) خونجی پس از این یک مثال نقض قوی‌تر پیش می‌کشد که مقدم و تالی نتیجه آن، به ترتیب، همیشه صادق و همیشه کاذب هستند:

هرگاه حمار اسب باشد حیوان است

هرگاه حمار اسب باشد صاهل (شیهه کش) است

پس: گاهی اگر حمار حیوان باشد صاهل است [۱۱]

خونجی، در این مثال نیز، دو مقدمه را صادق می‌داند. کاذب بودن نتیجه در این مثال حتی آشکارتر از مثال پیشین است اما خونجی اصرار دارد کذب این نتیجه را با یک استدلال

در جدول شماره یک دسته نخست را سیاه کرده‌ایم. در این میان، دسته دوم که از سوی شمس الدین سمرقندی مورد انکار قرار گرفته است موضوع اصلی این مقاله است. با اینکه هر دو دسته از دیدگاه ابن سینا لزوماً منتج است، در این مقاله، ما دسته نخست را «دسته سمرقندی» و دسته دوم را «دسته سبنوی» می‌نامیم.

پیش از سمرقندی در اعتبار و درستی بعضی ضرب‌های دو دسته یادشده تردیدهایی پدید آمده بود و شاید همین تردیدها بوده که راه را برای انکار دسته دوم از سوی سمرقندی باز کرده است. این دو دسته، به ترتیب، مورد تردید منطق‌دانان زیر بوده‌اند:

دسته (الف) ضرب اول شکل اول: مورد تردید ابن سینا، ابهری و قطب رازی؛

دسته (ب) ضرب اول شکل سوم: مورد تردید خونجی، ابهری و خواجه‌نصیر.

البته باید توجه داشت که دلیل تردید این منطق‌دان‌ها در موارد یاد شده یکی نیست، چنان که میزان تردید آنها هم یکسان نیست و از «تردید بدوی و پاسخ نهایی» تا «تردید از روی تواضع و انکار قلبی» نوسان می‌کند. [۷]

ابن سینا و تردید در دسته نخست

دلیل تردید در دسته (الف) مثال نقض زیر است که ابن سینا در قیاس شفا آورده است:

هرگاه دو فرد باشد عدد است؛

هرگاه دو عدد باشد زوج است؛

پس هرگاه دو فرد باشد زوج است (ابن سینا ۱۹۶۴، ص ۲۹۶).

آشکار است که در این مثال، هر دو مقدمه صادق‌اند و نتیجه کاذب. به این مثال نقض پنج جواب داده شده است:

۱. صغری کاذب است (همان، ص ۲۹۷)؛

۲. کبری کاذب است (خونجی، کشف الاسرار، ص ۳۱۹)

۳. نتیجه صادق است (جدلیان [۸] و منطق جدید [۹])

۴. حدوسط تکرار نشده است (طوسی ۱۳۶۲، ص ۱۴۴)؛

۵. استدلال نامعتبر است [۱۰] (ابهری، ۱۳۷۰، ص ۲۱۳ و ۲۱۴).

این چهار جواب با هم سازگارند زیرا ممکن است مقدمات کاذب، نتیجه صادق، حدوسط تکرار شده و استدلال غیرمنتج باشد؛ برای نمونه:

هیچ حیوان اسب نیست کاذب

برخی اسب‌ها پرنداند کاذب

پس برخی حیوان‌ها پرند نیستند صادق (استدلال نامعتبر).

اتفاقاً، قطب رازی در شرح مطالع کذب صغری و عدم انتاج را با هم پذیرفته است (رازی ۱۳۸۴ ص ۵۸۱). با اینکه این چهار جواب با هم سازگار هستند به نظر نمی‌رسد که پاسخ دهندگان (به جز قطب رازی) پاسخ‌هایی به جز پاسخ خود را

نشان دهد. او برای برهان خلف صدق این نتیجه را فرض می‌گیرد و با دو قیاس استثنایی (وضع مقدم و رفع تالی) نتایج آشکارا باطلی به دست می‌دهد:

گاهی اگر حمار حیوان باشد صاهل است اما حمار دائمی حیوان است	گاهی اگر حمار حیوان باشد صاهل است اما حمار هرگز صاهل نیست
پس: گاهی حمار صاهل است	پس: گاهی حمار حیوان نیست

اما این استدلال نیز خونجی را خوشنود نمی‌سازد زیرا در منتج بودن قیاس استثنایی با شرطی جزئی تردید دارد بلکه آن را با صراحت تمام انکار می‌کند! (همان ص ۳۲۰). [۱۲]

به نظر می‌رسد که خونجی با انکار قیاس استثنایی می‌خواهد در کذب نتیجه مثال دوم خود تردید بیفکند و از این رو، تردید را به مثال نقض بودن این مثال بکشاند و از شکل سوم در قیاس شرطی به هر گونه که می‌شود دفاع کند. اما این پایان ماجرا نیست.

(ج) خونجی در ادامه و در قالب «و لقاتل أن يقول» یک ایراد کلی به اعتبار شکل سوم وارد می‌کند و آن اینکه اگر این شکل معتبر باشد آنگاه میان هر دو گزاره (هر چه که باشند) لزوم جزئی برقرار خواهد بود و آنگاه موجب جزئیة لزومیه همواره صادق خواهد بود و در نتیجه، سالبه کلیه لزومیه همواره کاذب خواهد گشت. این در حالی است که ابن‌سینا در موارد بسیاری سالبه کلیه لزومیه را صادق دانسته است (ابن‌سینا ۱۹۶۴م. ص ۲۶۸ س ۶-۷، ص ۲۷۲ س ۳، ص ۲۸۰ س ۱۵، ص ۳۰۰ س ۵ و ...). از آنجا که این ایراد از زبان یک مستشکل فرضی بیان می‌شود («و لقاتل أن يقول»)، در پایان معلوم نمی‌شود که رأی نهایی خونجی درباره اعتبار شکل سوم از قیاس شرطی چیست؟ به ویژه اینکه او در ادامه بحث بیشتر را به رساله‌ای دیگر موکول می‌کند و با صراحت می‌گوید:

و الاستقصاء فی ذلک فی الرسالة المعمولة فی فن الشرطیات (خونجی ۱۳۸۹ ص ۳۲۰).

این رساله همان رساله‌ای است که خونجی در کتاب کشف الأسرار بارها خواننده را به آن ارجاع می‌دهد (همان صص ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۲۵، ۳۲۰، ۳۴۹) و ظاهراً می‌خواسته دیدگاه‌های نهایی خود را درباره شرطیات در آن بنگارد. او در موارد یادشده، هنگام مخالفت با ابن‌سینا در مباحث شرطی، وعده می‌دهد که نظرات ابداعی‌اش را در رساله‌ای که در دست نگارش دارد بیاورد. [۱۳]

چنان که دیدیم، خونجی بحث از شکل سوم قیاس شرطی را بدون نتیجه‌گیری نهایی باز گذاشته است. اما برداشت شمس الدین سمرقندی از عبارات خونجی این بوده که او نه تنها این شکل را انکار نکرده بلکه اعتبار آن را پذیرفته است و از همین رو، وی را بابت پذیرش این شکل سرزنش می‌کند و می‌گوید

که بجای انکار آن، برخی از قیاس‌های استثنایی را انکار کرده است در حالی که می‌بایست شکل سوم و انعکاس شرطیات به عکس مستوی را انکار می‌کرد:

فلما اضطره (أی صاحب‌الکشف) حل ذلک و ما استطاع أن يمنع انعکاس الملازمة و إنتاج الشكل الثالث ذهب إلى منع إنتاج القیاس الاستثنایی المركب من الشرطیة الجزئیة ... و الحق فی هذا الوضع أن يمنع انعکاس الملازمة بالنعکس المستوی و إنتاج الشكل الثالث (سمرقندی بی‌تا. ۲، ص ۲۰۷ س ۱۱-۱۶).

بنا به این عبارت، خونجی هرچند در شکل سوم تردید کرده است اما نهایتاً اعتبار آنها را پذیرفته است. اما پذیرش اعتبار این شکل از سوی خونجی، چنان که دیدیم، چندان مسلم نیست زیرا او حتی درباره عکس مستوی شرطیات نیز با ابن‌سینا مخالف بوده است:

و إما لوازم المتصلة فاستلزامها لعکس الاستقامة و عکس النقیض علی قانون الحملیات عندهم. و عندنا فیہ تفصیل مذکره فی الرسالة التي وعدناها فی الشرطیات (خونجی ۱۳۸۹ ص ۲۰۹ س ۱۲-۱۴).

بنابراین، نمی‌توان آرای خونجی در کشف الأسرار را آرای نهایی او دانست و از این رو، شاید اعتراض سمرقندی به خونجی چندان وارد نباشد. می‌ماند انکار قیاس استثنایی با شرطی جزئی نزد خونجی و اینکه آیا این انکار مستلزم پذیرش انعکاس شرطیات و انتاج شکل سوم هست یا نه؟ در این باره البته تردیدهایی هست که در فرصتی دیگر باید به آن پرداخت.

ابهری و دسته دوم

اثیر الدین ابهری و سراج الدین ارموی از نخستین پیروان و شارحان خونجی هستند. ارموی در کتاب بیان الحق و لسان الصدق و نیز در مطالع الانوار همان نکته‌هایی را که خونجی بیان کرده بود شرح و بسط داده و نکته درخشانی به گفته‌های خونجی نیفزوده است (ارموی ۱۳۷۳ ص ۴، بی‌تا. ص ۲۹۰ و ۱۳۸۴ ج ۲ ص ۵۸۰). اثیر الدین ابهری، اما، اندیشه‌های نو در می‌افکند. او در کتاب تنزیل الافکار در اعتبار قاعدة عکس مستوی در شرطیات تردید می‌کند: «لم يظهر عندنا انعکاس شیء من اللزومیات» (ابهری، ۱۳۷۰ ص ۱۹۳ س ۱۹) اعتبار عکس مستوی در شرطیات را به اعتبار قیاس شکل سوم گره می‌زند و تردید موجود در این را به آن نیز سرایت می‌دهد:

فلئن قال: اذا صدق قولنا: «کلما کان ا ب ف ج د» يلزم صدق مجموع قضیتین: إحداهما کلما کان ا ب ف ج د، والأخرى کلما کان ا ب ف ا ب. لصدق الثانية فی نفسها. فینتجان: قد یکون اذا کان ج د ف ا ب. قلنا: لا نسلم انتاجها و آتما ینتجان ان لو انعکست الاولى لم قلتم إتها تنعکس (ابهری، ۱۳۷۰ ص ۱۹۵ س ۱۲-۱۵).

او در کتاب منتهی الافکار با تفصیل بیشتری این بحث را

پی می گیرد:

و أمّا [انعکاس] المتصلات،

فالموجبة الكلية إن حكم فيها أنّ التالي صادق على تقدير صدق المقدم على كل تقدير من التقادير فقد عرفت أنّ الجزم غير حاصل بصدقها، فلا يمكن تحقيق عكسها، و كذا إن حكم فيها أنّ التالي صادق على تقدير صدق المقدم على كل التقدير من التقادير التي يمكن صدق المقدم عليها و إن حكم فيها أنّه يصدق في كل زمان أنّ التالي صادق على تقدير صدق المقدم فالذی توهم بأنعکاسها جزئیة أنّه إذا صدق کلمّا کان الف ب، فج د، فقد یكون إذا کان ج د فالف ب، و إلا فلیس ألبتة إذا کان ج د فالف د، و کلمّا کان الف ب فج د، فلیس ألبتة إذا کان الف ب، فالف د، هذا خلف،

و هو ضعيف، لأنّا نمنع كون المتصلتين الكليتين باعتبار الزمان منتجتين، و هذا لأنّ قولنا کلمّا کان الف ب، فج د، بدل على صدق ج د، على تقدير الف ب فی کل زمان و قولنا لیس ألبتة إذا کان ج د، فالف ب، يدل على سلب الف ب على تقدير صدق ج د فی کل زمان فی نفس الأمر و جاز أن یكون الف ب مسلوبا على تقدير صدق ج د فی کل زمان فی نفس الأمر و لا یكون مسلوبا على تقدير صدق ج د بتقدير صدق الف ب، فلا یلزم النتيجة المذكورة.

و أمّا الموجبة الجزئية، فالمشهور أيضاً أنّها ینعکس موجبة جزئية بمثل الحجة التي مرّضعفها، و أمّا السالبة الكلية، فقیل أنّها ینعکس کنفسها، لأنّه إذا صدق لیس ألبتة إذا کان الف ب، فج د، فلیس ألبتة إذا کان ج د، فالف ب، و إلا فقد یكون إذا کان ج د، فالف ب، فقد یكون إذا کان الف ب، فج د، هذا خلف، و هذا مبني على أنّ الموجبة الجزئية ینعکس کنفسها و قد مرّفساده،

و أمّا السالبة الجزئية، فلا یجب إنعکاسها، لأنّه یصدق قد لا یكون إذا کان زید جسماً فهو متحرک و لا یصدق قد لا یكون إذا کان زید متحرکاً فهو جسم. (ابهری ۱۳۸۹ ص ۱۹).

ابهری در اعتبار قیاس های شرطی با صراحت تمام به انکار روی می آورد:

المقدّمات ان کانتا لزومیتین فلا یحصل منهما نتیجة متصلة (۱۳۷۰ ص ۲۱۳ س ۲۲).

الفصل الرابع فی القرائن الکائنة من المتصلین کقولنا کلمّا کان الف ب، فج د، و کلمّا کان ج د، فه ر، فإن کان المراد منها أنّ التالي صادق على تقدير صدق المقدم على كل التقدير من التقادير، لم یتحقق صدقها على ما عرفت، فلا ینتظم بینهما قیاس مستقیم صادق المقدمات، و لا یمكن إستعمال مثل هذه المتصلات فی الخلف أيضاً، لأنّ الخلف لابدّ أن یكون إحدى مقدمتیه صادقة؛

و كذا إن كان المراد منها التالي صادق على تقدير صدق المقدم عليه، و إن كان المراد منها أنّه یصدق فی كل زمان أنّه لو کان الف ب، فج د، فلا یحصل منهما نتیجة (ابهری ۱۳۸۹ ص ۲۵).

خواجه نصیر و دسته دوم

خواجه نصیر با اینکه از مخالفان خونجی به شمار می رود و در نقد ابهری در تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار داد سخن داده، اما در اساس الاقتباس که در سال ۱۳۴۲ ق. و ظاهراً پیش از تعدیل المعیار نگاشته است با مسئله با تردید برخورد کرده بود:

اما تألیف از مقدمات لزومی حقیقی که بر اوضاع محال مشتمل نباشد نتایج لزومی حقیقی دهد بی اشتباه؛ مگر در آن موضع که بیان انتاج مبتنی بر عکس موجه باشد، چه بنا بر آن [قول] که عکس لزومی لزومی بود در آن موضع نیز نتیجه لزومی بود و بنا بر آن قول که عکس لزومی استصحابی بود نتیجه استصحابی بود (طوسی ۱۳۶۷ ص ۲۵۹).

تردید خواجه نصیر در اساس الاقتباس، چنان که دیده می شود، وابسته به تردیدی است در عکس مستوی برای لزومی های موجه (همان ص ۱۸۳). اتفاقاً، تردید ابهری درست عکس تردید خواجه نصیر است: خواجه چون در عکس تردید دارد در ضرب هایی از قیاس که نیاز به عکس دارند تردید می کند؛ اما ابهری چون در اعتبار شکل سوم تردید دارد در اعتبار عکس مستوی تردید می کند (ابهری، ۱۳۷۰ ص ۱۹۳ س ۱۹ - ص ۱۹۵ س ۱۵).

خواجه نصیر در آثار دیگر خود این تردید را رها کرده و سه ایراد به مثال نقض خونجی و پیروانش وارد کرده است:

۱. صغری و کبری کاذب است چون مجموع مستلزم جزء نیست؛ [۱۴]

۲. صغری و کبری قضیه نیست تا چه رسد به اینکه صادق یا کاذب باشد؛ [۱۵]

۳. حدوسط تکرار نشده است چون حدوسط در صغری «زید می خورد» است و در کبری «زید می نوشد» و جزء دیگر هیچ نقشی در استلزام ندارد؛

سمرقندی که با نوشته های خواجه نصیر آشنا بوده و برخی سخنان او را نقد کرده است هیچ کدام از این پاسخ ها را نمی پذیرد.

سمرقندی و انکار دسته دوم

شمس الدین سمرقندی در دو کتاب قسطاس الافکار و شرح القسطاس، هنگام بحث از عکس مستوی گزاره های شرطی و انکار انعکاس این گزاره ها به عکس مستوی، گوش زد می کند که پیامد این انکار، انکار برخی از ضرب های منتج قیاس شرطی است و برای نخستین بار قیاس اقترانی شرطی را به

دو دسته یاد شده تقسیم کرده و دسته اول را معتبر و دسته دوم را نامعتبر شمرده است:

قد تبين لك ان بعض الضروب من الأقيسة الشرطية غير منتج، ولن فصله ههنا:
أما الشكل الأول فلا ينتج منه إلا الضربان اللذان تركبا من موجبتين ...
و أما الشكل الثاني فلا ينتج منه إلا الضربان اللذان صغراهما سالبة ...
و أما الشكل الثالث فلا ينتج إلا وأن يكون كبراه سالبة ...
و أما الشكل الرابع فلا ينتج شيء منه. فهذه الأبحاث و التدقيقات ما يشهد به صريح العقل فمن أنكرها و عاندها عليها فقد أوقع نفسه في الغلط فله ما يشاء و الله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم (سمرقندی بی تا، ۱، ص ۱۲۳-۱۲۴ و بی تا، ۲، ص ۲۱۰).

تفاوت سمرقندی با دیگر پیروان خونجی در این است که آنها در اعتبار ضربهای دسته اول و دوم، یا همگی را انکار کرده‌اند یا در اعتبار آنها حداکثر به تردید افتاده‌اند؛ اما سمرقندی با قاطعیت به اعتبار دسته اول و عدم اعتبار دسته دوم رأی داده و برای این دسته دوم مثال‌های نقض متعددی ارائه کرده است. از این رو، دسته نخست را به افتخار او «دسته سمرقندی» نامیدیم و از دسته دوم می‌توان با یکی از عنوان‌های «دسته سینی» یا «دسته مورد انکار سمرقندی» نام برد.

باید توجه کرد که تقسیم قیاس اقترانی به این دو دسته از سوی سمرقندی در آثار پیشینیان و حتی هم‌عصران او سابقه ندارد. چنان که دیدیم، پیش از او هیچ یک از منطق‌دانان به صراحت قیاس شرطی را به این دو دسته تقسیم نکرده بودند. ابن‌سینا تنها در یک ضرب از دسته نخست و خونجی نیز تنها در یک ضرب از دسته دوم تردید کرده و پاسخ‌هایی داده بودند و هیچ کدامشان ضرب دیگری را مورد بحث قرار نداده‌اند. ابهری نیز بدون هر گونه تقسیم‌بندی، همه قیاس‌های شرطی را عقیم شمرده است. تنها خواجه نصیر است که قیاس‌های شرطی را به دو دسته تقسیم می‌کند: آنها که برهان‌شان بر عکس مستوی موجه استوار است و آنها که چنین نیست. اما او به تفکیک موردی ضرب‌های منتج و غیرمنتج در قیاس

اقترانی شرطی نپرداخته و تنها به تفکیک بالا بسنده کرده است. اما این تفکیک همان تقسیم به دو دسته یاد شده در آغاز مقاله نیست زیرا هیچ کدام از ضرب‌های شکل‌های اول و دوم را دربر نمی‌گیرد (چون ضرب‌های شکل اول نیازی به اثبات به کمک عکس مستوی ندارند چرا که بدیهی‌اند و ضرب‌های شکل دوم نیز تنها عکس مستوی سالبه کلیه و برهان خلف را به کار می‌برند و از عکس موجه‌ها استفاده نمی‌کنند).

به جای این، باید توجه کرد که انکار عکس مستوی برای لزومی در موجه کلی به انکار آن در همه محصورات و انکار ضرب‌های ۲ و ۴ از شکل اول می‌انجامد و بنابراین، با فرض پذیرش برهان خلف، ضرب‌های هم‌ارز یا مستلزم این دو ضرب نیز طبیعتاً باید انکار شوند.

مقایسه قیاس‌های شرطی در مکتب سینی و نزد سمرقندی

بر پایه عبارت سمرقندی، می‌توان تفاوت او با ابن‌سینا را در شرایط انتاج قیاس شرطی دریافت:

شرایط کیفیت	نزد سمرقندی	نزد ابن‌سینا
شکل اول:	ایجاب صغری و کبری	ایجاب صغری
شکل سوم:	ایجاب صغری فقط	ایجاب صغری
شکل دوم:	ایجاب کبری فقط	ایجاب یک مقدمه فقط

سمرقندی درباره شرایط کمیت در قیاس‌های شرطی لزومی هیچ نگفته است. از این رو، می‌توانیم شرایط کمیت نزد او را همان شرایط کمیت نزد ابن‌سینا بدانیم یا خود به استخراج شرایط کمیت بپردازیم. ما در این مقاله، از پرداختن به گزینه دوم پرهیز می‌کنیم و برای سادگی فرض را بر این می‌گذاریم که شرایط کمیت نزد سمرقندی و ابن‌سینا یکسان است. با این فرض، به مقایسه قیاس‌های شرطی معتبر نزد سمرقندی و (پیروان) ابن‌سینا می‌پردازیم:

جدول شماره دو: قیاس شرطی نزد ابن‌سینا

شکل	شرط کیفیت	شرط کمیت	ضرب‌های منتج	ضرب‌های ضعیف	مجموع
اول:	ایجاب صغری	کلیت کبری	۴	۲	۶
دوم:	ایجاب یک مقدمه فقط	کلیت کبری	۴	۲	۶
سوم:	ایجاب صغری	کلیت یک مقدمه	۶	۰	۶
چهارم:	-	-	۵	۱	۶
		جمع:	۱۹	۵	۲۴

جدول شماره ۲: قیاس شرطی نزد ابن‌سینا

شکل	شرط کیفیت	شرط کمیت	ضرب‌های منتج	ضرب‌های ضعیف	مجموع
اول:	ایجاب صغری و کبری	کلیت کبری	۲	۱	۳
دوم:	ایجاب کبری فقط	کلیت کبری	۲	۱	۳
سوم:	ایجاب صغری فقط	کلیت یک مقدمه	۳	۰	۳
چهارم:	-	-	۰	۰	۰
		جمع:	۷	۲	۹

جدول شماره 3: قیاس شرطی نزد سمرقندی

جدول شماره سه: قیاس شرطی نزد سمرقندی

چنان که دیده می‌شود، تفاوت دیدگاه‌های ابن‌سینا و سمرقندی تنها در شرایط کیفیت است و شرایط کمیت نزد هر دو یکسان است. با وجود این، چنان که خواهیم دید، شرایط کیفیت نزد سمرقندی با شرایط کیفیت در منطق ربط دقیقا یکسان هستند، اما شرایط کمیت نزد سمرقندی و منطق ربط تفاوت‌هایی اساسی دارند. از این رو، بحث را یک بار تنها با در نظر گرفتن کیفیت اجزای قیاس و یک بار با در نظر گرفتن کمیت آنها پی می‌گیریم.

کیفیت در قیاس‌های شرطی

اگر تنها به کیفیت اجزای قیاس توجه کنیم و از کمیت آنها صرف نظر نماییم سنجش نظرات سمرقندی با ابن‌سینا و با منطق جدید بسیار آسان می‌شود. زیرا با صرف نظر از کمیت گزاره‌ها، هر شکل از شکل‌های چهارگانه تنها چهار ضرب خواهد داشت (زیرا هر کدام از صغری و کبری یا موجه است یا سالبه و ضرب دو در دو برابر است با چهار). بنابراین، قیاس شرطی تنها ۱۶ ضرب خواهد داشت که سمرقندی تنها ۳ ضرب آن را می‌پذیرد و ابن‌سینا و پیروانش ۹ ضرب را:

شکل	اول	دوم	سوم	چهارم
کیفیت				
ایجاب هر دو	سمرقندی		ابن‌سینا	ابن‌سینا
سلب صغری		سمرقندی		ابن‌سینا
سلب کبری	ابن‌سینا	ابن‌سینا	سمرقندی	ابن‌سینا
سلب هر دو				

چنان که دیده می‌شود، ۷ ضرب سمرقندی به ۳ ضرب کاهش می‌یابد و ۱۲ ضرب سینوی به ۶ ضرب. بنابراین، سمرقندی باید نشان دهد که این ۶ ضرب (یعنی دقیقا ضرب‌های دسته دوم) عقیم است. سمرقندی برای اثبات سخن خود دلیل‌هایی می‌آورد و برای اثبات این دلیل‌ها مثال‌های نقضی ذکر می‌کند. ما این دلیل‌ها و مثال‌ها را جداگانه مورد بحث

قرار می‌دهیم:

دلیل‌های سمرقندی بر عدم انتاج

سمرقندی برای اثبات سخن در شکل چهارم دلیلی جز مثال نقض نمی‌آورد اما برای سه شکل نخستین به صورت زیر استدلال می‌کند:

أما الشكل الأول فلا ينتج منه إلا الضربان اللذان تركبا من موجبتين ... لأن الأوسط إذا لم يكن مستلزما لشيء فلا يلزم أن لا يكون الأصغر مستلزما له ...

و أما الشكل الثاني فلا ينتج منه إلا الضربان اللذان صغراهما سالبه لأن الشيء إذا كان مستلزما لشيء آخر لا يجب أن لا يكون مستلزما لما لا يستلزم تاليه ... و أما الشكل الثالث فلا ينتج إلا وأن يكون كبراه سالبه لأن استلزام الشيء لشيئين لا يوجب استلزام أحدهما للآخر ...

و أما الشكل الرابع فلا ينتج شيء منه بما ذكر من النقص (القسطاس ص ۱۲۳-۱۲۴).

به گمان ما، دلیل‌های سمرقندی، چیزی جز تکرار «عقیم بودن» ضرب‌های مورد نظر در قالب جمله‌های حملی نیست (هرچند البته این جمله‌ها پذیرفتنی‌تر از اصل مدعا به نظر می‌رسند). از این رو، دلیل‌های سمرقندی چیزی جز استناد به مثال‌های نقض نیست. بنابراین، ناگزیریم مستقیما به سراغ مثال‌های نقض او برویم.

مثال‌های نقض سمرقندی

سمرقندی برای اثبات عقیم بودن هر یک از ضرب‌های ۶ گانه دسته دوم، یک مثال نقض ریاضی می‌زند. همه مثال‌های نقض سمرقندی به صورت ساده شده اما بدون تغییر اساسی در جدول شماره ۴ در صفحه بعد گرد آمده‌اند.

مقصود از اینکه «اگر ۱۰ باشد ۳ هست» آن است که اگر ده شیء موجود باشد لزوماً سه شیء هم موجود است (این ضرب المثل را به یاد آورید که «چون صد آمد نود هم پیش ماست»). این معنی را به صورت مختصر

جدول شماره ۴ : مثال های نقض سمرقندی

سمرقندی در قیاس های شرطی، درباره شرطی های لزومی است و نه اتفاقی؛ اما از سوی دیگر، می دانیم که شرطی در منطق جدید از نوع «استلزام مادی» است که به شرطی اتفاقی نزدیک تر است تا به شرطی لزومی. از این رو، انتظار می رود که وضعیت قیاس های شرطی در منطق جدید با دیدگاه های ابن سینا و سمرقندی هم خوانی نداشته باشد. این انتظار بجا است و ما این نکته را به تفصیل نشان می دهیم. برای این کار، در این بخش فرض می کنیم که نماد شرطی در جدول بالا همگی برای استلزام مادی است.

با فرض یاد شده، هر سه ضرب سمرقندی به آسانی در منطق جدید اثبات می شوند. ضرب شکل اول همان قاعده «تعدی شرطی» است و دو ضرب دیگر به کمک این قاعده و برهان خلف به سادگی اثبات پذیرند. اما شش ضرب سینوی هیچ کدام در منطق جدید اثبات نمی شوند. برای این، کافی است سطرهایی

جدول شماره ۵

شکل	ضرب های عقیم	مثال نقض
اول	کبری سالبه	اگر ۱۰ باشد ۳ هست چنین نیست که اگر ۳ باشد ۷ هست پس چنین نیست که اگر ۱۰ باشد ۷ هست ۱۰ → ۳ ۳ → ۷ ۱۰ → ۷
دوم	کبری سالبه	اگر ۱۰ باشد ۷ هست چنین نیست که اگر ۳ باشد ۷ هست پس چنین نیست که اگر ۱۰ باشد ۳ هست ۱۰ → ۷ ۳ → ۷ ۱۰ → ۳
سوم	کبری موجبه	اگر ۱۰ باشد ۳ هست اگر ۱۰ باشد ۷ هست پس اگر ۳ باشد ۷ هست ۱۰ → ۳ ۱۰ → ۷ ۳ → ۷
چهارم	دو موجبه	اگر ۷ باشد ۳ هست اگر ۱۰ باشد ۷ هست پس اگر ۳ باشد ۱۰ هست ۷ → ۳ ۱۰ → ۷ ۳ → ۱۰
چهارم	کبری موجبه	چنین نیست که اگر ۳ باشد ۱۰ هست اگر ۷ باشد ۳ هست پس چنین نیست که اگر ۱۰ باشد ۷ هست ۳ → ۱۰ ۷ → ۳ ۱۰ → ۷
چهارم	کبری سالبه	اگر ۱۰ باشد ۷ هست چنین نیست که اگر ۳ باشد ۱۰ هست پس چنین نیست که اگر ۷ باشد ۳ هست ۱۰ → ۷ ۳ → ۱۰ ۷ → ۳

شکل	اول	دوم	سوم	چهارم
شرط کیفیت	$A \rightarrow B$	$A \rightarrow B$	$B \rightarrow A$	$B \rightarrow A$
ایجاب هر دو	$B \rightarrow C$	$C \rightarrow B$	$B \rightarrow C$	$C \rightarrow B$
	$A \rightarrow C$	$A \rightarrow C$	$A \rightarrow C$	$A \rightarrow C$
سمرقندی			ابن سینا	ابن سینا
سلب منفی	$\sim(A \rightarrow B)$	$\sim(A \rightarrow B)$	$\sim(B \rightarrow A)$	$\sim(B \rightarrow A)$
	$B \rightarrow C$	$C \rightarrow B$	$B \rightarrow C$	$C \rightarrow B$
	$\sim(A \rightarrow C)$	$\sim(A \rightarrow C)$	$\sim(A \rightarrow C)$	$\sim(A \rightarrow C)$
		سمرقندی	ابن سینا	ابن سینا
سلب کبری	$A \rightarrow B$	$A \rightarrow B$	$B \rightarrow A$	$B \rightarrow A$
	$\sim(B \rightarrow C)$	$\sim(C \rightarrow B)$	$\sim(B \rightarrow C)$	$\sim(C \rightarrow B)$
	$\sim(A \rightarrow C)$	$\sim(A \rightarrow C)$	$\sim(A \rightarrow C)$	$\sim(A \rightarrow C)$
	ابن سینا	ابن سینا	سمرقندی	ابن سینا
سلب هر دو	$\sim(A \rightarrow B)$	$\sim(A \rightarrow B)$	$\sim(B \rightarrow A)$	$\sim(B \rightarrow A)$
	$\sim(B \rightarrow C)$	$\sim(C \rightarrow B)$	$\sim(B \rightarrow C)$	$\sim(C \rightarrow B)$
	$\sim(A \rightarrow C)$	$\sim(A \rightarrow C)$	$\sim(A \rightarrow C)$	$\sim(A \rightarrow C)$

«ده مستلزم سه است» نیز می توان بیان کرد.

این مثال های نقض بسیار گویا هستند به ویژه در مواردی که از دو موجبه ساخته شده اند. (ضرب هایی که یک مقدمه سالبه دارند همگی با برهان خلف به کمک دو ضرب موجب اثبات می شوند). از این رو، به نظر می رسد که در ادعای عقیم بودن این ۶ ضرب، حق با سمرقندی است.

ادعای سمرقندی در منطق جدید

برای بررسی گفته های سمرقندی در منطق جدید باید قیاس های شرطی را به زبان نمادین این منطق بازنویسی کنیم. در جدول شماره ۵، ضمن نمایش نمادین ضرب های ۱۶ گانه قیاس های شرطی، ضرب های ۹ گانه منتج در منطق سینوی را مشخص کرده و در این میان، سه ضرب منتج از دیدگاه سمرقندی را برجسته کرده ایم. توجه داریم که نزاع میان ابن سینا و

شکل:	اول	دوم	سوم	چهارم	چهارم	چهارم
	$A \rightarrow B$	$A \rightarrow B$	$B \rightarrow A$	$B \rightarrow A$	$\sim(B \rightarrow A)$	$B \rightarrow A$
ضرب سینوی:	$\sim(B \rightarrow C)$	$\sim(C \rightarrow B)$	$B \rightarrow C$	$C \rightarrow B$	$C \rightarrow B$	$\sim(C \rightarrow B)$
	$\sim(A \rightarrow C)$	$\sim(A \rightarrow C)$	$A \rightarrow C$	$A \rightarrow C$	$\sim(A \rightarrow C)$	$\sim(A \rightarrow C)$
مدل نقض:	ABC	ABC	ABC	ABC	ABC	ABC
	0 1 0	1 0 1	1 0 0	1 0 0	0 1 0	1 0 1

جدول شماره ۶

این دو ضرب در منطق جدید معتبرند زیرا شرطی‌های آن از نوع «استلزام مادی» است و نقیض آنها برابر است با صدق مقدم و کذب تالی. از این رو، این دو ضرب معادل ضرب‌های زیر هستند:

	$A \& \sim B$	$A \& \sim B$	
شکل اول	$C \& \sim A$	$B \& \sim C$	
شکل چهارم	$B \& \sim C$	$A \& \sim C$	

درستی شکل اول به کمک قواعد حذف و معرفی عاطف به آسانی به دست می‌آید؛ اما درستی شکل چهارم علاوه بر این نیازمند توجه به این نکته است که در منطق جدید از دو مقدمه متناقض هر نتیجه‌ای به دست می‌آید و در مقدمات این ضرب از شکل چهارم دو گزاره متناقض وجود دارد (A و $\sim A$). [۱۷]

افزون بر این، می‌توان نشان داد که برخی ضرب‌های عقیم از دیدگاه ابن‌سینا و سمرقندی که مقدمه سالبه دارند در منطق جدید بر خلاف منطق قدیم می‌توانند نتیجه موجهه بدهند و این به همان دلیل هم‌ارزی شرطیه سالبه با عطفیه موجهه است که گفتیم. برای نمونه، ضرب‌های سلبی زیر (جدول شماره ۷) نتیجه موجهه دارند:

درستی این ضرب‌ها را با درستی هم‌ارزهایشان می‌توان اثبات کرد: (جدول شماره ۸ در صفحه بعد)

دو ضرب سمت راست، چون دو مقدمه متناقض دارند هر نتیجه‌ای را به دست می‌دهند و در ضرب‌های سمت چپ یک

از جدول ارزش را در نظر بگیرید که در آنها مقدمه‌های این ضرب‌ها صادق و نتیجه‌شان کاذب است. این سطرها را در زیر هر کدام از ضرب‌های سینوی نوشته‌ایم (جدول شماره ۶):

بنابراین، نتیجه می‌گیریم که منطق جدید در اعتبار سه ضرب سمرقندی و عدم اعتبار شش ضرب سینوی با سمرقندی هم‌داستان است. از این جهت، می‌توان دیدگاه سمرقندی را برخلاف دیدگاه ابن‌سینا مطابق منطق جدید دانست.

اما این مطابقت چندان دقیق نیست. چنان که دیدیم اگر از کمیت قیاس‌ها صرف نظر کنیم ۱۶ ضرب خواهیم داشت که ۹ ضرب آن را ابن‌سینا منتج و ۷ ضرب باقی‌مانده را عقیم می‌داند و سمرقندی در عقیم بودن این ۷ ضرب با ابن‌سینا هم‌داستان است؛ اما منطق جدید در اینجا ساز دیگری را کوک کرده و از دو جهت به ناهماهنگی با منطق سمرقندی دامن زده است. دلیل این ناهماهنگی‌ها این است که در منطق جدید، شرطیه سالبه هم‌ارز است با یک عطفیه موجهه (که تالی آن با تالی شرطیه در تناقض است). از همین رو، هرچند در منطق قدیم، قیاس مرکب از دو شرطیه سالبه عقیم است، در منطق جدید، چنین قیاسی می‌تواند منتج باشد. دو نمونه از این قیاس‌ها را در زیر می‌بینیم:

	$A \leftrightarrow B$	$A \leftrightarrow B$	
شکل اول	$C \leftrightarrow A$	$B \leftrightarrow C$	
شکل چهارم	$B \leftrightarrow C$	$A \leftrightarrow C$	

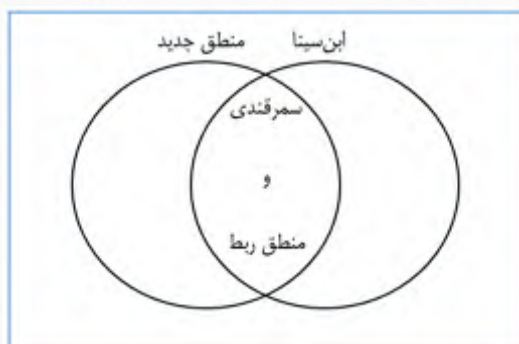
شکل اول	شکل چهارم	شکل دوم	شکل سوم	شکل سوم	شکل چهارم	شکل چهارم
$A \leftrightarrow B$	$A \leftrightarrow B$	$A \leftrightarrow B$	$A \leftrightarrow B$	$A \leftrightarrow B$	$A \leftrightarrow B$	$A \leftrightarrow B$
$B \leftrightarrow C$	$B \leftrightarrow C$	$C \leftrightarrow B$	$A \leftrightarrow C$	$A \leftrightarrow C$	$C \leftrightarrow A$	$C \leftrightarrow A$
$A \leftrightarrow C$	$B \leftrightarrow C$	$A \leftrightarrow C$	$B \leftrightarrow C$	$B \leftrightarrow C$	$B \rightarrow C$	$B \rightarrow C$

جدول شماره ۷

جدول شماره ۸

شکل اول	شکل چهارم	شکل دوم	شکل سوم	شکل چهارم	شکل چهارم
$A \& \sim B$	$A \rightarrow B$	$A \& \sim B$	$A \& \sim B$	$A \& \sim B$	$A \& \sim B$
$C \rightarrow A$	$C \& \sim A$	$A \rightarrow C$	$A \& \sim C$	$C \& \sim B$	$C \& \sim A$
$B \rightarrow C$	$B \rightarrow C$	$B \rightarrow C$	$B \rightarrow C$	$A \rightarrow C$	$B \rightarrow C$

سمرقندی دقیقاً بخش مشترک آنها است:



مقدمه به تنهایی می‌تواند نتیجه را به دست دهد. ضرب‌های ناهم‌هنگ در منطق جدید و منطق سمرقندی را می‌توان به صورت زیر در یک جدول نشان داد:

شکل	اول	دوم	سوم	چهارم
ایجاب هر دو	سمرقندی		ابن سینا	ابن سینا
سلب صغری		سمرقندی		ابن سینا *
سلب کبری	ابن سینا	ابن سینا *	سمرقندی	ابن سینا *
سلب هر دو	* □	*	*	* □

دیدگاه سمرقندی و آموزه ارسطویی

چنان که می‌دانیم ارسطو گزاره شرطی با مقدم و تالی متناقض را مستلزم تناقض دانسته است:

ممکن نیست که بودن و نبودن یک چیز به ضرورت مستلزم چیز دیگر باشد؛ برای نمونه، ممکن نیست که [این دو گزاره شرطی با هم صادق باشند]: «اگر الف سفید است ب بزرگ است» و «اگر الف سفید نیست ب بزرگ است» زیرا ... [بنا به عکس نقیض گزاره اول خواهیم داشت]: «اگر ب بزرگ نباشد الف سفید نیست»؛ ... آنگاه [از این گزاره و گزاره دوم] به ضرورت نتیجه می‌شود که «وقتی B بزرگ نباشد همین B بزرگ خواهد بود»؛ ولی این ممکن نیست. (ارسطو ۱۳۷۸، ۵۷b1۴ ص ۳۳۵).

بر پایه این عبارت و مانند آن می‌توان نتیجه گرفت که ارسطو بر این باور است که «گزاره شرطی با طرفین متناقض، مستلزم تناقض است» و «هیچ گزاره‌ای مستلزم نقیض خود نیست». به بیان صوری:

$$(\sim P \rightarrow P) \rightarrow (P \& \sim P);$$

$$\sim (\sim P \rightarrow P);$$

$$\sim (P \rightarrow \sim P).$$

بوئتیوس (م. ۵۲۴)، احتمالاً با تأثیر از این ایده ارسطویی، نتیجه گرفته است که نقیض یک شرطی معادل است با همان شرطی با نقیض تالی آن

(De Syllogismo Hypothetico i. 843d (Kneale and Kneale 1962 p. 191)

ضرب‌های با نماد $\&$ آن ضرب‌های عقیم هستند که در منطق جدید نتیجه سلبی می‌دهند و موارد ستاره‌دار آن دسته از ضرب‌های سلبی هستند که نتیجه ایجابی به دست می‌دهند. از مجموعه آنچه گذشت، آشکار می‌شود که هرچند در محدوده ضرب‌های منتج سینوی، میان منطق جدید و ضرب‌های سینوی توافق کامل برقرار است، اما در ضرب‌های عقیم سینوی تفاوت‌های چشم‌گیری وجودی دارد و از این رو، نمی‌توان دیدگاه سمرقندی را دقیقاً مطابق با دیدگاه منطق جدید دانست هرچند نسبت به دیدگاه ابن سینا به منطق جدید بسیار نزدیک‌تر است.

ادعای سمرقندی در منطق ربط

با وجود اینکه ادعای سمرقندی با منطق جدید هماهنگی کامل ندارد، در تطابق کامل با منطق ربط است. دلیل این مسئله آن است که در منطق ربط، شرطیه سالبه معادل و هم‌ارز با عطفیه موجهه نیست. از همین رو، همه ضرب‌های عقیمی که در بخش پیشین در منطق جدید منتج و معتبر گشته بودند در منطق ربط نامعتبرند. (این نکته را می‌توان با سمانتیک جهان‌های منطق ربط به طور صوری اثبات کرد؛ اما به دلیل پیچیدگی بیش از حد آن از بیان آن خودداری می‌کنیم). بنابراین، در منطق ربط، از میان ۱۶ ضربی که برای قیاس‌های شرطی (بدون در نظر گرفتن کمیت) وجود دارد، تنها همان سه ضربی منتج و معتبر است که سمرقندی بیان کرده است. با توجه به این، نسبت ضرب‌های سینوی و منطق جدید نسبت عموم و خصوص من وجه است که ضرب‌های

به بیان صوری:

$$\sim (P \rightarrow Q) \leftrightarrow (P \rightarrow \sim Q);$$

این هم‌ارزی را که شبیه قاعده «نقض محمول» در حملیات است قاعده «نقض تالی» می‌نامیم و به صورت زیر نشان می‌دهیم:

$$\frac{\sim (P \rightarrow Q)}{P \rightarrow \sim Q} \quad \text{قاعده «نقض تالی»}$$

به سادگی می‌توان رابطه این قاعده با ایده ارسطویی را نشان داد (کافی است به جای P در قاعده بوئیوس فرمول $Q \sim$ را بنشانیم و به اصل دوم ارسطویی برسیم. هم‌چنین، سمت پایین به بالای قاعده بوئیوس به کمک اصل ارسطویی قابل اثبات است: کافی است گزاره پایین و نقیض گزاره بالا را فرض کنید و با عکس نقیض یکی و تعدی آن با دیگری به نقیض اصل ارسطویی برسید).

اکنون، ادعا داریم که «قاعده نقض تالی» مستلزم «عکس مستوی» در شرطیات و «قیاس شرطی» به روش سینیوی است. برهان عکس مستوی برای سالبه به صورت زیر است:

$$\begin{array}{ll} \sim (A \rightarrow B) & \text{چنین نیست که اگر الف آنگاه ب} \\ (A \rightarrow \sim B) & \text{اگر الف آنگاه چنین نیست که ب} \\ (\sim \sim B \rightarrow \sim A) & \text{چنین نیست که چنین نیست که اگر} \\ & \text{الف آنگاه چنین نیست که ب} \\ (B \rightarrow \sim A) & \text{اگر ب آنگاه چنین نیست که الف} \\ \sim (B \rightarrow A) & \text{چنین نیست که اگر ب آنگاه الف} \end{array}$$

عکس مستوی موجب به دو بار نقض مضاعف به همین روش به دست می‌آید. اکنون با داشتن عکس مستوی و ضرب‌های سه‌گانه سمرقندی به آسانی می‌توان همه ضرب‌های شش‌گانه سینیوی را اثبات کرد.

پس از بوئیوس، ابن‌سینا یک بار به انکار قاعده «نقض تالی» تصریح کرده (ابن‌سینا ۱۹۶۴م. ص ۳۶۲ س ۸-۱۲) و در موارد بسیار به این قاعده تن داده است (همان ص ۳۶۶-۳۶۸). بنا به همین قاعده، او انعکاس شرطیات به روش حملیات را پذیرفته است (همان ص ۳۸۵-۳۸۶) (هرچند اثبات را تنها برای سالبه کلیه می‌آورد). همین مسئله سبب شده است که او قیاس شرطی را به روش قیاس حملی

بداند (همان ص ۲۹۶-۳۰۲).

خونجی اما نخستین کسی است که قاعده «نقض تالی» را به شدت انکار کرده و به مخالفت با ابن‌سینا و بوئیوس برخاسته است (خونجی ۱۳۸۹ ص ۲۰۸). از همین رو، او در قاعده «عکس مستوی» نیز با ابن‌سینا مخالفت کرده هرچند به تفصیل در این باره سخن نگفته است (همان ص ۲۰۹). همین انکارهای خونجی بوده که راه را برای سمرقندی برای انکار همه قیاس‌های شرطی از سوی ابهری و انکار برخی از سوی سمرقندی باز کرده است.

چنان که در آغاز مقاله گفتیم، تردید خونجی در ضرب اول از شکل سوم (ابن‌سینا ۱۹۶۴م. ص ۳۱۹-۳۲۰) و تردید ابن‌سینا در ضرب اول از شکل اول (خونجی ۱۳۸۹ ص ۲۹۸-۲۹۹) شاهراه دیگری بوده که امکان انکار همه یا برخی از قیاس‌های شرطی را برای ابهری و سمرقندی فراهم آورده است.

جمع‌بندی

در این مقاله نشان دادیم که سمرقندی در مخالفت خود با ابن‌سینا در ضرب‌های منتج قیاس شرطی دقیقاً همان ضرب‌هایی را منتج دانسته است که در منطق ربط معتبرند. هم‌چنین نشان دادیم که ضرب‌های منتج در منطق سینیوی و در منطق جدید نسبت عموم و خصوص من‌وجه دارند و ضرب‌های سمرقندی و منطق ربط دقیقاً بخش مشترک میان آن دو منطق است. هم‌چنین نشان دادیم که ارسطو، بوئیوس، ابن‌سینا، خونجی و ابهری زنجیره‌ای از اندیشه‌ها را ارائه کرده‌اند که راه را برای نوآوری جسورانه سمرقندی باز کرده است. ارسطو، بوئیوس و ابن‌سینا با پذیرش متناقض بودن شرطی با طرفین متناقض و نیز پذیرش قاعده «نقض تالی» و خونجی با انکار شدید این قاعده فضا را برای انکار عکس مستوی در شرطیات و قیاس‌های شرطی فراهم کرده بودند.



منابع

- سمرقندی، شمس الدین محمد، (بی تا. ۲)، شرح القسطاس فی المنطق، نسخه خطی به شماره ۳۸۵۹، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- طوسی، نصیر الدین، (۱۳۶۷)، اساس الاقتباس، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- طوسی، نصیر الدین، (۱۳۶۷)، اساس الاقتباس، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- طوسی، نصیر الدین، (۱۳۷۰)، تعدیل المعیار فی شرح تنزیل الافکار، در منطق و مباحث الفاظ، گردآوری مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، صص ۱۳۷-۲۴۸.
- طوسی، نصیر الدین، (۱۳۶۲)، منطق التجرید، در الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید اثر علامه حلی، قم، انتشارات بیدار.
- کاتبی، نجم الدین، (بی تا)، شرح کشف الأسرار، نسخه خطی به شماره ۱۴۱۷، استانبول، کتابخانه جلاله.
- http://www.wikifeqh.ir/%D8%A2%D8%AF%D8%A7%D8%A8_%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%AD%D8%AB#
- Kneale, William and Martha Kneale, (1962), The Development of Logic, Clarendon Press, Oxford.

پاورقی

[۱] سمرقندی در برخی از آثارش از حضور خود در تبریز در سال ۸۸۸ق. و دیدن هاله‌ای رنگین‌کمانی به دور خورشید (کذا) یاد کرده است. او همچنین از حضور در خجندۀ ماوراء النهر (شهری در تاجیکستان امروزی) در سال ۷۱۲ق. یاد کرده و از دیدن هاله‌ای به دور ماه به رنگ‌های رنگین کمان در ماوراء النهر خبر داده است. این دو گزارش و بیشتر داده‌های تاریخی و نسخه‌شناختی سمرقندی که در این مقاله آمده از مقدمۀ آقای دادخواه است که بدین وسیله از او سپاس‌گذاری می‌کنم.

[۲] کتاب آداب البحث سمرقندی شارحان و محشیان بسیار دارد که خود نشانه اهمیت این کتاب و نویسنده آن نزد دانشمندان پسین است. نام برخی از شارحان آداب البحث به نقل از سایت ویکی فقه (wikifeqh.ir) در زیر فهرست شده است:

- ۱ - کمال الدین مسعود محقق شیروانی (م. ۹۰۵/ق. ۱۴۹۹م).
- ۲ - علاء الدین ابوالعلاء محمد بن احمد بهشتی اسفراینی معروف به «فخر خراسان» (م. ۷۴۹/ق. ۱۳۴۸م). نام شرح: المآب فی شرح الآداب
- ۳ - قطب الدین محمد گیلانی که شرح خود را در

- ابن سینا، حسین، (۱۹۶۴)، الشفاء، المنطق، القیاس، القاهرة، دار الکاتب العربی للطباعة و النشر.
- ابهری، اثیر الدین، (۱۳۷۰)، تنزیل الافکار، در منطق و مباحث الفاظ، گردآوری مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷-۲۴۸.
- ابهری، اثیر الدین، (۱۳۸۹)، منتهی الافکار فی إثباته الأسرار، تصحیح هاشم قربانی به عنوان پایان‌نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی احد فرامرز قراملکی، تهران، دانشگاه تهران.
- ارسطو، (۱۳۷۸)، ارگانون، میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه.
- ارسطو، (۱۹۸۰)، منطق ارسطو، به کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت و بیروت، وكالة المطبوعات و دار القلم.
- ارموی، سراج الدین، (۱۳۷۳)، بیان الحق و لسان الصدق، تصحیح و تحقیق عبدالعلی شکر، پایان‌نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی احمد بهشتی، تهران، دانشگاه تهران.
- جاهد، محسن، (۱۳۸۴)، تصحیح و تحقیق شرح مطالع الانوار، رساله دکتري به راهنمایی نجفقلی حبیبی و احد فرامرز قراملکی، تهران، دانشکده الهیات دانشگاه تهران.
- خونجی، افضل الدین، (۱۳۸۹)، کشف الاسرار عن غوامض الافکار، مقدمه و تحقیق خالد الرویهب، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین - آلمان.
- دادخواه، غلامرضا، (۲۰۱۴م)، مقدمه بر علم الآفاق و الأنفس اثر شمس الدین محمد سمرقندی، کالیفرنیا، کاستا مسا، انتشارات مزدا.
- رازی، قطب الدین، (۱۳۸۴)، لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار، در محسن جاهد ۱۳۸۴، تصحیح و تحقیق شرح مطالع الانوار، رساله دکتري به راهنمایی نجفقلی حبیبی و احد فرامرز قراملکی، تهران، دانشکده الهیات دانشگاه تهران.
- رازی، قطب الدین، (بی تا)، لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار، نسخه سنگی، قم، انتشارات کتبی نجفی.
- زاهدی، جعفر، (۱۳۵۳)، مقدمه بر منطق العین یا «عین القواعد در فن منطق» اثر نجم الدین کاتبی، نشریه دانشکده الهیات و معارف دانشگاه فردوسی مشهد، صص ۱۶۲-۱۷۳.
- سمرقندی، شمس الدین محمد، (۲۰۱۰م)، قسطاس الأفكار فی تحقیق الأسرار، با مقدمه، تصحیح، ترجمه و شرح نجم الدین پهلوان به عنوان رساله دکتري، آنکارا، دانشگاه آنکارا.
- سمرقندی، شمس الدین محمد، (۲۰۱۴م)، علم الآفاق و الأنفس، با مقدمه و تصحیح غلامرضا دادخواه، کالیفرنیا، کاستا مسا، انتشارات مزدا.
- سمرقندی، شمس الدین محمد، (بی تا. ۱)، قسطاس الأفكار فی تحقیق الأسرار، نسخه خطی به شماره ۳۸۵۹، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

۸۹۱ق/۱۴۸۶م نوشته است:

۴ - عبداللطیف بن عبدالؤمن بن اسحاق. نام شرح: کشف الایکار فی علم الافکار؛

۵ - برهان الدین ابراهیم بن یوسف بلغاری؛

۶ - حسین بن معین الدین یزدی میبدی (د ۹۱۰ق/۱۵۰۴م). بر شرح شیروانی حاشیه‌های فراوانی نگاشته شده است که علامه دوانی مشهورترین حاشیه‌نگار بر این شرح است. در زیر نام حاشیه‌های این شرح و نگارنده‌های آنها به کوتاهی می‌آید:

۱. احمد جنید؛

۲. امیرحسین رومی؛

۳. عبدالرحیم شروانی؛

۴. عبدالؤمن برزینی معروف به نهاری زاده (م. ۹۶۰ق/۱۴۵۶م)؛

۵. جلال الدین محمد بن اسعد صدیقی دوانی (د ۹۰۸ق/۱۵۰۲م)؛

۶. عصام الدین ابراهیم بن محمد اسفراینی (درگذشته سمرقند در ۹۴۳ق/۱۵۳۶م)؛

۷. احمد دیکقوز از دانشمندان هم روزگار سلطان محمد فاتح و از درباریان وی؛

۸. علاءالدین علی بن محمد معروف به مصنفک (م. ۸۷۱ق/۱۴۶۶م) (زمان نگارش: ۸۲۶ق/۱۴۲۳م)؛

۹. عمادالدین یحیی بن احمد کاشی (سده ۱۰ق.) (شرح معروف به «حاشیه سیاه» به دلیل شیوه بسیار پیچیده آن).

[۳] برای کتاب «قسطاس الأفكار فی تحقیق الأسرار» در برخی منابع نام‌های دیگری مانند «الفسطاط»، «قسطاس المیزان»، یا «القسطاس فی المنطق» آورده شده که همگی اشتباه است. اشپرنگر برای نخستین بار این کتاب را در سال ۱۸۵۴م. در کلکته هند به چاپ رسانده است. نجم الدین پهلوان نیز این کتاب را به عنوان رساله دکتري در دانشگاه آنکارا در ترکیه در سال ۲۰۱۰م. تحقیق و به زبان ترکی ترجمه و شرح کرده و قصد انتشار آن را دارد.

[۴] این کتاب شرحی است از سمرقندی بر کتاب پیشین خود. از این کتاب نسخه‌های فراوانی در ایران و دیگر کشورها موجود است.

[۵] از دیگر کتاب‌های سمرقندی به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:

فلسفه و کلام:

۱. الانوار الالهیه؛

۲. شرح الانوار الالهیه؛

۳. الصحائف الالهیه؛

۴. انوار المعارف فی شرح الصحائف؛

۵. مطالع السعادة؛

نجوم و ریاضیات:

۶. المعتقدات؛

۷. التذکره فی الهیئه؛

۸. اشکال التأسيس فی الهندسه؛

۹. شرح تحریر مجسطی؛

۱۰. لطائف الحکمه؛

۱۱. عمل تقویم کواکب ثابتة

[۶] در هر دسته، ضرب‌های شکل دوم و شکل سوم با برهان خلف به ضرب‌های شکل اول در همان دسته برمی‌گردند. ضرب‌های شکل چهارم، اما، با برهان خلف به هیچ یک از سه شکل نخست برنمی‌گردند بلکه تنها به یک‌دیگر برگشت می‌کنند. از این رو، ضرب‌های شکل چهارم تافته‌ای جداافتاده هستند و می‌توان آنها را دسته‌ای جداگانه در نظر گرفت. آشکار است که با پذیرش عکس مستوی، ضرب‌های شکل چهارم نیز به شکل اول فرومی‌کاهند و از این رو بوده که آنها را دسته‌ای جدا در نظر نگرفته‌اند.

[۷] روان‌شناسی نویسندگان و اندیشمندان امری است کاملاً ذوقی و امیدوارم برخی از خوانندگان ایرادهای منطقی به این کار نگیرند.

[۸] خواجه نصیر، تعدیل المعیار ص ۱۹۴ س ۱۲-۱۶.

[۹] در منطق جدید، شرطی به معنای استلزام مادی و معادل با «کذب مقدم یا صدق تالی» است و مثال ابن سینا نتیجه‌ای دارد که هم مقدم‌اش کاذب و هم نتیجه‌اش صادق است؛ از این رو، این گزاره در منطق جدید بنا به کذب مقدم و/یا صدق تالی صادق است.

[۱۰] این پاسخ در واقع پذیرش مثال نقض است نه جواب به آن.

[۱۱] این مثال دوم بیشتر از این جهت چشم‌گیر است که مقدم و تالی نتیجه آن منافات دارند و در امور ممکن، ملازمه و منافات (یا لزوم و عناد) با هم جمع نمی‌شوند. صغرای مثال‌های نقض ابن سینا و خونجی، هر دو از قسم «مقدم ممتنع و تالی ضروری» است؛ اما کبرای مثال ابن سینا از قسم «دو ضروری» و کبرای مثال خونجی از قسم «دو ممتنع» است. از این رو، نتیجه این دو مثال عکس یک دیگرند: نتیجه مثال ابن سینا از همان قسم «مقدم ممتنع و تالی ضروری» است اما نتیجه مثال خونجی از قسم «مقدم ضروری و کبری ممتنع» است.

بررسی تأثیر نظریه تطابق عوالم در معرفت‌شناسی صدرا

حجت الاسلام دکتر سید احمد غفاری



مقدمه:

مسأله حکایت‌گری مفهوم ذهنی نسبت به خارج، مسأله معرفت‌شناسانه بسیار مهم و کلیدی است؛ سوال تاریخی که در این زمینه وجود دارد، این است که آیا مفاهیم ذهنی، به لحاظ ماهیت و حقیقت، با عین خارجی، عینیت دارند یا اینکه صورت ادراکی، صرفاً شبیح برای موجود خارجی است؟

به عبارت دیگر، بحث معرفت‌شناسانه در این زمینه بدین شکل مطرح می‌گردد که با توجه به اینکه شناخت ما به جهان خارجی، به‌توسط صورت‌های ذهنی است، این پرسش معرفت‌شناختی قابل پیگیری است که آیا این صورت‌ها و مفاهیم ذهنی، شبیح‌ها یا بازنمون‌هایی از عین خارجی هستند یا اینکه آنها به لحاظ ماهیت، عین شیء خارجی هستند؟ قائلین به عینیت ماهوی بین مفهوم ذهنی و شیء خارجی، به قائلین به "نظریه وجود ذهنی" شناخته می‌شوند.

نظریه تطابق عوالم

در هستی، چهار مرتبه عمده وجودی، موجود است که عبارتند از مرتبه طبیعت و مثال و عقل و حضرت اسماء الهی؛ نظریه تطابق عوالم بیان کننده این ایده است که اگر موجودی در مرتبه‌ای موجود باشد، از آنجا که مرتبه وجودی و تشکیکی مقدم بر او، باید کمالی بیش از او داشته باشد، پس مرتبه بالاتر، وجود جمعی مرتبه پایین‌تر خواهد بود؛ به عبارت دیگر، اگر نوعی در مرتبه مادی و جسمانی موجود باشد، این نوع، وجود حقیقی و در عین حال، جمعی، در عالم مثال و در عالم عقل و در مرتبه الوهیت دارد؛ البته طبعاً با توضیحات سابق، واضح گشته است که وجودی که در مرتبه جسمانی است، وضعیت جسمانی دارد؛ ولی وجود این نوع در مرتبه مثال و عقل، جسمانی نخواهد بود و لذا در عالم مثال، به وجود مثالی و در عالم عقل به وجود عقلی و

[۱۲] سابقه انکار قیاس استثنایی با شرطی جزئی به ابوالبرکات بغدادی می‌رسد: «فی الایجاب الجزئی اذا قلت «قد یكون اذا کان ا ب فج د» لم ینتج لان قد یكون یصدق معه «قد لا یكون» فلا تلزم النتيجة من سلبه و لا من ایجابه الجزئیین فی الشرطیات المتصل» (بغدادی کتاب المعبر ج ۱ ص ۱۵۴).

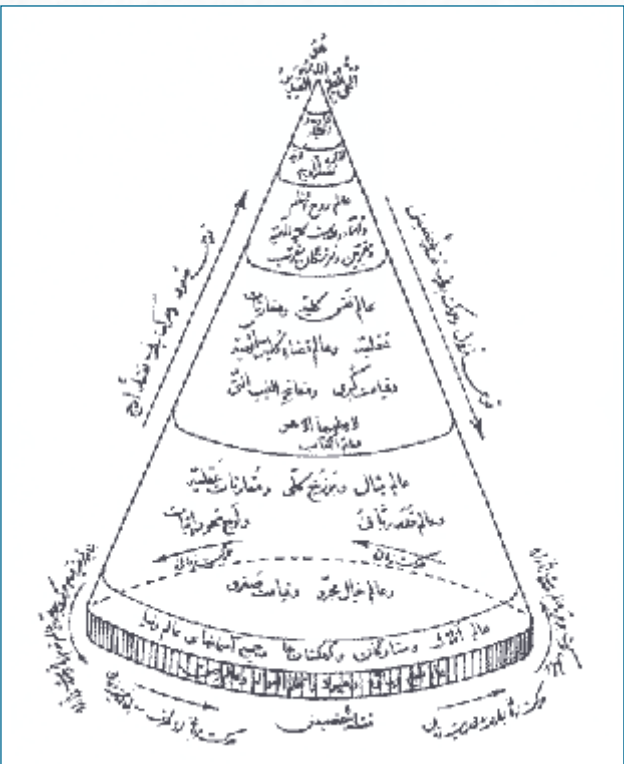
[۱۳] برای نمونه در نخستین ارجاع به این رساله پس از نقل سخن ابن سینا درباره شرایط صدق شرطی کلی می‌گوید: «هذا ما ذكره الشيخ فی كتاب الشفاء و نقلنا عنه. و عندی فی ذلك تطویل لا یحتمله هذا المختصر فتركنا الاستقصاء إلى الرسالة التي نكتبها فی الشرطیات (همان ص ۲۰۵)». کاتبی در شرح خود بر کشف الأسرار درباره این رساله با صراحت گفته است: «و لم یوجد هذه الرسالة» (کاتبی، شرح کشف الاسرار ص ۱۴۰ س ۶ از پایین). گویا پرداختن خونجی به امر داورى و قاضى القضاتى مصر هرگز فرصتى برای وفای به عهد و عمل به این وعده را به او نداده است و او هرگز به نوشتن یا تکمیل آن توفیق نیافته است.

[۱۴] طوسی ۱۳۷۰، ص ۱۷۳ س ۱۶- ۲۰ و قطب رازی.

[۱۵] طوسی ۱۳۷۰، ص ۱۹۵ س ۲۰ و ص ۲۱۶ س ۸.

[۱۶] طوسی ۱۳۷۰، ص ۲۱۶ س ۶.

[۱۷] توجه کنید که در شکل اول نیز تناقض داشتیم (B و B~)، اما به دلیل اینکه نتیجه مستقیماً از دو مقدمه به دست می‌آمد نیازی به استفاده از این قاعده نداشتیم.



وجودی است؛ پس بطور اجمالی می‌توان چنین گفت که نظریه تطابقِ عوالم به بررسی انحاء وجودات - و نه افراد - برای ماهیت و نوع واحد می‌پردازد و لذا وجود الهی - تقدس و تعالی - نیز از آنجا که می‌تواند وجود جمعی برای ماهیات ممکن الوجود باشد، در تطابقِ عوالم دخیل می‌باشد.

آنچه در دیدگاه صدرا (ره) بطور مسلم، مشهود است این است که صدرا (ره) حضور صورت شیء نزد عالم را برای تحقق علم لازم می‌داند؛ لیکن اگر مراد از صورت، همان ذات و ماهیت شیء باشد، در این صورت می‌توان چنین گفت که وجود علمی و وجود عینی دارای ماهیت مشترکی هستند و تفاوتها، ناشی از تغایر وجودات است؛ در چنین شرایطی، مطابقت، به معنای یکسانی ماهوی خواهد بود. در این نوع از نگاه، به همان دیدگاه تطابق ماهوی مشائین می‌رسیم و مشکلات متنوعی، بروز خواهد نمود؛ اشکالاتی از قبیل ناسازگاری با نظریه اصالت وجود و ... که صدرا (ره) حتماً نمی‌توانسته بی توجه به این اشکالها بوده باشد؛ مگر اینکه برای رفع این مشکل، این نوع نگاه صدرا (ره) را معطوف به عقبه فکری اصالت ماهوی صدرا (ره) بدانیم که احتمالی، بس دور و غریب است؛ چطور ممکن است کسی بعد از مدت‌ها غور و تحقیق در بینش اصالت وجود، به لوازم آن در نظریه مهمی همچون نظریه وجود ذهنی پی نبرده باشد؛ توضیح آنکه سنگ بنا و پایه ساختار نظریه وجود ذهنی، این‌همانی ماهوی بین صورت ذهنی و خارج است؛

حال آنکه طبق تفسیر رایج از اصالت وجود، اساساً ماهیتی در خارج موجود نیست تا صورت ذهنی، با او عینیت پیدا کند و لذا سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود؛ بر طبق تفسیر صحیح نیز، وجود، در تحقق و صاحب اثر بودن، اولویت نسبت به ماهیت دارد و ماهیت به تبع وجود، دارای موجودیت و اثر دار بودن است. بر طبق این تفسیر نیز، در همه احکامی که ماهیت دارا می‌باشد، آن احکام را به تبعیت از وجود، دارا می‌باشد؛ لذا

در مرتبه الوهی، به وجود حضرت اله موجود است؛ همین سخن درباره موجوداتی که وجود مثالی دارند نیز جاری است؛ صدرا (ره) می‌نویسد : خداوند متعال هیچ شیئی را در عالم صورت و دنیا نیافرید مگر آنکه برای آن، نظیر و مانندی در عالم معنی و عقبی وجود دارد و هیچ شیئی را در عالم عقبی ابداع نمود مگر آنکه برای آن، نظیر و مانندی در عالم آخرت موجود است و نیز، نظیری در عالم اسماء دارد و همچنین است در عالم حق و غیب الغیوب؛ پس هیچ چیزی در زمین و آسمان نیست مگر آنکه شأنی از شئون و وجهی از وجوه حق تعالی است و عالم‌ها مطابق و محاذی یکدیگر هستند؛ ادنی مثال



آیا مفاهیم ذهنی، به لحاظ ماهیت و حقیقت، با عین خارجی، عینیت دارند یا اینکه صورت ادراکی، صرفاً شبح برای موجود خارجی است؟



برای اعلی و اعلی، حقیقت ادنی است و همچنین است تا حقیقت حقیقت‌ها و وجود وجودها. (صدرالمآلهین، مفاتیح الغیب، ص ۸۷)

همانگونه که ملاحظه گردید، تفاوت واضحی بین نظریه تطابق عوالم که برخاسته از نظریه وجود جمعی است، با نظریه تطابق مثل با افراد جسمانی، وجود دارد؛ چرا که نظریه تطابق عوالم ناظر به همه نشئات و عوالم و مراتب

نمی‌توان این همانی ماهوی را مناط - دقت کنید - برای توضیح انکشاف و این همانی ذهن و وجود خارجی قرار داد. به عبارت دیگر حتی اگر این همانی ماهوی بین ذهن و خارج برقرار باشد، لیکن منشأ علم نمی‌باشد؛ چرا که باید قبل از این این همانی، یک این همانی عینی و وجودی برقرار باشد تا این همانی ماهوی در پی آن برقرار گردد.

از این رو ضروری است که بدین نکته توجه شود که اگر قرار است که این همانی و حکایت بین صورت ذهنی و خارج عینی، تبیین گردد، این تبیین بر اساس اصالت وجود و این همانی وجودی باشد.

برای تبیین علم حصولی بر اساس اصالت وجود، لازم است به این نکته بسیار کلیدی توجه گردد که ما در علم حصولی، با حکایت‌گری صورت ذهنی مواجه هستیم؛ سؤال مهم و راهبردی که در این میان مطرح است، این است که صورت ذهنی - که در وعائی غیر از وعاء عین خارجی موجود است و به عبارت دیگر، به وجود دیگری موجود است - چرا و بر چه اساسی، حکایت از شیء خارجی، آن هم نه هر شیء‌ای، بلکه یک شیء خارجی خاص می‌کند؟

در نزد حکیم صدرایی، از آنجا که هویت شیء، همان وجود شیء است و ماهیت، طفیلی وجود است، لذا برای شناخت شیء باید به شناخت نحوه وجود آن شیء، اقدام نمود؛ به عبارت دیگر، برای تبیین هویت علم، باید به این نکته توجه گردد که به واقعیتی اشاره می‌کنیم که حکایت‌گر و نشانه برای موجود دیگر است؛ تنها در صورتی ممکن است که موجودی چنین شأنی داشته باشد که "وجود برتر" نسبت به معلوم را دارا باشد.

لذا برای شناخت شیء خارجی مادّی باید به وجودی علم پیدا کنیم که یا همان شیء مادّی باشد و یا

نشانگر شیء مادّی باشد و برای شناخت

شیء خارجی مثالی و عقلی نیز باید به همان شیء مثالی و عقلی علم یابیم و یا در صورت عدم امکان، به شیء‌ای علم پیدا کنیم که نشانگر آن شیء مثالی و عقلی گردد.

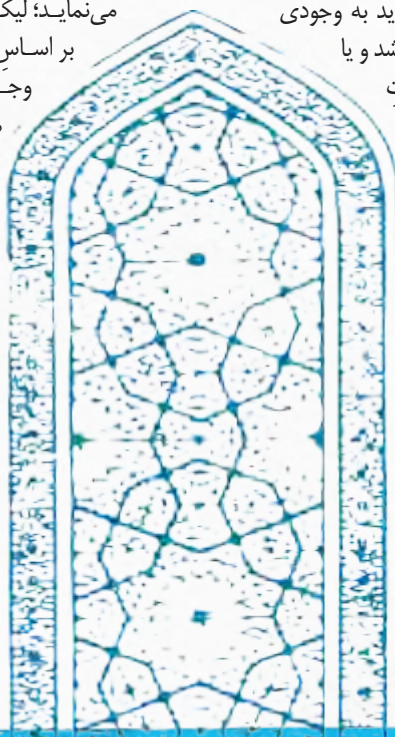
حال درباره علم به شیء خارجی مادّی، صدرا (ره) معتقد است که انسان، امکان علم بی‌واسطه و علم حضوری به شیء مادّی ندارد؛ زیرا به نظر صدرا (ره) اساساً علم یعنی "موجودیت چیزی نزد چیز دیگر"؛ به عبارت دیگر، "حضور شیء نزد عالم" ملاک علم است و عالم، کسی است که معلوم، نزد او

حضور دارد؛

اکنون که تنها راه حل برای معلومیت شیء مادّی، ادراک به وساطت صورت مفارق و علمی است، زمان آن فرا رسیده است که یک سؤال بسیار مهم طرح گردد و آن اینکه چگونه ممکن است که حضور صورت مفارق از ماده، مایه علم به شیء مادّی شود؟

طرحی که صدرا (ره) و حکمای حکمت متعالیه برای تأمین علم و آگاهی از شیء مادّی ارائه نموده‌اند، این است که برای این منظور، باید به وجود مثالی این شیء مادّی عالم گردیم؛ چرا که این امر، تنها طریق برای علم به شیء مادّی است؛ اساساً حقیقت انطباق و حکایت و رابطه حقیقی و غیر قراردادی و غیر مصنوعی بین حاکی و محکّی، ناشی از این همانی وجودی و وحدت تشکیکی حقیقی و عینی وجود برتر - که عبارت از وجود جمعی است - و وجود غیر برتر و ناقص - که عبارت از وجود خاص است - می‌باشد؛ به عبارت دیگر ما می‌توانیم بر اساس نظریه اصالت وجود و تشکیک وجود، معتقد به انطباق وجود برتر و واقع در مرتبه برتر بر وجود اضعف و واقع در مرتبه مادون گردیم و این، صرفاً ناشی از نحوه وجود کامل است که ایجاب کننده این انطباق و حکایت است؛ چرا که در مراتب تشکیکی، هر مرتبه مادون، معلول برای مرتبه مافوق محسوب می‌شود و لذا برای علم به مرتبه مادون، هم می‌توان به خود آن مرتبه مادون و هم می‌توان به مرتبه مافوق آن، توجه نمود؛ چرا که توجه به مرتبه مافوق، توجه به مرتبه علت است که تمام کمالات معلول را در خود دارا می‌باشد؛ البته جای هیچ تردیدی نیست که این انطباق حقیقی، در ذهن بصورت انطباق ماهوی جلوه می‌نماید؛ لیکن بدون شک، این همانی های ماهوی، بر اساس اصالت وجود، ناشی از این همانی های وجودی است. حال اگر توجه علمی به مادون، به جهت مادّیت ممکن نباشد، طبعاً تنها راه علم به آن، از طریق توجه به موجود اشرف از آن - که علت آن است - خواهد بود.

بنابراین می‌توان گفت که انطباق و حکایت، اولاً و بالذات، وصف واقعیت بالذات خارجی است که همان وجود است و این انطباق، ناشی از تشکیک موجود بین موجودات خارجی است. از این رو در معرفتی مناط علم و مناط انطباق و حکایت، غلط است که به این همانی ماهوی ارجاع گردد؛ بلکه باید به منشأ این همانی ماهوی اشاره گردد که همان این همانی وجودی بین وجود جمعی و وجود خاص است.





سلسله نشست های فلسفه و زیست شناسی

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، در راستای اهداف و برنامه های ریاست مؤسسه سعی در توسعه فلسفه های مضاف در جامعه علمی کشور، نزدیک کردن علوم و فلسفه جهت استفاده از دستاوردهای یکدیگر در حل مسائل بنیادین داشته است. لذا از سال ۱۳۹۱ سلسله نشست هایی در راستای گفت و گو میان فلاسفه و زیست شناسان برگزار شد. متن ۵ جلسه از این نشست های که عمدتاً به مباحث زیست شناسی، ژنتیک، تکامل زیستی پرداخته شده بود در شماره قبل نشریه (ترنم حکمت ۲) منتشر شد. در این شماره از نشریه مباحث دیگری از گفت و گوهای میان فلاسفه و جامعه زیست شناسان تقدیم می شود که عمدتاً به مباحث چپستی نفس، روح، فلسفه علم و فلسفه زیست شناسی، طبیعت از دیدگاه ارسطو و... پرداخته شده است.

در این سلسله جلسات افراد ذیل حضور داشته اند:

حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه، دکتر مجید حمیدزاده، دکتر محمدجواد اسماعیلی، دکتر قانع، دکتر حسن میانداری، آیت الله غلامرضا فیاضی، دکتر اردکانی و...





دکتر اردکانی

مختلفی دارد و بر این اساس ظایف مختلفی نیز برعهده دارد. اینگونه نیست همه ژن ها هم زمان خوانده شوند. بلکه فقط یک و نیم درصد دی ان ای های ما خوانده می شود و در هر عضو از بدن هم یک

بحث امروز ما درباره علم اپی ژنتیک یا کلونی و همسان سازی انسان و سایر موجودات است. ژنتیک مجموع دو ژن است که از پدر و مادر گرفته می شود و یک پروتئین را می سازد. از قدیم مرسوم است که هرگاه گفته

علم اپی ژنتیک

پروتئین ساخته می شود. الفبای علم ژنتیک چهار حرفی است و سه رمزی است و مجموعاً ۶۴ رمز سه تایی داریم که دانشمندی به نام «نایرونبرگ» این رموز سه تایی را کشف کرد. از این تعداد ۶۰ مورد مربوط به رمز اسید آمینه ها است. برخی از آمینه اسیدها باشش یا دو رمز خوانده می شود و این نشان می دهد که طبیعت چه ذخیره اطلاعاتی قوی دارد. در سیستم بدن هیچ چیزی بی حساب نیست. در خود دی ان ای هم یک تنظیم داریم که خارج از بحث ما است. در دی ان ای باید توالی هایی حروف چهارگانه باشد که تنظیم شود اما گاهی در خود دی ان ای یا حروف چهارگانه تغییراتی صورت می گیرد که اصلاً به توالی حروف چهارگانه آن ربطی ندارد و روی آن حروف چیزی مانند زین اسب که به سواری کمک می کند، حمل می شود. این تغییرات که فراتر از علم ژنتیک است، اپی ژنتیک گفته می شود و به این خاطر ابداع شد که بگوید کار ما فراتر از ژنتیک است.

هر سلول در هر همانند سازی خود می تواند سه هزار بار دچار جهش ژنتیکی شود. ژنوم ما انعطاف پذیر است. ما هنوز ۷۰ درصد ژنوم انسان را نمی شناسیم.

دانشمندی در زمینه تعیین جنسیت در انسان ها و حیوانات، در سال ۱۹۳۰ در خرگوش جای بیضه و تخمدان را عوض کرد و وقتی که بیضه را برداشت، خرگوش، ماده شد و بعد از پیوند تخمدان، خرگوش ماده شد و از این طریق فهمید که در تعیین جنسیت وجود بیضه اصل نیست بلکه عامل تعیین کننده بیضه اصل است و جنسیت به آن است. تا مدت ها بعد به این موضوع باور داشتند که اگر این عامل تعیین کننده جنس نر در بدن نباشد، موجود زنده نمی ماند اما بعدها فهمیدند که اینگونه نیست بلکه ژن های تعیین بیضه و تخم دان هر دو در بدن وجود دارد و بر اساس شرایطی یکی بر دیگری غلبه می کند.

می شود مثلاً ژنتیک خون من AO است یعنی A را از پدر و O را از مادر گرفتیم. ژن آن ماده ارثی ما برای به ارث بردن صفات است و دستور ساختن پروتئین را می دهد. اشکال مختلف یک ژن را به زبان فارسی «دگر» می نامیم. مجموعه دارایی ژنتیکی ما را «ژنوم» تشکیل می دهد که حاصل ترکیب دو کلمه ژن و کروموزوم است که از طریق اسپرم و تخمک حاصل می شود. علم ژنتیک در قدیم فقط یک تک ژن را بررسی می کرد. امروزه یکی از پیچیدگی های علم ژنتیک این است که دیگر ما به تک تک ژن ها نگاه نمی کنیم بلکه به مجموعه آنها نگاه می کنیم زیرا هیچ چیزی در بدن بدون ارتباط با بقیه بخش های بدن نیست و علم مطالعه تمام ژن ها، «ژنومیک» نام دارد که در برابر مطالعه چند ژن است که در گذشته ژنتیک نامیده می شد. در بدن ما تمام ژن ها با هم فعالیت می کنند و اینگونه نیست که یک ژن کار کند و بقیه منتظر بمانند. ژن ها می توانند مانند دانه های تسبیح به دنبال هم بیایند و به شکل مارپیچ در بیایند. در سال ۱۹۵۰ مدل دی ان ای مشخص شد. عمل دی ان ای ذخیره اطلاعات ژنتیک است و مانند کتابخانه بزرگی است که هرگونه اطلاعات درباره انسان در آن نهفته است. دی ان ای هم اطلاعات را ذخیره می کند و هم از طریق همانند سازی این اطلاعات را به نسل ها بعد انتقال می دهد. بیان اطلاعات ژنتیک از دیگر وظایف دی ان ای است که باعث ظهور صفات می شود. ژن مانند جمله است که باید از یک کلمه آغاز شود و به یک کلمه ختم شود و بین آنها نقطه یا ویرگول نباشد. اگر رمز پروتئینی عوض شود آن ژن خوانده نمی شود.

در انسان یک و نیم درصد از ژنم به صورت پروتئین خوانده می شود. پیام ها سه تایی هستند و هر سه کد بیان یک پروتئین هستند. زبان کد زبانی همگانی است و از یک جا شروع می شود و به جایی ختم می شود. پروتئین انواع

مبانی فلسفه علم

دکتر حسن میانداری

لازم به ذکر است فلسفه همراه با قیل و قال و اختلاف نظر است، بنابراین آنچه بیان می‌شود لزوماً نظر همه صاحب نظران نیست، بلکه مورد اختلاف است. فلسفه علم یکی از فلسفه‌های مضاف است، مثل فلسفه دین، فلسفه اخلاق، فلسفه ذهن و...

فلسفه‌های مضاف، درجه دوم هستند و در برابر علوم که درجه اول هستند، قرار می‌گیرند، مثلاً در برابر دین یا اخلاق یا هنر که درجه اول هستند. یک انسان دین‌دار داخل دین است که درجه اول است، اما فلسفه دین گویی بیرون از دین است و از بیرون به دین نگریسته می‌شود. بنابراین فیلسوف دین بی دین، می‌توان داشت ولی دین‌دار بی دین نمی‌توان داشت. علم درجه اول است، مثلاً یک فیزیک‌دان داخل فیزیک قرار می‌گیرد، اما فلسفه فیزیک از بیرون فیزیک به فیزیک نگاه می‌کند. بنابراین می‌توان فیلسوف علمی داشت که اصلاً منکر علم باشد، چنان که فیلسوف دین می‌تواند منکر دین باشد، در صورتی که نمی‌توان فیزیک‌دانی داشت که فیزیک را رد کند. در نتیجه این سوال که «علم چیست؟» دقیقاً در فلسفه علم معنا پیدا می‌کند. شما وقتی داخل علم هستید نمی‌پرسید علم چیست، بلکه کار علمی می‌کنید. اما وقتی که از بیرون نگاه می‌کنید اولین سوال این است که علم چیست و نسبتش با امور دیگر چیست؟ مثلاً با دین، اخلاق، فلسفه و... چه نسبتی دارد. فرد دانشمند اصلاً با این سوال‌ها کاری ندارد و تنها به کار علمی می‌پردازد، چراکه داخل علم است. این گونه سوال‌ها فلسفی و درجه دوم است.

ابتدا باید حدود علم معلوم شود و سپس رابطه‌اش با امور دیگر روشن گردد که آیا علم با امور دیگر، مثلاً دین، اشتراکی دارد یا کاملاً جداست. این سوال، سوال فلسفه علمی است که به آن علامت‌گذاری یا تحدید می‌گویند.

آیا همه آن چه تحت عنوان علم می‌شناسیم یک ذات مشترک دارند یا خیر؟ ذات در اینجا به معنای شرط لازم و کافی است. یعنی آیا همه چیزهایی که به عنوان علم می‌شناسیم، چیز یا چیزهای مشترکی دارند که به تنهایی برای علم بودن لازم باشد و مجموع آن‌ها برای علم بودن، کافی باشد و امور غیر علم این شروط را ندارند؛ و یا این که علم چنین ذاتی ندارد. پوزیتیویست‌های منطقی، اولین کسانی بودند که به فلسفه علم توجه کردند و می‌توان گفت پدر فلسفه علم هستند. گویی نگاه ذات‌گرایانه به علم داشتند، مثلاً معتقد بودند علم، اثبات تجربی دارد و علم، براساس مشاهده قابل اثبات است،

در صورتی که هیچ چیز دیگر قابل اثبات مشاهده‌ای نیست. به ظاهر، این سخن درست است چرا که نه دین، نه اخلاق و نه فلسفه و... هیچ یک قابل اثبات مشاهده‌ای نیستند، اما مشکل این نظر این است که خود علم هم قابل اثبات

مشاهده‌ای نیست. علم حداکثر استقرا می‌کند و براساس استقرای مشاهده‌ای نمی‌توان نظرات کلی را اثبات کرد. در مقابل این افراد، که اثبات‌گرا بودند، پوپر قرار دارد که ابطال‌گرا بود. او می‌گفت علم براساس مشاهده نمی‌تواند اثبات شود ولی می‌تواند ابطال شود - این سخن به لحاظ منطقی درست است چرا که با یک نمونه نقض می‌توان یک نظر کلی را ابطال کرد اما با تعداد بسیار زیادی نمونه مؤید نمی‌توان یک نظریه کلی را اثبات نمود، و این مشکل استقرا است - دین، اخلاق، فلسفه و... با مشاهده قابل ابطال نیستند. اما مشکل این نظریه این است که نظریات علمی هم، با مشاهده ابطال نمی‌شوند.

بنابراین این نگاه ذات‌گرایانه به علم، که تمام آن چه که به آن علم گفته می‌شود، یک تعریف لازم و کافی دارد که دایره آن را از غیر از علم جدا کند، در حال حاضر طرفدار ندارد.

این بحث که علم چیست، بحث بسیار مهمی است و یکی از اختلافات و مشکلاتی که پوزیتیویست‌ها و پوپر داشتند، بحث شبه علم است، مثلاً مارکسیسم ادعا می‌کرد علم ولی پوزیتیویست‌ها و پوپر علاقمند بودند اثبات کنند غیر علم است. و یا مثلاً می‌گوییم طالع بینی علمی نیست، ولی به چه علت؟ علاوه بر تفکیک علم از اموری مانند دین و اخلاق و فلسفه، بحث تفکیک علم از شبه علم‌ها، بحثی جدی بوده و هست. یعنی افرادی ادعاهایی می‌کنند و می‌گویند علمی است، مثل ادعای علمی بودن انرژی درمانی، که اکثر قریب به اتفاق پزشکان می‌گویند غیر علمی است؛ چه ملاکی وجود دارد برای علمی یا غیر علمی بودن یک امر؟

فلسفه علم سه دسته کلی، مسأله دارد: یک دسته قبل از علم است، که به آن مبانی علم می‌گویند و اموری است که علم بدون آن‌ها ممکن نیست. یک دسته همراه علم است و ما علم را تحلیل می‌کنیم. دسته دیگر بعد از علم است، که لوازم فلسفی علم است.

یعنی هیچ مرحله و حوزه‌ای از علم نیست که فلسفه علم، در آن دخالت نداشته باشد.

مبانی، از آن جا که مبنا است و بقیه براساس آن شکل می‌گیرند از دیگر دسته‌ها مهم‌تر است.



دکتر حسن میاننداری

(جلسه دوم)

مبانی فلسفی علم

هستی‌شناسی داد، اما متافیزیک عام‌تر از هستی‌شناسی است. این سوال که چه چیزی موجب این همانی می‌شود و هر چیزی خودش باشد و با گذشت زمان تغییر نکند، از مباحث متافیزیک است و بسیار دشوار است. چه چیزی باعث می‌شود شی خودش باشد وابسته به زمان، و یا خودش باشد مستقل از زمان؟

یکی از موضوعاتی که امروزه در متافیزیک بسیار طرفدار دارد، نظریه‌ای است که می‌گوید در عالم خارج فقط موجودات طبیعی وجود دارد و موجودات فراطبیعی مثل خدا و روح وجود ندارند.

نظر دیگر در متافیزیک "solipsism" است، این نظر می‌گوید فقط من وجود دارم و هر چیز دیگری مخلوق ذهن من است، در نتیجه تنها «من» واقعیت دارم؛ و استدلال فلسفی، آن‌ها را به این نتیجه می‌رساند که چیزی مستقل از من، در عالم خارج وجود ندارد.

علم داخل متافیزیک قرار می‌گیرد. اگر یک تصویر کلی از موجودات و روابط آن‌ها با هم داشته باشیم، علم داخل آن قرار می‌گیرد، بنابراین بدون داشتن متافیزیک، علم غیر ممکن است و به تعبیر دیگر علم داخل برخی از متافیزیک‌ها ممکن می‌شود.

در رابطه با این که چه چیزهایی در عالم خارج وجود دارد، اختلاف نظر وجود دارد. برخی فکر می‌کنند خدا هست و برخی دیگر می‌گویند خدا وجود ندارد. عده‌ای فکر می‌کنند در اخلاق خوبی‌ها، بدی‌ها، بایدها و نبایدها در عالم خارج هستند و بعضی می‌گویند نیستند. برخی می‌گویند نفس مجردی از ماده، وجود دارد و برخی می‌گویند چنین نیست. برخی می‌گویند زیبایی در عالم خارج وجود دارد و برخی این را نمی‌پذیرند و می‌گویند زیبایی وابسته به انسان است.

مبانی فلسفی علم، سه دسته اند:

- ۱- مبانی متافیزیکی که در مورد عالم خارج است
 - ۲- مبانی معرفتی که در مورد شناخت و معرفت انسان است
 - ۳- مبانی معناشناسی که در مورد زبان و نسبت زبان با عالم خارج است
- این سه مبنا با یکدیگر در ارتباط هستند. یعنی یک مبنا سمنتیکی با هر مبنا متافیزیکی جمع نمی‌شود و بالعکس.

مبانی متافیزیکی

متافیزیک در لغت، به این دلیل چنین نامیده شده است که این مباحث در آثار ارسطو که پس از او جمع‌آوری شده بود، بعد از مباحث فیزیک قرار گرفته است و نباید چنین تصور کرد که به معنای مباحث مربوط به موجودات فراطبیعی است. مباحث متافیزیکی، یعنی مباحث فلسفی که در مورد عالم خارج است و می‌توان به آن اسم وجودشناسی و

در مرحله بعد، عده‌ای می‌گویند وجود به واجب و ممکن تقسیم می‌شود. واجب الوجود، موجودی است که منطقاً نمی‌تواند وجود نداشته باشد و ممکن الوجود، موجودی است که بر حسب شرایط می‌تواند باشد یا نباشد. و یا این بحث که آیا کلیات در عالم خارج وجود دارند و یا تنها تک تک موجودات در خارج موجودند؟

بین موجوداتی که در عالم خارج هستند انواع ارتباطات وجود دارد:

۱- "Reduction" که می‌گوید چیزی، چیز دیگری است. معمولاً یک حول و یک اجزا داریم که خصوصیات حول، در واقع خصوصیتی است که این اجزا دارند. برای مثال در فلسفه ذهن می‌گوییم ما فکر می‌کنیم، امید داریم، تردید داریم؛ که امور ذهنی هستند. در فلسفه ذهن کسانی که فیزیکی‌ال هستند می‌گویند این امور ذهنی به امور فیزیکی‌ال تقلیل می‌یابند. فکر کردن، چیزی جز تحریکات نورولوژیک نیست. امید داشتن، چیزی جز تحریکات دیگر نورولوژیک نیست. در فلسفه ذهن کسانی که فیزیکی‌الیست اند، "reductionist" هستند.

۲- "supervenience" که آن را می‌توان به عروض، ترتب یا وابستگی وجودی ترجمه کرد. این رابطه می‌گوید دو نوع ویژگی را در نظر بگیرید مثل فکر کردن و تحریکات نورولوژیک، این ویژگی‌ها با هم ارتباط دارند. اگر دو مغز را در نظر بگیریم، ارتباطشان بدین نحو است که اگر از لحاظ نورولوژیک عین هم باشند، فکر کردنشان بالضرورة عین هم خواهد بود و اگر می‌خواهید در فکر کردن تغییر ایجاد کنید، حتماً باید در نورون‌ها تغییر ایجاد کنید. همچنین ممکن است به لحاظ فکر کردن عین هم باشند، اما لزومی ندارد به لحاظ نورولوژیک عین هم باشند.

۳- "emergence" ترجمه‌های مختلفی دارد که یکی از آن‌ها نخواست است. این نوع، رابطه دیگری است که می‌گوید اشیایی وجود دارند که این اشیاء، پیچیده می‌شوند و از جایی به بعد، سطح جدیدی از موجودات به وجود می‌آید که درست است که اگر آن‌ها را تجزیه کنید فقط این اجزا را دارد اما این شی جدید، چیزی علاوه بر اجزای تشکیل دهنده‌اش دارد. مثلاً در فلسفه ذهن می‌گویند آگاهی چنین است. شما شبکه عصبی دارید، این شبکه در انسان و حیوانات وجود دارد. اما این شبکه در انسان از جایی به بعد که پیچیدگی افزایش پیدا می‌کند، ویژگی به نام آگاهی پیدا می‌کند. درست است که این آگاهی، از اجزای بیولوژیک و نورولوژیک درست شده است اما چیزی بیشتر از این‌ها دارد، به خصوص از جهت علیت، خود این آگاهی می‌تواند مستقل از اجزایش، نقش علی داشته باشد. حول، چیزی بیشتر از اجزایش دارد.

در فلسفه علم، آن چیزهایی که فرض گرفته می‌شود به نحوی داخل علم وجود دارند، مورد بحث قرار می‌گیرد که آیا هست یا نیست؟ مثلاً در علم گفته می‌شود که چیزی قانون طبیعت است، فیلسوف علم می‌پرسد آیا قانون در عالم خارج وجود دارد یا خیر؟ درست است که آب در صد درجه می‌جوشد، ولی خود قانون چیست؟ مثلاً یکی از مشکلاتی که در قانون وجود دارد بحث ضرورت است. زمانی که آب به صد درجه می‌رسد بالضرورة می‌جوشد و نمی‌تواند نجوشد. اما خود ضرورت چیست؟ هیچ‌گاه دانشمند در مورد قانون و ضرورت بحث نمی‌کند که اصلاً قانون و ضرورت چیست؟

مثلاً هیوم می‌گوید در عالم خارج ضرورت و علیت نیست بلکه در خارج، تنها هم‌زمانی مکرر وجود دارد و هیچ‌گونه ارتباط ضروری بین حرارت صد درجه و جوشیدن وجود ندارد. به تعبیری، وی به انتظام در عالم خارج قائل است و به قانون، به این عنوان که ضرورتی را در عالم خارج بیان کند، قائل نیست و

این نظر از لحاظ تجربه‌گراها هم، درست است. تجربه‌نهایتاً می‌تواند از هم‌زمانی این دو امر حکایت کند. وجود ضرورت و علیت به واسطه تجربه قابل اثبات نیست.

در کنار این بحث، بحث احتمال است. در علم بسیار از احتمال استفاده می‌شود. اما خود احتمال چیست؟ فیلسوف علم است که در این زمینه صحبت می‌کند. در این زمینه نظریات مختلف است.

برخی می‌گویند احتمال، چیزی در عالم خارج نیست و امری ساجکتیو است که به جهل ما مربوط است. یک کشیش انگلیسی قضیه‌ای ریاضیاتی را بر اساس تعریف احتمالات شرطی، مطرح کرده

است. او می‌گوید $\frac{h}{o} = h \times \frac{o}{o}$ ؛ از این نظر در علم استفاده می‌شود ولی این احتمال ساجکتیو است، چرا که فرض کنید h نظریه است و o گزاره مشاهده‌ای است؛ o مشاهده نیست بلکه گزاره‌ای است که مشاهده را توصیف می‌کند. این قضیه می‌گوید احتمال نظریه بر گزاره مشاهده، مساوی است با احتمال نظریه، ضرب در احتمال گزاره مشاهده با فرض نظریه تقسیم بر احتمال مشاهده به تنهایی. یعنی مثلاً اگر خود گزاره مشاهده، مستقل از نظریه احتمالش زیاد باشد، احتمال نظریه را زیاد نمی‌کند.

نظریه نسبت انیشتین که می‌گوید اگر نور از کنار جاذبه بسیار قوی بگذرد، می‌شکند؛ احتمالش بسیار کم است، اما وقتی مورد آزمایش و مشاهده قرار گرفت، تایید شد و در نتیجه نظریه نسبت، فوق‌العاده تایید شد و این تایید، تایید ساجکتیو بود.

برآورد احتمال نظریه، جدای از هر مشاهده‌ای، امری ساجکتیو است اما حسن این امر در آن است که بعد از مشاهده و آزمایش، برآوردهای مختلف به هم نزدیک می‌شود و بنابراین نوعی آبجکتیو دارد، چراکه براساس مشاهده و بعد از آن، همگرا می‌شوند.

در رابطه با احتمال آبجکتیو چند نظر مطرح است:

۱- "actual frequency"

که به فراوانی بالفعل ترجمه شده است و می‌گوید مثلاً یک سکه دارید و می‌خواهید بدانید احتمال آمدن خط در این سکه، چقدر است. سکه را ده بار می‌اندازید و مثلاً هفت بار خط می‌آید. بنابراین احتمال آمدن خط در این سکه $10/7$ است.

۲- "hypothetical frequency"

یعنی اگر به صورت فرضی عملی بی‌نهایت تکرار شود، در آن بی‌نهایت چه اتفاقی می‌افتد؟ مثلاً اگر سکه‌ای را بی‌نهایت بار بیندازیم ۵۰ درصد شیر می‌آید و ۵۰ درصد خط می‌آید و این، یک تصور ریاضی است چرا که هیچ‌گاه در واقع، حتی نمی‌توان به بی‌نهایت نزدیک شد. اما مشکلی که دارد این است که برای موارد واحد، نمی‌توان احتمال داشت. مثلاً اگر سکه ذوب شود و سوال شود که احتمال آمدن شیر یا خط چقدر است، نمی‌تواند پاسخگو باشد.

۳- "propensity theory"

"در مقابل "hypothetical frequency" قرار دارد و می‌گوید اشیایی که در عالم خارج هستند گاه "disposition" دارند - که می‌توان آن را به قابلیت ترجمه کرد- مثلاً آب، صفتی دارد که می‌تواند بخار شود. میز صفتی دارد که می‌تواند بشکند. اشیاء صفاتی دارند ولی مشهود نیست و باید شرایطی مهیا شود تا خود را نشان دهد. این قابلیت‌ها دو گونه‌اند که عبارتند از قابلیت‌های مشخص و قابلیت‌های نامشخص. "propensity" قابلیت نامشخص است. یعنی مثلاً خود سکه، خصوصیتی دارد که احتمال شیر یا خط آمدن ۵۰ درصد است و نیازی نیست که بی‌نهایت بار سکه انداخته شود تا به این احتمال رسید. بنابراین می‌توان یک بار سکه را انداخت و احتمالش را تشخیص داد چرا که خود سکه، واقعاً این خصوصیت

را دارد.

یکی دیگر از مباحث مهمی که در زمینه متافیزیکی مطرح است، بحث رئالیسم و آنتی رئالیسم در فلسفه علم است. بحث، درباره موجودات مشاهده ناپذیر است و فرض بر این است که علم، با مشاهده همراه است و آن چیزهایی را که مشاهده می‌کند می‌گوید وجود دارد، ولی می‌دانیم که در علم اموری هست که قابل مشاهده نیست یا الان نمی‌توانیم مشاهده کنیم، مثلاً با چشم غیرمسلح نمی‌توان مشاهده کرد و یا نیاز به ابزارهای خاصی دارد. اما می‌دانیم که در علم چیزهایی هست که اصلاً و علی‌الاصول مشاهده‌پذیر نیستند مثلاً "string theory" در فیزیک این‌گونه است و "string" ها علی‌الاصول مشاهده‌پذیر نیست. آیا چنین چیزهایی وجود دارند یا خیر؟ بنا، بر این بود که علم با امور مشاهده‌پذیر سروکار داشته باشد و دین به امور غیرقابل مشاهده بپردازد. عده‌ای که تجربه‌گرا بودند این امور را نپذیرفتند و در آن زمینه، آنتی رئالیست شدند، تجربه‌گرا نیستند و از امور غیرتجربی در علم استفاده می‌کنند.

استدلال اصلی رئالیست‌ها "inference to the best explanation" است که به اختصار آن را "IBE" می‌گویند و به «استنتاج بهترین تبیین» ترجمه شده است. آنها می‌گویند یک سری مشاهدات داریم و فرض می‌کنیم چیزهایی به نام "string" وجود دارد و "string" برخلاف دیگر تئوری‌ها، به بهترین نحو، مشاهدات ما را تبیین می‌کند، بنابراین باید وجود داشته باشند چرا که اگر نبودند ما نمی‌توانستیم این گونه تبیین کنیم. در تاریخ علم هم بسیار با این امر مواجه می‌شویم، مثلاً می‌توان میکروبو و ژن را دو نمونه از این موضوع دانست. در مقابل آنتی رئالیست‌ها نیز دو استدلال بیان می‌کنند:

۱- یکی از استدلال‌ها بر مبنای "underdetermination of theory by data" است که می‌گوید می‌توان نظریات بسیار زیادی داشت که یک مجموعه واحد دیتا را به یک نحو تبیین کنند. در تاریخ علم نیز این اتفاق افتاده است. مثلاً در رابطه با نجوم دو نظریه مختلف ارائه شد و هر دو نظریه به خوبی می‌توانست دیتاها را تبیین کند.

۲- استدلال دیگر "pessimistic meta-induction" است که می‌گوید از "inference to the best explanation" در تاریخ علم بی‌نهایت بوده است و بعد از آن، معلوم شده که کاذب بوده است. مثلاً زمانی تصور می‌شد که اخلاط اربعه وجود دارد و به واسطه آن، اتفاقاتی که در بدن انسان رخ می‌دهد به بهترین نحو تبیین می‌شده است ولی امروزه روشن شده که کاذب بوده است. اگر استقرای قبلی بررسی شود در می‌یابید که اکثراً کاذب بوده‌اند.

اختلاف بین رئالیسم و آنتی رئالیسم همچنان بین فلاسفه ادامه دارد و هیچ یک برتر از دیگری نیست.

یکی از روشهای مهم فلسفه علم، تاریخ علم است و فیلسوفان علم معتقدند با مراجعه به تاریخ علم می‌توان دریافت که نظریه‌ای درباره علم، درست یا غلط است، یعنی فیلسوف علم برای رد یا قبول نظریه‌ای، دیتاهایی که در علم از طبیعت گرفته می‌شود را از تاریخ علم می‌گیرد.

مبانی معرفتی علم

مبانی یعنی اموری که علم آن‌ها را فرض می‌گیرد و وارد کار علمی می‌شود و به خود این امور، نمی‌پردازد و مورد بحث فلاسفه است.

تعریف معرفت، محل اختلاف است. علی القاعده بین دانش (science) و معرفت (knowledge) تفاوت وجود دارد. دانش، نوعی معرفت است و این سوال مطرح است که آیا معرفتی غیر از دانش هم وجود دارد یا خیر؟ "scientism" معتقد است که معرفتی غیر از دانش وجود ندارد و هر آنچه علم و دانش به ما می‌گوید، معرفت است و هر چیز دیگری مانند دین، فلسفه، اخلاق و... که گمان می‌رود معرفت است، چنین نیست. "scientist" کاری ندارد که معرفت دیگری وجود دارد یا خیر و تشخیص این امر به عهده فلاسفه است.

سوال دیگر آن است که اگر معرفتی غیر از دانش وجود دارد، نسبت این معارف با یکدیگر چیست و چگونه است؟

تعریف معرفت

تعریف افلاطونی معرفت، چنین بیان می‌کند که معرفت، باور صادق موجه است. یعنی معرفت، حالتی ذهنی است که از سه امر باور، صدق و توجیه تشکیل شده باشد. باور، حالتی ذهنی است که در مقابل شک قرار می‌گیرد.



سوال این جاست که آیا منابع دیگری هم داریم یا نداریم؟ مثلاً آیا وحی یا تجارب عرفانی هم می‌تواند منبع معرفت واقع شود یا خیر؟



شرط دوم این است که این باور باید صادق باشد و باور کاذب نمی‌تواند معرفت واقع شود. شرط آخر نیز داشتن توجیه است. عده‌ای موارد نقضی پیدا کردند که باور صادق، موجه هست، اما معرفت نیست. برخی گفته‌اند باید شرایط دیگری را هم به این تعریف اضافه کرد و بعضی مدعی شده‌اند که اصلاً خود این تعریف، صحیح نیست.

منابع معرفت

فرض بر این است که یکی از راهها، تجارب ادراک حسی است و یا به طور عام‌تر اموری است که در علم مورد استفاده قرار می‌گیرد. ولی سوال این جاست که آیا منابع دیگری هم داریم یا نداریم؟ مثلاً آیا وحی یا تجارب عرفانی هم می‌تواند منبع معرفت واقع شود یا خیر؟ معرفت می‌تواند پیشینی باشد یا پسینی باشد و این موضوع نیز مورد بحث است. معرفت پیشینی، یعنی معارف مستقل از تجربه، مثلاً اگر بگوییم معارف ریاضی داریم، این معارف، مستقل از تجربه است و پیشینی است. در مقابل

معارف پسینی وابسته به تجربه است، مثل معارف علمی. اگر کسی تجربه‌گرا باشد، معرفت پیشینی نمی‌تواند داشته باشد. و یا شکاکان که معتقدند اصلاً هیچ‌گونه معرفتی نداریم و برای این ادعا، دلیل اقامه می‌کنند.

امکان معرفت

معرفت شناسی، رسماً به دکارت برمی‌گردد و این که معرفت به عنوان محور قرار گیرد، اولین بار توسط وی در فلسفه واقع شده است. دکارت می‌گوید من به لحاظ معرفتی نمی‌توانم به هیچ یک از باورها تکیه کنم چرا که ممکن است شیطان فریب‌کاری وجود داشته باشد و این باورها را در ذهن من ایجاد کرده باشد. حتی اگر واقعا این اتفاق رخ نداده باشد و تنها امکان این امر وجود داشته باشد، نمی‌توان گفت که انسان به باورهایش معرفت دارد و باید به باورهایش شک کند، مگر آن که ثابت شود، وجود چنین شیطانی ممکن نیست. در عالم جدید، به این موضوع روایت دیگری داده‌اند و گفته‌اند شما فرض کنید "brain in a vat" هستیم و این امکان دیگری است که می‌گوید تمام اعصاب و حواس و... نهایتاً مغز انسان به کامپیوتری وصل است و کنترل این کامپیوتر در اختیار دانشمندی است و هر آنچه که فکر می‌کنیم تفکرات، احساسات و عواطف ماست، و ادعا می‌کنیم نسبت به آنها معرفت داریم، به دلیل تحریکاتی است که آن دانشمند در ما ایجاد می‌کند و ما تنها آن مغز هستیم و گمان می‌کنیم که در این مکان و زمان قرار داریم. اگر چنین امکانی وجود داشته باشد، چگونه می‌توان ادعا کرد که معرفتی داریم؟ باید توجه داشت که در معرفت‌شناسی در زمینه‌ای هنجاری (normative) قرار داریم که در مقابل توصیفی (discriptive) است. مستشکل می‌گوید باید دلیل داشته باشید که معرفت دارید و باید امکان "brain in a vat" را رد کنید.

بسیاری می‌گویند علم توصیفی است و کاری به باید و نباید ندارد، گرچه این نظر زیر سوال رفته است و ادعاهای "functional" به نحوی «باید» دارند و مثلاً می‌گوییم قلب سالم باید در دقیقه چندبار بزند. البته می‌توان استدلال کرد که باید در زیست‌شناسی و روان‌شناسی با باید معرفت‌شناسی متفاوت است.

در معرفت، موجه بودن (justify belief) بسیار مهم است چرا که بسیاری از اوقات نمی‌توان دریافت که باور ما صادق است یا کاذب و به همین دلیل یک مرحله پایین‌تر آمده و به موجه بودن توجه می‌کنیم. مرحله قبل از معرفت، باور موجه است که به واسطه توجیه، احتمال صدقش بیشتر از احتمال کذبش است، مثلاً در علم باید چنین ادعا کنیم که باورهای علمی ما، احتمالاً صادق است، یعنی احتمال صدقش به واسطه روش‌های علمی ما، بیشتر از احتمال کذبش است. اینجا بحث معقولیت مطرح می‌شود. این باور موجه، معقول است و در برابر باور نامعقول (irrational) قرار دارد. معقول یعنی این که از نظر معرفتی اشکال ندارد که چنین باوری داشته باشید، زیرا موجه (justified) است.

توجیه (justification) نیز از مباحث مورد اختلاف است. مثلاً می‌توان به درون‌گرایی (internalism) و برون‌گرایی (externalism) اشاره کرد.

درون‌گرایان می‌گویند باید به آن چیزی که باور شما را موجه می‌کند آگاهی داشته باشید. مثل اکثر باورهای علمی ما، که می‌دانیم چه چیزی باور ما را موجه می‌کند، مانند مشاهدات، آزمایش‌ها، مجلات معتبر علمی و...

برون‌گرایان می‌گویند لزومی ندارد که به آنچه باور شما را موجه می‌کند، آگاه باشید. مثلاً ما معمولاً به باورهای

حسی خود اتکا می‌کنیم گرچه علت موجه بودن این باورها را نمی‌دانیم. یکی از مسائلی که در بحث درون‌گرایی و برون‌گرایی در رابطه با توجیه مطرح می‌شود این است که آیا چیزی غیر از گزاره‌ها می‌توانند موجه باورهای ما باشند یا خیر؟ برخی معتقدند که آنچه در خارج وجود دارد می‌تواند موجه باور ما باشد اما بسیاری منکر این هستند که امری در عالم خارج بتواند نقش توجیه‌گر باور را داشته باشد و این حداکثر علت توجیه است و ما به دنبال علت نیستیم، بلکه به دنبال دلیل هستیم. تفکیکی که در این زمینه بین علت و دلیل گذاشته می‌شود مهم است. علت "cause" است و دلیل "reason" است. علت درست و غلط ندارد و می‌گوییم چیزی علت چیز دیگر می‌شود اما دلیل درست و غلط دارد. یک امر می‌تواند علت باور قرار بگیرد ولی دلیل باور نمی‌تواند واقع شود، چرا که درست و غلط درباره آن مطرح نمی‌شود و تنها درست و غلط مربوط به گزاره‌هاست. به همین دلیل عده‌ای می‌گویند تنها گزاره‌ها می‌توانند توجیه‌گر باور باشند و غیرگزاره‌ها فقط علت باورها هستند.

فرد بدون این مبانی، نمی‌تواند وارد مباحث معرفت‌شناسی علم شود. می‌گویند علم آبجکتیو است؛ یعنی مثلاً همه جای دنیا می‌گویند زمین کروی است و به باورهای دیگر، جنسیت، نژاد و... فرد ارتباطی ندارد. اما باورهای دیگر انسان به این نحو آبجکتیو نیست. مثلاً موضوع خوب یا بد بودن سقط جنین، در میان افراد و مذاهب مختلف مورد اختلاف است. یعنی آبجکتیویته - به این معنا که مبتنی به شواهدی باشد که نتوان آن را انکار کرد و باورهای دیگر نتوانند آن را زیر سوال ببرند - در علم وجود دارد ولی مثلاً در دین، اخلاق و... وجود ندارد.

در پاسخ این افراد باید گفت علم، بر روی مبانی مورد اختلاف بسیاری، بنا شده است. مثلاً اگر به موضوع شکاکیت نتوان پاسخ صحیحی داد، علم هیچ تکیه‌گاهی نخواهد داشت و واقعیت آن است که هنوز فلاسفه نتوانسته‌اند جواب قانع‌کننده‌ای به شکاکان ارائه دهند و حداکثر گفته‌اند که باورهای ما موجه است و شبهات شما نمی‌تواند باورهای موجه ما را زیر سوال ببرد؛ یعنی نقضی بحث می‌کنند نه مبانی.

روش‌شناسی و استقرار

مهمترین مبانی معرفت‌شناسی علم، بحث روش‌شناسی (methodology) است. این بحث به نحوی به هیوم برمی‌گردد.

روش علمی به طور معمول، روش استقرایی است. مثلاً برای رسیدن به نتیجه‌ای در زمان‌ها، مکان‌ها و شرایط مختلف آزمایش را انجام می‌دهند و با استفاده از نتایج حاصل و فرمول‌های آماری، نتیجه‌ای را به دست می‌آورند. ظاهراً روش علم، روش استقرایی است یعنی چند مورد محدود را مشاهده و آزمایش می‌کنند و یک نتیجه کلی می‌گیرند و این نتیجه، فقط شامل موارد بررسی شده نیست. هیوم بیان کرد که استقرا یک روش معقول نیست چراکه استدلال دوری است و نتیجه به دست آمده، چیزی افزون بر مقدمات دارد و مقدمات می‌تواند صادق باشد ولی نتیجه کاذب باشد و استقرا در برابر قیاس قرار دارد. قیاس، استدلالی است که اگر مقدماتش پذیرفته شود و صادق باشد، حتماً نتیجه صادق است چراکه اصلاً، نتیجه داخل مقدمات است ولی در استقرا چنین نیست.

کاری که استقرا می‌کند این است که موارد جزئی را مشاهده می‌کند و نتیجه را به موارد دیگر تسری می‌دهد. اما نکته قابل توجه این است که در استقرا، از مقدمه دیگری استفاده می‌شود که مورد توجه قرار نمی‌گیرد و آن این است

که طبیعت، یک شکل است (uniformity of nature) و به تعبیری آینده شبیه گذشته است و موارد دیده نشده، شبیه موارد دیده شده است. فرض کنید در عالمی زندگی کنید که مانند این طبیعت ثبات ندارد و هر لحظه ممکن است هر اتفاقی بیفتد، در چنین عالمی هیچگاه نمی‌توان با استفاده از استقرا نتیجه گرفت.

برای این که نتیجه استقرا معقول باشد، باید این مقدمه کلی محذوف، که طبیعت را یک شکل می‌داند، معقول باشد. در حالی که دلیلی جز مشاهدات استقرایی مبنی بر این که طبیعت یک شکل است وجود ندارد؛ در نتیجه استدلال دوری است و فقط به خودش متکی است و بنابراین استقرا معقول نیست.

استقرا در مقام کشف و استقرا در مقام توجیه

نیوتن بیان می‌کرد که من سه قانون گرانش را از راه استقرا به دست آورده‌ام، یعنی راه کشف این قوانین استقرا بوده است. فلاسفه علم، این را زیرسوال بردند و گفتند آنچه نیوتن می‌گوید اشتباه است چرا که در تمام مشاهدات نیوتن، هیچ چیزی به نام جاذبه، گرانش و نیرو وجود ندارد و این‌ها مفاهیم نظری است که مشاهده‌پذیر نیست. شما می‌بینید که فردی چیزی را می‌اندازد و آن شی با این مسیر عبور می‌کند و یا این که زمین با این مدار به دور خورشید می‌چرخد. هیچ کدام از این مشاهدات جاذبه و نیرو را نمی‌بیند و این مفاهیمی است که شما بر مشاهدات بار کرده‌اید و از راه استقرا به دست نیامده‌اند. روش کشف این مفاهیم، روش فرضی-استنتاجی است. یعنی یک چیزی به نام نیرو فرض می‌شود و از این فرض نتایجی به دست می‌آید. سپس به مشاهده موارد مختلف می‌پردازند و اگر آن نتایج حاصل شد، فرض تایید می‌شود.

کشف در علم روش منطقی ندارد، چه استقرایی باشد و چه غیراستقرایی. دانشمندان از هر راهی-ولو خواب- می‌توانند به نظریه‌ای برسند. این که کشفیات از کجا آمده است، قابل بحث نیست و آنچه باید مورد بحث قرار گیرد این است که کشفیات توجیه پذیرند یا خیر؟

این تفکیک استقرا، مربوط به رایشناخ است اما کسی که بیشترین تأکید را بر استقرا در مقام توجیه داشت، پوپر بود.

پوزیتیویست‌های منطقی خواستند منطق استقرایی بنا کنند که به مباحث احتمالات باز می‌گردد و بیان می‌کند که استقرا در مقام توجیه، همچنان قابل دفاع است ولی پوپر، این که استقرا بتواند روش علمی قرار بگیرد را رد کرد، چرا که احتمال قضایای کلی صفر است. وی بیان کرد که قضایای کلی شامل چند قضیه جزئی است و احتمال اینکه قضیه کلی صادق باشد چنین است که احتمال قضایای جزئی را در هم ضرب کنیم و چون ضرب است به سرعت احتمال کاهش می‌یابد و چون موارد جزئی بی‌نهایت است، احتمال قضیه کلی صفر می‌شود.

هر چه قدر موارد جزئی مشاهده، افزوده شود نمی‌توان احتمال کلی را افزایش داد چرا که احتمال قضیه کلی صفر است. بنابراین پوپر گفت اصلاً استقرا در علم کاربرد ندارد و دانشمندان اشتباه می‌کنند که فکر می‌کنند آرایشان را به روش استقرایی توجیه می‌کنند. پوپر بیان کرد علم، حدس‌ها و ابطال هاست و ما نظرات علمی را تایید نمی‌کنیم بلکه ابطال می‌کنیم و حسن ابطال در این است که اگر شما قضیه‌ای کلی داشته باشید، یک مورد نقض، این قضیه را به طور منطقی ابطال می‌کند. حدسی مطرح می‌شود و دانشمندان به دنبال این هستند که آن را ابطال کنند. اگر توسط دانشمندان ابطال نشد،

باز هم نمی‌توان گفت که صد درصد صحیح است، و ممکن است در آینده ابطال شود. پوپر معتقد بود برای هر حرف احمقانه‌ای می‌توان موارد مؤیدی یافت، موارد مؤید ارزشی ندارند و موارد مبطلند که ارزشمند هستند.

رویکرد بیزی به استقرا

یکی از رویکردها به استقرا، رویکرد بیزی است. طرفداران این رویکرد احتمالی که برای قضایای علمی قائل می‌شوند، احتمال ساجکتیو است اما در عین حال این احتمال به شواهد وابسته است و به جای این که بگویند قضیه‌ای درست است، می‌گویند باور من به این قضیه فلان میزان است.

پارادایم علمی

کوهن بیان کرد تاریخ علم نشان می‌دهد این که چیزی به نام روش علمی داشته باشیم، که در تمام علوم یکسان به کار برده شود، از اساس باطل است و در طول تاریخ، علوم مختلف از روش‌های مختلف استفاده کرده‌اند. ضمن این که روش، مستقل از نظریات علمی نیست. چیزی به نام روش علمی مستقل از نظریات علمی وجود ندارد و خود روش علمی، وابسته به نظریات علمی است. اگر نظریه علمی تغییر کند، روش نیز تغییر خواهد کرد و برحسب نظریات مختلف، روش‌های مختلف ارائه خواهد شد.

وی لفظ پارادایم را که تا پیش از آن، تنها برای صرف فعل به کار برده می‌شد، معنای تازه‌ای کرد و چنین مطرح کرد که پارادایم چیزی است که مبنای اصلی کار دانش است و روش علمی، داخل این پارادایم قرار می‌گیرد. کوهن در توضیح پارادایم بیان می‌کند که اگر به نحوه آموختن علم توجه کنید، وقتی دانشجویان می‌خواهند وارد علم شوند، دانشجو از حل مسأله علم را می‌آموزد. نمی‌توان از بالا شروع کرد و گفت مثلاً مبانی زیست‌شناسی این است. "axiom" های اصلی

زیست‌شناسی این است و از این "axiom" ها چنین نتایجی گرفته می‌شود و... همان‌طور که کودک برای فراگیری زبان، گرامر نمی‌آموزد بلکه در اثر حرف زدن با کودک، او زبان می‌آموزد. دانشجو نیز وارد علم می‌شود و مبانی به صورت ناخودآگاه به دانشجو آموخته می‌شود و بسیاری از علم به صورت مهارت و از روی نمونه‌ها یاد داده می‌شود.

کوهن می‌گوید روش علمی واحدی نداریم، روش‌ها وابسته به پارادایم‌ها هستند و وقتی پارادایم‌ها عوض می‌شود، روش‌ها عوض می‌شود. طبیعیات ارسطویی یعنی این که فقط بنشینید و ببینید طبیعت چگونه عمل می‌کند و دخالتی نباید در طبیعت داشته باشید، اما در علم جدید باید در طبیعت دخالت کرد و اصلاً آزمایش به همین معنای دخالت و دستکاری در طبیعت است.

کوهن می‌گوید تاریخ علم چنین سیری دارد: پیش علم، پارادایم، علم متعارف، بحران، انقلاب و پارادایم جدید.

پیش علم یعنی در بین افراد اختلاف بسیار زیادی وجود دارد.

پارادایم یعنی نظریه‌ای بیان می‌شود و اختلافات را از بین می‌برد و یک نظر واحد حاکم می‌شود. وقتی دانشمندان داخل این پارادایم عمل می‌کنند به اصطلاح علم متعارف (normal science) است. دانشمندان در علم متعارف (normal science) کاری که انجام می‌دهند "puzzle solving" می‌دهند. دانشمندان کلی گویی نمی‌کنند بلکه یک مسأله بسیار خاص دارند که حدودش کاملاً مشخص است و به حل آن می‌پردازند.

دانشمندان سوال خاصی دارند که هر سوالی نیز نمی‌تواند باشد و پارادایم، تعیین می‌کند که چه چیزی سوال است.

برای تقریب به ذهن می‌توان گفت،

گویی یک جدول وجود دارد که این جدول پارادایم است. مثلاً در افقی این جدول کلمه‌ای سه حرفی وجود دارد که یک یا دو حرفش مشخص شده و دانشمند می‌خواهد حروف باقی مانده را پیدا کند. سوال روشن است. راه رسیدن به سوال روشن است و راه رسیدن به جواب نیز روشن است. انواع جواب‌های ممکن نیز مشخص است. پارادایم محدودیت ایجاد می‌کند. هر چیزی سوال نیست. هر روشی نمی‌تواند برای جواب دادن به سوال اتخاذ شود و هر چیزی هم جواب دانسته نمی‌شود.

پس از مدتی پارادایم با بحران روبه‌رو می‌شود. یعنی سؤالاتی طرح می‌شود که پارادایم آنها را می‌پذیرد اما قادر به پاسخگویی آنها نیست. این بحران‌ها در اکثریت موارد رفع می‌شود و به علم متعارف قبلی برمی‌گردیم اما، در اقلیت موارد رفع نمی‌شود و انقلاب رخ می‌دهد و پارادایم جدید می‌آید. پارادایم جدید نظریه‌ای است که می‌تواند سؤالاتی که بی پاسخ مانده بود را پاسخ دهد.

انقلاب در نگاه کوهن، یعنی پارادایم جدید روی کار آمده و جای پارادایم قبل را می‌گیرد. به نظر کوهن تغییر پارادایم نامعقول است، چراکه پارادایم قبل



به نظر کوهن تغییر پارادایم نامعقول است، چراکه پارادایم قبل نود سوال را پاسخ می‌دهد و ده سوال را بی پاسخ می‌گذارد و پارادایم جدید این ده سوال را پاسخ می‌دهد و نود سوال دیگر را یا بی پاسخ می‌گذارد و یا حتی اصلاً سوال‌ها از بین می‌رود.



نود سوال را پاسخ می‌دهد و ده سوال را بی پاسخ می‌گذارد و پارادایم جدید این ده سوال را پاسخ می‌دهد و نود سوال دیگر را یا بی پاسخ می‌گذارد و یا حتی اصلاً سوال‌ها از بین می‌رود، چراکه سوال وابسته به پارادایم است و با تغییر پارادایم سوال‌ها تغییر می‌کنند.

دانشمندی که طرفدار پارادایم جدید است ایمان دارد به این که نظریه جدید، با این که پاسخ سوال‌های معدودی را می‌تواند بدهد و اکثر دانشمندان مخالفش هستند، می‌تواند جای پارادایم گذشته را بگیرد. در این مرحله، کار دانشمند معقول نیست اما به کار خود ایمان دارد. با گذشت زمان اکثر مخالفان می‌میرند و جوانان از پارادایم جدید حمایت می‌کنند و به تدریج، پارادایم جدید حاکم می‌شود. انقلاب علمی به این معنا، نامعقول است و بسیار کم اتفاق می‌افتد اما انقلاب‌های کوچک و جزئی در جوامع علمی تخصصی، بسیار واقع می‌شود.

تبیین علمی

یکی دیگر از مباحث معرفتی مورد اختلاف در فلسفه علم "explanation"

است. شما می‌دانید که اتفاقاتی در عالم خارج رخ می‌دهد. علم توضیح می‌دهد که چرا این اتفاقات واقع می‌شود. گاه بحث توصیف است و گاه بحث توضیح و تبیین، و در اینجا مراد توصیف نیست.

کارول هلمبرگ نخستین کسی بود که بیان کرد که تمام علم‌ها یک شیوه و فرمول تبیین دارند و آن فرمول، چنین است که یک قانون طبیعت و یک شرایط اولیه داریم که تبیین گر چیزی هستند که قرار است تبیین شود و اگر قانون طبیعی آماری باشد، نتیجه احتمالی می‌شود.

قانون طبیعت هیومی است و به این معناست که همواره چیزی یا اتفاقی در پی چیز یا اتفاق دیگری بوده است و چون تجربه‌گرایان علیت را نمی‌پذیرند، از این اصطلاح استفاده شده است.

به این نظر اشکال کرده‌اند که علیت نادیده گرفته می‌شود در حالی که معمولاً با علیت تبیین می‌کنیم. همچنین با توجه به فرمول می‌توان جای موارد را در فرمول تغییر داد و نتیجه گرفت، مثلاً اگر موضوع اندازه سایه یک درخت باشد می‌توانیم شرایط و قوانین را در فرمول جا به جا کنیم و نتیجه بگیریم که چرا درخت به این اندازه است، در حالی که علت سایه درخت، درخت است و این موضوع اصلاً لحاظ نشده است.

نظریات دیگری در رابطه با تبیین علمی وجود دارد که یکی از این نظرات، مربوط به بحث علیت است. اگر بتوان گفت که چیزی علت چیز دیگری است، تبیین صورت گرفته است.

نظر دیگر مربوط به وحدت بخشی است که می‌گوید اگر بتوان پدیده‌های مختلف را، که بیگانه از هم دانسته می‌شوند، با یک نظریه وحدت بخشید، حتی اگر این رابطه وجود نداشته باشد، تبیین کرده‌ایم.

مشاهده

یکی دیگر از مباحث معرفت‌شناسی علم، موضوع مشاهده است که استقرا نیز به مشاهده باز می‌گردد. دانشمند می‌گوید مشاهده کرده است اما فیلسوف علم در بدیهیات تردید می‌کند و سوال می‌کند که اصلاً مشاهده یعنی چه؟ مثلاً در میان پوزیتیویست‌ها فردی به نام نویرون معتقد بود که مشاهده امری ساجکتیو است و نباید گفت که مثلاً این شی فنجان است، بلکه باید یک گزاره شخصی بیان کرد، چرا که ما به عالم خارج دسترسی نداریم و آنچه مشاهده می‌کنیم در ذهن ماست. مثلاً باید گفت من یک چیز گرد و سفید می‌بینم. در حقیقت وی به دانشمند می‌گوید که درباره عالم خارج صحبت نکن بلکه باید درباره آنچه در ذهن تو اتفاق می‌افتد سخن بگویی!

امروزه می‌گویند یا تمام مشاهدات ما، یا بسیاری از مشاهدات مهم ما، نظریه بار است، یعنی چون فرد یک نظریاتی دارد، به نحو خاصی مشاهده می‌کند و اگر نظریات فرد عوض شود، مشاهدات فرد هم عوض می‌شود. زبان فرد نیز، نظریات عرفی است. در علم نیز نظریاتی وجود دارد که در پس ذهن قرار دارد و موجب می‌شوند به شکل خاصی عالم دیده شود.

مبانی معناشناسی

مبانی "semantics" مباحث زبانی است و به زبان علم برمی‌گردد. مباحث معنا، دلالت و صدق درباره واژگان علمی، از جمله مسائل مورد بحث در این بخش هستند.

در مبحث معنا بررسی می‌شود که معنای واژگان علمی چیست؟ در

مبحث دلالت "reference" سوال می‌کند که آیا واژگان علمی به چیزی در خارج بازمی‌گردند یا خیر؟ و در مبحث صدق این سوال بیان می‌شود که در مباحث علمی، گزاره‌های علمی صادقند یا خیر؟ این مباحث نیز مانند مباحث معرفت‌شناسی مورد اختلاف بسیار هستند.

تحلیل علم

بر اساس این مبانی، گزاره‌های علمی تحلیل می‌شوند. مثلاً اگر به علیت قائل نباشیم، اگر دانشمندی بگوید که «الف» علت «ب» است، می‌گوییم که منظور از این گزاره یعنی «ب» همواره به دنبال «الف» می‌آید. تحلیل فلسفی گزاره‌های علمی بر اساس مبانی صورت می‌گیرد.

نتایج و لوازم فلسفی

نکته دیگر پیرامون نتایج و لوازم فلسفی است. مثلاً فردی به نام هاوکینگ می‌گوید من بر اساس فیزیک، می‌توانم ادعا کنم که خدا نیست. این ادعا، علمی نیست، بلکه یک لازمه فلسفی است چرا که وی به عنوان یک فیزیک‌دان نمی‌تواند از فیزیک چنین نتیجه‌ای را بگیرد. مقدمات فیزیکی به کار گرفته شده است اما مقدمات دیگری هم باید اضافه شود که بحث را فلسفی می‌کند.

مثال دیگر در رابطه با این است که از مباحث علمی، نتیجه گرفته اند که انسان مختار نیست، و علل بیرونی انسان را مجبور می‌کند که کارهایی را انجام بدهد یا ندهد. و یا مثال دیگر درباره این است که بیان کرده‌اند هیچ نفس مجردی وجود ندارد و هر چه هست، مغز است.

این گونه مسائل، نتایجی هستند که از مقدمات علمی گرفته شده‌اند. البته مقدمات نمی‌تواند صرفاً علمی باشد و باید مقدمات دیگری به بحث اضافه شود که بحث را فلسفی می‌کند.



دکتر محمد جواد اسماعیلی

طبیعت‌شناسی ارسطو

بحثی که به عنوان زیرساخت در حوزه مباحث زیست‌شناسی لازم است و باید به آن توجه شود، این است که طبیعت قدیم چگونه به عالم نگاه می‌کرد یعنی طبیعت‌شناسانی که برجسته‌ترین آنها ارسطو بود، چه نگاهی به عالم و موجودات طبیعی داشتند.

طبیعت در کلام متفکران قبل از ارسطو

درباره واژه طبیعت باید گفت که ما در میان آثار متفکران پیش‌سقراطی، رساله‌هایی را درباره طبیعت داریم. یعنی از پارمنیدس تا آناکسگوراس، که کسی مثل «دیوگنس لائرتیوس»، نویسنده کتاب «حیات فیلسوفان برجسته» گرفته، به این مسئله اشاره دارند. هم اکنون ما به اصل آثار دسترسی نداریم و فقط نقل قول‌هایی از آنها به دست ما رسیده است و نقل قول‌های خود ارسطو، افلاطون و یا شارحان آنها دردسترس ما نیست.

توجه به طبیعت دغدغه‌ای بوده است که برای آن به صورت نظم یا نثر رساله نوشته می‌شد. وقتی سیمپلیویس نقل قولی را از پارمنیدس بیان می‌کند، می‌گوید که ما حتی نمی‌دانستیم که این مطلب شعر فلسفی است. آنها برای تخیل و احساس شاعری دست به سراییدن شعر نمی‌زدند بلکه هدف آنها مانند منظومه حاج ملاهادی سبزواری، بیان حکمت و منطق و فلسفه در قالب شعر بود.

شاید بتوان گفت که اولین رساله‌ای که درباره جهان‌شناسی، و نه

می‌شود و باید بفهمیم که جهان از کی آغاز شد و اتفاقات روزهای نخستین پیدایش جهان چه بوده است.

برای این سؤال جواب‌های مختلفی ارائه شد و عده‌ای مثلاً اعداد را پایه آفرینش گرفتند و هر عدد را نماینده برخی از مفاهیم در نظر گرفتند و اعداد را حقایق جوهری دانستند که این نظر معروف به نظر فیثاغورس است و رد پای آن در رساله تیمائوس هم مشاهده می‌شود. عده‌ای دیگر عناصر چهارگانه آب، هوا، خاک و آتش را پایه آفرینش عنوان کردند.

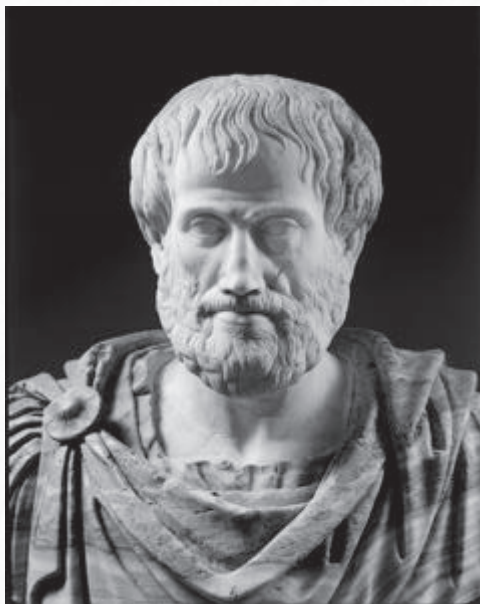
طبیعت یک موجود زنده تلقی می‌شود و انسان باید کوشش کند که خود را با این موجود زنده هماهنگ کند. عالم، انسان کبیر است و خود انسان عالم صغیر. آراء فیثاغوری‌ها در این رساله باز به عنوان نظر مبنا انتخاب شده است.

شرح حال زندگی ارسطو

پدر ارسطو به عنوان نیکوماخوس در دربار فیلیپ مقدونی به کار طبابت مشغول بود و روابط او با مقدونیان باعث شد که ارسطو به عنوان معلم اسکندر مقدونی برگزیده شود و سال‌ها به تعلیم دانش به او مشغول باشد. اگر به جغرافیای آن روزگار نگاه کنیم درمی‌یابیم که یونان غیر از مقدونیه است. یکی از کتاب‌های ارسطو که بخش‌هایی از آن به ما رسیده است، قانون اساسی آتن است.

در زمان اسکندر مقدونی است که یکپارچگی برای یونان به ارمغان آورده می‌شود و از دولت شهر به حکومت واحد تبدیل می‌شوند و بعد از مرگ اسکندر این حکومت مقتدر فرو می‌پاشد. ارسطو متولد خالکیس در نواحی اروپای شرقی بوده است. بعد از مرگ اسکندر فوراً

طبیعت‌شناسی، نوشته شده است رساله «تیمائوس» افلاطون است. ارسطو در نقد و ارزیابی این دیدگاه افلاطون است که طبیعت‌شناسی خود را معرفی می‌کند. افلاطون بین جهان محسوس و جهان معقول تفکیک قائل می‌شود. به گفته او جهان معقول، جهانی است که از ثبات و ضرورت برخوردار است و تغییر و تحول در آن راه ندارد اما در عالم محسوسات که عالم پدیدارها است، همه چیز در گذار و حرکت است. از این جهت علم حقیقی، علم به معقولات و عالم مثل است و این نوع معرفت برای ما معرفت ماندگار و حقیقی است. اما به نظر می‌آید با اینکه افلاطون در اصول فلسفی خود چنین راهی را ارائه می‌کند، ولی این رساله در اواخر عمر افلاطون نگاشته شده است. آثار افلاطون به صورت دیالوگ و محاوره است. به گونه‌ای که وقتی آثار افلاطون خوانده می‌شود، گویا در حال مطالعه داستان روان اما فلسفی هستید. در این رساله مباحثی درباره عدالت و نقش آن در مدینه فاضله ساختار جامعه مطرح می‌شود. در ادامه وقتی صحبت به موجودات طبیعی می‌رسد مشاهده می‌کنیم که بحث از حالت گفت‌وگو به حالت سخنرانی تبدیل می‌شود و از زبان تیمائوس این اعلام موضع می‌شود که اگر قرار است که ما موجودات طبیعی را بشناسیم، باید بفهمیم که سرآغاز پیدایش موجودات طبیعی چه زمانی و چگونه بوده است و رخدادهای اولیه این موجودات باید بررسی شود و پرسش از امور طبیعی، تبدیل به جهان‌شناسی



گردآوری آثار ارسطو

در آثار ارسطو از این تقسیم‌بندی سخن رفته است و درباره اینها رساله دارد ولی ممکن است به خود این الفاظ اشاره نداشته است. البته ارسطو هیچگاه یک رساله مستقل درباره طبقه‌بندی علوم ننوشته است و نخستین بار، ابونصر

فارابی در رساله «احصاء العلوم» این کار را انجام داد و علوم را طبقه‌بندی کرد. عنوان «معلم اول» که به ارسطو داده شده و عنوان «معلم ثانی» به فارابی، از این جهت است که معلم حیثیت تعلیمی دارد و باید اول خود علم را بشناسد و بعد بتواند آن را تعلیم دهد که این طبقه بندی علوم نشان می‌دهد که علوم و شیوه تحقیق آن را می‌شناسد که از آن به تسلط بر رؤس ثمانیه تعبیر می‌کنند. به عبارت دیگر یک معلم باید جامع الاطراف باشد.

بعد از اینکه ارسطو آتن را ترک می‌کند، این آثار در اختیار «تئوفراستوس»، جانشین ارسطو می‌افتد. وی با ارسطو نسبت خویشاوندی داشته است و آثار ارسطو مانند ارثیه به نسل بعدی می‌رسیده است تا اینکه «سولار»، یکی از پادشاهان رومی، به آتن حمله می‌کند و آثار را به روم می‌برد و در نهایت بعد از طبقه‌بندی اولیه در اختیار «اندرونیکوس رودسی»، یازدهمین

یونان را ترک می‌کند زیرا ارسطو فقط به خاطر دلایل سیاسی در آنجا ساکن بوده است و چون برای یونانی‌ها بیگانه محسوب می‌شده است و به خاطر ترس از کشته شدن توسط یونانی‌ها، فرار می‌کند. ارسطو در ۱۷ سالگی و ۳۶۷ سال قبل از میلاد مسیح وارد آکادمی افلاطون شده و تبدیل به وفادارترین شاگرد افلاطون می‌شود.

بعد از فلوپین کوشش برای هماهنگی آرای افلاطون و ارسطو یک اصل اساسی شد و این هماهنگی تا دوره اسلامی هم ادامه داشت و در رساله «الجمع» که منصوب به فارابی است نیز دیده می‌شود. البته تحقیقات نسبت این کتاب را به فارابی تایید نمی‌کنند. بنابراین هماهنگ ساختن آرای بین افلاطون و ارسطو همواره مورد توجه حکیمان بوده است.

درباره اینکه ارسطو بنیانگذار مکتب مشاء است باید گفت که ارسطو آموزشگاه خود را در یک گردشگاه در اطراف آتن تاسیس می‌کند که امروزه واژه «لیستر» در فرانسوی به معنای دبیرستان، از نام این آموزشگاه ارسطو منشعب شده است. افلاطون نیز نام آموزشگاه خود را «آکادمیک» گذاشته بود که این کلمه هنوز نیز مورد استعمال است.

تقسیم‌بندی علوم

ارسطو علوم را به علوم نظری و عملی و علوم ابداعی یا تولیدی تقسیم می‌کند. علوم نظری، عبارتند از طبیعیات و ریاضیات و الهیات یا فلسفه اولی و بخش علوم عملی عبارتند از اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن و در طرف دیگر فن شعر و خطابه که نوعی آفرینش در خود دارد در بخش ابداعات قرار می‌گیرد.

سرپرست مکتب مشاء قرار می‌گیرد و به آن آثار انضباط می‌دهد. چیزی که امروزه به عنوان مجموع آثار ارسطو در دست ما است، به دست «امانوئل بکر» در آلمان، بر پایه همان نظمی که اندرونیکوس تدوین کرده است، در دو جلد بسیار قطور شکل می‌گیرد.

در هر زبانی که به آثار ارسطو مراجعه کنید، در حاشیه آنها شماره‌هایی نوشته شده است که بیانگر صفحه، ستون و شماره سطر مجموع آثار ارسطو که به دست «بکر» تقسیم‌بندی شده است اشاره دارد. در آثار طبیعت‌شناختی ارسطو از مباحثی مانند آسمان، پیدایش و تباهی، کائنات و جو، آثار علوی، درباره نفس و مجموعه نوشته‌هایی درباره جانداران بحث شده است که درباره رشد و نمو آنها صحبت کرده است. فلسفه طبیعیات ارسطو را باید در کتاب سماء طبیعی او جستجو کرد که کمتر به آن توجه شده است. آنچه امروز بیولوژی و سایکولوژی گفته می‌شود در این بخش مطرح شده است که به زبان

فارسی کمتر به آنها پرداخته شده است. در زبان لاتین نیز به نسبت سایر آثار ارسطو، کمتر به آنها توجه شده است.

بحث وحدت در اندیشه ارسطو

ارسطو تحت تاثیر ادیان مختلف ایرانی، بابلی و مصری بوده است اما آیین یونانی را شرک آلود و برپایه چندخدایی تعبیر می کند. در آثار ارسطو، اصل بر وحدت است و مباحث وجودشناسی و وحدت شناسی با هم مطرح می شوند. در فلسفه اسلامی نیز وجود و واحد مساوق هم بیان شده است و همیشه با هم هستند. یعنی دو مفهوم مغایر در یک مصداق است. این مطلب در کتاب متافیزیک



به آن اشاره شده است. به دلیل همین وحدت شناسی مومنین در آثار ارسطو است که فارابی، ابن سینا و پایه فلسفه اسلامی را بر مبنای

توحید شکل می دهند. ارسطو با اینکه در فضای شرک آلود یونان زندگی می کرد ولی حرفای موحدانه می زند. دلیل محکومیت سقراط عدم اطاعت از آیین شرک آلود آن زمان بوده است. ممکن است این سئوال مطرح شود که آیا فیلسوفان مسلمان با آثار ارسطو آشنا بودند یا خیر؟ وقتی که به کتاب «الفهرست» ابن ندیم مراجعه کنیم می بینیم که بسیاری از آثار ارسطو نه تنها یکبار، بلکه چندبار به زبان عربی ترجمه شده است. این آثار توسط مسیحیانی که از امپراطوری روم شرقی برای حفظ جان خود به سرزمین های اسلامی پناه بردند ترجمه شد. دین یعقوبیان مورد تایید مسیحیت نبود. مسیحیت شریعت ندارد زیرا یک

ساختار و چارچوب منسجم مانند اسلام ندارد، همواره با تغییرات عقیدتی روبرو بوده است و تفاسیر مختلفی از آن ارائه می شد. برای این منظور شوراهایی تاسیس می شد که در آن بزرگان و صاحب نظران از کتاب مقدس، تفاسیر مختلفی ارائه می کردند و حاصل آن عقیده ای بود که باید مورد پذیرش پیروان قرار می گرفت و ممکن بود چندصد سال بعد به یک عقیده مطرود تبدیل می شد و باورمندان آن عقیده باید از آن سرزمین ها می رفتند و تنها مرکز

آن از بین رفته است و فقط برخی از نقل قول های آن در آثار زکریای رازی و ... وجود دارد و درباره اجزای جانداران فقط یک نسخه کامل در مجموع طباطبایی در کتابخانه مجلس وجود دارد که تصحیح و منتشر شده است.

خود ارسطو درباره گیاهان کتابی ندارد اما جانشین ارسطو دو کتاب درباره پیدایش گیاهان نوشته است و به عنوان یک مبنای برجسته علمی محسوب می شود. طبیعیات ارسطو



که در دست ما است، در هشت مقاله تقسیم بندی شده است. درباره مبادی و حرکت و طبیعت، سه عنوانی است که در این مجموعه توسط خود ارسطو نامگذاری شده است. مقاله اول درباره مبادی، مقاله دوم درباره طبیعت و مقاله سوم به ترتیب درباره حرکت است. هر مقاله هم چندین فصل دارد. درباره اهمیت کتاب طبیعیات، شاید این سخن مارتین هایدگر جالب است که می گوید مهمترین کتاب تاریخ فلسفه قرن، همین کتاب است که آنگونه که باید به آن توجه نشده است.

این کتاب فلسفی است که افرادی که توانستند انقلاب ساختاری در کتاب های علمی ایجاد کند، بعد از خواندن این کتاب موفق به این کار

امن برای آنها سرزمین های اسلامی بود. یعقوبیان نیز به همین سرنوشت دچار شدند.

ترجمه آثار ارسطو

همین افراد در بیت الحکمه بغداد آثار ارسطو را از یونانی به سریانی و از سریانی به عربی ترجمه کردند. بعدها این شیوه ادامه پیدا کرد و حتی برخی از آثار ابن سینا نیز به زبان سریانی ترجمه شد. از طبیعیات ارسطو فقط یک نسخه خطی وجود دارد که در کتابخانه دانشگاه «لایدن» نگهداری می شود و چهار شرح و تعلیقه در بغداد بر آن نگاشته شده و ابن سینا و فارابی این نسخه را در اختیار داشتند. آثار دیگر هم برخی ترجمه شده است و ترجمه های

شدند. ممکن است ما با پارادایم و نظریه انقلاب علمی مخالف باشیم اما ابهاماتی مطرح است که چگونه چنین فیلسوف برجسته و تاثیرگذار می‌تواند چنین تفسیری از طبیعت ارائه کند. فارابی می‌گوید من برای نوشتن کتاب «فی‌الاشیاء‌المتغیره»، چهل بار کتاب طبیعیات ارسطو را خواندم که متأسفانه این کتاب فارابی به دست ما نرسیده است.

شناخت مبادی طبیعت

ارسطو در ابتدا می‌گوید ما وقتی می‌توانیم چیزی را بشناسیم که مبادی و عناصر آن موجود را شناخته باشیم. او می‌گوید که در این روش‌شناسی باید از آنچه به ما نزدیک است، یعنی از محسوسات آغاز کنیم و این مراحل شناخت را به جایی برسانیم که به چیزهایی که ذاتاً قابل شناخت هستند دست یابیم. یک مرحله برای شناخت امور طبیعی وجود دارد که از ظاهر آنها شناخت آغاز می‌شود تا ذات آنها را بشناسیم. ارسطو در ادامه می‌گوید که برای شناخت طبیعت باید مبادی طبیعت را بشناسیم. شیوه‌ای که ارسطو دارد، ارزیابی آرای گذشتگان است که بعد از ارزیابی دیدگاه آنها، دیدگاه خود را مطرح می‌کند.

هرکسی سعی کرده به فراخور فهم خود این موضوعات را بررسی کند و موضع خود را بیان کند. ارسطو مبادی طبیعت را ماده، صورت و فقدان صورت می‌داند. مبادی طبیعت محدود هستند. ماده، ضعیف‌ترین موجودات است و تنها ویژگی آن، پذیرندگی و استعداد دریافت صورت است مثلاً دانه سیب، ماده‌ای دارد که همواره این دانه سیب صورت‌های مختلف را قبول می‌کند. اینکه صورت چیست و از کجا حاصل می‌شود همواره مورد بحث اندیشمندان بود. در موجودات طبیعی، همواره صورت و ماده با هم هستند و همواره این دو باهم هستند. آنچه که افلاطون در عناصر چهارگانه

اشاره کرده است، مورد تایید ارسطو نیز هست. خاک یا زمین در مرکز عالم و در یک مداری قرار دارد. بالاتر از آن مدار، آب است و بالاتر از آن مدار، محیطی است که در آن هوا وجود دارد و بالاتر از آن آتش و بر این اساس جهان به دو پاره تقسیم می‌شود که یکی جهان سپهر پایین ماه و دیگری جهان سپهر بالای ماه است. اینها امور پذیرفته شده‌ای بود که حتی قبل از طبیعت‌شناسی ارسطو مورد پذیرش بود. ارسطو حتماً مکتوباتی در اختیارات داشته است که بر اساس آنها این نظریات را بازگو کرده است.

در همین بحث مبادی، افرادی هستند که مبادی را نامتناهی می‌دانند ولی کسی که سه مبدا برای تحقق یک شی‌معتقد است، ارسطو است. نکته جالبی که ارسطو در آن نوآوری داشته است و مختص به او است این است که به عناصر چهارگانه، یک عنصر پنجم با نام «اسیر» اضافه می‌کند. آنچه که ارسطو تعبیر می‌کند به معنای این است که همیشه در حال دویدن است یعنی اجرام سماوی و آنچه که بالای ماه قرار دارند، دارای حرکت دوری هستند اما موجوداتی که در عالم عناصر چهارگانه قرار دارند، دارای حرکت مستقیم یا خطی است. در سپهر بالا، کون و فساد و تباهی وجود ندارد و همیشگی هستند. بعد از ارسطو نیز حتی در کتب مشاء، عنصر پنجم پذیرفته شده نبود و انتقادهای زیادی بر آن وجود دارد. در عالمی که همه چیز در سر جای خود قرار دارد و مکان طبیعی خود را دارد، مجال طرح افکار اتم‌گرایانه دموکریتوس نمی‌رسد. در این عالم خلا وجود دارد و ذرات و اتم‌ها باید در فضایی حرکت کنند و به وجود خلا تصریح می‌شود. ارسطو از همه بیشتر آرای اتم‌گرایان را نقد می‌کند و این نظر را رقیب خود می‌داندست. بر تفکر اتمیستی یک تفکرات متافیزیکی بنیان شده بود که امروزه علم جدید با دموکریتوس و اندیشه‌های او بیشتر

می‌تواند ارتباط برقرار کند. باید بررسی شود که می‌توان جهانی داشت که مبنای آن گسستی باشد و دارای تصادف‌هایی باشد و ... بر سر تمامی این نظرات، اصول متافیزیکی است. ارسطو نمی‌خواست که فلسفه خود را بر مبنای علمی بنا نهد بلکه می‌خواست علم خود را بر مبنای فلسفی بچیند تا علم آن زودگذر نباشد.

انتقادات بر ارسطو

تعبیری که باعث نقدهای جدی بر نگرش علم ارسطو شده است، در آثار گالیله و نیوتن بوده که در آثار آنها مفاهیمی مانند حرکت، زمان و مکان، بعد وجودی خود را از دست می‌دهند و بیشتر جنبه مقداری و کمی آنها مبنا قرار می‌گیرد در صورتیکه ارسطو از این پدیده‌ها تعبیر کیفی می‌کند تا تعبیر کمی. ارسطو شبکه‌ای از مفاهیم را در فیزیک برای تفسیر جهان در اختیار نداشت و از این رو جهان‌شناسی او بسیار مورد نقد قرار گرفته است. البته باید توجه کرد که در اختیار نداشتن این شبکه مفاهیم، دلیل شکست و ضعف نیست. ارسطو با همان مفاهیمی که در علم آن روز بود، توانست یک نظام طبیعت‌شناسی ارائه کند.

تعریفی که ارسطو از چیستی طبیعت در مقاله دوم ارائه می‌کند این است که طبیعت مبدا حرکت و سکون است و مبدا حرکت و تغییر است. با این تعریف به سراغ موجودات طبیعی می‌آید و می‌گوید در نهاد خود یک قوه‌ای را دارد از ویژگی حرکت یا سکون می‌توانند برخوردار باشند. این مقاله هم ذهن بسیاری از ارسطو‌شناسان را به خود مشغول کرده است و در تفسیر این مقاله کتاب‌هایی نوشته‌اند که آیا طبیعت از نظر مبدا حرکت و سکون با طبیعت ذاتی اشیاء چگونه می‌تواند ارتباط داشته باشد.

نوآوری‌های ارسطو

سومین مسئله دیگر که در این بحث اشاره می‌شود، علل چهارگانه است که ارسطو می‌گوید پیشینیان من به یک یا چند علت توجه کردند و تنها کسی که همه علل مادی، فاعلی، غائی و صوری را توجه کرده است فقط من هستم. در این رابطه شواهدی از گذشتگان اشاره می‌کند و قائل است که عمدتاً در طبیعیات علل صوری، فاعلی و غائی همراه هستند و بین این سه علت نوعی وحدت است. این علل سه‌گانه همراه علت مادی هستند. اینکه در تفکر یونانی ماده ازلی است یا ابدی و دارای چه ویژگی‌هایی است، مباحث دیگری است که اولین انتقاداتی که بعد از ظهور مسیحیت و رسمی شدن آن در امپراطوری روم صورت می‌گیرد، بر همین مسئله ماده است و می‌گویند چرا ماده باید در برابر قدرت خداوند نامخلوق و ازلی باشد. به عبارت دیگر ازلیت ماده انتقادهای زیادی را برانگیخته است. در رساله‌های یونانی آمده است که صانع عالم آشفته‌گی و به هم ریختگی که در ماده بودن، به نظم و زیبایی هماهنگ تبدیل می‌کند. در این نظام کل طبیعت کار عبث و بیهوده نمی‌کند. در تعبیرات ارسطویی طبیعت بی‌جان و مرده نیست بلکه حیات دارد و طبیعت در حقیقت، صورت است و از این تعبیر متوجه می‌شویم که طبیعت بیشتر به صورت نزدیکتر است تا ماده.

مسئله حرکت

مسئله دیگر که در کانون بحث های ارسطو است، مسئله حرکت است که مقدماتی را اشاره می‌کند که اگر بخواهیم طبیعت را بشناسیم باید بدانیم که طبیعت مبدا حرکت و سکون است پس باید ابتدا حرکت را بشناسیم. ارسطو در حرکت قوه، فعل و کمال را مطرح می‌کند و می‌گوید حرکت، کمال بالفعل یک قوه

است. در همان دانه سیب، هر حالتی که دانه به خود بگیرد، نوعی کمال محسوب می‌شود. وقتی می‌توانیم بگوییم که دانه به فعلیت رسیده است که به میوه سیب تبدیل شده باشد اما فعلیت‌های ناقصی که دانه دارد، فقط نوعی فعلیت است و باید این مراحل طی شود.

این طی شدن مراحل همان حرکت است. دیگران تعبیر دیگری از این حرکت دارد و «به خروج از قوه به فعل» تعبیر کردند اما این یک تعریف دوری است زیرا کلمه خروج در درون خود بر حرکت دلالت دارد. آن چیزی که باعث می‌شود، طبیعت شناسی ارسطو نتواند از تعریف تمام پدیده‌های طبیعی بر بیاید، همین مسئله تماس است که بین محرک و متحرک باید همیشه نوعی تماس باشد. یعنی اگر سنگی را پرتاب می‌کنید و این سنگ بدون ارتباط با دست به حرکت خود ادامه می‌دهد و این از مواردی است که طبیعت شناسی ارسطو برای تشریح حرکت با دشواری‌هایی روبرو می‌شود تا بین محرک و متحرک پیوندی برقرار کند.

در دو جا در آثار ارسطو آمده است که نفس هم برای بدن کمال محسوب می‌شود. کمال یعنی چیزی در درون خود یک غایت دارد و همواره به آن سمت حرکت می‌کند و اینجا اهمیت علت غایی در میان علل پیش می‌آید که مبدا بدون معاد و غایت نمی‌تواند باشد که بسیاری از مفسران این بحث غایت شناسی را می‌خواهند به گونه‌ای تفسیر کنند که فلسفه ارسطو را مبتنی بر غایت بدانند. آنچه که زیست‌شناسان بر آن اعتقاد دارند این است که موجود زنده یعنی موجودی که غایت را در خود دارد و در حال طی کردن مسیر است و بر این باور هستند که ارسطو چون زیست‌شناس است، غایت را به عنوان یک مسئله محوری در

فلسفه خود قرار می‌دهد. اینکه چرا باید آسمان و اجرام سماوی را شناخت و چرا آنها به اولوهیت نزدیکتر هستند، درباره موجوداتی مانند باران، تگرگ و شبنم که بین آسمان و زمین هستند و ... همگی در همین کتاب بررسی می‌شوند. در بخش دیگر با عنوان «طبیعیات کوچک»، درباره مسائلی مانند طول عمر، خواب در رساله‌های کوچکی ارسطو به آن پرداخته است. بعد از اینکه آثار منطقیات ارسطو به لاتین ترجمه شد، در آغاز قرون وسطی، هم زمان با ترجمه آثار ارسطو در بیت الحکمه، مسلمانان و یهودیان به مسیحیان برای تکمیل کار ترجمه آثار ارسطو به عبری و عربی کمک کردند. ارسطویی که مسلمانان در قرن یازده و دوازده می‌شناختند به واسطه ترجمه مسلمانان بود و بعد از گذشت دو قرن، در قرن سیزدهم به این فکر افتادند که برای شناخت ارسطو باید به منابع یونانی مراجعه کنند نه به ترجمه‌های عبری. بنابراین ارسطویی که مسیحیت در آن زمان می‌شناخت، ارسطو منطقدان بود و نه ارسطوی طبیعت شناس. در سال ۱۲۷۷ یک اعلامیه ای منتشر شد که علم ارسطویی را با علم مسیحیت ناسازگار عنوان کردند.

مکتب‌هایی مانند شکاکان، رواقیون، اپیکوریان و مکتب التقاطی‌ها که بعد از ارسطو وجود داشت زنده و فعال بودند و این مکاتب ارسطویی نبودند. آثار ارسطو تا ۲۰۰ سال در حاشیه بودند. نباید تصور کرد که در آن زمان یک علمی وجود داشت و پرچمدار او ارسطو بود. بلکه جریان ارسطو نیز یک جریان در کنار سایر مکاتب بود.

آثار ارسطو را به دو دسته تقسیم می‌کنند: آثار باطنی و درون مکتبی و آثار برون مکتبی. آنچه به دست ما رسیده است آثار برون مکتبی است که در مکتب مشاء تدریس داده می‌شد. بسیاری از آثار ارسطو از بین رفته است.



فلسفه و نفس‌شناسی

دکتر عبدالحسین خسروپناه



می‌کنیم. اگر این صورت با معلوم خارجی مطابقت داشت، معرفت صادق است و در غیر این صورت کاذب خواهد بود. در مقابل، علم حضوری است که با وجود، سروکار دارد و وجود معلوم، نزد عالم حاضر است.

نفس‌شناسی فلسفی با گزاره‌ها و مفاهیم در ارتباط بوده و بخشی از فلسفه است و از روش برهانی، به نفس و احکام نفس می‌پردازد و این علم، با معرفت نفس متفاوت است. نفس‌شناسی فلسفی یک معرفت نظام‌مند است که دارای موضوع، محمول و روش است، در حالی که معرفت نفس از طریق سیر و سلوک معنوی و شهود عرفانی حاصل می‌شود و از سنخ علم حضوری است.

مباحث نفس‌شناسی فلسفی

تعریف نفس، انواع نفس، اثبات وجود نفس، وحدت و کثرت نفوس در همه انسان‌ها و هر فرد، قوای نفس، تجرد نفس، ثبات و حرکت نفس، حدوث و قدم نفس، جاودانگی نفس و سعادت نفس، مباحثی است که در علم النفس فلسفی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

لازم به ذکر است که مباحث جاودانگی و سعادت نفس به‌طور معمول در معادشناسی مورد بحث واقع می‌شود. به همین دلیل، به ویژه در حکمت متعالیه، علم النفس مقدمه‌ای بر معادشناسی است.

تعریف نفس

تعاریف مختلفی برای نفس ارائه شده است. افلاطون می‌گوید نفس منشأ حیات و حرکت جسم است؛ یعنی تعریف وی، تعریف به آثار است.

ارسطو می‌گوید نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است. یعنی جسم طبیعی که در مقابل جسم مثالی قرار دارد، متعلق نفس قرار می‌گیرد و با توجه به این که نفس نباتی است یا حیوانی یا انسانی، جسم، نبات، حیوان و یا انسان می‌شود.

جسم طبیعی، خود کمال است اما اولین کمالی که برای حیات می‌یابد، نفس است و با توجه به تعریف، باید جسم طبیعی، آلی

نفس به آن تعلق گرفت، با توجه به نفسی که به جسم تعلق گرفته، جسم نباتی، یا حیوانی و یا انسانی می‌شود؛ در طبیعیات مورد بحث قرار می‌گرفت.

ملاصدرا بیان کرد که درباره نفس باید هستی‌شناسانه بحث کنیم. علاوه بر آن، نفس‌شناسی، مقدمه معادشناسی است و به همین دلیل، ملاصدرا مباحث علم النفس را در فلسفه اولی جای داد.

بعد از ملاصدرا، حاجی سبزواری در منظومه و شرح منظومه، مباحث نفس‌شناسی را در طبیعیات بحث کرده است.

باید گفت از آن جا که نفس، کمال اول برای جسم است می‌تواند در طبیعیات بحث شود و از آن جا که مباحث هستی‌شناسانه دارد، باید در فلسفه اولی مورد بررسی قرار گیرد.

نفس‌شناسی فلسفی

نفس‌شناسی فلسفی، از سنخ علم حصولی است که با صورت و مفهوم سروکار دارد. یعنی یک معلوم خارجی و یک صورت ذهنی وجود دارد و ما از طریق صورت ذهنی با معلوم خارجی ارتباط برقرار

فلسفه دانسی است که از احکام، عوارض و ویژگی‌های وجود بما هو وجود سخن می‌گوید. در فلسفه اصل وجود مورد بحث است و بنابراین پیرامون احکام اصل وجود مانند قدیم بودن وجود، اصالت وجود، مراتب وجود و تقسیمات وجود بحث می‌کند.

زمانی که فلسفه از تقسیمات وجود بحث می‌کند، هم تقسیمات اولی - مانند واجب و ممکن - و هم تقسیمات ثانویه - مانند جوهر و عرض - را در بر می‌گیرد و این تقسیمات تا آن جا ادامه پیدا می‌کند که به وجود ریاضی، طبیعی و یا خلقی برسد. بنابراین اگر وجود، قید ریاضی یا طبیعی یا خلقی پیدا کرد، دیگر مورد بحث فلسفه قرار نمی‌گیرد.

با توجه به تعریف فلسفه و تقسیم جوهر به ماده، صورت، جسم، عقل و نفس؛ علم النفس بحثی فلسفی است، چرا که نفس نه وجود ریاضی است، نه طبیعی و نه خلقی.

البته نفس‌شناسی، پیش از ملاصدرا از آن جهت که نفس کمال اول برای جسم طبیعی به شمار می‌رفت، یعنی می‌گفتند وقتی جسم طبیعی کمال اول پیدا کرد و

باشد، یعنی از آلت استفاده کند و دارای اندام و اعضای کاربردی باشد، چراکه ممکن است جسم، طبیعی باشد اما آلی نباشد، مانند سنگ که اندام و اعضا ندارد و نفس نمی‌تواند کمال اول سنگ واقع شود. ابن سینا در تعریف نفس چنین بیان می‌کند که نفس نیرویی در جسم است که منشأ پیدایش کارهای متعدد، متنوع و ارادی باشد و با این قید، فاعل طبیعی را از تعریف خارج کرده است. می‌توان گفت تعریف ابن سینا ترکیبی از تعریف افلاطون و ارسطو است که هم به قوه بودن برای جسم اشاره دارد و هم به منشأ حیات بودن نفس. سه‌روردی و ملاصدرا، نفس را جوهری می‌دانند که در مقام ذات مجرد از ماده است و برخلاف مجردات تام- در مقام فعل به ماده تعلق دارد.

همان طور که مشاهده می‌شود هر چه از ابن سینا به سمت ملاصدرا می‌آییم، تعریف نفس، از تعریفی طبیعی به تعریف فلسفی نزدیکتر می‌شود.

انواع نفس

فلاسفه نفس را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند:

- نفس نباتی یا گیاهی: کارکرد نفس نباتی تغذیه، رشد و تولید است. باید دقت

استفاده از معلومات برای کشف مجهول. فعالیت حدسی نیز مختص انسان بوده و تفاوتش با فعالیت فکری در این است که فکر، طی کردن مبادی تا رسیدن به نتیجه است و نیاز به طی مقدمات دارد ولی در حدس بدون طی کردن مقدمات، نتیجه درک می‌شود.

• نفس فلکی: فلک عبارت از جسم مادی نامرئی بوده که کوکب بر آن سوار می‌شده است. مثلاً فلک قمر یعنی جسم نامرئی مدوری که دور خودش می‌چرخد و ماه مثل یک میخ به این جسم چسبیده است و خود ماه حرکتی ندارد و چون فلک حرکت می‌کند، ماه نیز به تبع فلکش حرکت می‌کند. در گذشته مدعی بودند که با

نظر مشهور، که همه فلاسفه اسلامی به آن قائل هستند این است که نفس انسانی به تعداد افراد انسان، کثرت عددی دارد و هر انسان بالوجدان، خود را غیر از دیگری می‌یابد و چنین نیست که یافته‌های هر فرد در دیگر افراد یافت شود.

حال که پذیرفتیم به تعداد افراد انسانی نفس وجود دارد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا هر فرد یک نفس دارد یا چند نفس؟ افلاطون برای هر فرد به سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی قائل است.

مشائیان معتقدند انسان یک نفس دارد اما همان یک نفس دارای چند قوه و نیرو است. ما بالوجدان وحدت خود را می‌یابیم اما قوای گوناگون داریم.



درک کلیات اعم است از تصور کلی و تصدیق کلی. حیوانات درک احساسی دارند اما درک کلی ندارند



ملاصدرا می‌گوید «النفس فی وحدتها کل القوا» قوا و نیروهای نفس جدای از نفس نیستند که نفس بخواهد آنها را تدبیر کند. همان طور که بیان شد مشائیان به وجود یک نفس و چند قوه قائلند و بیان می‌کنند نفس، قوا را در تسخیر خود در آورده و آنها را مدیریت می‌کند اما ملاصدرا می‌گوید قوای نفس، همان نفس هستند و زمانی که تنزل پیدا می‌کنند از آن به قوای نفس تعبیر می‌کنیم. یعنی همان نفس می‌بیند نه قوه باصره جدای از نفس، اما زمانی است که تنزل یافته، و یک حقیقت است که هم می‌بیند هم می‌شنود و ... نفس یک حقیقت است، اما این حقیقت دارای مراتب بوده و وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت دارد. در واقع دیدن و شنیدن کار سلول‌ها نیست، بلکه این‌ها تنها ابزار و آلت نفس هستند و ماده ای هستند که در اختیار نفس قرار می‌گیرد.

قوای نفس

هم قائلین به نظر مشائی و هم قائلین به نظر صدرایی، برای نفس قوایی در نظر می‌گیرند که چنانچه بیان شد مشائیان این قوا را جدای از نفس دانسته و صدراییان آن را نفس تنزل یافته می‌دانند. برای هر یک از نفوس نباتی، حیوانی و

برهان ثابت می‌شود که فلک وجود دارد و فلک جسم طبیعی، آلی است و نفس به این جسم تعلق پیدا می‌کند. کارکرد نفس فلکی، ادراک و حرکت دائمی است.

کثرت و وحدت نفس انسانی

پس از بیان اقسام نفس این سؤال مطرح می‌شود که آیا نوع انسان، یک نفس دارد و یا هر فرد نفس جداگانه ای دارد؟ نظر غیرمشهوری وجود دارد که گوینده‌اش مشخص نیست و بیان می‌کند که نفس انسانی به دلیل مجرد و قدیم بودن، نمی‌تواند دارای کثرت باشد و وحدت عددی دارد. یک نفس واحد است و همه انسان‌ها را تدبیر می‌کند.

داشت که کارهای نفس نباتی متنوع بوده و یکنواخت نیست و این بدان معناست که قائلین به نفس نباتی، اراده ضعیفی را برای گیاهان می‌پذیرند.

• نفس حیوانی: نفس حیوانی شامل کارکردهای نفس نبات به علاوه احساس و حرکت ارادی حیوانی است.

• نفس انسانی: کارکرد نفس انسانی، همان کارکردهای نفس حیوانی به اضافه تعقل است؛ یعنی درک کلیات، استنباط و فعالیت حدسی.

درک کلیات اعم است از تصور کلی و تصدیق کلی. حیوانات درک احساسی دارند اما درک کلی ندارند.

استنباط یا فعالیت فکری، عبارت است از

انسانی، قوای اصلی (مستخدمه) و قوای فرعی (خادمه) در نظر گرفته شده است.

قوای اصلی نفس نباتی عبارتند از قوه غاذیه، نامیه و مصوره.

برای قوه غاذیه، که کارش فعالیت تغذیه برای بقای شخص است، سه زیرمجموعه در نظر گرفته شده که عبارتند از محصله که به ساختن شیره گیاه برای نبات و خون سازی برای حیوان و انسان می‌پردازد. ملصقه که کارش چسباندن شیره یا خون، به اعضا و بافت‌های بدن است. مغیره که شیره و خون را به بافت بدن تبدیل می‌کند. قوه نامیه رشد دهنده است و قوه مصوره، فعالیت تولید مثل را، برای بقای نوع، به عهده دارد.

قوای فرعی، مربوط به اعضای بدنی است که با نفس ارتباط برقرار می‌کنند و در نبات عبارت است از قوه جاذبه -جذب کننده غذا-، ماسکه -نگهدارنده غذا-، هاضمه -هضم کننده غذا- و دافعه -دفع کننده مضرات و سموم-.

قوای اصلی نفس حیوانی را به قوای علامه -ادراک کننده- و عماله -عمل کننده- تقسیم کرده‌اند.

قوای علامه عبارت است از حواس ظاهری و باطنی. حواس ظاهری، باصره، ذائقه، سامعه، لامسه و شامه را دربر می‌گیرد. حواس باطنی عبارتند از حس مشترک، که صور جزئی را درک می‌کند؛ خیال، که صورت جزئی را حفظ می‌کند؛ واهمه که معنای جزئی را درک می‌کند؛ حافظه که معنای جزئی را حفظ می‌کند و قوه متخیله یا متصوره، که صور و معنای جزئی را تجزیه و ترکیب می‌کند.

البته تعریف دیگری برای حس مشترک بیان شده که آن را کنترل کننده و هماهنگ کننده قوای دیگر می‌داند.

قوای عماله عبارتند از باعته یا شوقیه که قوای شهوت و غضب را شامل می‌شود و جذب منافع و دفع ضرر می‌کند و قوه عامله که نیروی عمل است. به عبارت دیگر قوه عماله انگیزش و عمل را در بردارد.

همه قوای اصلی و فرعی نفس نباتی، قوای فرعی نفس حیوانی قرار می‌گیرند. در نفس انسانی نیز، همه قوای اصلی و

فرعی نفس حیوانی، به عنوان قوای فرعی نفس انسانی عمل می‌کنند.

قوای اصلی نفس انسانی عبارتند از قوه علامه یا عقل نظری که درک حکمت نظری و عملی را می‌کند و قوه عماله که عقل عملی است و کارهایی را در شأن انسان انجام می‌دهد.

قوه علامه، عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد را دربر می‌گیرد. عقل هیولانی یعنی استعداد درک کلیات، و هنوز به فعلیت نرسیده است. عقل بالملکه به فعلیت رسیده است اما فعلیت درک بدیهیات را کسب کرده و هنوز قدرت استنباط و استنتاج را ندارد. عقل بالفعل عقلی است که می‌تواند با کمک بدیهیات، استنباط و استدلال کرده و مجهولات را معلوم نماید. عقل مستفاد، عقلی است که می‌تواند با عالم مجردات تام ارتباط برقرار کرده و از آنها استفاده کند و به تعبیر دیگر می‌تواند با عقل فعال مرتبط شود، و اغلب انبیا از چنین عقلی بهره‌مندند و می‌توانند با ملائک، ارتباط برقرار کنند.

عقل عملی نیز عبارت است از تجلیه، جلا دادن با عمل به شریعت؛ تخلیه، صفا دادن با نفی ردایل؛ تحلیل یا آراستگی به فضایل؛ و فنای الهی.

در باره تفاوت عقل نظری و عقل عملی اختلاف آرای بسیار زیادی وجود دارد و نظر مذکور، یکی از نظرات مطرح است.

لازم به ذکر است که این تقسیمات مربوط به طبیعیات قدیم بوده و مباحث طبیعی مؤثر در فلسفه، اگر نادرست هم باشند آسیبی به مباحث فلسفی وارد نمی‌کنند.

اظهار نظر پیرامون این مسأله که این تقسیمات، در تاریخ طبیعیات چه میزان اثرگذاری داشته و آیا منشأ تغییر این دیدگاه در طبیعیات، تحت تأثیر علم النفس فلسفی بوده یا خیر، نیازمند پژوهش و بررسی است. آنچه روشن است این که ملاصدرا در مباحث علم النفس، مبانی فلسفی خود مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و... را، صرف نظر از این که از علم النفس وی در طبیعیات استفاده شود یا خیر، مدنظر داشته و بنابر این علم النفس حکمت متعالیه، مبتنی بر این مبادی است.

همچنین باید توجه داشت که ملاصدرا از دستاوردهای مباحث علم النفس در الهیات استفاده کرده است. مثلاً اگر کسی بگوید همه انسان‌ها یک نفس دارند، بحث معاد و صواب و عقاب چه می‌شود؟ و یا اگر می‌گوید نفس ابتدا نوع واحدی دارد و بعد انواع متعددی می‌یابد، علاوه بر این که بر حرکت جوهری مبتنی است، بر بحث معادشناسی اثر دارد و می‌تواند توجیه کند که چگونه انسان می‌تواند سنگ چخماق جهنم شود «وقودها الناس والحجارة» و یا خوردن مال یتیم عین آتش باشد.

نکته دیگری که می‌تواند مورد بحث و پژوهش قرار گیرد این است که آیا علم النفس صدرایی می‌تواند بر طبیعیات امروز اثر بگذارد یا خیر؟ و پاسخ به این سؤال بسیار دشوارتر از اثرگذاری علم النفس بر طبیعیات قدیم است، چرا که درباره طبیعیات قدیم با نگاه تاریخی می‌توان به نتیجه رسید، ولی این سؤال پیچیدگی و دشواری خاص خود را دارد.

همچنین برای روزآمد کردن مسائل مربوط به طبیعیات در فلسفه، لازم است اندیشمندان فلسفی و طبیعی هم‌اندیشی داشته و به این موضوع توجه بیشتری نمایند.

کثرت و وحدت نوعی نفوس انسانی

در فلسفه، به مدد منطق، مراتبی فرض شده که عبارتند از جنس عالی، جنس متوسط، جنس سافل، نوع، صنف و فرد.

سؤالی که پس از این مباحث مطرح می‌شود این است که آیا مجموعه نفوس انسان‌ها از یک نوع برخوردارند؟ یعنی باید برای همه نفوس انسانی از تعبیر حیوان ناطق استفاده کرد و یا هر نفس انسانی نوع مستقلی است؟ در پاسخ به این سؤال چند دیدگاه بیان شده است.

مشائیان معتقدند همه نفوس انسانی هم در پیدایش و هم در استمرار و بقا، دارای نوع واحد هستند. یعنی از ابتدا، نفسی که برای فرد انسان واقع می‌شود، یک نوع به نام حیوان ناطق است و تا آخر عمر فرد، این نوع واحد بوده و تغییر نمی‌کند.

حکمت متعالیه می‌گوید همه نفوس انسانی

در پیدایش و حدوث، دارای نوع واحد بوده و همه حیوان ناطق هستند ولی در استمرار و حرکت جوهری به انواع مختلف تبدیل می‌شوند، برخی حیوان ناطق ملکی می‌شوند، برخی حیوان ناطق سبعی، برخی حیوان ناطق بهی و گروهی نیز حیوان ناطق شیطانی.

عده ای از نویسندگانی معتقدند نفوس انسانی در حدوث نیز دارای وحدت نیستند، جنسشان یکی است اما نوع نفوس متفاوت است و برای این مدعا به برخی از آیات و روایات استناد می‌کنند.

پاسخ به شبهه

علم جدید در رابطه با وجود نفس، شبهه ای مطرح کرده و بیان می‌کند قائلین به نفس، بدان جهت وجود نفس را پذیرفته اند که نیاز بود چیزی کل بدن را به صورت هماهنگ کنترل نماید، و چون در بدن چنین چیزی را نیافتند، به نفس قائل شدند، اما با توجه به یافته‌های جدید ممکن است به ژن‌هایی دست یافت که هماهنگی و کنترل کل بدن را به عهده داشته باشند، در این صورت نیازی به نفس نیست.

در پاسخ به این شبهه می‌توان گفت ملاصدرا نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا دانسته و یکی از مراتب نفس را جسم می‌داند. تمام مسائل مربوط به ژنتیک و جسم، از مراتب ابتدایی نفس است و نفس در اثر حرکت جوهری خود، به کمال رسیده و ساحتی از تجرد پیدا می‌کند که می‌تواند مجموعه بدن را تدبیر کند. همچنین در پاسخ باید گفت که تدبیر بدن، یکی از کارها و فعالیت‌های نفس است.

مادی بودن یا تجرد نفس

برای بررسی مادی یا مجرد بودن نفس، ابتدا باید تعاریف مادی بودن را از دیدگاه فلسفه دانست.

مادی بودن در فلسفه دارای چند معناست. گاه مراد از مادی بودن داشتن ماده اولی است. ماده اولی استعداد محض است و هیچ گونه فعلیتی ندارد و صورت جسمیه، به آن فعلیت می‌دهد. بنابراین مادی در

فلسفه، جوهری است که استعداد محض بوده و صورت جسمیه به آن تعلق پیدا می‌کند و جسم را تشکیل می‌دهد. در نتیجه، جسم از ماده اولی و صورت جسمیه ترکیب شده است. تجرد نفس، به این معنا نیست که نفس به جسم تعلق ندارد و یا جسمش ماده اولی ندارد، بلکه با توجه به این معنا، نفس مجرد به جسم تعلق داشته و باید جسمی باشد که نفس مجرد به آن تعلق پیدا کند. نفس نیاز به جسم دارد و جسم دارای ماده و صورت است.

معنای دیگر مادی بودن، داشتن ماده ثانیه است. هر گاه ترکیب ماده اولی و صورت جسمیه - که جسم را تشکیل می‌دهد - به عنوان ماده برای صورت بعد قرار گیرد، ماده ثانیه نامیده می‌شود. لازم به ذکر است که در فلسفه، زمانی که از اصطلاح ماده ثانیه استفاده می‌شود، منظور «لیست باولی» است و ماده ثالثه و رابعه و... را هم در بر می‌گیرد.

گاه مادی بودن را برای امور جسمانی و اعراض جسم به کار می‌برند و در واقع هم به جسم و هم به اعراضی که در جسم حلول می‌کنند - مثل رنگ جسم - مادی می‌گویند.

زمانی که گفته می‌شود نفس مجرد است یعنی ویژگی‌های جسمانی را ندارد. - وزن و حجم نداشته و قابل اشاره حسی نیست -

اختلاف دیدگاه در تجرد نفس

ماتریالیست‌ها و برخی از متکلمان معتقدند نفس امری مادی است.

متکلمان بیان می‌کنند جسمی که علوم طبیعی به آن می‌پردازد، جسم کثیف است، یعنی جسمی ثقیل و قابل مشاهده است. متکلمان علاوه بر این جسم، به وجود جسم دیگری قائل شده و می‌گویند جسم لطیفی نیز وجود دارد که نفس، همان جسم لطیف است.

ماتریالیست‌ها معتقدند نفس، همان بدن مادی است که علوم طبیعی و زیستی به آن پرداخته‌اند و جدای از مولکول‌ها و سلول‌های بدن، چیز دیگری به نام نفس وجود ندارد.

در نظر فلاسفه نفس مجرد است، اما در

بین فلاسفه نیز اختلاف دیدگاه وجود دارد. مشائیان بیان می‌کنند نفس نباتی و حیوانی و قوای آن‌ها، مادی است، اما نفس ناطقه انسان، مجرد است.

فلاسفه اشراق می‌گویند نفس نباتی مادی است اما نفس حیوانی و انسانی مجرد است. حکمت متعالیه معتقد است نفس نباتی، حیوانی و انسانی، در مقام حدوث مادی است، یعنی مثلاً نطفه، نفس نباتی است. زمانی که به مرحله‌ای می‌رسد که احساس و حرکت دارد، نفس حیوانی پیدا می‌کند، اما همچنان نفس مادی است و پس از آن با رشدی که می‌کند و در اثر حرکت جوهری، همان نفس حیوانی، تجرد مثالی یا تجرد عقلی پیدا می‌کند.

فلاسفه تجرد را به دو قسم مثالی و عقلی تقسیم کرده‌اند. مجرد مثالی، مجرد تام نیست. مجرد مثالی برخی از ویژگی‌های ماده را دارد و از برخی ویژگی‌های ماده، مجرد است. مثلاً وزن و جرم ندارد اما شکل دارد؛ اما مجرد عقلی هیچ یک از ویژگی‌های ماده را ندارد.

ملاصدرا معتقد است همین جسم مادی، نفس است و سپس در اثر حرکت جوهری، تجرد مثالی پیدا می‌کند. وی می‌گوید همه انسان‌ها به تجرد مثالی دست می‌یابند و می‌توانند با حرکت جوهری ارادی، به تجرد عقلی نیز برسند اما همه انسان‌ها به تجرد عقلی نخواهند رسید. در نتیجه، از نظر حکمت متعالیه اکثر انسان‌ها حیوان بالفعل و انسان بالقوه‌اند و بعضی از انسان‌ها با رسیدن به تجرد عقلی، می‌توانند به انسان بالفعل تبدیل شوند. بنابراین نفس انسانی در این مرحله، مادی-مثالی-عقلی بوده و نفس دارای سه ساحت مادی، مثالی و عقلی است.

کسی که می‌تواند کلیات و مفاهیم کلی را درک کند و استنباط و استدلال نماید، دارای نفس عاقله است و ساحتی از تجرد عقلی را پیدا کرده است و در همین مرحله دارای ساحت مثالی و مادی نیز هست.

تعبیر ملاصدرا چنین است «النفس فی بساطتها» یعنی به دوانگاری قائل نیست و نفس را یک حقیقت می‌داند که در اثر حرکت جوهری «جسمانیة الحدوث و

روحانیه البقا» بوده و ابتدا در تجرد مثالی، و سپس در تجرد عقلی است. نفس در آغاز مادی است و در ادامه با حرکت جوهری و بساطت خود، ساحتی از تجرد مثالی پیدا می‌کند و زمانی که می‌میرد ساحت مادی نفس از بین رفته و تنها ساحت تجرد مثالی باقی می‌ماند.

تغییر و ثبات نفس

تغییر به معنای باقی نماندن بر حالت گذشته و ثبات به معنای باقی ماندن بر آن حالت است. تغییر یا تدریجی است که حرکت نامیده می‌شود، و یا دفعی است که به آن کون و فساد می‌گویند. در فلسفه ثبات و سکون به یک معنا نیست. ثبات جایی است که تغییر وجود ندارد و سکون در جایی است که حرکت نباشد، یعنی شی‌ای که قابلیت تغییر دارد، اگر تغییر تدریجی داشت، حرکت است و اگر تغییر تدریجی نداشت، سکون است. بنابراین شی ساکن، قابلیت تغییر دارد، مانند انسانی که در جایی نشسته و ساکن است، مادی است و قابلیت تغییر دارد اما در حال سکون است؛ اما شی ثابت اصلاً قابلیت تغییر ندارد مانند مجردات -خدا و ملائکه- که موجودات ثابت هستند. حرکت به حرکت جوهری و حرکت عرضی تقسیم می‌شود. حرکت جوهری یعنی دگرگونی تدریجی صورت جوهری، مثلاً یک دانه گندم بر اثر حرکت تدریجی به خوشه کامل گندم تبدیل می‌شود. حرکت عرضی، دگرگونی تدریجی اعراض است، مثل آن که جسمی حرکت مکانی تدریجی پیدا کند.

در انسان، رشدی که صورت می‌گیرد و تبدیل شدن نوزاد و کودک به جوان، نوجوان و کهنسال، بر اثر حرکت جوهری است و در حقیقت انسان سالمند همان انسان زمان نوزادی است که حرکت تدریجی داشته و این تغییر صورت گرفته است.

تقسیمات دیگر حرکت، عبارتند از حرکت اشتدادی، - حرکت از ضعف به قوت - حرکت تضعفی، - حرکت از قوت به ضعف - و حرکت متشابه -حرکاتی که به سوی قوت یا ضعف نیست-.

فلاسفه مشاء معتقدند نفس تغییر دفعی جوهری دارد؛ مثلاً می‌گویند بدن، صورت نباتی داشته و صورت جوهری نباتی از بین می‌رود و صورت جوهری حیوانی به جای آن می‌آید و سپس صورت حیوانی از بین می‌رود و صورت جوهری انسانی جایگزین آن می‌شود. بنابراین ماده، مشترک است و صورت‌های جوهری مختلف پیدا می‌کند. مشائیان در کنار این تغییر، تغییر تدریجی عرضی نیز برای نفس قائلند، برای مثال تغییر در آیین و مکان، حرکت در وضع، حرکت کمی و حرکت کیفی. در نتیجه مشائیان به حرکت جوهری نفس قائل نیستند

از نظر صدرالمألهین، نفس و بدن دو چیز نیستند و نفس یک حقیقت است که ساحات مختلف دارد و «فی وحدتها کل القوا» است و بنابراین یک هویت شخصی جمعی است.

حکمت متعالیه معتقد به حرکت جوهری است و نفس را نیز دارای حرکت جوهری می‌داند، یعنی صورتی از بین نمی‌رود بلکه صورت جسمی قبلی، در اثر حرکت جوهری تکامل می‌یابد. صورت جسمی نباتی، حیوانی می‌شود و صورت حیوانی به صورت انسانی تبدیل می‌شود. در واقع ملاصدرا بیان می‌کند که یک شی در حرکت جوهری سیر تکاملی پیدا می‌کند خواه به صورت جوهری انسانی برسد و درک عقلانی بیابد، خواه نرسد و در مرتبه تجرد مثالی باقی بماند.

حدوث و قدم نفس

حدوث یک شی به معنای این است که

آن شی مسبوق به عدم است، اگر چیزی نباشد و بشود، حادث است اما قدیم مسبوق به عدم نیست.

حدوث و قدم به زمانی و ذاتی تقسیم می‌شوند. حدوث و قدم زمانی یعنی مسبوق بودن یا نبودن به عدم زمانی، یعنی حادث زمانی، شی‌ای است که زمانی نبوده و زمانی بوده است و در مقابل قدیم زمانی، چنین نیست که زمانی نباشد.

حدوث و قدم ذاتی یعنی شی در مرتبه ذات مسبوق به عدم ذاتی باشد یا نباشد. حادث ذاتی یعنی شی در مقام ذات، ذاتاً بود ندارد و اگر بود می‌شود، به واسطه علت است؛ و اگر شی‌ای ذاتاً بود داشت، قدیم ذاتی است بنابراین تنها قدیم ذاتی حق تعالی است چرا که ذات خدا واجب الوجود بالذات است و اصلاً نبودی برایش قابل فرض نیست، حتی مجرداتی که نبود زمانی ندارند، باز هم در مقام ذات، ممکن الوجود بوده و در نتیجه حادث ذاتی هستند.

مشائیان معتقدند نفس با حدوث بدن، حدوث زمانی دارد، یعنی زمانی که بدن به بدن نباتی رسید، همان لحظه نفس نباتی پدید می‌آید و زمانی که به بدن حیوانی تبدیل شد، همان لحظه نفس حیوانی تحقق می‌یابد و همین طور اگر بدن، بدن انسانی شد، نفس انسانی وقوع می‌یابد. بنابراین نفس، حادث زمانی است.

ابن عربی به حدوث زمانی نفوس معمولی و قدم زمانی نفوس کامل معتقد است. یعنی نفس انسان‌های معمولی و متعارف، حدوث زمانی دارد اما انسان‌های کاملی وجود دارند که اولیای الهی هستند و این افراد نفوسشان، نفوس کامله است و نفوس کامله، قدیم زمانی هستند، یعنی زمانی نبوده که آن‌ها نباشند و بدن این افراد بعدها محقق شده است.

متکلمان با استفاده از روایات و پذیرش عالم ذر می‌گویند نفوس انسانی حادث زمانی هستند و زمانی بوده که نفوس انسانی -اعم از معمولی و کامل- نبوده‌اند، اما با توجه به روایتی که بیان می‌کند «خلق الأرواح قبل الأبدن بألفی عام»، نفوس دو هزار سال قبل از بدن خلق شده‌اند و در آن زمان در عالم ذر بوده و قدرت، حیات و



تعقل داشته‌اند و پس از تحقق بدن، به بدن تعلق می‌گیرند.

حکمت متعالیه مانند حکمت مشاء قائل به حدوث زمانی نفس است اما دوگانگی نفس و بدن را نمی‌پذیرد و نفس و بدن را یک شی می‌داند و می‌گوید «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا»، حدوث زمانی بدن همان حدوث زمانی نفس است و سپس نفس در اثر حرکت جوهری، مراحل بعد را طی می‌کند.

جاودانگی و بقای نفس

قائلین به تجرد نفس معتقدند نفس زمان‌پذیر نیست و علیرغم آن که قابلیت نابود شدن را دارد، به اذن خدا باقی و جاودانه است.

تناسخ

یکی از دیدگاه‌های مطرح در رابطه با جاودانگی نفس، تناسخ است.

تناسخ دو معنا دارد، تناسخ مُلکی و تناسخ ملکوتی. تناسخ مُلکی، انتقال نفس از بدن مادی به بدن مادی دیگر است که نظر هندوها، بودایی‌ها و عرفان‌های شرقی است. تناسخ مُلکی، با توجه به اینکه نفس از چه بدنی، به چه بدنی منتقل شود، اقسام گوناگونی می‌یابد.

تناسخ ملکوتی یا تناسخ باطنی، به معنای شکل‌گیری و تغییر روح انسانی، در اثر نیت و عمل است؛ یعنی با شکل‌گیری نیت و عمل انسان، روح انسان نیز شکل می‌گیرد و تغییر می‌کند، بنابراین ممکن است انسان در حرکت جوهری خود و به واسطه نیات و اعمال، به حیوان ناطق بهیمی یا سبعی تبدیل شود. به همین دلیل ملاصدرا می‌گوید ناطق، فصل اخیر انسان نیست و شواهدی از قرآن ذکر می‌نماید و می‌گوید آیه شریفه «وَقُوْذِهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ» به این موضوع اشاره دارد و خود مردم هیزم جهنم می‌شوند. فلاسفه اسلامی تناسخ ملکوتی را می‌پذیرند ولی تناسخ مُلکی را محال دانسته و براهین متعددی بر محال بودن آن اقامه کرده‌اند.

معاد

دیدگاه دیگر در رابطه با جاودانگی نفس،

معاد است.

متکلمان معتقدند معاد جسمانی مادی صورت می‌گیرد و همین جسم مادی باز می‌گردد و به آیه شریفه «أَحْسِبِ الْإِنْسَانَ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسُوءَ بَنَانَهُ» استناد می‌نمایند. ابن سینا نیز با معاد جسمانی موافق است اما بیان می‌کند که برای معاد روحانی برهان عقلی دارد، اما بر معاد جسمانی نمی‌تواند برهان عقلی اقامه کند.

ملاصدرا معاد جسمانی را مثالی می‌داند؛ یعنی معتقد است نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است و در اثر حرکت جوهری، جسم مادی از بین می‌رود و جسم مثالی باقی می‌ماند و همان طور که پیش از این بیان شد نفس را یک حقیقت می‌داند که دارای ساحات مختلف بوده و بدن مادی به عنوان یک ساحات نفس از بین رفته و بدن مثالی باقی می‌ماند. ملاصدرا با برهان عقلی، معاد جسمانی مثالی را اثبات کرده اما نتوانسته برهان عقلی برای معاد جسمانی مادی بیابد. ظاهر عبارت ملاصدرا بیان می‌کند که معاد جسمانی، مادی نیست اما در کتاب عرشیه تصریح نموده که گرچه نظر فلسفی وی مبنی بر عدم معاد جسمانی مادی است، اما به آنچه شارع و وحی گفته، اعتقاد دارد.

می‌توان گفت ابن سینا توانست بر معاد روحانی برهان عقلی اقامه کند و ملاصدرا توانست برای معاد جسمانی مثالی برهان عقلی بیاورد.

سعادت نفس

افلاطون سعادت نفس را کسب معرفت عقلی و لذت حسی معتدل و خالی از درد و عاری از گناه می‌داند.

ارسطو بیان می‌کند که سعادت، تفکر به وسیله قوه عاقله است.

اپیکور و پیروانش لذات جسمانی دنیوی را سعادت نفس می‌دانند - که البته مورد بحث است که آیا منظور اپیکور همین لذات جسمانی و مادی بوده یا خیر؟ -

ابن سینا می‌گوید سعادت، دستیابی به عقل نظری مستفاد و عقل عملی عدالت گراست. ابن سینا نفس ناطقه را به عقل

نظری و عقل عملی تقسیم کرده و می‌گوید اگر عقل عملی به عدالت - که اعتدال در فضایل است - برسد و بتواند شجاعت، عفت و حکمت را کسب نماید، عقل عملی به سعادت رسیده است.

او عقل نظری را به عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد تقسیم نمود. عقل هیولانی، استعداد ادراک؛ عقل بالملکه، درک بدیهیات؛ عقل بالفعل، کشف مجهولات توسط بدیهیات و عقل مستفاد، برقراری ارتباط با عالم مجردات و بهره‌مندی از آن هاست. ابن سینا معتقد است سعادت نفس در عقل نظری، دستیابی به عقل مستفاد است.

از نظر ملاصدرا، اتصال به مجردات و قرب الهی سعادت نفس است.

نکاتی برای هم اندیشی فلاسفه و زیست‌شناسان

• نفس‌شناسی فلسفی مبتنی بر نظریه ماده و صورت است. حتی ملاصدرا که نفس را جسمانیة الحدوث می‌داند از اصطلاح ماده و صورت استفاده می‌کند. ماده و صورت برگرفته از طبیعیات قدیم است، آیا با طبیعیات جدید که مبتنی بر نظریه اتم و مولکول است، می‌توان از نفس به عنوان صورت بدن سخن گفت؟ امروزه طبیعیات قدیم کنار رفته است و بحث ماده و صورت مطرح نیست و مباحث اتم و مولکول و سلول است.

در پاسخ باید گفت چنین به نظر می‌رسد که نظریه ماده و صورت، با نظریه مولکول و اتم قابل جمع است. مولکول و اتم می‌تواند استعداد و فعلیت داشته باشد که همان ماده و صورت است. به همین دلیل می‌توان گفت درست است که ماده و صورت در طبیعیات بحث شده اما فلاسفه طبیعی با روش عقلی و استدلالی به نظریه ماده و صورت رسیده‌اند نه از روش تجربی. روش تجربی تغییر کرده و دستاوردهای جدیدی داشته است اما نظریه ماده و صورت مبتنی بر دلیل بوده و مبرهن است و بر تجربیات تکیه ندارد. لازم نیست که یا ماده و صورت را بپذیریم یا نظریه اتمی را؛ بلکه همان طور که بیان شد این دو نظر با یکدیگر



مبانی علم و نفس در فلسفه اسلامی

دکتر مجید حمیدزاده

در آغاز بحث مناسب است که ابتدا یک تصویری از طبیعیات قدیم ارائه شود و بعد درخصوص علم و نفس صحبت کنیم. تصویری که از طبیعیات قدیم ارائه می‌شود معمولاً یک تصویر نامناسبی است که شنونده با اولین برخورد، می‌گوید مطالب باطل و سخیف است و من برای اصلاح این دیدگاه، بر آن شدم که درباره طبیعیات قدیم نکاتی را ارائه نمایم ولی فعلاً به بحث خودمان می‌پردازیم.

جناب آخوند ملاصدرا در اسفار درباره ادله تجرد نفس ۱۱ دلیل ذکر کردند و مرحوم حاجی سبزواری در «منظومه» ۱۰ دلیل اقامه کردند و در کتاب دیگر خود با نام «اسرار الحکم» که به زبان فارسی نگاشته شده است، ۱۴ دلیل بیان می‌کنند. امام فخر رازی ۱۲ دلیل، و برخی از بزرگان دیگر حتی تا ۷۰ دلیل هم ذکر کردند.

تجرد ادراک؛ پایه استدلال تجرد نفس

شاید بشود گفت تمامی این ادله به نوعی به یک برهان اصلی برمی‌گردد و آن بحث تجرد ادراک است و پایه بحث ما نیز همین موضوع است. در انسان پدیده‌ای به نام ادراک وجود دارد. که اصل آن بدیهی است و نیازی به اثبات ندارد، خود ادراک انواع مختلفی دارد که عبارتند از: حسی، خیالی، وهمی و عقلی. البته بر مبنای فلسفه ملاصدرا، کلیه انواع ادراک مجرد می‌باشد.

معنای تجرد ادراک

منظور از تجرد ادراک، غیر مادی بودن آن است. برای جسم و ماده خواصی مانند طول و عرض و مکان و وزن و زمان ذکر شده است. وقتی می‌گوییم مجرد یعنی امری که وجود دارد ولی این خصوصیات را ندارد. بسیاری از امور بدیهی هستند و تعریف‌پذیر نیستند بلکه خود منشأ تعاریف سایر موجودات هستند. برای بدیهی‌ها نشانه‌هایی

قابل جمع است.

• آیا عناصر بدن، سلول‌ها، ژن‌ها و... موجود حیوانی، از شعور و ادراک برخوردارند تا بتوانند تدبیر پیچیده بدن و کارکرد آن را به عهده بگیرند؟ در فلسفه بیان می‌شود که نفس مدبر بدن است، در زیست‌شناسی هر چه پیشرفت‌های بیشتری حاصل می‌شود، پیچیدگی بدن بیشتر آشکار می‌شود و هر چه این سیستم پیچیده‌تر شود، شعور پیچیده‌تری در تدبیر نیاز است. آیا می‌توان این تدبیر و شعور را با علم ژنتیک و زیست‌شناسی پاسخ داد؟

البته لازم به ذکر است که نفس به عنوان یک واقعیت ملکوتی علاوه بر تدبیر پیچیده بدن مَلکی، به تدبیر پیچیده ملکوت انسان هم می‌پردازد؛ یعنی انسان که جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است، یک پیچیدگی جسمانی و مَلکی دارد و یک پیچیدگی ملکوتی و روحانی، و نفس تنها به تدبیر بدن نمی‌پردازد بلکه تدبیر ملکوتی را هم بر عهده دارد. بنابراین بر فرض اگر زیست‌شناسی و ژنتیک بتواند تدبیر پیچیده بدن مَلکی را بدون نفس توجیه نماید، توان توجیه تدبیر ملکوت آدمی را ندارد، چراکه انسان دارای دو ساحت مَلکی و ملکوتی است.

• زیست‌شناسی و ژنتیک از چه روشی به دستاوردهای علمی خود رسیده‌اند؟ آیا تمام ادعاهای مطرح در قلمرو پروژه ژنوم، از روش مشاهده و تجربه بهره برده یا پیش‌فرض‌های فلسفی و متافیزیکی اثبات نشده‌ای نیز در استنتاج گزاره‌های علمی آن‌ها نقش داشته است، به گونه‌ای که زیست‌شناسان بدون توجه به آن پیش‌فرض‌ها مسائل زیست‌شناختی و ژنتیک را دنبال می‌کنند. اگر چنین است، آیا تغییر این پیش‌فرض‌ها و افزودن پیش‌فرض نفس ملکوتی انسان، تغییری در پارادایم زیست‌شناسی و ژنتیک ایجاد نمی‌کند؟

این گونه به نظر می‌رسد که زیست‌شناسی و ژنتیک در حال حاضر چنین پیش‌فرضی دارد که انسان دارای نفسی جسمانی است و بُعد روحانی نفس را قبول ندارد.

• آیا زیست‌شناسی، ژنتیک و عصب‌شناسی می‌توانند تبیین کاملی از آگاهی، استدلال عقلی و استنتاج ارائه کنند؟ این علوم نسبت به اراده و اختیار انسان چه تبیینی دارند؟

قایقی که از آغاز تا انجام، قطعاً آسیب ببیند و عوض شود و تا رسیدن به مقصد تمام اجزای آن تغییر کرده باشد، دیگر همان قایق پیشین نیست، اما در انسان علیرغم تغییر سلول‌ها و عنصرها، وحدت و هویت شخصی را می‌توان یافت. آیا هویت شخصی، که هر انسان بالوجدان درک می‌کند، با کثرت مولکول‌ها و ژن‌ها قابل جمع است؟ ژنتیک چگونه این وحدت را تبیین می‌کند؟ آیا پیوستگی فیزیکی عناصر بدن می‌تواند هویت شخصی انسان را تبیین نماید؟ اگر ژنتیک نتواند این وحدت و هویت را تبیین کند، آیا از این طریق می‌توان به وجود نفس قائل شد؟

می‌توان ذکر کرد اما در قالب تعاریف منطقی نمی‌گنجند. محسوسات، وجدانیات و ... همگی از بدیهیات هستند.

در اینجا ادراکات بصری را بررسی می‌کنیم. اصل، این دلیل تحت عنوان محال بودن انطباق کبیر در صغیر می‌باشد. ما صورت‌های بزرگی را به وسعت صدها متر می‌بینیم که چندین برابر همه بدن و چشم و مغز ماست. اگر این صورت‌های ادراکی مادی بوده و در اندام بینایی یا عضو دیگری از بدن، وجود داشتند، هرگز بزرگ‌تر از محل خود نبودند، زیرا ارتسام و انطباق مادی بدون انطباق بر محل، امکان ندارد و چون ما صورت‌ها را در خودمان می‌یابیم، ناچار باید بپذیریم مربوط به مرتبه‌ای از نفس ما می‌باشد، نه بدن! بدین ترتیب هم تجرد خود ادراک و هم تجرد نفس اثبات می‌شود.

ممکن است اشکال شود که آنچه را می‌بینیم، صورت‌های کوچکی مانند میکرو فیلم است که در دستگاه عصبی ما به وجود آمده و ما به کمک قرائن و نسبت سنجی و مقایسه به اندازه واقعی آن پی می‌بریم. که در پاسخ می‌گوییم: اولاً دانستن اندازه صاحب صورت بزرگ غیر از دیدن صورت بزرگ و ثانیاً بفرض که صورت مرئی، خیلی کوچک باشد و ما با مهارت‌هایی که در اثر تجربه به دست آورده‌ایم، با استفاده از قرائن و مقایسه کردن‌ها آن را بزرگ می‌کنیم (مانند قرار دادن زیر ذره بین)، اما سرانجام، صورت بزرگی را در ذهن خود می‌یابیم.

پاسخ به یک اشکال

اشکال شده است که اگر ادراک امر مجردی است پس چرا این فعل و انفعال مادی در اعصاب و مغز و ... ایجاد می‌شود؟ در پاسخ باید گفت که بین ابزار یک علم و خود آن علم تفاوت است. برای رسیدن به یک علم ابزاری نیازمندیم و اگر ابزار دچار اختلال شود، علم هم حاصل نمی‌شود اما این به این معنا نیست که علم و ادراک مادی است. همانند عینک که وسیله دیدن است^۳. یعنی چشم است که می‌بیند، منتهی بوسیله عینک؛ چنین نیست که



بگوییم عینک می‌بیند. همچنین در مورد نوشتن انسان به کمک قلم که به این معنا نیست که فعل را به قلم نسبت بدهیم بلکه قلم واسطه است. البته در سلسله علل طولی، می‌توان فعل را به همه این امور نسبت داد.

اینگونه نیست که ما در مقدمات خود فاعلیت نفس را پیش فرض گرفتیم. ما این پدیده‌ای را که در درون ما ایجاد شده بررسی می‌کنیم. یعنی این حادثه را به هر چیز غیر از بدن نسبت می‌دهیم و در درون ما هست. در ابزارهای مادی مانند لوح فشرده یا هارد کامپیوتر هر چند می‌توان اطلاعات را به صورت فشرده ذخیره کرد، اما در هنگام نمایش ویژگی تصویر به نمایش در آمده بستگی به صفحه نمایش دارد. اما محسوسات بصری ما اینگونه نیست و ویژگی‌های مادی را ندارد. یعنی اشیاء را با وصف بزرگی آنها بدون اینکه امر کبیر بر صغیر منطبق شود، مورد درک انسان واقع می‌شود. یافتن و درک کردن کار ذهن انسان است نه چشم انسان. چشم فقط ابزار مشاهده است.

تفاوت بین دو نحوه وجود

انسان دو نحوه وجود را می‌یابد و با مقایسه بین آنها این تفاوت‌ها را درک می‌کند. حتی اگر ما مکانیزم ادراک را هم درک نکنیم، ولی باز تفاوت‌ها را در ادراک نفس درک می‌کنیم. البته در امر حکایتگری باید توجه کرد که مقدمه حکایتگری واقعی، یافتن امری است. اینکه می‌گوییم علمی که به خارج پیدا می‌کنیم حکایتگر است،

یعنی دلالت بر مسئله خارجی دارد. باز هم تاکید می‌کنم که انسان از تفاوت‌های این نحوه وجود، در می‌یابد که این نحوه موجود مادی نیست و مجرد است. ادراک با غیرتجرد به هیچ عنوان امکان پذیر نیست. در هر نفسی که کمترین درجه نفس وجود دارد و ادراکی وجود دارد، قطعاً زمینه تجرد در آن وجود دارد. این مسئله حتی در حیوانات نیز اگر ثابت شود که ادراک وجود دارد، پایه این ادراک نیز تجرد است. هر وقت انسان تصویر ذهنی یک امر بیرونی را تصور می‌کند، این تصویر بر امری مجرد تکیه دارد.

اگر شخص تصویر یک جسم را مانند کوه دماوند ببیند، در درجه اول باید مفهوم بزرگی را دریابد و در درجه دوم مفهوم این همانی را دریافته باشد و به عبارت دیگر بحث دلالت را متوجه شده باشد. مکانیزم این ادراک هنوز مشخص نیست و از هرجایی که پدید آمده باشد، یک مطلب است، و دریافتن تفاوت‌های این نحوه وجود مطلب دیگری است که مورد نظر ما است.

شاید اینکه نمی‌توانیم مکانیزم ادراک را توضیح دهیم به خاطر شدت وضوح آن هست. خود ادراک مجرد است و وقتی که بخواهیم برای مخاطب مفهوم ادراک را توضیح دهیم، آن نیز امری مجرد است. انسان این محدودیت در الفاظ را پذیرفته است و از طریق دلالت لفظ و معنی این ارتباط را برقرار می‌کند. اگر همه تصورات نسبی کنار گذاشته شود، انسان نمی‌تواند صحبت کند.

در بحث ما اینکه ادراک را ارادی بدانیم یا غیر ارادی، باز هم تاثیری در اصل نتیجه ندارد. چه اینکه ما هر دو ادراک ارادی و غیر ارادی را داریم. با این مقدمات متوجه می‌شویم که وقتی یک جسم بزرگ را نفس ادراک می‌کند، آن جسم بزرگ در بدن من شکل نمی‌گیرد بلکه صورتی از آن در نفس من شکل می‌گیرد که آن صورت مجرد است. باید توجه کرد که ماده امتداد دارد و متغیر است و از این جهت ماده و صورت همگی از ویژگی‌های جسم است که در ادراک وجود ندارد.

سلسله نشست های فلسفه و فیزیک

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، در راستای اهداف و برنامه های ریاست مؤسسه سعی در توسعه فلسفه های مضاف در جامعه علمی کشور، نزدیک کردن علوم و فلسفه جهت استفاده از دستاوردهای یکدیگر در حل مسائل بنیادین داشته است. لذا در سال ۱۳۹۲ سلسله نشست هایی در راستای گفت و گو میان فلاسفه و فیزیک دانان برگزار شد. در این نشست افراد ذیل حضور داشته اند:

- ۱- دکتر محمد مهدی طهرانچی، استاد فیزیک دانشگاه شهید بهشتی ۲- دکتر ریاضی، استاد فیزیک دانشگاه شهید بهشتی، ۳- دکتر محمد صادق موحد، استاد فیزیک دانشگاه شهید بهشتی، ۴- دکتر رضا جعفری، استاد فیزیک دانشگاه شهید بهشتی، ۵- دکتر محسنی، استاد فیزیک دانشگاه مالک اشتر، ۶- دکتر آقا محمدی، استاد فیزیک دانشگاه مالک اشتر، ۷- دکتر ریاضی، استاد بیوشیمی دانشگاه تهران، ۸- دکتر عسگری، استاد فیزیک دانشگاه مالک اشتر، ۹- دکتر حسین غفاری، استاد فلسفه دانشگاه تهران، ۱۰- دکتر شاپور اعتماد، استاد فلسفه علم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۱- دکتر امیر احسان کرباسی زاده، استاد فلسفه علم مؤسسه، ۱۲- دکتر حسین شیخ رضایی، استاد فلسفه علم مؤسسه، ۱۳- دکتر محمد یوسف ثانی، استاد فلسفه مؤسسه، ۱۴- دکتر محمود مختاری، استاد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، ۱۵- دکتر عبدالحسین خسروپناه ۱۶- دکتر مجید حمیدزاده ۱۷- دکتر محمد جواد اسماعیلی

جلسه اول طرح بحث

دکتر تهرانچی:

بحث فیزیک جدید دو نکته دارد. اول این که الگوهای ذهنیمان مقداری در حال دور شدن از آزمایشگاه است و بیشتر به سمت فضاهای نظریه پردازی می‌رود. مباحثی در فیزیک پیشرو داریم که بدون مباحث و بنیان‌های فلسفی شاید خطرناک باشد (خطرناک به معنای اینکه ما توجه نداشته باشیم). از طرف دیگر فیزیک به شدت در علوم انسانی اثر می‌گذارد و مدل‌ها دارند سرایت می‌کنند. مدل‌هایی که در مورد جهان مادی است در حال اثر گذاشتن به جامعه‌شناسی که نظریات فیزیکی را به کار می‌گیرند.

حال، مبانی این‌ها کجاست؟ و اگر این‌ها را یک پله عقب‌تر برنگردانیم و به مبانی فلسفی نرسیم و بین این‌ها وجوهی پیدا نکنیم، گرچه به ظاهر به نتیجه می‌رسیم اما بعداً به مشکل

هم پیدا کرده است. مباحث مربوط به موضوعات فیزیکی، ذرات بنیادی، بحث نسبیت و بحث جهان‌های موازی و... یکسری از بحث‌های فلسفی را پیش روی ما باز کرده است و دیگر نمی‌توان گفت فقط فلسفه مثلاً بر فیزیک تأثیر می‌گذارد و برای آن موضوع سازی می‌کند، بلکه فیزیک هم بر فلسفه تأثیر می‌گذارد و حتی بعضی از مباحث فلسفه معاصر مثل بحث‌های هرمنوتیک فلسفی که یکی از اصولش اصل عدم تعین معناست متأثر از اصل عدم قطعیت مکانیک کوانتوم است؛ و حتی بر بعضی مباحث زبان‌شناسی فلسفه زبان اثر داشته است.

دکتر خسروپناه:

فلسفه از دیرزمان با طبیعیات پیوند و ارتباط داشته است و نسبت فلسفه با طبیعیات و فیزیک مسأله جدیدی نیست. فلسفه که از احکام و عوارض موجود بما هو موجود بحث می‌کرده است یکی از تلاش‌هایش این بوده که موضوع سازی علوم را هم به عهده داشته باشد، موضوع ریاضیات و طبیعیات را فلسفه اثبات و تبیین می‌کرده است و مسائل مربوط به عدد، شکل، طبیعت، جسم طبیعی متحول و... را ریاضی‌دان و طبیعی‌دان مورد بحث قرار می‌دادند.

کار جدیدی که ملاصدرا در فلسفه اسلامی کرد این بود که برخی از موضوعات طبیعی را تبیین فلسفی کرد، مثل بحث حرکت و بحث زمان. وی این موضوعات را وارد فلسفه اولی کرد و بحثی هستی‌شناسانه درباره آن‌ها داشت. هرچند بعد از ملاصدرا، برخی مثل مرحوم سبزواری دوباره حرکت و زمان را در مباحث طبیعیات طرح کردند، ولی دیگران که از حکمت متعالیه تبعیت کردند، نگاهی الهیاتی و هستی‌شناسانه به این مباحث داشته‌اند.

امروزه طبیعیات جدید، به ویژه فیزیک که گسترش یافته، مباحث فلسفی

بیشتری



دکتر محسنی:

به نظر من سه موضوع باید جزء موضوعات اساسی و محور قرار گیرد. اول بحث آسیب‌شناسی تعامل فلسفه اسلامی و علوم تجربی است، که در اینجا بحث روی فیزیک است. واقعا چرا چنین عدم تعاملی را داشتیم؟ آیا این به ذات فلسفه اسلامی بازمی‌گردد یا شیوه فلاسفه اسلامی؟ چرا واقعا فلسفه اسلامی نتوانسته این تعامل را به یک سرانجام برساند؟ یک اقدامات ناقصی را داشته‌ایم که شاید بارزترینشان در این زمان کارهای حضرت علامه طباطبائی و استاد شهید مطهری باشد، که آن‌ها هم بنابه دلایلی بی‌اشکال نیست. شروع آن مقدس و شجاعانه بود گرچه به نظر من ابر بود. این جلسه البته حرکتی در جهت رفع این آسیب‌هاست. حقیقت این است که ما این تعامل را نداشته‌ایم.

بحث دوم درباره این است که اساسا فلسفه و فیزیک چه کمک‌هایی می‌توانند به یکدیگر بکنند؟ یعنی این واقعا یک موضوع بشود که آیا فلسفه می‌تواند به فیزیک کمک کند یا برعکس؟ و در چه موضوعاتی؟ بر فرض در فلسفه می‌گوییم تمیز موجودات واقعی از اوهام، کار فلسفه است. این به چه معناست؟ این موضوع در فیزیک بسیار مهم و مورد نیاز است.

نکته سوم حقیقت‌نمایی و اصلاح برداشتهای فلسفی فیزیک یا فیزیک‌دان‌ها است. در این موضوع هم فلسفه اسلامی به طور جدی ورود نکرده است و اگر هم احیانا پاسخ‌هایی داده شده، پاسخ‌های درخور فلسفه اسلامی نبوده است. برای مثال در مورد هاوکینگ، که فیزیکدانی است که وقتی در مورد مسائل فلسفی نظر می‌دهد، خود فیزیکدان‌ها قبولش ندارند، ولی مباحثی را که در یکی دو کتابش مطرح کرده، ما چه برخوردی

خواهیم خورد. برای مثال آقای دکتر جعفری می‌گویند فیزیک را در بورس می‌بریم، و عملا جواب داده و در نهایت فرد در بورس برنده می‌شود. این موضوع از جهت کارکردگرایانه خوب است ولی از جهت رفتار انسانی چگونه است. اگر این امر مجوزی شود و کارکردگرایی بدون توجه به بعد فلسفی‌اش، همه جا رسوخ کند، شاید اتفاقات عجیب و غریبی، حتی در جامعه خودمان بیافتد. امروزه در جامعه خودمان هم، مدل‌های کوانتوم مکانیک، به اقتصاد می‌رود. اثر متافیزیک در فیزیک جای بحث دارد و شما در دیدگاه‌های متافیزیکی فیزیک‌دانان می‌بیند.

نکته دوم، قدری از فلسفه دورتر است و آن بحث‌هایی است که بین طیفه مسیحی و فیزیک در غرب شکل می‌گیرد و در میان ما نیز مطرح می‌شود، البته به آن فلسفه و فیزیک گفته نمی‌شود ولی به معنایی الهیات فیزیک است. در غرب بحث جدی بین فیزیک‌دانان و کسانی که دارای علم کلام مسیحی هستند، صورت می‌گیرد و این بحث‌ها قابل تأمل است.

داشتیم و آیا جواب‌هایی برای آن تهیه کردیم که بتواند دانشجویان فیزیک را قانع کند؟ چند نفر جواب‌هایی دادند اما آن‌ها جواب‌هایی نبود که یک مبنای فلسفی درست داشته باشد. امروزه، مقوله اصلی که فیزیک القا می‌کند، بحث شکاکیت و لادری‌گری است. اساسا فیزیک مقوله ارزش دانش را زیر سؤال می‌برد. چالش اصلی در این‌جاست که مقوله ارزش دانش زیر سؤال می‌رود و اصل عدم قطعیت اصلی نیست که از آن بتوان عبور کرد. این اصل اساسا به لادری‌گری بنیان می‌دهد و آن را تقویت می‌کند. بحث عدم قطعیت، مسأله شکاکیت را مطرح می‌کند، به خصوص با تعبیر کپنهاکی. یا مثلا در بحث علت و معلول، در هیچ جای کوانتوم، حتی در تعبیر کپنهاکی آن، اصل علیت زیر سؤال نمی‌رود، در حالی که برخی تلاش کردند چنین وانمود کنند و از آن سواستفاده نمایند. کوانتوم اصل علیت را مخدوش نمی‌کند بلکه علیت نیوتنی را زیر سؤال می‌برد، که اشکالی ندارد، چه کسی گفته است که علیت نیوتنی حتما به طور کامل صحیح است؟ این‌جاست که به نظر من باید در مسائل ورود کرد و اگر این ورودها صورت گیرد، آن وقت این تعامل به یکدیگر کمک می‌کند. از طرف دیگر، آیا می‌توان معیاری برای درستی استنتاجات علوم به کار برد یا نه؟ برای مثال، اگر واقعا اصرار بر این بود که اصل علیت زیر سؤال رفته، زمانی که ما اصل علیت را از تجربه نگرفته‌ایم، و از طریق دیگری به آن رسیده‌ایم، به درستی آن شک نمی‌کنیم. پس ناچار باید به فیزیکدان گفت که در جایی اشتباه می‌کند. برخلاف نظری که برخی بیان می‌کنند و می‌گویند این یعنی توقف و مقابله با علم، اتفاقا داعیه بنده این است که این یعنی پرسشگری، جستجو و تلاش بیشتر و به فیزیکدان می‌گوییم در اینجا متوقف نشو.



دکتر غفاری:

فکر می‌کنم در ابتدا ما باید به این موضوع توجه کنیم که رابطه بین فلسفه و علوم طبیعی اساساً یک رابطه طبیعی است. یعنی جزئی از علم است، نه یک چیزی که تازه پیدا شده و بتوان آن را تغییر داد. از گذشته و از زمان ارسطو یک سلسله مطالبی وجود دارد که به لحاظ منطقی، برخی از مباحث علوم طبیعی باید در علم دیگری بحث شود. یعنی قاعده‌ای در گذشته بر علوم وجود داشته، حال، امروز ممکن است برخی در فلسفه اصرار داشته باشند که تعاریف را در علوم تغییر دهند، ولی به نظر بنده این‌ها در حد لفظ و اصطلاح است و به لحاظ واقعیت نمی‌توان این کار را کرد. یعنی هر علمی بر محوری استوار است، و آن محور را «موضوع» می‌گویند. یعنی علمی که موضوع نداشته باشد منطقاً و عملاً امکان‌پذیر نیست. موضوع هر علمی آن چیزی است که همه گزاره‌های علمی از آن خبر می‌دهند. این همان چیزی است که در اصطلاح فنی می‌گویند هر علمی از موجود با یک تعین خاصی، سخن می‌گوید، یعنی موجود و شیء خارجی به طور عرفی یکی است ولی به واقع و با دقت نظر یکی نیست؛ و مسائل هر علم را به اصطلاح فنی گذشتگان عوارض ذاتی آن می‌گویند؛ یعنی آن قضایایی که به نحو مستقیم به آن شیء و آن موضوع مربوط می‌شوند. در غیر این صورت همه چیز به نحو غیرمستقیم به هم مربوط می‌شوند. یعنی همه علوم راجع به یک شیء صحبت می‌کنند. وقتی چنین است اساساً در مقام تعریف، هیچ علمی نمی‌تواند درباره موضوع خودش و

اینکه ماهیت و حقیقت این موضوع چیست، صحبت کند. چراکه باید موضوع علم مشخص باشد تا بتواند قضایایی راجع به آن بگوید. نکته دیگر این که هیچ علمی فقط با صرف موضوع درست نمی‌شود. هر علمی ابتدا به یکسری مبادی نیاز دارد. یعنی از نقطه صفر نمی‌توان شروع کرد؛ مثلاً در علم ریاضی وقتی راجع به کمیت صحبت می‌کنند، ناگزیر باید تعاریف اولیه از نقطه، خط و... را داشته باشند. یعنی اگر کسی نقطه، خط، فاصله و سطح را نداشته باشد اساساً معنی ندارد که بتواند وارد ریاضیات شود. این‌ها مبادی تصویری هستند و به همین نحو علوم محتاج یک سلسله مبادی تصدیقی نیز هستند؛ یعنی در هر علمی یک سلسله اصول موضوعه را می‌پذیرند و با ابتناء به آن، شروع به حرکت می‌کنند. حال، سؤال این است که این اصول موضوعه و این مبادی در هر علمی چگونه باید اثبات شود؟ هیچ علمی نمی‌تواند خودش مبادی خودش را اثبات کند، چرا که علم از مبادی شروع می‌شود تا بتواند قضایا را با هم ترکیب کند. اگر علم هیچ مبدایی نداشته باشد چگونه می‌خواهد پیش رود؟ در علوم طبیعی هم به همین صورت است، اعم از فیزیک، شیمی و... مثلاً کدام علم طبیعی است که بدون این که جسم را مفروض بگیرد، شروع کند؟ یعنی باید یک تصویری اجمالاً از جسم داشته باشند. البته می‌توان مبادی برخی از علوم پیچیده‌تر، در علوم ساده‌تر بررسی شود. یعنی می‌توان مبادی شیمی را در فیزیک اثبات کرد؛ مثلاً اگر در شیمی از میل ترکیبی یا خاصیت ترکیبی صحبت می‌شود، در فیزیک اساس این را بر مبنای مثلاً تئوری مولکولی یا اتمی توجیه می‌کنند

که میل ترکیبی اصلاً چگونه پیدا می‌شود. و یا مثلاً برخی از مبنای فیزیک را ممکن است در ریاضیات بحث کرد. ولی به هر حال، باید یک جایی مبادی علوم اثبات شود و این جاست که نیاز به فلسفه به صورت منطقی، آشکار می‌شود. این مقدار از فلسفه که در شناخت عالم طبیعت به کار می‌آید، در گذشته بوده، امروز هم هست و در آینده هم باید باشد. یعنی باید بحث مبادی علوم طبیعی در علم دیگری مطرح شود و این گونه نیست که فیزیک بما هو فیزیک بتواند راجع به مبادی خودش بحث کند. البته می‌دانیم که امروزه عملاً چنین کاری را می‌کنند ولی اشتباه است و بحث‌ها هم به نتیجه نمی‌رسد. یعنی در واقع بحث فلسفی می‌کنند و اسمش را فیزیک یا زیست‌شناسی می‌گذارند؛ در حالی که حقیقتاً درباره فلسفه فیزیک و فلسفه زیست‌شناسی صحبت می‌کنند. اما آن‌ها تنها یکی از مبادی قضیه را دارند چراکه هر کسی بخواهد راجع به فلسفه هر علمی صحبت کند، باید هم با ضوابط کلی بحث راجع به موجود آشنا شود، چون چیزی که می‌تواند راجع به موجود خاص صحبت کند، بحث راجع به موجود مطلق است و هم اطلاعات تخصصی داشته باشد. یعنی امکان پذیر نیست که شما در فلسفه راجع به فیزیک صحبت کنید، ولی راجع به جسم هیچ گونه اطلاعات تجربی و تخصصی نداشته باشید. بنابراین در هر بحثی راجع به علوم طبیعی ما با دو محور سرو و کار داریم، یک محور مباحث کلی و بنیادی فلسفی و محور دیگر مباحث تخصصی است که در آن علم خاص، راجع به مطالب خودش اطلاعات می‌دهد. در قدیم نیز چنین بوده است اما چون در گذشته معمولاً علوم محدود بوده

و افراد، دانشمندان جامع بوده‌اند، معمولاً هم عالم علوم طبیعی بودند و هم فیلسوف، مثل ارسطو، یا ابن سینا و خواجه نصیر.

یک سلسله مباحثی راجع به فیزیک به طور خاص، موضوعات کلاسیک بحث فلسفه فیزیک است که هم در گذشته بوده و هم حال و آینده. مثلاً بحث در باب حقیقت جسم و این که جسم چیست؟ آیا جسم اصولاً یک امر مرکب است یا یک امر بسیط؟ از اجزاء تشکیل شده است یا خیر؟ آیا جسم واقعاً ماده فلسفی دارد یا ندارد؟ آیا جسم اتصال دارد یا نه؟ اتصال جسم به چه معناست؟ آیا اتصال کمیت است یا عامل وحدت است؟ و... یعنی شما هر نظریه فیزیکی که داشته باشید با این بحث روبه‌رو هستید، داخل یک تئوری اتمی را هم که نگاه کنید، می‌گویید عامل وحدت این الکترون‌ها و هسته و... چیست؟ چرا این‌ها به صورت یک منظومه یک واحد جسم را تشکیل می‌دهند؟ آیا می‌توان خلأیی که بین الکترون و هسته است، را به عنوان عامل وحدت حساب کرد؟ آیا آن اتصال محسوب می‌شود یا نه؟ و...

این مباحث در گذشته هم مطرح شده است. و همه این مباحث و مباحثی از این قبیل، مثل بحث خلأ، تناهی ابعاد و... مباحث ابتدائی و اولیه‌ای است که باید در یک فلسفه فیزیک مورد بحث قرار بگیرد و مربوط به گذشته و حال نیست. گذشته با معلومات خاص علمی زمان خودشان صغرای قضایای فلسفی را تأمین می‌کردند و علم امروز باید این مواد را از علم فیزیک بگیرد. یعنی امروز وقتی می‌خواهیم راجع به جسم بحث کنیم، احتیاج داریم بینیم نظریه اتمی چیست، حقیقت الکترون چیست، اجزایش چیست،

میدان‌های مغناطیس چیست‌اند، میدان‌های انرژی چیست‌اند، چه نقشی در ایجاد جسمیت دارند و...؛ یعنی اگر امروز این تئوری‌ها را -که بسیاری از آن‌ها به عنوان نظریه‌های قطعی تلقی می‌شود و ثابت شده‌اند- بپذیریم ممکن است نظرمات راجع به بحث ماهیت و حقیقت جسم بسیار متفاوت شود و در آینده هم ممکن است این اتفاق بیافتد.

بحث حرکت یکی دیگر از مباحث کلاسیک است. در فیزیک حرکت به عنوان روابط بین پدیده‌ها در نظر گرفته می‌شود، اما در فلسفه به عنوان یک موجود بررسی می‌شود و سؤال است که اگر واقعیتی به نام حرکت در عالم باشد، این واقعیت با واقعیت ثابت چه تفاوتی باید داشته باشد و احکامش چه خواهد بود. در بحث‌های حرکت نیز یک سلسله سوالاتی مطرح می‌شود که از گذشته و در زمان ارسطو هم بوده است، مسأله پرتابه‌ها و این که عامل حرکتی که فاعل مباشر ندارد، چه خواهد بود. مثلاً در نظریه مکانیک نیوتن و با اصل «ماند»، برخی گمان کردند که حرکت احتیاج به فاعل ندارد، و در واقع تغییر سرعت احتیاج به فاعل دارد و شتاب زده یک نتیجه فلسفی گرفتند، در حالی که باید دید گذشتگان راجع به این موضوع چه فکری داشتند. ابن سینا نظریه بسیار بدیعی دارد. نظریه میل به غیر نظریه ارسطوست، اما ارسطو به شکل دیگر توجیه می‌کند و نظریه میل ابن سینا بسیار پیشرفته است. و به نظر بنده، این نظریه با پیشرفته‌ترین نظریات فیزیک و مکانیک مسأله حرکت را، توجیه فلسفی می‌کند و کوچک‌ترین تضادی هم با بحث نیوتن و اصل «ماند» ندارد. این مباحث، وقتی عمیق‌تر می‌شود که حرکت در

مسأله فضای حرکت جوهری طرح شود. اصلاً موضوع دیگری مطرح می‌شود. یعنی در فکر فیزیکدان این موضوع اصلاً نیست. یعنی حرکت همیشه در بین پدیده‌ها در نظر گرفته شده، اما اینکه اساساً گفته شود حقیقت جسم عین حرکت و سیلان است و ما وجود سیال داریم، هم در بحث حرکت و هم در بحث زمان ماهیت مطالب به کلی متفاوت خواهد شد.

این‌ها به نظر من مسائل ثابت رابطه فلسفه و فیزیک است. برخی از مسائل، مسائل ثابت نیست، مسائلی است که در دوران جدید و معاصر و به دلیل برخی از پیشداوری‌های فیزیکدان‌ها پیدا شده است. یعنی مثلاً بحث علیت در مباحث هاینبرگ و شرودینگر، و نتیجه‌گیری فلسفی از این‌ها کردن، در واقع کارهای اضافه بر فیزیک است. فیزیک حق این کار را ندارد. فیزیک اصلاً نمی‌تواند راجع به علیت در نظام عالم، بیش از حد مشاهده فیزیکی خودش صحبت کند، چراکه علم نمی‌تواند از حدودی که خودش دارد تخطی کند ولی فیزیک‌دانان و همه علما خودبه‌خود این کار را می‌کنند، به‌خصوص فیزیک چون علم عام است، یعنی در واقع به نوعی نسبت به سایر علوم طبیعی جنبه مادر بودن دارد، خودبه‌خود قدرت تبیینش نسبت به علوم طبیعی دیگر زیادتر است و فکر می‌کند چون قدرت تبیینش بیشتر است پس می‌تواند راجع به احکام مطلق وجود صحبت کند. در صورتی که این کار صحیح نیست. در آخر اشاره‌ای به صحبت جناب محسنی در رابطه با عدم تعامل فلسفه و فیزیک داشته باشم. اول این که در فلسفه‌های مضاف، فلسفه اسلامی به غیر از چند مورد، چندان کار مستقلی نکرده

است، مثلاً در فلسفه سیاسی و فلسفه حقوق، با آن که مبانی‌اش وجود دارد کار میسوطی نکرده است. و دلایل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی دارد ولی در غرب کار شده است که آن هم دلایل تاریخی و اجتماعی خودش را دارد. در غرب فرهنگ و تاریخ به گونه دیگری بوده و با یک مبانی دیگری این مباحث محور قرار گرفته است. مثلاً در فلسفه اسلامی جایی ندارید که راجع به آزادی، نه به معنای جبر و اختیار بلکه آزادی سیاسی، بحث شده باشد چرا که موضوعیت نداشته است، حکومت‌ها توتالیتار بودند و همه یک شکل خاص و مشخص بوده است و فلاسفه شیعه هم برای خودشان تئوری خاص سیاسی امامت داشته‌اند و اصلاً جای این حرف نبوده است. در برخی موارد چنین است و فلاسفه غربی نسبت به فلاسفه اسلامی بیشتر کار کرده‌اند. اما در علوم طبیعی این طور نیست که فیلسوفان غربی مبادی علوم طبیعی جدید را کار کرده باشند، بلکه فیزیکدان‌ها این کارها را کرده‌اند. یعنی در فلاسفه، کار بعد از ارسطو کنار گذاشته شد و تا قرون وسطی همان تحلیل‌های ارسطو را قبول داشتند و بعد از آغاز دوران جدید و بعد از بیکن، کم کم، همه را کنار گذاشتند و مطلقاً منکرش شدند. مقداری هم مباحث مربوط به مقابله با کلیسا و نظریاتی مانند نظریه افلاک منجر به این شد که علوم طبیعی را خرافات بدانند و کنار بگذارند. هیچ فیلسوف متافیزیسی در غرب، بحث علوم طبیعی را مطرح نکرده است. فیزیک‌دانان و زیست‌شناسان در موضوعات مختلف مانند نظریه تکامل و نظریات علیت بحث کرده‌اند، ولی فلاسفه کاری انجام نداده‌اند.



فلاسفه‌ای هم که به علوم طبیعی آشنا بودند، که بالاترینشان لایب نیتس است، همان سیستم ارسطویی را بیان کردند، البته لایب نیتس بحث نیرو را مطرح کرد و تنها کسی است که می‌توان گفت از نظر فلسفی به نیرو توجه نمود. ولی باقی فلاسفه کاری انجام نداده‌اند و بنابراین فلاسفه اسلامی در علوم طبیعی، عقب افتاده‌تر از فیلسوفان غربی نیستند. اگر کار نشده است، هیچ کدام کار نکرده‌اند. و باید در این زمینه میان رشته‌ای کار کرد، نه به این معنا که کسی راجع به فیزیک سخنرانی کند و دیگری راجع به فلسفه، بلکه بدین معنا که یک عالم فلسفی که کاملاً به مبانی فلسفه وارد است و یک فیزیک‌دان که کاملاً به مبانی آن علم وارد است، واقعاً بیایند و راجع به موضوع به طور مشترک کار کنند، با هم تبادل نظر کنند، یکی صغرای فکر را درست کند و دیگری کبرای آن را، تا به یک تئوری جامع برسند. و راه درست این قضیه این است که دانشکده‌ها و مؤسسات تحقیقاتی درست کنند و با صبر و حوصله کار کنند.



دکتر ریاضی:

مشکل اساسی این است که فیزیک را به عنوان عام لغت فیزیک اینجا مطرح است یا به عنوان علم فیزیک؟ در برخی جاها می‌بینم بحث فیزیک که می‌شود به معنی لغت عامش دارد طرح می‌شود، مثل ماهیت جسم و غیره، و برخی اوقات هم بحث کوانتوم و این مباحث است. بحث این است که محدودیت درکی که شما از فیزیک می‌گویید چقدر است؟ همه چیز را نمی‌توانیم درک کنیم. آنچه که می‌گوییم در محدوده درک است. مشکل دیگر این است که جامعه علمی از جامعه جدا شده است. سؤال جامعه یک چیز دیگر است و مشکلیش جای دیگری است و دانشگاهیان ما مقالاتی که می‌نویسند، چیز دیگری است. افتخار ما دانشگاهیان به تعداد مقالاتی است که می‌نویسیم، ولو اینکه خودمان می‌دانیم محتوای چندی در این‌ها وجود ندارد و این به دلیل این است که فلسفه را نمی‌دانیم. یعنی در واقع شیمی ما هم فلسفه می‌خواهد، زیست‌شناسی و حتی زمین شناسی هم به فلسفه نیاز دارد. فقط این فیزیک نیست که نیاز به این مسأله دارد. نبودن این مسأله باعث شده است که ما در واقع علمان از خودمان بیگانه باشد و به همین جهت چون علم جدیدی ایجاد نمی‌کنیم، لازم نمی‌بینیم که فلسفه هم برایش بیاوریم. ما با علمان دنباله روی غرب هستیم. فلسفه ما هم دنباله روی غرب است ولی واقعیت این است که تعدادی آدم اینجا زندگی می‌کند و سه هزار سال است که فکری دارد که تجربیات تاریخ خودش را تا اینجا آورده است، ولی از این تجربیات تاریخی خودش در عمل هیچ نظریه‌ای در نیاورده است.

جلسه دوم



دکتر خسروپناه:

یک دسته از مباحث، مبادی تصویری و تصدیقی طبیعیات پیشینی است. منظور من از طبیعیات پیشینی یعنی این که قبل از آن که وارد علم طبیعیات شویم و طبیعیاتی شکل پیدا کند، می‌توان از برخی مبادی تصویری و تصدیقی آن سخن گفت که معمولاً در فلسفه اسلامی به این مباحث پرداخته شده است و موضوع طبیعیات، تعریف طبیعیات و برخی مبادی تصدیقی طبیعیات را بیان کرده‌اند.

دسته دوم از مسائل، مسائل بیرونی علوم طبیعی پسینی و علوم طبیعی تحقق یافته است که معمولاً در فلسفه علم، و جزئی‌تر، در فلسفه فیزیک به آن‌ها توجه می‌شود.

منطقی که حاکم بر فیزیک کوانتوم است، چیست؟ و... این‌ها پرسش‌هایی است که می‌شود به عنوان فلسفه فیزیک از آن‌ها یاد کرد.

دسته سوم مسائل تطبیقی بین فلسفه و فیزیک است، یعنی مسائلی که هم در فلسفه مطرح است و هم در فیزیک و این‌ها قاعدتاً یکسری تفاوت‌ها یا اشتراکاتی دارند. مثل بحث ماده، ماده فلسفه و ماده فیزیک، زمان، زمان در فلسفه و فیزیک چه معنایی دارد؟ حال، وقتی می‌گوییم فلسفه، مثلاً فلسفه اسلامی، زمان در فلسفه مشاء و فلسفه اشراق و فلسفه حکمت متعالیه و زمان در فیزیک یعنی گونه‌های مختلف فیزیک. فضا و مکان، حرکت در فلسفه و فیزیک. حال، چه مکانیک کلاسیک چه نسبیت یا مکانیک کوانتومی.

دسته چهارم، مسائلی است که بنده از آن به مسائل فلسفه طبیعت تعبیر کرده‌ام. یعنی بین علوم طبیعی و طبیعت فرق بگذاریم. طبیعت را به عنوان یک پدیده ببینیم و علوم طبیعی را هم به عنوان دانش‌هایی که روشمند آن‌ها بوده و یک دیسپلین را تشکیل داده‌اند. هستی‌شناسی طبیعت. نسبتی که عالم طبیعت با عوالم دیگر دارد. نسبتی که طبیعت با سنت‌ها - به تعبیر فلسفه

یعنی دانشی که، دانش فیزیک و طبیعیات به معنای قدیم، وقتی تحقق پیدا کرد، یکسری پرسش‌های بیرون از دانش را، که از دانشی که در بستر تاریخ تحقق پیدا کرده است می‌پرسیم. مثل چیستی فیزیک و قلمروی فیزیک، تبیین علمی در فیزیک به چه معناست؟ نسبتی که فیزیک با علوم دیگر دارد،

حال چه علمی که می‌تواند مقدم بر فیزیک باشد یا علمی که فیزیک بر آن‌ها تأثیر بگذارد، روش شناسی فیزیک، که بحث استقرا و تجربه، و توانی که استقرا و تجربه در تأیید یا اثبات یا ابطال دارد، اصول فلسفی حاکم بر طبیعیات، حال چه بر طبیعیات قدیم، چه بر فیزیک کلاسیک، چه بر فیزیک نسبیت و فیزیک کوانتومی - که این‌ها به هر حال بر یکسری اصول فلسفی مبتنی هستند - فیزیک کلاسیک با چه پرسش‌ها، ابهام‌ها و سپس بحران‌هایی روبه‌رو بود که شکست خورد و نسبیت و مکانیک کوانتومی مطرح شد؟ چه مکاتب فلسفی بر گونه‌های مختلف فیزیک حاکم است؟ منطق حاکم بر گونه‌های مختلف فیزیک مخصوصاً



دکتر غفاری

دانشمندان فیزیک و علوم طبیعی در اثر مطالعاتی که انجام می‌دهند، خود به خود می‌خواهند به پرسش‌هایی ورای علوم خودشان پاسخ بدهند. حال، چرا این کار را می‌کنند؟ یک مقدار ماهیت روانی دارد، یک مقدار هم به ماهیت علوم برمی‌گردد؛ یعنی به خصوص علم فیزیک که نسبت به سایر دانش‌های تجربی جنبه علم مادر را دارد، و مقداری هم به طبع کنج‌کاو بشر باز می‌گردد. این مطالب، ماهیتا ربطی به این علوم ندارد. فرض کنید راجع به خدا، این که آیا در عالم خدا وجود دارد یا ندارد؟ راجع به اختیار، آیا ما اختیار داریم یا نداریم؟ و امثال این مطالب. این مطالب به هیچ وجه ربطی به این علوم ندارد، یعنی ماهیتا این مطالب، مطالبی است که دانش دیگری باید به آن بپردازد و در طول تاریخ هم پرداخته‌اند. متتبعاً فیزیک‌دان وقتی که راجع به همه این عالم صحبت می‌کند، خصوصاً با تلقی علوم جدید، و حاکمیت نگرش پوزیتیویستی به عالم، این‌ها انسان را سوق می‌دهد که این علوم را با فلسفه یکی تلقی کند؛ و اساساً فلسفه به صورت محتوایی تقلیل می‌یابد و به علوم کاسته می‌شود. با این گرایش‌ها، سبب می‌شود که یک دانشمند علوم فیزیکی به خودش اجازه بدهد که راجع به این علوم بحث کند. بنده کتاب طرح بزرگ هاو کینگ را دیده‌ام. از نظر بنده این کتاب کوچک‌ترین ارزشی از نظر فلسفی ندارد. یعنی یک کتاب بسیار ابتدائی است، و با وجود طول و عرضی که از نظر فیزیکی برایش قائل می‌شوند، در فلسفه بسیار بسیار ابتدائی است، و مطالب رایجی که از سه هزار سال پیش در فلسفه همین مطالب بوده است برای فیزیک‌دان هم مطرح می‌شود، یعنی برای هاو کینگ هم مطرح شده و او به خودش اجازه داده راجع به این مطالب حرف بزند، جای بارکلی، هیوم، کانت حرف بزند، و فکر هم می‌کند که این کار را با فیزیک انجام می‌دهد، در حالی که چنین نیست. یک آدم عامی هم که کوچک‌ترین اطلاعی از فیزیک نداشته باشد این پرسش‌ها را

معنا و فهم دارد.

این‌ها به نظر حقیر با تأملاتی که داشته‌ام به ذهنم رسید که می‌تواند مسائلی باشد که مربوط به حوزه فلسفه و فیزیک باشد.



دکتر غفاری:

ما دو دسته مسائل داریم که می‌شود در نسبت بین فلسفه و فیزیک در نظر گرفت. حال فیزیک که می‌گوییم، مکانیک را هم خودبه‌خود در کنارش قرار می‌دهیم. یک دسته مسائلی است که درون حوزه این علوم هست، یعنی یک فیزیک‌دان یا یک عالم مکانیک، وقتی که به کار خودش می‌خواهد بپردازد، با بعضی پرسش‌های بنیادی روبه‌رو می‌شود؛ مثلاً درباره جسم، نیرو و مباحث حرکت. این مباحث، از یک جهت، به مباحث فلسفی مربوط می‌شود، البته یک حوزه محض علمی هم دارند که در خود متن فیزیک و مکانیک است. این‌ها مجموعه مباحثی هستند که از جهت این که ماهیتاً فراتر از خود دانش فیزیک هستند، به عنوان مسائل بین فیزیک و فلسفه مطرح هستند، و حتماً باید از دیدگاه فلسفی، و البته با توجه به دستاوردهای علمی راجع به این مطالب مورد بحث قرار گیرند.

نوع دوم مطالب، مطالبی است که اساساً و ماهیتاً ربطی به فیزیک ندارد و

اسلامی و قوانین یا به تعبیر فلسفه علم- می‌تواند داشته باشد. این‌ها پاره‌ای از مسائل فلسفه طبیعت است.

پنجم، مسائل فلسفی است که زائیده علوم طبیعی و فیزیک است. گاهی علم برای بشر سوال‌ها یا مباحث فلسفی را تولید کرده است؛ که البته اینگونه پنجم می‌تواند در فلسفه فیزیک هم مطرح شود. چون گفتیم که نسبت فیزیک با علوم دیگر، جزء دسته دوم بود. ولی من به خاطر اهمیتش آن را جدا کردم. مباحث معرفت‌شناسی، مباحث هستی‌شناسی، مباحث هرمنوتیکی و زبان‌شناسی، نمونه‌هایی است از تأثیرگذاری علوم طبیعی و به ویژه فیزیک مدرن بر فلسفه؛ مثلاً تأثیری که در حوزه معرفت‌شناسی می‌گذارد، مثل نسبی‌گرایی یا واقع‌گرایی که برگرفته از اصول فیزیکی است مثل نسبیت مکانیک کوانتومی؛ یا مسائل هستی‌شناسی مثل مسأله‌ای که جهان‌های موازی، یا انفجار بزرگ یا اصل عدم قطعیت بر بحث علیت یا اثبات وجود خدا دارد. رابطه‌ای که نظریه جهان‌های موازی با مسأله خدا، یا انفجار بزرگ با مسأله خدا دارد، یا بحث عدم قطعیت با اصل علیت، و تأثیری که بر اصل علیت گذاشته است؛ یا مباحث هرمنوتیکی و زبان‌شناسی، مثل تأثیری که اصل عدم قطعیت بر اصل عدم تعین

می‌تواند مطرح کند، منتها در محدوده داده‌های حسی و ابتدائی خودش. صغرویات حسی‌اش را می‌تواند خیلی محدود بگیرد و همان پرسش‌ها را بکند. یا مثلا در باب اختیار، این همه بحثی که راجع به اصل عدم قطعیت هست اساسا ربطی ندارد، موضوعا و تخصصا خارج از این علوم است. این علوم نمی‌توانند راجع به این مطلب بحث کنند، ولی خب بحث می‌کنند و فکر می‌کنند که دترمینیسم که در امور پدیداری ساری و جاری است، به آن‌ها اجازه می‌دهد که این مطلب را در ورای این امور هم استفاده کنند.

به نظر من این دو دسته باید از هم جدا شود و مطالب هر دوی این‌ها مهم هستند. در دسته دوم، یعنی مطالب عمومی‌تر، اگر بخواهیم وارد شویم، حتما باید یک ورود جدی جدی به مرز فلسفه و علم کنیم. یعنی متأسفانه برای بزرگ‌ترین دانشمندان هم اغلب این شناخته شده نیست. ما مرز فلسفه و علوم طبیعی را جدی نگرفته‌ایم و همین طور داریم عبور می‌کنیم و این عبور کردن ضایعات فراوانی در نتیجه‌گیری‌های ما دارد. برای دسته اول که بخواهیم بحث کنیم، باز هم باید این مسأله مشخص شود، ولی مسأله مقداری ساده‌تر است، چون در واقع به مطالب درونی فیزیک و مکانیک می‌پردازیم و مقداری مطلب ملموس‌تر است.



دکتر محسنی:

من بحث را با عبارتی از کتاب گرانسنگ اصول فلسفه و روش رئالیسم حضرت علامه آورده‌ام. ایشان، می‌فرمایند که «آری، ما بیشتر اوقات پس از آنکه از راه کاوش علمی به احکام و خواص موضوعی پی‌برسیم، (اولین سؤال: اساسا می‌توانیم به احکام و خواص موضوعی پی‌بریم؟ علامه این حرف را می‌زند، ما علامه را به عنوان فیلسوف شرق قلمداد می‌کنیم) به چگونگی وجود نیز پی می‌بریم، (یعنی می‌فهمیم در چه مرتبه‌ای از وجود است، این برداشت من است) و می‌فهمیم که

وجودش چگونه وجودی بوده و با کدام علت مرتبط است، مثلا در طبیعیات به ثبوت می‌رسانیم که جزئی از ماده پروتون است که با حرکت سریعه به گرد خود گردش می‌کند (اساسا در فیزیک کوانتوم ما چنین بحثی را نداریم که چیزی گرد خودش گردش کند، حال یک موقع است که می‌گویند ما مثال می‌زنیم، ولی نه، این بحث فراتر از یک مثال است، این بحث برمی‌گردد به بالا که به احکام و خواص موضوعی پی‌برسیم، آن وقت ما اساسا در فیزیک کوانتوم چیزی نداریم که بچرخد، آن چیزی که به آن spin می‌گویند، مشاهده‌ای است که می‌گویند مثل این است که می‌چرخد، وگرنه اگر فرض کنید الکترون یا پروتون را موج بگیریم، این موج اصلا چه طور می‌تواند دور خودش بگردد؟ که بعد بیاییم استنباط کنیم که) پس حرکت وضعی دوری در خارج داریم.» عبارتی که حضرت علامه در این کتاب شریف دارند چنین است. من عمدا از کتاب نظریه کوانتومی آشر پرس متن انگلیسی این قسمتش را آورده‌ام چون کلمات انگلیسی روی بعضی از مطالب، کمی فشار دارد. آشر پرس مفهوم "measurement" و اندازه‌گیری را مطرح می‌کند که این مفهوم مسأله الان فیزیک است و بحث معرفت‌شناسی را به چالش کشیده است. measurement is not a passive acquisition of knowledge,

روی کلمات دقت کنیم، می‌گوید، اندازه‌گیری یک جمع‌آوری منفعلانه از معرفت نیست:

it is an active process, making uses of extremely complex equipment usually involving irreversible amplification mechanism,

می‌گوید اصلا پروسه پیچیده‌ای است که ما در آن تقویت‌های غیرقابل بازگشتی داریم تا بتوانیم چیزی را درک کنیم، و

چیزی را بفهمیم. مثلا به عنوان یک مثال ساده، اگر بر فرض آن سیگنال‌هایی را که می‌گیریم، بسیار ضعیف باشند باید یکسری پروسس روی آن‌ها انجام دهیم تا بگوییم این چیزی که داریم منطبق است با حضور الکترون با فلان مثلا اشعه بتا، آلفا، وگرنه ما که نه آلفا می‌بینیم، نه گاما می‌بینیم و نه بتا، یک اشاراتی می‌بینیم؛ و بعد توصیف می‌کند که این غیر قابل بازگشت یا irreversible چیست. می‌گوید:

is not accidental, but essential,

ضروری است، ذاتی است.

if we want an objective indelible record, the record must be objective. even if the physical quantity to which it's refers is not.

در جمله دقت کنید، می‌گوید اگر آن کمیت فیزیکی هم نباشد، ثبت ما باید عینی باشد، اگر به چیزی بازگشت نکند. ببینید چگونه دارد به چالش می‌کشد، چالش‌اش هم چالش جدی است. من فیزیک خوانده وقتی در آزمایشگاه می‌روم با این مسأله روبه‌رو هستم و این مسأله را می‌بینم. می‌گوید:

که در فصل دوازده، -measure-ment را بحث می‌کند. یک فصل دارد در مورد تئوری measurement: در ادامه می‌گوید:

moreover, we must interpret the experimental outcomes produced by all equipment

ما آن نتایجی را که با وسائلمان درمی‌آید، تفسیر می‌کنیم.

we do that by constructing a theoretical model where by the behavior of the microscopic equipment is described by few

که یک آزمایش در دوبار تکرار، نتایج یکسان بدهد.

به صحبت علامه برگردیم، اگر بنا باشد ما این مبانی را از امور بگیریم چه بر سر معرفت می‌آید؟ چه بر سر اصل علیت می‌آید؟ در کجای کار، ما می‌خواهیم با آن‌ها مواجه شویم. حال، برای هر کدام از این‌ها در بخشی جواب داریم؛ شاید مثلاً شواهدی را از فلاسفه خودمان داشته باشیم. کما اینکه حضرت آیت الله جوادی آملی هم می‌فرمایند ما به خاطر محدودیت ذاتی، نمی‌توانیم به اکتنا حقائق موجودات پی ببریم، یا حافظ می‌فرمایند که «سخن از مطرب و می‌گو و راز دهر کمتر جو/ که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را»، شاید حافظ هم به دید عرفانی اشاره به این مطالب داشته است.

می‌خواهیم بگوییم که فیزیک چه می‌گوید. اگر این مطالب را در ذهنمان داشته باشیم، یک خاصیت دوگانگی موج-ذره‌ای در اشیاء داریم. ببینید این خاصیت دوگانگی موج-ذره‌ای خاص الکترون و پروتون نیست. یعنی فیزیک کوانتوم نمی‌گوید موج-ذره‌ای خاص الکترون و پروتون است. کوانتوم می‌گوید همه اشیاء عالم خاصیت موج-ذره‌ای دارند. ولی می‌گوید در اشیاء ماکروسکوپی، انحرافی که ایجاد می‌کند آنقدر کم هست که اساساً هیچ نیازی نیست که خود را درگیر کنی، ولی وقتی که به سطح زیراتمی و یا موجودات ریز می‌رسیم، در آنجا دیگر، تأثیرات، تأثیرات شدید است و نمی‌توانید از آن چشم‌پوشی کنید. فیزیک کوانتوم می‌گوید ما همان طور که می‌توانیم خاصیت ذره‌ای را به اشیاء نسبت بدهیم، و به بعضی از امواج، مثل امواج نور مطابق با نظریه اینشتین، خاصیت ذره‌ای بدهیم، پس باید بتوانیم به ذرات هم خاصیت موجی بدهیم که می‌شود. پس خاصیت دوگانگی موج-ذره را هم در نظر بگیریم. فیزیک این را می‌گوید، و ما باید یا واقعیت بدانیم یا ندانیم، و باید تکلیفمان را مشخص کنیم.

right kind, or a definite momentum which can be revealed by a different measurement که همان بحث عدم قطعیت بین مومنتوم (اندازه حرکت) و مکان را دارد on the contrary, we get into amazed of contradiction as soon as we inject into quantum mechanics such concepts carried over from the language and philosophy of our ... it would be more exact if we spoke of making measurement of this,

که این فرآیند را دوباره توصیف می‌کند: that other type of instead saying that we measure this that other physical quantity,

در جای دیگری می‌گوید برخی فکر می‌کنند اصل عدم قطعیت هاینبرگ یک مقدار گرد و غبار روی مکانیک کلاسیک ریخته است، بزرگ‌ترین انحراف از مکانیک کلاسیک، عدم بازتولید نتایج آزمایش‌ها به طور ذاتی است. عبارت را دقت بفرمایید. می‌گوید این طور نیست که شما فکر کنید که ابهامی به وجود آمده است، ما اساساً در مکانیک کوانتومی یک آزمایش را، دوبار نمی‌توانیم تکرار کنیم، ولو همه مقدمات را مثل هم چیده باشیم. در مکانیک کلاسیک به طور ضمنی فرض می‌شد که اگر همه شرایط یک آزمایش محقق شود، نتایج را می‌توان برای هر چند بار به طور کاملاً مشابه به دست آورد. در مکانیک کلاسیک ما فرضمان این بود که اگر شرایط را تکرار کنیم، و بتوانیم شرایط را مهیا کنیم، نتیجه همان نتیجه‌ای است که طرف در آمریکا یا سوئد یا فلان منطقه گرفته است. ولی دقت کنید که مکانیک کوانتوم ادعا می‌کند که این به طور ذاتی امکان ندارد

degrees of freedom. interacting with those of the microscopic system under observation, we then call this a measurement.

این حرکت و این پروسه را اسمش را می‌گذاریم اندازه‌گیری سیستم‌های میکروسکوپی، که نمونه‌هایی از آن را توضیح دادم،

the logical conclusion from this procedure was drawn long ago by Chamber,

چمبر یکی از دانشمندان است، ادامه می‌دهد که (این‌جا چالش عمیق‌تر می‌شود):

we have no satisfactory reason for ascribing objective existence to physical quantities as distinguished from the numbers obtain when we make the measurement which we correlated with them,

می‌گوید ما غیر از اندازه‌گیری‌ها و اعدادی که در اندازه‌گیری‌ها به دست می‌آوریم و این‌ها را نسبت می‌دهیم، هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای اسناد عینیت نداریم که یک وجود عینی را نسبت بدهیم. ما تنها چیزی که داریم یکسری اعداد است که این‌ها را به دست می‌آوریم. باز دقت کنید که این عبارت که من آورده‌ام، چون این عبارت نماینده‌ای از یک طرز تفکر غالب هست، یعنی نباید بگوییم که مثلاً اثر پرس این حرف را زده است، این طرز تفکر غالب در فیزیک امروز است.

there is no real reason for supposing that a particle has at every moment a definite, but unknown position which maybe reveal by a measurement of the

حال با توجه به مطالبی که نقل کردیم، باید ببینیم که واقعیت در فیزیک چگونه تعریف می‌شود. فلسفه ما باید به این موضوع بپردازد، ما نباید به عنوان فیلسوف برای خودمان صحبت کنیم. این مطالب را بحث کنیم و ببینیم واقعیت وجودی و عینی موجودی مثل الکترون چیست؟ موج است یا ذره است؟ یا شق سومی که به حسب شرایط به گونه‌ای رخ نشان می‌دهد. اصلاً این موضوع یا سؤال در مورد واقعیت مهم است یا مهم نیست؟ آیا حقیقت دست یافتنی است؟ فیزیک می‌گوید نیست. حق دارد بگوید یا حق ندارد؟ می‌گوید نیست، نمی‌توانید، بفهمید چیست. برخی می‌گویند مهم نیست و برخی دیگر می‌گویند ما نمی‌فهمیم. اساساً آیا واقعیت یا حقیقتی وجود دارد یا همه خیال است؟ بحث من ایدئالیسم قدیم نیست. نئوایدئالیسم نظرم هست. آیا واقعیت اشیاء در جهان دیگری است و ما نمودی از آن را بر حسب ظرفیت خود دریافت می‌کنیم؟ که بعضی از فیزیکدان‌ها این موضوع را می‌پذیرند و به یک نوع "reduction" قائل‌اند. می‌گویند الکترون یا هر چیزی که هست، وقتی که یک آزمایشی را طراحی می‌کنیم، عمل "reduction" اتفاق می‌افتد و اندازه‌گیری یعنی "reduction". مثلاً جیمز شاید جزء اولین کسانی باشد که اختلاطی را بین فیزیک و فلسفه ایجاد کرد. در یک بخش از کتابش قائل به چنین موضوعی است که این‌ها وجودی در جهان دیگری دارند که آن جهان، خارج از زمان و مکان هست - که در بخشی از گفته‌های جیمز عالم مجرد است - و ما چون محدود در زمان و مکان هستیم، این‌ها را در سطح اندازه‌گیری نازل می‌کنیم. البته وقتی جیمز را از ابتدا تا انتها می‌خوانید، بسیار تناقض دارد. به نوعی به وحدت وجود می‌رسد، ولی وحدت وجودی که ضعیف و ناقص و بد طرح می‌کند. یعنی همه عالم را وجودی تصور می‌کند که ما هستیم و گزینش می‌کنیم. با توجه به مسائلی که گفته شد و با

تعبیر اصل عدم قطعیت هایزنبرگ، آیا اصل علیت مخدوش می‌شود؟ من خودم وقتی که فلسفه علم یا فلسفه فیزیک را تدریس می‌کنم، این‌جا بحث دارم، ولی سؤال را این‌جا طرح می‌کنم، خودم قائلم که مخدوش نمی‌کند و نمی‌تواند مخدوش کند. ادله‌ای که می‌آورند برای مخدوش کردن، ادله خوبی نیستند. با توجه به صحبت‌های اشر پرس و تاریخچه‌ای که برای ابطال اصل عدم قطعیت وجود دارد، بسیار تلاش کردند که اصل عدم قطعیت را ابطال کنند و همه تا به حال به شکست خورد. هیچ دلیلی نیست که حال بگوییم چون شکست خورده است، پس درست است، یا این که اگر اصل عدم قطعیت

طرح کرد و به خصوص سؤال اولی که در باب معرفت‌شناسی است و من اعتقاد دارم که بزرگ‌ترین چالشی که فیزیک کوانتوم ایجاد کرد در باب معرفت‌شناسی بود. آیا نظریه وجود می‌تواند به بسط مفاهیم در طبیعیات به خصوص فیزیک کمک کند؟ واقعاً نظریه وجود در فلسفه ما، به عنوان یک نظریه مترقی است، ما واقعاً چگونه می‌توانیم از آن بهره ببریم؟ من خودم تلاش می‌کنم که به نتیجه برسم آیا بحث طرد تحویل‌پذیری را با مفهوم اصالت وجود و مفهوم وجودی که در فلسفه داریم می‌توان پاسخ داد یا نه. چون ما آنجا طرد تحویل‌پذیری داریم، اعتقاد دارم که در مبحث وجود هم طرد تحویل‌پذیری داریم. رابطه ماده فلسفی



را قبول کنیم چه ارتباطی به علیت دارد؟ کجای علیت نقض می‌شود؟ از تئوری متغیرهای نهان بوهیم بگیریم، تا آزمایش EPR اینشتین-پودولسکی روزن. آیا اصل علیت مطرح شده در فلسفه اسلامی، پاسخگوی علوم تجربی روز هست؟ آیا اساساً آن اصل علیتی که ما در فلسفه، آن را با شکلی خاص تعریف می‌کنیم، می‌تواند پاسخگوی مسائل روز و فیزیک باشد؟ آیا هنوز باید بر ضرورت بقای علت برای بقای معلول پافشاریم؟ دو قسم داریم، یکی اصل علیت داریم، و یک بحث هم بقای علت برای بقای معلول داریم، ضرورت بقای علت را داریم. این سوال‌هایی است که می‌توان

یا مادهٔ المواد با ماده فیزیکی چیست؟ بالاخره صحبت از ماده است، رابطه مادهٔ المواد با انرژی چیست؟ آیا اساساً این مادهٔ الموادی که فلسفه تعریف می‌کند، همان انرژی فیزیکی نیست؟ چه تعبیری از انرژی تاریک یا مادهٔ تاریک - وجودی که غیرقابل مشاهده و غیرقابل اندازه‌گیری است - داریم؟ اینقدر فهمیده‌ایم که ماده تاریک وجود دارد، چرا که می‌گوییم شتابی که جهان در انبساط دارد، منطبق با محاسبات بر مبنای انرژی قابل اندازه‌گیری شده نیست، پس باید چیزی جایی باشد. چه ارتباطی بین حرکت فیزیکی و حرکت فلسفی وجود دارد؟ حضرت علامه در

کتاب اصول فلسفه بسیار تلاش می‌کند که هم در بحث زمان و هم در بحث حرکت، ارتباطی برقرار کند. زحمت بسیار کشیده و اولین نفری است که به این مباحث ورود می‌کند، ولی با این که این مطالب را بارها خوانده‌ام، ولی هنوز مبهم است. متأسفانه پس از علامه کسی این تلاش را ادامه نداد.

واقعا بین حرکت فلسفی و تعریفی که در آنجا داریم، با حرکت فیزیکی چه نسبتی وجود دارد؟ ارتباط اصل طرد تحویل پذیری با اصالت وجود چیست؟ مکانیک کلاسیک می‌گوید که ما جهان را به هر میزانی که بخواهیم می‌توانیم

روی اجزاء، حتما کار روی کل را پاسخ نمی‌دهد و تحلیل اجزاء هم، تحلیل کل را پاسخ نمی‌دهد. این یکی از چالش‌های بزرگی است که با فیزیک کلاسیک دارد که به آن اصل طرد تحویل‌پذیری در مکانیک کوانتومی می‌گوییم. مثلا در جامعه‌شناسی، استاد شهید مطهری این بحث را دارند، آنجا که رابطه بین انسان و فرد را مطرح می‌کند، این بحث را به خوبی مطرح کرده‌اند. خلق از عدم امکان پذیر است؟ در دعای شریف جوشن کبیر که دریایی از معرفت است، می‌گوید «یا من خلق الاشیاء من عدم»، آنجا مقصود چیست؟ فیزیک‌دان‌ها هم همین



جزء جزء کنیم، ولی هر جزء ربطی به اجزاء دیگر ندارد. یکی از مبانی فیزیکی و فلسفی که در مکانیک نیوتنی و مکانیک کلاسیک داشتیم، این است. فیزیک کوانتوم می‌گوید نمی‌توانید جهان را به این اجزاء تقسیم کنید و هر کاری که در مورد اجزاء می‌کنید به بقیه کاری نداشته باشید. می‌گوید همیشه باید کل را در نظر گرفت. کار روی یک جزء، کار روی کل را پاسخگو نیست. به عنوان مثال، ما یک پروتون داریم و یک نوترون، می‌گوییم بر فرض این نیم کیلوست و این یکی هم نیم کیلو، این دو تا را که روی هم می‌ریزیم می‌شود یک کیلو. مکانیک کوانتوم می‌گوید خیر، وقتی که این‌ها یک کل را به عنوان هسته تشکیل دادند، دیگر جرمشان، جرم دوتا نیست. پس بنابراین می‌گوید کار بر

را می‌گویند. این عدم چیست؟ این بحث تئوری که آقای فاینمن می‌دهد و می‌گوید خلاء "fluctuation" هایی دارد که از آن، وجود پدید می‌آید. اساسا عدم داریم؟ خلاء داریم؟ خلاء مطلق داریم؟ باید به این‌ها بپردازیم و پاسخ بدهیم. پردازش هم باید به گونه‌ای باشد که دانشجوی فیزیک این را بفهمد و قبول کند. اصلا عدم چیست؟ آیا عدم وجود دارد؟ این حرف متناقض است دیگر، آیا مقولات عشر هنوز به همان شکل پابرجاست و نیاز به بازتعریف یا حذف از متن منطق یا فلسفه دارد؟ آیا ما باید هنوز این مقولات عشر را به همان شکل که می‌گویند بپذیریم؟ چه تعبیر فلسفی برای جهان‌های موازی داریم؟ جهان‌های موازی یک بحث اساسی است که آقای اورت طرح

کرد، و دارد با آن مسأله حل می‌کند. نکته در این است که فرد یک تئوری می‌دهد و بعد با آن مسأله حل می‌کند. الان بحث "teleportation" را با این جهان‌های موازی حل کرده‌اند. "teleportation" همان طی الارض است. همان کاری که آصف بن برخیا با تخت بلقیس کرد. یعنی الان زن را به طول کامل منتقل می‌کنند، و مدعی هستند که ما آدم را هم منتقل می‌کنیم ولی حیاتش را منتقل نمی‌کنیم. تا چند سال پیش موضوع در حد الکترون‌های زیراتمی بود، یعنی همه چیز را در این‌جا محو می‌کنند و در جای دیگر ظاهر می‌کنند، در هر جایی که اراده کنند. یعنی فرد یک نظریه می‌دهد و بر مبنای نظریه دیتای فیزیکی می‌گیرد.

اعتبار نظریه جزء لایتجزی با یافته‌های جدید، چه هست؟ آیا ارتباطی بین نظریه جهان‌های موازی با مراتب وجود هست؟ چه تفسیر و تبیینی از اندازه‌گیری داریم؟ موضع فلسفه در برابر تفسیر احتمالاتی وقایع چیست؟ پاسخ فلسفه به چالش ایجاد شده در خصوص اصل عدم تناقض چیست؟ تعبیر فلسفی درهم تنیدگی کوانتومی (entanglement) چیست؟ با توجه به تعابیر مختلف توسط ناظرهای نسبیتی وضعیت اعتبار مشاهده‌ها چه می‌شود؟ فرض کنید یک ناظر یک وضعیتی را دارد و ناظر دیگری وضعیت دیگری نسبت به او دارد، ناظر اول از مشاهداتش یک گزارش به ما می‌دهد و آن دیگری یک گزارش دیگر. ما در فیزیک کوانتوم با چهاربعدی کردن جهان گفته‌ایم که این دو ناظر یک حرف را می‌زنند. یعنی یک بعد به ابعاد جهان اضافه کردیم. حال، این بحث درست است یا نه؟ اساسا چنین چیزی باید اتفاق بیافتد یا خیر؟

درهم تنیدگی کوانتومی ارتباط بین اجزاء است، یعنی می‌گوید که اگر بر فرض دو ذره زیر اتمی داشته باشیم و این‌ها وضعیتی نسبت به هم داشته باشند، این وضعیت را در هر حالت نسبت به همدیگر

حفظ می‌کنند. با جدا کردن و دور کردن آن‌ها این وضعیت از بین نمی‌رود. فرض کنید که اگر اسپین‌هایشان یکی بالا و دیگری پایین باشد، اگر هر کدام را در فواصل بسیار دور از دیگری ببرید، ارتباطی که بین این‌ها هست، از هم گسسته نمی‌شود؛ به این درهم تنیدگی می‌گوییم.

یکی از آرزوهای اینشتین این بود که ما چهار نیروی موجود در طبیعت را که به صورت جدا مطرح می‌شدند، بر مبنای آن دیدگاه توحیدی و اعتقادی که اینشتین داشت، این چهار نیرو یک نیرو بشوند. وحدت بزرگی مد نظر اینشتین بود. اما خودش نتوانست، وقتی اینشتین می‌میرد، هنوز مطالبی بوده که بر این بحث وحدت کار می‌کرده است. تا اینکه آقای عبدالسلام که دانشمند بزرگ اسلامی است با واینبرگ و یک نفر دیگر، دوتا از این نیروها را ادغام می‌کنند و یک نیرو می‌دهند. یعنی الکترومغناطیس و نیروی هسته‌ای ضعیف را، یکی می‌کنند و نیروی الکتروضعیف می‌شود. ادعایی که این‌ها دارند این است که ما این کار را توانستیم با فرض کردن یازده بُعد برای تعابیرمان انجام دهیم. که حال، بحث ابعاد مطرح است. می‌گویند بعضی ابعاد برای این پیدا نیست که آن قدر در مقابل ابعاد دیگر کوچک است و یا به صورت حلقه‌ای خمیده است، که ما نمی‌بینیم.

جناب دکتر غفاری، در بخشی از فرمایشاتشان اشاره کردند که یک حوزه‌هایی را کسانی که فیزیک‌خوان هستند نباید ورود کنند چون اصلاً عرصه، عرصه آن‌ها نیست، اگر این فرمایش درست بوده باشد، می‌خواهم به این نحوه نگرش اعتراض کنم که شاید یکی از دلایلی که ما الان در این وضعیت هستیم، این است که فلاسفه اسلامی شاید ما را به این جا رسانده‌اند که در واقع نه خودشان به این عرصه‌های تعاملی ورود کردند و نه اجازه داده‌اند که کسان

دیگری ورود کنند، و بنابراین، تصورم این است که بالاخره بخواهیم یا نخواهیم، دنیای فیزیک و فیزیک‌دان‌های دنیا، به این عرصه ورود کرده‌اند، چه عرصه‌شان باشد و چه نباشد، و چه اجازه داشته باشند و چه نداشته باشند، درستی حرف‌ها را نمی‌خواهیم قضاوت کنیم. ما به صرف این که بگوییم در این موضوع ورود نکنید، عملاً هیچ سوالی حل نخواهد شد. بنابراین باید اجازه داشته باشیم که ورود کنیم و در حد توانمان، هم فلاسفه و هم دانشمندان علوم تجربی هم‌فکری و کمک کنند.

نکته دوم این که فیزیک‌دان‌های فعلی که با کوانتوم آشنا هستند، حتی مدعی هستند که فیزیک قادر است مسأله حیات را هم پاسخ بدهد. و اگر بخواهم مسأله را پایین بیاورم و یک جمله بگویم این است که برخی معتقدند که موجود زنده هم یک سیستم کوانتومی است که از لحاظ انرژی در ترازهای تحریکی به سر می‌برد و این ترازهای تحریکی حیات را معنی کرده و مفهوم حیات را ایجاد کرده است و مرگ به نوعی واکنش این سیستم کوانتومی به ترازهای پایین‌تر و پایه‌اش است. کوانتوم این حرف‌ها را می‌زند و روح را حذف می‌کند. بنابراین موجود زنده و موجود بی‌جان از نظر کوانتومی تفاوت چندانی ندارند. این مسائل را نیز می‌توان مطرح کرد.



دکتر ریاضی:

آیا قوانین فنی حاکم بر طبیعت ماهیتی مطلق دارند یا خود قوانین در بستر زمان متحول می‌شوند؟ این یکی از مسائلی است که در فیزیک مخصوصاً علم کیهان‌شناسی، مطرح است و به نظر من یکی از مهم‌ترین مسائل مطرح شده در فیزیک است. یعنی اگر از دید الهیون بگوییم آیا وقتی خداوند جهان را خلق کرد، جهان را با یکسری قوانین ثابت خلق

کرد و از آن زمان تا زمان حاضر، جهان بر اساس این قوانین و بدون نقض کردن حتی یک لحظه از این قوانین استمرار پیدا کرده و به وضعیت فعلی رسیده است؛ و یا خود قوانین مثل پدیده‌ها در یک فرآیند تحولی هستند؟

نظریه‌های جدید کیهان‌شناسی در رابطه با فیزیک ذرات بنیادین به این سمت کشیده شدند که احتمالاً خود قوانین، ماهیت دینامیکی دارند. یعنی خود قوانین متحول می‌شوند. انفجار بزرگ که می‌گویند ۱۳٫۷ میلیارد سال قبل اتفاق افتاده در واقع جهان ما را وارد فاز کرده که این فاز دارای قوانین خاصی هست، مثل قوانین نسبیت، قوانین مکانیک کوانتومی، و سایر قوانینی که ما در شاخه‌های مختلف فیزیک استفاده می‌کنیم و احتمال دارد که منشأ واحدی داشته باشند. برخی معتقدند که این قوانین همه دارای منشأ واحدی هستند. اگر این طور باشد، از لحاظ فلسفی محلی برای مطرح کردن دارد یا مسأله‌ای هست که فقط به فیزیک‌دان‌ها مربوط می‌شود؟ این مسأله برای فیزیک‌دان‌ها بسیار مهم است.

امروز برخی معتقد هستند که ما مجموعه‌ای از جهان‌های بسیار متنوع داریم، چیزی شبیه جهان‌های موازی که در مکانیک کوانتومی هست، ولی با آن متفاوت است. یعنی در واقع، برخی که سردمدارشان شخصی هست بنام آندره لینده که روسی الاصل است و در آمریکا زندگی می‌کند. او معتقد است که قبل از بیگ بنگ و قبل از جهان فعلی، در فضا-زمان، یک مجموعه آشفته داشتیم که هر بخش از مجموعه آشفته، به شکلی متحول شده است و بخش بسیار کوچکی از آن مجموعه آشفته، به جهان فعلی ما متحول شده است. و آن بخش کوچک، به صورت بسیار بسیار سریع در زمانی که از عمر بیگ بنگ بیش از ۱۰-۳۳ ثانیه نمی‌گذشته، به شدت منبسط شده و جهان فعلی

که ما مشاهده می‌کنیم را، با این قوانین و ثابت‌های فیزیکی خاص، به وجود آورده است. مثلاً سرعت نور که در خلأ همواره برای ما سیصد هزار کیلومتر در ثانیه است و فرم قوانین کوانتوم مکانیکی و مقدار ثابت پلانک که یک ثابت بنیادی هست و مقدار مشخصی دارد و... این افراد معتقد هستند که این‌ها مشاهده‌های این جهانی است که ما مشاهده می‌کنیم، یعنی "observe universe" جهان قابل مشاهده. ولی این‌ها معتقد هستند که در ورای جهان ما، جهان‌های بسیار متعددی وجود دارد که در آن‌ها، ثابت‌های فیزیکی بعضاً متفاوت هست، مثلاً سرعت نور ممکن است که سیصد هزار کیلومتر در ثانیه نباشد و بیشتر یا کمتر باشد و ثابت پلانک هم همین‌طور، و حتی فراتر از آن، فرم قوانین فیزیکی ممکن است که کاملاً با فرم قوانین فیزیکی در جهان ما متفاوت باشد. در جهان ما چنین به نظر می‌رسد که همه چیز جهت فراهم شدن شرایط مساعد برای پیدایش انسان تنظیم شده است؛ پیدایش حیات و پیدایش انسان. به نظر می‌رسد که همه چیز در یک هماهنگی عجیبی برای ظهور و تحول حیات و پیدایش انسان است. حال، این‌ها برای این‌که از این قضیه فرار کنند قائل هستند که حتی پیدایش جهان ما نیز یک فرآیند تصادفی است و ما مجموعه‌ای از جهان‌های بسیار بسیار متنوعی داریم که در بسیاری از این‌ها، شرایط مساعد برای پیدایش حیات وجود ندارد و جهان‌های بی‌شکل و بی‌اهمیتی هستند. در یکی از این‌ها که شرایط مساعد بوده، یعنی قوانین فیزیکی فرم مناسبی داشته‌اند، ثابت‌های فیزیکی مقادیر مناسب و مساعدی داشته‌اند و این شرایط نهایتاً بعد از سیزده میلیارد سال، منجر به این شده است که سیاره‌ای مثل زمین به وجود آید و بر روی زمین موجودات

زنده به وجود بیایند و در انتهای فرآیند تکاملی، انسان پدید آمده است. این دیدگاه بیشتر به "M theory" آقای هاوکنگ، که در کتاب طرح بزرگ مطرح می‌کند، اشراف دارد. یعنی می‌گوید "M theory" انواع و اقسام جهان‌ها و انواع و اقسام قوانین را پیش بینی می‌کند و هیچ کدام بر هیچ کدام ارجحیتی ندارند، ولی در این ساختار بسیار بسیار پیچیده و غیر منظم اولیه که در جهان وجود داشته است، یک بخش کوچک این شانس را پیدا کرده که تصادفاً متحول بشود و جهان ما که به نظر بسیار زیبا و هماهنگ و خوب می‌رسد، به وجود آید. بنابراین، سؤال من این است که در فلسفه، جایگاه قوانین چیست؟ یعنی قانونمندی که



در فلسفه، جایگاه قوانین چیست؟ ... یکی از آرمان‌های اصلی فیزیک‌دان، برای انجام پژوهش‌های فیزیکی این بوده است که اعتقاد باطنی داشته که یک قانونمندی بسیار منظمی برای جهان حاکم است



ما در فیزیک از آن‌ها یاد می‌کنیم، آیا «باید» یک قانونمندی بنیادی داشته باشیم؟ این مسأله برای فیزیک، یک امر مقدس تلقی می‌شده است؛ یعنی یکی از آرمان‌های اصلی فیزیک‌دان، برای انجام پژوهش‌های فیزیکی این بوده است که اعتقاد باطنی داشته که یک قانونمندی بسیار منظمی برای جهان حاکم است و ما تلاش می‌کنیم تا آنجایی که می‌توانیم به آن نزدیک شویم، و ممکن است هم، هیچ وقت به آن نرسیم، ولی تجربه تاریخ علم نشان داده است که هر گام جدیدی که برداشتیم مثل این بوده که به این

رؤیا نزدیک‌تر می‌شویم، وقتی مثلاً آقای ماکسول الکتریسیته را با مغناطیس متحد می‌کند و یا آقای عبدالسلام و وانبرگ الکترومغناطیس را با نظریه ضعیف ترکیب می‌کنند، نشان می‌دهد که گویا خداوند یک ریاضی‌دان است و تمام طبیعت را بر اساس یک طرح ریاضی خلق کرده است.

آیا در فیزیک باید این آرمان را کلاً کنار بگذاریم و معتقد بشویم که همه چیز ممکن و امکان پذیر هست، و چیزی به نام قوانین ثابت فیزیکی که یک فرم ایده‌آل و بسیار زیبایی که به دنبال آن هستیم تا به آن برسیم، یک توهم است، یا یک انتظار بیش از حد؟ و یا اینکه در فلسفه جایگاهی دارد.



دکتر موحد:

معمولاً انجمن فیزیک، با دغدغه‌ای به وجود می‌آید، و آن این است که، یکسری مشاهده یا مثلاً فرضیه‌ای وجود دارد و بعد بر اساس ایده فیزیکی که دارند، و با ادبیات و مدل ریاضی، آن را مطرح می‌کنند، این مدل ریاضی منجر به یکسری معادلات دیفرانسیلی و انتگرالی - free parameter" یا پارامترهای آزاد- و یکسری شرایط اولیه "initial condition" می‌شود. بنابراین، من از نقطه نظر یک فیزیک‌پیشه، علاقه‌مند هستم که این سیستم را در نظر بگیرم و پارامترهای آزاد و شرایط اولیه‌ام را مشخص کنم و بتوانم بفهمم که تحول آن سیستمی که می‌خواهم مطالعه کنم، چگونه است و احتمالاً در مورد آن هم پیش‌بینی کنم. بنابراین در این‌جا چند موضوع در کنار ابزار ریاضی مطرح می‌شود.

اصطلاحاً این پیدا شدن شرایط اولیه به طور بسیار دقیق، تنظیم ظریف نامیده می‌شود. من گمان می‌کنم که نکات فلسفی در پشت این تنظیم ظریف قرار می‌گیرد که باعث می‌شود بزرگان فیزیک و آن‌هایی که ایده پرداز هستند، بخواهند خودشان را از این وجود شرایط

اولیه و یا تنظیم ظریف، خلاص کنند و همه چیز را بر تعدد و عدم علیت و یا کاتوره‌ای بودن، مبتنی کنند و چنین بیان کنند که یکی از مجموعه جهان‌ها، به صورت کاملاً تصادفی، شرایط اولیه را داشته و ما را به این وضعیت رسانده است. من گمان می‌کنم می‌توان به لحاظ پایه‌ای این مسأله را مطرح کرد که تنظیم ظریف، چه دیدگاه‌ها و مفاهیم فلسفی را می‌تواند در خود داشته باشد که ما بخواهیم خودمان را از این فرآیند خلاص نماییم.

یک نکته دیگر وجود دارد که اصطلاحاً به آن تطابق کیهانی یا "cosmic coincidence" می‌گویند، و از نقطه نظر فیزیکی معنی‌اش این است که مثلاً چرا شرایطی که ما الان در آن زندگی می‌کنیم، به این نوع قوانینی که مشاهده می‌کنیم، منجر می‌شود. مثلاً فرض کنید مقدار انرژی میزان خاصی است و بقیه کمیت‌های قابل مشاهده و اندازه‌گیری نیز، به نحو خاصی هستند و این امر اکنون، با حیات مقارن شده است. چرا این موضوع اتفاق افتاده است؟ مثلاً چرا سه میلیارد سال پیش و یا چرا در آینده این اتفاق نیافتاده است؟ چرا الان؟ وقتی این سؤال در جمع فیزیکدان‌ها مطرح می‌شود، بسیاری از فیزیکدان‌ها معتقدند این بحث، از بحث فیزیکی خارج است و اصلاً اهمیتی هم ندارد؛ ولی به نظر می‌رسد که می‌تواند خاستگاه فلسفی داشته باشد و می‌تواند با عنوان تطابق کیهانی یا "cosmic coincidence" و تنظیم ظریف مطرح شود.

موضوع دیگر این است که مکانیک آماری، که به نوعی در اصل عدم قطعیت مطرح شده و به عنوان یکی از قدرتمندترین ابزارهایی است که می‌تواند به ما در توصیف عالم قابل مشاهده کمک کند، همان دیدگاه فیزیکدان‌ها را بیان می‌کند. در حقیقت این دیدگاه چنین است که وقتی من بخواهم سیستمی را مورد بررسی قرار دهم که از ذرات تشکیل

شده است، مثلاً یک ملاحظه این است که ۱۰۲۳ ذره وجود دارد و این‌ها با همدیگر اندرکنش دارند، در نتیجه، حداقل و ساده‌ترین بینش این است که من ۱۰۲۳ معادله دارم و می‌خواهم حل کنم، و چون نمی‌توانم حل کنم و نمی‌توانم جزئیات را داشته باشم، نسخه‌ای را به عنوان مکانیک آماری ابداع کنم که این نسخه، آن پیچیدگی‌ها را در مفهوم تصادفی و کاتوره‌ای بودن می‌برد، و این شرایط و پیچیدگی باعث شده که ابزار مکانیک آماری شکل بگیرد. حال از دیدگاه فلسفه می‌توانیم نگاه کنیم که چه تبعاتی به دنبال آن می‌آید.



**اگر ما با
معرفت به کوانتوم مکانیک
به دنیا آمده بودیم،
چگونه می‌توانستیم
به سراغ فلسفه اسلامی
برویم؟**



یکی از حضار:

پلانک می‌گوید نظریه‌های جدید، با متقاعد کردن آدم‌های قدیمی به پیروزی نرسیده است، بلکه آدم‌های قدیمی به تدریج مردند و نظریه‌های جدید، که برای آدم‌های جدیدتر بوده است، باقی مانده‌اند.

درک و دانش ما نسبت به دنیا، به ما کمک کرد تا دنیا را بهتر بشناسیم، اما متأسفانه پس از مدتی، خودش مانعی برای فهم بهتر ما از دنیا شد؛ یعنی کسی که به یک عقل

و شعوری می‌رسد پس از آن، دیگر نمی‌تواند تفاوت با خودش را بپذیرد. کوانتوم اعتقاد به یک مطلقاً دارد و می‌گوید دنیایی که ما می‌بینیم، دنیای اندازه‌گیری ماست و می‌گوید ذره‌ای مثل نوترینو وجود دارد که با ماده برهم‌کنش بسیار کمی دارد، و می‌تواند بدون اینکه هیچ برهم‌کنشی داشته باشد، از زمین رد شود و اگر از این ذره بپرسیم که دور و برت چه بود و از کجا رد شدی؟ می‌گوید چیزی نبود!

این سؤال پیش می‌آید که به راستی ما از کجا رد می‌شویم و می‌گوییم چیزی نبود، یعنی آیا همان دنیای مطلق وجود دارد که ما سایه‌اش را می‌بینیم یا نه؟ صحبتی که وجود دارد این است که اگر ما درباره هر علمی صحبت می‌کنیم، اعتبار صحبت‌ها بسته به دیدگاه‌هایی است که داریم، و بر اساس کوانتوم این مفهوم درست است. آیا کوانتوم حرف آخر را می‌زند؟ اگر ما نگاهی به کوانتوم یا نسبیت کنیم این‌ها برای دوران مدرنیته است. ما در دوران مدرنیته اعتقاد به مطلق داشتیم و این که ما با اندازه‌گیری‌هایمان می‌توانستیم سایه‌ای از این مفاهیم را به دست بیاوریم. اما پس از دوران کوانتوم، و در دوران پست مدرن، به نوعی، بر مطلق خط بطلان کشیده می‌شود و می‌بینیم همین مسأله در فیزیک هم ظاهر می‌شود و بحث‌هایی به وجود می‌آید که در دایره بحث‌های پیچیدگی است و به نام ظهور مطرح می‌شود، یعنی ما نمی‌توانیم مطلقاً را برای سیستمی بپذیریم و بعد انتظار مفاهیم دیگری از آن داشته باشیم. برای این منظور پیشنهادی که داشتیم این است که می‌توانیم بحث پیچیدگی و ظهور که در فیزیک یا علم هست و بحث پست‌مدرنیته که در فلسفه داریم راه، بیشتر مورد مطالعه قرار بدهیم، شاید برای چالش‌های موجود در این بحث، بتوانند به هم‌دیگر کمک‌هایی کنند.



دکتر اعتماد:

اگر ما با معرفت به کوانتوم مکانیک به دنیا آمده بودیم، چگونه می‌توانستیم به سراغ فلسفه اسلامی برویم؟ آیا اگر شما علم به کوانتوم مکانیک داشته باشید، می‌توانید به چیزی به اسم فلسفه اسلامی گذر کنید؟ سؤال را این‌طور مطرح کنیم: به جای این‌که از آن طرف حرکت کنیم و به عرصه علم بیایم، از این طرف حرکت کنیم و به یک ساختار منسجم فلسفی برویم و ببینیم که چگونه این گذر را باید انجام داد. این کار چه اهمیتی دارد؟ مثلاً اهمیتش در این است که گفتند با مکانیک کوانتومی مسأله روح نقض می‌شود - در حالی که به هیچ وجه مکانیک کوانتومی، روح را نقض نمی‌کند - ولی مسأله این است که من بتوانم دلایلی اقامه کنم که از نظر فلسفی بتوانم بگویم که علمی که ما الان به آن رسیده‌ایم آیا ناقض فرضیه روح یا واقعیت روح هست، یا نه. اگر از یک زاویه دیگر باز نگاه کنیم، این مسأله گذر از یک نظام فکری به نظام فکری دیگر، باز به نحو دیگری هم مطرح می‌شود. لزومی ندارد که شما به پیشرفته‌ترین بخش مکانیک کوانتومی نگاه کنید و به مسائلی که این‌جا و الان مطرح است بپردازید. اگر شما به همان قدم اول علم جدید، یعنی مسأله سقوط آزاد هم بپردازید، نمی‌توانید از طریق فلسفه اسلامی به آن نگاه کنید. اگر شما جاذبه را هم در نظر بگیرید، نمی‌توانید. جاذبه نیوتن را دیوانه کرد، و او را که دید مجبور است فرضیه‌ای را بپذیرد که منظومه شمسی را تبیین کند ولی با هیچ یک از عقایدش جور نمی‌آید، به هم ریخت.

بنابراین باید در قالبی نگاه کنید که چگونه می‌توان در آن واحد صاحب چند نظام فکری بود و این چندگانگی نظام فکری را ببینیم و چگونه می‌توان از یکی به دیگری رفت و یا چگونه نمی‌توانیم برویم؛ و اگر نمی‌توانیم برویم، و اصلی را در یکی را انتخاب می‌کنیم و در دیگری



به ظاهر نقیضش را می‌گیریم، احتمالاً این سیستم نقیض آن دیگری نیست. شاید تصرف در خود مفهوم است. اگر شما از نقض علیت صحبت می‌کنید، باید دید که آیا این علیت همان علیت است؟ اگر علل اربعه را هم بخواهید بررسی کنید، در سیستم جدید، یکی از علت‌ها بیشتر باقی نمی‌ماند.

این دو سه نکته‌ای بود که می‌خواستم تأکید کنم که وقتی از این نظام‌های مختلف صحبت می‌کنیم، به خاطر تشابه لفظ بلافاصله نتیجه‌گیری نکنیم. برای یک عالم فیزیک مهم است که بتواند مفاهیمش را به فیزیک ارسطویی ترجمه کند، به دلیل این‌که گرچه در فیزیک نیوتنی، آن مفهوم از علیت ظاهراً نقض می‌شود؛ ولی آن مفهوم از علیت دست‌مایه اینشتین است. بنابراین بیایید سعی کنیم این مفاهیم را به عنوان نقیض یکدیگر در نظر نگیریم.



دکتر تهرانچی:

در ۱۹۰۰ دو نظریه نسبیت و کوانتوم با هم می‌آیند و بعد در دهه اخیر آرام آرام اتفاقات دیگری می‌افتد، حتی در مباحث فلسفه علم هم، فیلسوفان معاصر نمی‌توانند خودشان را در یک نظریه جمع کنند. اما بحثی که به نظر من، هم در فیزیک و هم در پیدایش کوانتوم مؤثر بود و الان هم بحثش مؤثر است، بحث مشاهده است. در زمان نیوتن یک نگاه به مشاهده داشتیم، ولی در دنیای امروز، مشاهده مستقیم نداریم و مشاهده‌ایمان، "extrapolation" است و نتیجه‌ای

را می‌بینیم و آن را به یک مجموعه اتفاقات نسبت می‌دهیم، یعنی در فیزیک می‌بینیم که یک سیستم بسط ذره‌ای را در کوانتوم تک ذره‌ای می‌کنیم، و بعد می‌گوییم این سیستم بسط ذره‌ای که مجموعه درگیر است و واقعیت هم هست، به یک سیستم تک ذره‌ای تفسیر می‌کنم و با تقریب‌هایی که می‌کنم می‌گویم نتیجه باید این باشد، و آن چیزی که مشاهده می‌کنم، یکسری فعل و انفعال و نتایج است؛ یعنی شاید ما دیگر مشاهده مستقیم نداریم. وقتی از دنیای کلاسیک به دنیای ریزساختار رفتیم، این بحث واقعاً دچار چالش شد. مباحثی هم که با آمدن کوانتوم درست شد، اول با مشاهده بود. از آن طرف در بزرگ مقیاس‌ها و کیهان‌شناسی هم نگاه به مشاهده، نگاه دیگری است. اثر مشاهده، مشاهده‌پذیر و مشاهده‌کننده، بحث مشاهده‌پذیری، و بحث قطعیت یا عدم قطعیت، همه در موضوعی تحت عنوان مشاهده واقع می‌شود و می‌توان راجع به آن بحث بسیاری داشت، و قابل تأمل است.

بحث دیگر آن که، فیزیکدان‌ها یک قواعد و پیشفرض‌هایی را در پس ذهن دارند، که این پیش فرض‌ها ما را به این نتیجه‌گیری‌ها می‌رساند. ما یک نظم ساختاری داریم. این نظم در قاعده و مدلی که می‌چینیم، مبتنی بر آن پیش فرض‌هاست که بسیاری از آن‌ها در خود فیزیک نیست. پیشفرض‌ها و اثر آن در شناسایی عالم هستی، بحثی است که قابل تأمل است. این‌ها در کار فیزیکدان‌ها خصوصاً در مباحث کیهان‌شناسی و جایی که ریاضیات را به فیزیک منتسب می‌کنیم، ظهور و بروز دارد. در این شرایط یعنی می‌خواهیم از عالم ریاضی یکسری چیزها را حذف می‌کنیم و یکسری چیزها را می‌گیریم و یک پیشفرض‌هایی را به عنوان فیزیکی بودن نتیجه می‌گیریم و می‌گوییم، این دسته ریاضیات را کنار بگذارید، این نتایج، درحقیقت صرفاً نتایج ریاضی است ولی این‌ها نتایج فیزیکی این مبحث ریاضی است.



جلسه سوم



دکتر کرباسی زاده:

یک فیلسوف می‌تواند با یک سری مسائل درون فیزیک سرو کار داشته باشد و مسائلی که از درون علم فیزیک ناشی می‌شود، و با آن‌ها درگیر شود و یک روش دیگر این است که از بیرون، یک پروژه بیرونی تعریف کند و آن این‌که رابطه فیزیک را با سایر حوزه‌های معرفت بشری معین کند. ایدئال یک فیلسوف این است که یک تصویر جامع از واقعیت بدهد و نحوه‌های نگرش به واقعیت متفاوت است، چراکه حوزه‌های مختلف، داده‌های مختلفی راجع به جنبه‌های مختلف واقعیت دارند و شاید یکی از کارهای مهم فلاسفه این باشد که این داده‌ها را، در یک تصویر کلی‌تر از واقعیت، کنار هم قرار دهند و یک جهان‌بینی معطوف به داده‌های علمی بنا کنند. من اسم این را پروژه بیرونی گذاشته‌ام.

اگر اولویت را به مسائل درونی، بدهیم و نظرم‌ان را به فیزیک و حوزه‌های مختلف فیزیک معطوف کنیم، کارهای مختلفی می‌توان کرد. یکی از آن کارها و شاید اولین کار این است که مفاهیم محوری نظریات فیزیکی را روشن و دقیق کنیم. ادعای فلاسفه این است که معمولاً دانشمندان، مفاهیم را به صورت دقیق به کار نمی‌برند و بنابراین یکی از کارهایی که فلاسفه می‌توانند بکنند این

است که با یادگرفتن آن حوزه از علم، سعی کنند تعاریف دقیقی که برای خود دانشمندان به صورت ضمنی هست، به تعاریف صریح تبدیل کنند. یعنی نشان دهند که در شبکه مفهومی فیزیک اگر مثلاً در مکانیک کلاسیک صحبت از جرم اینرسی یا جرم گرانشی می‌شود، این دو چه رابطه‌ای با هم دارند. مثلاً مفهوم و تعریف میدان چیست؟ اگر صحبت از میدان می‌شود آیا این یک ویژگی است که باید به یک شیء اسناد داده شود یا به یک فضا؟ و آن تدقیقات فلسفی را که بلندند، بر این مفاهیم پیاده کنند. مثلاً در حوزه ترمودینامیک، مفهوم آنتروپی است؛ در حوزه نسبیت عام و خاص، مفهوم زمان و مکان است و در حوزه مکانیک کوانتومی دو مسأله مهم اندازه‌گیری و مسأله موضعیت.

کار دیگری که فیلسوف در حوزه درونی فیزیک می‌تواند انجام دهد این است که در هر حوزه فیزیک، یکسری مسائل خاص به وجود می‌آید که به نظر می‌آید راه حل آن راه حل فلسفی باشد و نه راه حل علمی؛ یعنی جایی است که فیزیک خودش را از علم جدا می‌کند، و در مقام یک فیلسوف باید به آن سوال‌ها پاسخ داد. بر فرض این‌که اگر ما قائل شویم کنش از راه دور وجود دارد، چه مسائلی به وجود می‌آید. مثلاً در نظریه مکانیک کلاسیک با تقریر اولیه‌ای که نیوتن از آن دارد، اگر مسأله

این باشد که ما یک کنش از راه دور داریم، یعنی خورشید بلافاصله می‌تواند تأثیر گرانشی‌اش را بر اجرام دیگر، با فاصله زمانی و مکانی زیاد اعمال کند، سؤال این است که چگونه چهارچوب این امکان را به آن می‌دهد؟ آیا این یک امکان فلسفی درست است یا نه؟ یا اگر بگوییم همیشه کنش‌ها از طریق برخورد صورت می‌گیرد، بنابراین، نمی‌توان کنش از راه دور را قبول کرد. آیا می‌توانیم یک جایگزین مناسب برای کنش از راه دور داشته باشیم؟ آیا میدان که پیشنهاد شده است می‌تواند مسأله کنش از راه دور را حل کند؟ و بر فرض این‌که تمام تعامل‌های فیزیکی از راه برخورد باشد، با توسل به هویتی به نام میدان حل می‌شود یا نه؟

در واقع کار در این نوع دوم، این است که فیلسوف تلاش‌هایی که به ظاهر در وهله اول، فیزیکی محسوب می‌شود را نگاه کند و ببیند که آیا این‌ها راه حل واقعی برای حل مسأله‌ای که طرح شده هستند یا خیر؟ فرض کنید شما در مکانیک کلاسیک اجرام را نقطه‌ای در نظر بگیرید، آن وقت در مورد برخورد، یک مسأله بسیار مهم دارید که مستلزم رد و بدل کردن انرژی جنبشی بی‌نهایت ذرات است که این در مدل شما دچار اشکال می‌شود، و یا این‌که اجرام را به صورت صلب در نظر بگیرید، آن وقت، هنگامی که با هم برخورد می‌کنند،

حتی اگر اجرام را مادی در نظر بگیرید، نقطه تلاقی و برخوردشان توسط یک ماده اشغال شده است یا دو ماده؟ و اگر با دو ماده اشغال شده آن وقت دوباره با پیش فرض‌های نظریه مکانیک کلاسیک شما دچار مشکل می‌شوید.

پس این دو قسم کار فلسفی هست، حال، در هر دو قسم کار فلسفی شما می‌توانید به حوزه‌های مختلف این کار را تعمیم بدهید، یعنی هر حوزه‌ای مسائل خاص خودش را دارد، برای مثال نسبیت عام و نسبیت خاص، که در نسبیت عام، مفهوم مکان و زمان را دارید و این دو با هم مرتبط هستند و بعد می‌توانید این را تدقیق کرده و بگویید که نظریه نسبت عام یا خاص، اگر یک نظریه درست باشد، چگونه می‌تواند تلقی ما را درباره زمان عوض کند و یا تلقی که در مورد زمان از نسبیت عام و خاص هست، چیست؟ در یک کار بهتر می‌توان این تلقی را با دو نوع تلقی که در حوزه فلسفه در مورد زمان وجود دارد، که یکی نظریه "relational" در مورد زمان هست و یکی نظریه "substantivalism" در مورد زمان و نسبیتش را بسنجید و ببینید که آیا مثلا نظریه نسبت خاص یا نسبیت عام، رأی می‌دهد به این که نظریه "substantivalism" در مورد زمان درست است یا مکان، به این معنا که زمان و مکان خارج از مظروف‌های خودشان حقیقت اصیل دارند و روابط زمانی و مکانی به اصطلاح وابسته به روابط اجزاء در مکان نیست. خود مکان هویتی است فراتر از آن اجزائی که آن مکان را اشغال کردند، این به ادعای "substantivalism" معروف است. و اگر نظریه رقیب را نگاه کنید این است که مکان چیزی نیست جز روابط مکانی، بنابراین اگر اشیاء نباشند، که آن مکان را اشغال کنند، گویی مکان هم وجود ندارد. این نزاع در تاریخ فلسفه بوده و شما می‌توانید این را در نظریه نسبیت عام یا خاص پیاده کنید و ببینید که فرضا نظریه نسبیت عام به کدام یک از این‌ها رأی می‌دهد. آیا می‌شود یک رابطه‌ای در نظریه نسبیت عام پیدا کرد که بگوییم که

قرینه‌ای است برای این که نظریه فلسفی A در مورد زمان درست است.

اما این دو کار فقط مسائل یا پروژه‌های درونی را تعریف نمی‌کنند، کار دیگری که می‌توان به عنوان کار فلسفی کرد، این است که نظریه‌های فیزیکی اغلب به صورت اصول موضوعه بیان نمی‌شوند، بنابراین اگر بخواهند دقت منطقی داشته باشند، باید یک دستگاه اصل موضوعی از نظریات فیزیکی ارائه دهیم. مثلا آیا می‌شود یک دستگاه اصل موضوعی از مکانیک کلاسیک داد؟ آیا می‌شود یک دستگاه اصل موضوعی از مکانیک کوانتوم داد؟ و وقتی با یکسری قضیه به صورت قضایای ریاضی روبه‌رو شویم، می‌توانیم استنتاج‌های آن‌ها را داشته باشیم و ببینیم آیا این دستگاه



نظریه‌های فیزیکی اغلب به صورت اصول موضوعه بیان نمی‌شوند، بنابراین اگر بخواهند دقت منطقی داشته باشند، باید یک دستگاه اصل موضوعی از نظریات فیزیکی ارائه دهیم.



اصول موضوعی ما سازگار هست یا نه؟ یعنی کاری که یک منطق‌دان و یک ریاضی‌دان می‌کند، حال، این‌جا در مقام یک فیلسوف می‌خواهیم که سازگاری یک دستگاه فیزیکی را بررسی کنیم، اولین کار و شاید راحت‌ترین کار این است که آن را به صورت اصول موضوعی و یکسری قضایا بیان کنیم و بعد بگوییم که آیا این قضایا با هم سازگار هستند یا نه و بعد پیامدهای منطقی این دستگاه را از لحاظ منطقی بیرون کشیده و روی آن بحث کنیم. یک نوع مسائل دیگر، یا پروژه‌های

درونی دیگر هم در مورد فیزیک یا در مورد هر علم دیگر مطرح است، و آن این که فقط به یک حوزه خاص در فیزیک معطوف نباشیم، و دو حوزه یا دو نظریه در فیزیک و روابط این دو را، بررسی کنیم. رابطه بین دو نظریه در حوزه‌های مختلف فیزیک می‌تواند به سه شکل مطرح بشود. یا رابطه تقلیلی است، اگر آن دو نظریه در یک حوزه خاص باشند شما می‌گویید من یک نظریه بهتر دارم، به چه معنا؟ به این معنا که مثلا من یک نظریه ترمودینامیک و یک نظریه مکانیک آماری دارم، می‌توانم نظریه ترمودینامیک را به نظریه مکانیک آماری تقلیل دهم. یعنی چه؟ یعنی هر چه الف می‌گوید با نظریه ب توضیح دهم تا دیگر نیازی به نظریه الف نداشته باشم. مثلا بگوییم نظریه مکانیک کلاسیک در یک حالت بسیار ناپخته به نظریه نسبیت تقلیل داده می‌شود، یا نظریه مکانیک کلاسیک یک حالت خاصی از نظریه نسبیت است. این هم یک بحث فلسفی است، و کاری است که در فیزیک انجام نمی‌شود، ولی شما باید بگویید که برای تقلیل باید چه کارهایی انجام دهیم. وقتی می‌گوییم یک نظریه به نظریه دیگر تقلیل داده می‌شود، باید چه شرایطی برایش احراز شود؟ یعنی آیا همه پدیده‌هایی که نظریه الف توضیح می‌دهد باید نظریه ب هم توضیح دهد؟ اگر نظریه ب همه پدیده‌ها را توضیح داد، روابط قانونمندی که بین احکام نظریه ب هست، با نظریه الف چگونه باید باشد؟ آیا تمام قوانین لازم است که در نظریه الف از نظریه ب استنتاج شود یا نه؟

کار دیگر این است که مدل‌های این دو نظریه را بررسی کنیم، یعنی بگوییم هر نظریه یک مدل و مفهوم دقیق ریاضی دارد. سپس این دو مدل را با هم بسنجیم و بگوییم رابطه این مدل‌ها با هم چه هستند؟ آیا همه مدل‌هایی که نظریه کلاسیک را ارضا می‌کند می‌توانند مدل نظریه کوانتوم هم باشند

یا خیر؟

در این جا کارهای بسیار جالبی انجام می شود، مثلا گروهی از فلاسفه به نام ساختارگراها نشان می دهند بین مدل های نظریه هایی که به ظاهر با هم در تناقض یا ناسازگار هستند، یک نحو رابطه عام و خاص برقرار است. یعنی فرضا مدل های همپلتونی در مکانیک کلاسیک، زیرمجموعه ای از مدل های همپلتونی در مکانیک کوانتومی هستند. این عجیب خواهد بود که چگونه در ظاهر شما یک نظریه ای دارید که به ظاهر با نظریه قبلی ناسازگار است، اما وقتی که یک مدل ریاضی از آن ارائه می دهید، می گوئید مدل نظریه جدید یک مدل عام تر از مدل قبلی است. یک کار دیگر این است که بگوئیم اگر که رابطه، رابطه تقلیل پذیری یا رابطه زیرمجموعه بودن مدل ها بین دو نظریه نباشد، آیا اصلا دو نظریه ای که در دو حوزه مختلف داریم با هم سازگار هستند؟ وقتی ما به عنوان فیلسوف به آن ها نگاه می کنیم، ممکن است پیامدهای منطقی بگیریم که در نظام فلسفی مان دچار ناسازگاری بشویم، مثلا نمونه بسیار واضح و سختش، رابطه سازگاری نسبیت با کوانتوم است. مثلا وقتی دو ذره کوانتومی را کنار هم قرار دهید و وضعیت درهم تنیده داشته

باشید، بعد آن ها را از هم جدا کنید، می بینید که یکسری از پیش فرض های شما به خصوص پیش فرض های نسبیتی نقض می شود، و مشاهده می شود که چیزی با سرعتی بیش از سرعت نور انتقال یافته است. در حالی که نسبیت می گوید چیزی نداریم که با سرعت بیشتر از نور حرکت کند. سؤال فلسفی این است که آن چیز چیست؟ همه فیزیک دان ها می گویند چیزهایی هستند که نمی توانند بیش از سرعت نور حرکت کنند، آیا آن چیز ماده است؟ آیا انرژی است؟ آیا سیگنال است؟ آیا فرآیندهای علی است؟ آیا اطلاعات است؟ بسته به این که شما آن را چه چیزی در نظر بگیرید، آن وقت تلقی شما از سازگاری این دو نظریه می تواند عوض شود. و پیامدهایی که در مسائل بیرونی دارد، جالب خواهد بود. ولی تمام این کارها در مورد مسأله درونی این است که شما فیزیک را خوب بدانید. یعنی اگر به عنوان فیلسوف که هیچ آشنایی با فیزیک ندارید بخواهید در این مسائل وارد شوید، پروژه تان محکوم به شکست است، باید فیزیک یاد بگیرید، اگر بخواهید با جامعه فیزیک دانان تعاملی برقرار کنید و چیزی که می نویسید در جامعه فیزیک دانان منتشر شود، باید فیزیک

بدانید.

اما در رابطه با مسائل بیرونی شاید کمتر لازم باشد که فیزیک بدانید، هرچند اطلاع اجمالی از فیزیک لازم است. مسائل بیرونی هم دو جنبه دارد. یک وقت شما می گوئید که ما در فلسفه یکسری مسائل داریم، ببینیم این مسائل که در فلسفه و یا فلسفه علم وجود دارد، در فیزیک چگونه خودش را نشان می دهد؟ ما یک مسأله فلسفی به نام «قانون» داریم. قانون طبیعت چیست؟ در حوزه های مختلف علوم هم، انواع طبیعی داریم، و طبیعت اشیاء را دسته بندی می کند. سؤال این است که انواع طبیعی در فیزیک، چیزهایی که به آن انواع می گوئیم، مثلا ذرات زیراتمی، آیا این ذرات زیر اتمی می توانند مصداقی از آن انواع باشند؟ و اگر قرار است فیزیک به عنوان یکی از علوم، انواع طبیعی بنیادین طبیعت را معرفی نماید، باید این مصادیق را جدی گرفت و اگر چیز دیگری بخواهد مصداق نوع طبیعی باشد، باید شبیه به انواع طبیعی موجود در فیزیک باشد؟

یکی از کارهای دیگر این است که من یک تلقی از مفهوم علیت و نظریه یا اصل علیت دارم. در فیزیک رابطه اصل علیت چگونه برقرار می شود. آن جاهایی که ادعا



می‌شود علیت نقض می‌شود، آیا می‌توان قرائتی از علیت ارائه داد که نظریه فلسفی‌ام را با آن ادعایی که در علم می‌شود، سازگار کنم؟ مثلاً اگر در مکانیک کوانتومی بنابر تعبیر غیر بوهمی، و بنابر تعبیر کوپنهاگی، ادعا شد که در مواردی علیت نداریم، آیا من می‌توانم حکم کلی فلسفی‌ام را تخصیص بزنم؟ بعضی از فلاسفه و بعضی از فیزیک‌دان‌ها می‌گویند می‌شود تخصیص زد؛ یعنی این‌طور نیست که فلسفه همیشه به فیزیک دیکته کند و یک اصول فلسفی بالاتری داشته باشیم که هیچ وقت به این اصول خدشه وارد نمی‌شود. این‌جایی است که اگر ما از فلسفه به فیزیک رفتیم یا از فیزیک به فلسفه رفتیم، می‌توانیم کارهایی بکنیم. اگر قرار است حرف فیزیک‌دان‌ها را جدی بگیریم، آیا می‌توان در متافیزیک و منطق خودمان، یکسری اصلاحات کنیم؟ قرار نیست که همیشه آن چیزی که ارسطو گفته و مطابق با فیزیکش، متافیزیکی داشته باشد، آیا هنوز هم باید متافیزیک ارسطویی را قبول کرد؟ نمی‌گویم جواب این سؤال قطعاً منفی خواهد بود. می‌گویم یکی از راه‌ها این است که رابطه فیزیک و فلسفه را به‌صورت دو طرفه در نظر گرفت، یعنی جاهایی بازخوردهایی از فیزیک گرفت و متافیزیک را اصلاح کرد، یعنی اگر مثلاً در حوزه مکانیک کوانتوم از فردیت صحبت نمی‌شود، و جاهایی هستند که نمی‌توانیم بگوییم دو ذره هستند یا یک ذره، یکی از کارها این است که تلقی‌مان از فردیت و تشخیص عوض شود. ما می‌توانیم این تلقی را در متافیزیک عوض کنیم. یکی از کارهایی که در مکانیک کوانتوم ممکن است انجام شود و باعث اصلاح متافیزیک ما شود، همین برداشت از تلقی فردیت است. و بالاتر از همه، اگر در فیزیک وضعیت‌های عجیب و غریبی پیش

بیاید، یک کسی ممکن است بگوید که من اصلاح این وضعیت‌ها را در منطق خواهم دید. مثلاً آزمایش دو شکاف چنین است: فرض کنید الکترون قرار است از دو شکاف خارج شود و ما روی صفحه‌ای این الکترون‌ها را ببینیم، رشته‌ای از الکترون‌ها را پرت می‌کنیم، شکاف بالایی را می‌بندیم، می‌بینیم که شکلی که در صفحه می‌بینیم، به صورت ذره‌ای است. شکاف پایینی را می‌بندیم، و می‌بینیم شکلی که از الکترون‌ها ایجاد شده باهم ذره‌ای است، اما وقتی دو شکاف را باز می‌کنیم، می‌بینیم که تداخل‌های موجی دارد. سؤال این است، فرض کنید من می‌گویم «الکترون در یک



**این‌طور نیست که
فلسفه همیشه به فیزیک
دیکته کند
و یک اصول فلسفی بالاتری
داشته باشیم که هیچ وقت
به این اصول خدشه وارد
نمی‌شود.**



نقطه یا یک ناحیه روی یک صفحه دیده می‌شود» و «یا الکترون از شکاف بالا گذشته است و یا الکترون از شکاف پایین گذشته است» همه کسانی که منطق خوانده‌اند می‌توانند بگویند که جمله اول، جمله دوم را نتیجه می‌دهد، یعنی اگر من جمله اول را داشته باشم می‌توانم با قانون توزیع‌پذیری «و» را روی فصل پخش کنم، یعنی می‌توانم دو جمله بگویم که «یا الکترون روی صفحه دیده می‌شود «و» الکترون از شکاف بالایی گذشته است» یا

«الکترون روی صفحه دیده می‌شود «و» از شکاف پایینی گذشته است.» ممکن است کسی بگوید که آزمایش دو شکاف به ما نشان می‌دهد که این استنتاج، غلط است و جمله دوم را نمی‌توان از جمله اول نتیجه گرفت. این بدین معنا است که منطق -که شاید غیر تجربی‌ترین علم بشری محسوب می‌شود- در پرتو یک آزمایش می‌تواند -تأکید روی می‌تواند است، نه این‌که باید- اصلاح شود. قانون توزیع‌پذیری «و» روی «یا» صحیح نیست.

اگر این پروژه‌ها جدی گرفته شود و فلاسفه بخواهند با فیزیک‌دان‌ها در دادن یک تصویر جامع از واقعیت همکاری کنند، باید بپذیرند که در حرف‌های خودشان اصلاح و تجدید نظر کنند و تا وقتی که چنین نشود، به نظر من تعامل بین فلسفه و فیزیک تعامل درست و کاملی نخواهد بود.



دکتر ریاضی:

فیزیک یک علم تجربی است، یعنی تمام کار، از اندازه‌گیری شروع می‌شود و اندازه‌گیری کمیت‌هایی که طبیعتاً قابل اندازه‌گیری باشند. یعنی بنیادی‌ترین کمیت‌هایی که در فیزیک اندازه‌گیری می‌شود طول و زمان هست، ولی به کمک اندازه‌گیری طول و زمان ما یکسری کمیات ثانویه هم می‌توانیم اندازه‌گیری کنیم؛ کمیت‌هایی مثل دما، وزن، نیرو، و... و اگر بنیاد آن‌ها را جستجو کنیم می‌بینیم آن‌ها هم به نحوی به اندازه‌گیری زمان و مکان برمی‌گردد. فیزیک‌دان کمیت‌های بسیار زیادی را در شرایط مختلف تجربی اندازه‌گیری می‌کند و بعد به دنبال یافتن ارتباطی بین این کمیت‌های اندازه‌گیری شده است، و البته یک سری ارتباطاتی را به صورت تجربی پیدا می‌کند، و کار فیزیک‌دان

نظری آغاز می‌شود و فیزیک‌دان نظری تلاش می‌کند که بین این قواعد موضعی و تجربی یا نیمه تجربی، وحدتی پیدا کند و تا آن جایی که امکان دارد این روابط تجربی را به صورت روابطی با جهان‌شمولی بیشتر و حوزه کاربرد و اعتبار بیشتری تعمیم دهد. آن چیزی که فیزیک‌دان نظری به آن اعتقاد دارد و آرمان فیزیک‌دان نظری تلقی می‌شود این است که ما به دنبال یک زیربنای دقیق، زیبا و عقلانی برای داده‌های تجربی و اندازه‌گیری‌هایمان بگردیم تا آنجایی که ممکن است کلیه این پدیده‌ها و یافته‌های تجربی را به صورت یکدست و هماهنگ نشان بدهد. تلاش فیزیک مخصوصا در چند صد سال اخیر و از زمان گالیله و نیوتن به بعد، در واقع مؤید این نظر و این آرمان فیزیک است، چراکه دائما شاهد این بوده‌ایم که نظریات فیزیکی به یک نوع هماهنگی و یک نوع شمول گسترده‌تری رسیده‌اند. حوزه‌های متفرق در مکانیک کلاسیک تحت عنوان مکانیک نیوتنی هماهنگ شدند و بعد پدیده‌های مختلف الکتریکی و مغناطیسی، در الکترومغناطیس ماکسول به صورت یک نظریه زیبا، هماهنگ و سازگار درآمدند و بعد نظریه نسبیت و کوانتوم عرضه شد و نهایتا به کوانتوم مکانیک نسبیتی و نظریه میدان‌های کوانتومی رسیدیم. این نظریه میدان‌های کوانتومی، پهنه وسیعی از رفتارهای ذرات مادی و برهمکنش آن‌ها را توسط یکسری اصول واحد نشان می‌دهد و از یک سطح ریاضی بسیار بالایی برخوردار است. بنابراین در واقع تکامل فیزیک به سمت رسیدن به یک نظریه جهان‌شمول با اصول ساده و با توانایی پیش‌بینی فوق‌العاده زیاد بوده است. همین مطلب انیشتین را وادار کرد که آن گفته مشهورش را بگوید که «درک نکردنی‌ترین امر

در مورد طبیعت این است که چرا طبیعت اصلا قابل درک است»، یعنی به این زیبایی می‌توانیم توسط مدل‌های ذهنی خودمان یا مدل‌های ریاضی آن را توصیف کنیم، یا ویکتر که برنده جایزه نوبل هست، اعتراف می‌کند که کارایی ریاضیات در فیزیک، مقداری فراتر از آن چیزی است که در بدو امر، انسان انتظار دارد، یعنی استفاده از مدل‌های ریاضی، موفق‌تر از آن چیزی است که ممکن است از اول پیش‌بینی شود و پیش از همه این‌ها، گالیله معتقد بوده که خداوند کتاب طبیعت را به زبان ریاضی نوشته است. استفاده از ریاضیات و موفقیت آن در بیان قوانین فیزیکی گویای این است که منطقی عمیق در پشت پدیده‌های طبیعی مستتر است.

مشخصه‌های نظریه کلاسیکی این است که به واقعیت خارجی اعتقاد دارند و پدیده‌ها صرف‌نظر از این که ما مشاهده‌شان کنیم یا نکنیم، در حال اتفاق افتادن هستند. این پدیده‌ها به صورت دترمینستیک صورت می‌گیرند و رفتار آتی هر سیستم فیزیکی، متأثر از رفتار گذشته آن است و به طور منحصربه‌فردی از وضعیت قبلی سیستم، قابل استنتاج است.

مشخصه دیگر موضعیت است که بیان می‌کند برهم‌کنش‌ها و تأثیرگذاری‌های اجسام مادی به‌صورت موضعی است و این تأثیرگذاری‌های موضعی، به تدریج در فضا انتشار پیدا می‌کند؛ برای مثال یک لامپ را که روشن می‌کنید، انرژی که در این لامپ مصرف می‌شود به نوسانات میدان‌های الکترومغناطیس منتقل می‌شود، پله به پله و جزء به جزء، نقاط مختلف فضا را طی می‌کند و به نقطه جدید می‌رسد و چنین نیست که در یک لحظه به تمام نقاط فضا و تمام لحظات زمانی سرایت پیدا کند. البته

در مکانیک کلاسیک و مخصوصا گرانش نیوتن، این بحث موضعیت به نحوی دیده نمی‌شود و نیوتن معتقد بوده است که میدان گرانشی به طور آنی تأثیر می‌گذارد و مثلا میدان گرانشی خورشید به طور آنی روی سیارات اثر می‌گذارد، ولی بعدها که نظریه میدان‌ها، مخصوصا میدان‌های الکترومغناطیس، توسط ماکسول ارائه شد، مسأله موضعیت و تأثیرپذیری جزء به جزء، وارد دنیای فیزیک کلاسیک شد. ولی این که آیا موجبیت قوانین فیزیکی که از یک نظام تبعیت می‌کنند و این که آینده سیستم به طور منحصربه‌فردی توسط گذشته‌اش تعیین می‌شود، الزاما به ما این قدرت را می‌دهد که آینده سیستم را پیش‌بینی کنیم، مشخص شده که الزاما چنین نیست. یعنی ممکن است رفتار یک سیستم، رفتار دترمینستیک باشد، ولی به این معنی نیست که می‌توانیم حتما آینده سیستم را پیش‌بینی کنیم، و امروزه، سیستم‌های دترمینستیک بسیاری توسط فیزیک‌دان‌ها کشف شده‌اند که عملا ما قدرت پیش‌بینی آینده سیستم را نداریم. این سیستم‌ها تحت عنوان سیستم‌های آشوبناک مطرح هستند و علت آن، این است که این سیستم‌ها نسبت به وضعیت اولیه، بسیار حساس هستند، و اندک تغییراتی در شرایط اولیه سیستم، تغییرات بسیار بزرگی را در آینده سیستم ایجاد می‌کند و چون ما هیچ‌وقت در فیزیک نمی‌توانیم وضعیت یک سیستم را با دقت بی‌نهایت اندازه‌گیری کنیم، و تمام اندازه‌گیری‌ها دارای خطاست، همان خطا کافی است که این توان پیش‌بینی دقیق آینده سیستم را از ما بگیرد. نمونه این مسأله، وضعیت آب و هوا هست و معمولا حتی با ابررایانه‌ها، نمی‌توان بیشتر از چند هفته وضعیت آب و هوا را پیش‌بینی کرد. سیستم‌های بسیار ساده‌تری

هم وجود دارند که این وضعیت را از خود نشان می‌دهند، مثلاً اگر دو پاندول را پشت سر هم وصل کنید و بعد یکی را منحرف کنید، بعد از گذشت مدت کوتاهی حرکت این آونگ یا پاندول دوگانه، به شکلی خواهد بود که اصلاً از ابتدا نمی‌توان آن را پیش‌بینی کرد. بنابراین الزاماً مکانیک کلاسیک و موجییت در مکانیک کلاسیک، مترادف با این نیست که ما بتوانیم آینده سیستم را به‌طور دقیق پیش‌بینی کنیم.

در کوانتوم مکانیک، ما با حالت‌های کوانتومی سرو کار داریم، یعنی به جای آن‌که بگوییم این سیستم از ذراتی درست شده است که ما موقعیت و سرعت این ذرات را در یک لحظه اندازه‌گیری می‌کنیم، یکسری حالت‌ها به این سیستم نسبت می‌گیرد که این حالت‌ها ممکن است موقعیت، سرعت، یا سایر کمیت‌های فیزیکی مثل اسپین و یا سایر خصوصیت‌های فیزیکی باشد و مجموعه کلیه حالت‌های ممکن که یک سیستم فیزیکی می‌تواند داشته باشد را به عنوان یک فضای حالت‌ها تعریف می‌کنیم و وظیفه مکانیک کوانتومی این است که تحول حالت سیستم کوانتومی را پیش‌بینی کند. این حالت مثلاً می‌تواند اسپین یک الکترون باشد، جهت چرخش الکترون، که باید یک وسیله تجربی در اختیار داشته باشیم که این جهت چرخش الکترون را اندازه‌گیری کند. برای مثال دستگاهی به نام دستگاه اشترن-گرلاخ در فیزیک هست که می‌تواند جهت اسپین یک اتم را برای ما اندازه‌گیری کند؛ بنابراین، با اعمال اندازه‌گیری، سیستم کوانتومی یک حالت از بین حالت‌های خودش را آشکار می‌کند. به عبارت دیگر، در مکانیک کوانتومی، می‌توانیم بگوییم که حالت هر سیستم کوانتومی، در ابتدا یک برهم‌نهی از تمام حالت‌های ممکن سیستم است. مثلاً در مسأله

اسپین برای الکترون، اسپین یا می‌تواند بالا باشد یا پایین، بنابراین حالت سیستم ترکیبی از اسپین بالا و اسپین پایین است و وظیفه مکانیک کوانتومی این است که تحول این حالت کوانتومی را برای ما پیش‌بینی کند. حال، قبل از مشاهده چه اتفاقی می‌افتد و بعد از مشاهده چه هست؟ علی‌الاصول قبل از مشاهده همزمان تمام حالت‌های کوانتومی ممکن را می‌توانیم کنار هم دیگر داشته باشیم. این طور نیست که بگوییم چشممان را بسته‌ایم و این سیستم کوانتومی، چه ما این را اندازه‌گیری و مشاهده کنیم و چه مشاهده نکنیم، در یکی از حالت‌های خودش هست. مکانیک کوانتومی معتقد است که قبل از



**در مکانیک کوانتومی،
می‌توانیم بگوییم که حالت
هر سیستم کوانتومی،
در ابتدا یک برهم‌نهی از
تمام حالت‌های ممکن
سیستم است.**



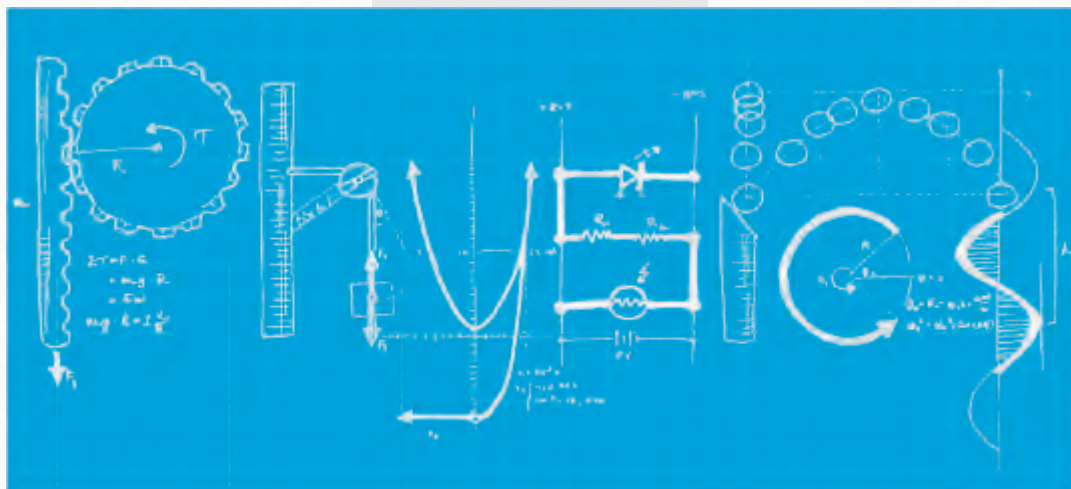
این که ما عمل اندازه‌گیری را انجام دهیم، یک سیستم کوانتوم مکانیکی در یک برهم‌نهی یا سوپروپوزیشنی از تمام حالت‌های کوانتومی قرار دارد؛ اما بعد از این که آن کمیت خاص را اندازه‌گیری می‌کنیم، مثلاً اسپین الکترون را اندازه‌گیری می‌کنیم، اتفاق شگفت انگیزی رخ می‌دهد و سیستم کوانتومی از بین مجموعه حالت‌های ممکن فقط یکی از این حالت‌ها را برای ما آشکار می‌کند. این عجیب‌ترین اتفاقی است که در مکانیک کوانتومی می‌افتد، ولی

ظاهراً اتفاقی است که اجتناب ناپذیر است، و تجربه و اندازه‌گیری آن را اثبات می‌کند و این‌گونه نیست که بگوییم که قبل از اندازه‌گیری اطلاعات ما، راجع به سیستم ناقص است و سیستم مستقل از ذهن ما، یعنی به صورت ابرژکتیو، در یکی از این حالت‌ها قرار دارد ولی ما نمی‌دانیم و وقتی اندازه‌گیری انجام می‌دهیم، جهل ما به علم تبدیل می‌شود و حالتی که قبلاً از دید ما پنهان بود، خود را آشکار می‌کند. این دیدگاه از نظر مکانیک کوانتومی غیر قابل قبول است و درست نیست، بلکه در واقع ما باید این موضوع را بپذیریم، در غیر این صورت با تضاد نتایج اندازه‌گیری مواجه می‌شویم. باید بپذیریم که قبل از اندازه‌گیری سیستم کوانتومی همزمان در حالت‌های مختلف کوانتومی قرار دارد، اما در هر یکی از حالت‌ها با یک احتمال مربوط به خودش؛ یعنی اگر ما اندازه‌گیری را انجام دهیم، احتمال دارد از بین حالت‌های ممکن مثلاً ده درصد حالت اول، پانزده درصد حالت دوم، سی درصد حالت سوم و... بتوانیم اندازه‌گیری کنیم. ولی قبل از اندازه‌گیری، وجود این حالت‌های موازی و هم‌زمان از حالت‌ها الزامی است، وگرنه در اندازه‌گیری‌های کوانتومی و تفسیر اندازه‌گیری‌های کوانتومی، دچار مشکل خواهیم شد. این مسأله در مکانیک کوانتومی به اصطلاح به نام رمبش تابع موج یا "collapse" تابع موج مورد اشاره است و در آزمایش دو شکاف به‌طور واضحی خودش را نشان می‌دهد. اگر شما یک الکترون را به سمت دو شکاف بفرستید، با یک احتمال، مثلاً احتمال پنجاه درصد از شکاف دوم عبور می‌کند. این‌گونه نیست که بگوییم الکترون حتماً از یکی از این شکاف‌ها عبور می‌کند و ما اطلاع نداریم، این غلط است، بلکه

باید بپذیریم که قبل از اندازه‌گیری ما، الکترون از هر دو شکاف با احتمال‌های مربوطه عبور می‌کند و موج احتمالی که از این دو شکاف عبور می‌کند با همدیگر تداخل کرده و یک الگوی تداخلی را روی پرده‌ای که اندازه‌گیری ما صورت می‌گیرد، نشان می‌دهد؛ اما وقتی اندازه‌گیری کردید، الکترون حالت خاصی را از خودش نشان می‌دهد، یعنی اگر کنار این شکاف‌ها بایستید و مترصد باشید تا ببینید که الکترون از کدام شکاف عبور می‌کند، الکترون از یکی از شکاف‌ها عبور می‌کند. شما می‌بینید که از یکی از شکاف‌ها عبور می‌کند ولی چون شما اندازه‌گیری انجام دادید، این اندازه‌گیری باعث

حال، دترمینیسم یا موجیت، در مکانیک کوانتومی به طور کامل کنار گذاشته نمی‌شود، در واقع تحول حالت‌های کوانتوم مکانیکی به صورت دترمینیستیک صورت می‌گیرد، یعنی تغییر و تحولاتی که در احتمالات قرار گرفتن سیستم در حالت‌های کوانتومی است، از معادلاتی تبعیت می‌کند که این معادلات دترمینیستیک هستند، یعنی آینده تابع موج را -مثلاً تابع موج شرودینگر را- می‌شود به صورت منحصر به فردی از گذشته تابع موج و شرایط مرزی استخراج کرد و از این لحاظ شبیه مکانیک کلاسیک است، ولی مشکل از آن جایی شروع می‌شود که تابع موج، وضعیت قطعی سیستم را به ما نمی‌دهد. تابع موج در هر زمان

ایجاد می‌کند. کسانی که تفسیرهای متافیزیکی از این موضوع کرده‌اند، حتی دخالت‌های خداوند را در عالم می‌خواهند توجیه کنند، یعنی اختیار را در متن حوادث عینی ایژکتیو قرار بدهند، یعنی عالمی که شما فکر می‌کنید یک عالم بسته، دترمینیستیک و جامد است، چنین نیست، و در ظاهر این‌طور است، اما به امر الهی یا یک امر الهی حلولی، یعنی یک نوع الهیات حلولی است که انگار اختیار در موجودات عالم منطبق هست. اگر ما در این حد بخواهیم قضیه را جدی بگیریم، باید بگوییم عالم در نفس الامر خودش از حالت فیزیکی خارج می‌شود و



رمبش تابع موج می‌شود و الکترون دیگر آن الگوی تداخلی سابق را، که قبل از اندازه‌گیری داشت، از خودش نشان نمی‌دهد. بنابراین در واقع اندازه‌گیری یک نوع تداخلی با مسأله "observation" ایجاد می‌کند و تداخل کوانتومی را از بین می‌برد، و همان جایی است که رمبش تابع موج اتفاق می‌افتد. می‌توانیم بگوییم این مطلب از لحاظ شهودی و از لحاظ عقلی هماهنگ نیست ولی باید بپذیریم و هیچ راه و چاره‌ای برای این قضیه نداریم.

فقط احتمالات مختلف را به ما می‌دهد، و می‌گوید که تابع موج متحول شده به این زمان رسیده است و می‌گوید احتمالاً اندازه‌گیری شما به احتمال فلان درصد نتیجه‌اش این خواهد شد و با قاطعیت نمی‌گوید نتایج آزمایش به چه شکلی خواهد بود. بنابراین در واقع یک نوع پیش‌بینی ناپذیری و یک نوع رفتار احتمالی به طور ذاتی، در اندازه‌گیری‌های کوانتومی نهفته است که به نظر می‌رسد غیر قابل اجتناب باشد و این مسأله در واقع پارادوکس‌های ظاهری را برای ما

به یک حالت فاعل مختار تبدیل می‌شود و اگر ما این را در حد ذره و زیر ذره بپذیریم، در خود ذره هم می‌آید و توسعه این قضیه این است که بعضی از الهیات‌دانان غربی خواسته‌اند دعا و تأثیر خدا و وحی و... را به وسیله عدم قطعیت به یک نحو توجیه کنند. در دنیای میکروسکوپی این حرکت الکترون ظاهراً در تمام مسیرها هم‌زمان با هم اتفاق می‌افتد، وقتی که قیاس را بزرگ می‌کنید و در دنیای ماکروسکوپی این مسیرها

نه با هیچ دستگاهی به طور مستقیم قابل اندازه‌گیری است و اصلاً مفهوم فیزیکی نیست، ریاضی است.

یکی از حضار:

یعنی یک ذره‌ای در یک لحظه می‌تواند در دو جا وجود داشته باشد؟

دکتر ریاضی:

بله، این متداولش است.

سؤال کننده: اگر این را بپذیریم خود فیزیک با مشکل مواجه می‌شود.

دکتر ریاضی:

مجبوریم این را بپذیریم.

سؤال کننده:

دکتر خسرو پناه:

خود اصل این مشاهده شده است؟

دکتر ریاضی:

خیر چون اگر مشاهده کنید، الگوهای تداخلی تخریب می‌شود.

دکتر خسرو پناه:

پس خود این اصل را که پیش فرض فلسفی دارد از کجا اندازه گرفته‌اند؟



دکتر ریاضی:

از مدل، شما می‌توانید یک آشکار ساز بگذارید و ببینید الکترون عبور می‌کند



خب این تفسیری است برای این که مدلمان را حفظ کنیم.

یکی از حضار:

شما چرا می‌گویید، ذره؟ این خودش پیش فرض است، از ابتدا بگویید موج، وقتی بگویید موج مشکل حل می‌شود.

دکتر کرباسی زاده:

چرا انتظار دارید یک ذره در یک زمان در دو جا نباشد؟

دکتر خسرو پناه:

این اجتماع نقیضین است.



دکتر ریاضی:

آقای دکتر می‌گویند موج، ولی واقعیت این است که وقتی ما کار اندازه‌گیری را انجام دهیم، این الکترون خودش را به صورت یک ذره متراکم نشان می‌دهد

یا نه. مثل همه نظریات و مدل‌های فیزیکی هستند که الگوها و مدل‌های ساخته ذهن ما هستند و از نتایج آن‌ها اعتبار آن‌ها را محک می‌زنیم. حال آقای شرودینگر می‌گوید که به نظر من شما باید یک تابعی به نام تابع موج بگیرید، این تابع موج از یک معادله‌ای که ما اسمش را می‌گذاریم معادله شرودینگر تبعیت می‌کند، حال اگر شما بخواهید محک بزنید که این معادله درست هست یا خیر، معادله را حل کرده و آزمایش دو شکاف را پیش‌بینی می‌کنید و با نتایج اندازه‌گیری که روی پرده انجام می‌دهید، مقایسه می‌کنید. چون مدل ریاضی آقای شرودینگر نتایج تجربی را بسیار خوب توصیف می‌کند، شما آن را باور می‌کنید و قبل از اندازه‌گیری، تابع موج شرودینگر را نه هیچ میکروسکوپی نشان می‌دهد و

چنان به هم نزدیک می‌شوند که بر مسیرهای کلاسیک منطبق می‌شوند و احتمال مسیرهایی که دور از مسیر کلاسیک هستند این قدر پایین می‌آید که دیگر عملاً چنین مسیرهایی را نمی‌بینیم، بنابراین در دنیای ماکروسکوپی هم، ممکن است که یک توپ تنیس را از دو در بفرستید، و آن پدیده‌ای که برای الکترون‌ها مشاهده می‌کنید، برای توپ تنیس هم مشاهده کنید، اما تابع موج این توپ تنیس آن‌چنان بر روی همان چیزی که به عنوان توپ می‌بینیم، متمرکز هست که در واقع سایر احتمال‌ها را به چیزی نزدیک به صفر تقلیل می‌دهد و شما مشاهده می‌کنید که توپ تنیس با احتمال بسیار نزدیک به یک، از یکی از این روزنه‌ها عبور می‌کند و احتمال عبور از شکاف دیگر بسیار بسیار نزدیک به صفر است و فیزیک‌دان‌ها معتقد هستند که مکانیک کوانتومی در دنیای میکروسکوپی و ماکروسکوپی معتبر هست، اما ظاهراً خودش را به خاطر بحث احتمالات، نشان نمی‌دهد. حتی آزمایشی با ملکول‌های کوچک باکی‌بال صورت گرفته است؛ یعنی چنین نیست که فقط الکترون‌ها و پروتون‌ها باشند و باز همان مسائل آزمایش دو شکاف بوده است. بنابراین تمام شواهد تجربی دال بر این است که این مسأله معتبر هست و بیشتر در دنیای میکروسکوپی خودش را نشان می‌دهد.



دکتر خسرو پناه:

این حرکتی که الکترون دارد و همزمان از شکاف رد می‌شود، آیا فیزیک کوانتوم می‌گوید بالفعل از دو شکاف رد می‌شود؟

دکتر ریاضی:

بله

و دیگر از آن موج خبری نیست، مشکل این جاست. یعنی اگر موج بود مشکلی وجود نداشت، امواج الکترومغناطیس و یا امواج روی آب با هم تداخل می کنند، و هیچ کس هم نمی گوید این ها با عقل سلیم در تضاد هستند. مشکل جایی بارز می شود که وقتی ما اندازه گیری را انجام می دهیم، دیگر از آن موج خبری نیست، و خودش را ذره نشان می دهد. یعنی ذره دقیقا یکی از اتم ها یا مولکول های پرده را، در یک نقطه خاص، تحریک می کند، بنابراین آن موجودی که قبل از اندازه گیری مثل این بود که تمام فضا را اشغال کرده، در لحظه اندازه گیری فقط این جاست. این چیزی است که ما می گوییم با عقل سلیم هماهنگ نیست.

نکته جالب توجه مسأله اختیاری است که ارتباط می دهند، مثلا لاپلاس مجلدات بسیاری در مورد مکانیک سماوی دارد، و ناپلئون به او می گوید که من در این کتاب های شما هیچ اثری از خدا ندیده ام و او جواب می دهد که من نیاز به قبول کردن این فرضیه نداشته ام. لاپلاس معتقد بوده است که تمام عالم بر اساس قوانین دترمینیستیک و بر اساس قوانین مکانیک کلاسیک تعیین می شوند، و شرایط آینده عالم، بر اساس شرایط قبلی به طور منحصر به فردی تعیین شده است. این مسأله، کمی اختیار را زیر سؤال می برد که اگر جهان ما یک جهان کاملا دترمینیستیک هست پس چه جایگاهی برای اختیار وجود دارد؟ ما هیچ کدام از وقایع و پدیده های طبیعی را نمی توانیم تغییر دهیم، چون این ها مثل یک کتاب نوشته شده هستند و اصلا قابل تغییر نیستند، پس جایگاه مسأله اختیار کجاست؟ مکانیک کوانتومی که وارد شد، مثل این است که یک دریچه جدیدی را برای مسأله اختیار باز کرد چرا که ما دترمینیسم را دیگر به شکل جامد و خشک مکانیک کلاسیک قبول نداریم و گویا چنین است که ذرات در حرکت ها و رفتارهای کوانتومی خودشان، یک نوع آزادی

عمل از خود نشان می دهند.

دکتر کرباسی زاده:

اگر شما سیستم را غیر موجیتی کنید، باز هم مسأله اختیار باقی می ماند، نمی توانید حلش کنید، اگر بگویید پنجاه درصد از این است و پنجاه درصد آن هنوز شما اختیار را حل نکردید، مسأله سازگاری اختیار با موجیت و غیر موجیت مشکل است.

دکتر ریاضی:

به هر حال من دیده ام که برخی فیزیکدان ها به این قضیه متوسل می شوند.

یکی از حضار:

بنده قبول ندارم که مکانیک کوانتوم به اختیار بیانجامد، ولی فرمایش دکتر کرباسی زاده را هم درست نمی دانم، اگر یک چیزی در نهادش چنین بود که فی حد نفسه پنجاه پنجاه بود، شما به چه دلیل می گوید این اختیار نیست؟ منظورتان از اختیار چیست؟

دکتر کرباسی زاده:

اختیار یعنی این که دو گزینه در دسترس هست و من عامدانه یکی از آن ها را انتخاب می کنم. مفهوم احتمال با مفهوم اختیار فرق می کند، نظام احتمالی داشتن به معنای نظام اختیاری داشتن نیست.

دکتر ریاضی:

من البته برخی نوشته های فلاسفه را دیده ام که حتی مکانیک کلاسیک و دترمینیسم آن را، با تعبیری که از اختیار دارند ناقض اختیار نمی دانند.

پرسش:

در واقع سؤال بنیادی شما باید این باشد که بین وجود موجی - که گذشتن از دو شکاف بدون دخالت مشاهده گر - و وجود ذره ای - که گذشتن از یک شکاف با دخالت مشاهده گر است - نمی توانیم تمایز قائل شویم. یعنی حالتی وجود دارد در عالم ریز ذره که تمایز بین موج و ذره را نمی توانیم بیابیم.

دکتر ریاضی:

یا به عبارت دیگر، تلفیقی از رفتار موجی و ذره ای در سطح زیراتمی وجود دارد.

پرسش:

این چه ربطی به اختیار دارد؟

دکتر ریاضی:

بحث اختیار معمولا در بحث های فیزیکی نمی آید.

پرسش:

من می خواهم نشان بدهم که این ها مطالب تفسیری است. یعنی شما مطالب تفسیری را باید از آن چیزی که متن واقع است، متمایز کنید، یعنی ما این را می توانیم به اختیار تفسیر کنیم.

دکتر ریاضی:

من دیده بودم که برخی از فیزیکدان ها این را به مسأله اختیار ربط می دهند، و برایم جالب بود که حداقل به صورت ظاهری، این مسأله المان تصادفی که در مکانیک کوانتومی هست، آن دترمینیسم مکانیک کلاسیک را که انسان به نحوی احساس می کند که با جبر شباهت دارد، زیر سؤال می برد.

دکتر تهرانچی:

اون بحث اختیار که مطرح شد علتش

این بود که ما همه این بحث‌ها را که می‌کنیم در ابتدا با یک تابع موج و تابع احتمال همراه است. بعد در نهایت این احتمال را به توان دو می‌گیریم و می‌گوییم حال این اتفاق افتاد، به این دلیل است که ذهن‌ها به سمت اختیار رفته است و از ابتدا گفته شده که همه حالت‌های ممکن را می‌تواند داشته باشد.



دکتر ریاضی:

خود اینشتین از واضعین نظریه کوانتومی بود، یعنی پدیده فتوالکتریک را خود اینشتین پیش‌بینی کرد، ولی وقتی مکانیک کوانتومی تغییر و تحول پیدا کرد و این‌گونه مسائل فلسفی در کوانتوم مکانیک پیش آمد، اینشتین راهش را جدا کرد، و اینشتین تا آخر عمر، با دیدگاه کوانتومی یک نوع مخالفت و مقاومتی را نشان می‌داد و یکی از علت‌هایش این است که علی‌الاصول با یکسری نتایج نسبیتی، ناسازگار است. نسبیت در واقع یک تئوری موضعی هست، یعنی می‌گوید اثرات، حداکثر با سرعت نور می‌توانند منتشر شوند و از یک نقطه به نقطه دیگر برسند، ولی در سیستم‌های کوانتومی به خاطر آن هم‌بستگی کوانتومی که دارند، اندازه‌گیری روی یک بخش از سیستم هم‌بسته، به طور آنی روی بخش دیگر اثر می‌گذارد و این به نحوی مثل انتقال اطلاعات بیش از سرعت نور است. اینشتین این را در مقاله‌ای مطرح کرد که امروزه به عنوان پارادوکس اینشتین-پودولسکی-روزن (EPR) مشهور است. این مقاله پارادوکس را در سال ۱۹۳۵ تحت این عنوان که «آیا می‌توان توصیف مکانیک کوانتومی از واقعیت فیزیکی را کامل دانست؟» منتشر کردند، و نشان دادند که این ادعای مکانیک کوانتومی با واقعیت موضعی و اصل علیت در تعارض است، یعنی یا باید این‌ها را قبول کنیم یا مکانیک کوانتومی را، و به خاطر همین اینشتین موضع خودش را همیشه نگاه

داشت.

نه تنها اینشتین، بلکه فیزیکدانان برجسته دیگری هم مثل اینشتین معتقد بودند که وضعیت فعلی مکانیک کوانتومی وضعیت نهایی آن نخواهد بود، و احتمالاً نظریه‌ای خواهد آمد و جایگزین مکانیک کوانتومی خواهد شد که این قبیل مشکلات فلسفی و مفهومی را در مکانیک کوانتومی برطرف کند ولی ظاهراً اگر این گفته و ادعای اینشتین درست باشد، این قدر این تئوری جایگزین مکانیک کوانتومی دشوار بوده که پس از گذشت صد سال، هنوز کسی این تئوری جایگزین را معرفی نکرده است. علاوه بر اینشتین، آقای دیراک و آقای فاینمن هم، این حرف را زده‌اند و این‌ها همه از سردمداران مکانیک



فیزیکدانان برجسته دیگری هم مثل اینشتین معتقد بودند که وضعیت فعلی مکانیک کوانتومی وضعیت نهایی آن نخواهد بود، و احتمالاً نظریه‌ای خواهد آمد و جایگزین مکانیک کوانتومی خواهد شد



کوانتوم هستند.

ولی با آزمایش‌های بعدی چه اتفاقی افتاد؟ مثلاً می‌توان به نامساوی بل اشاره کرد. اگر آزمایشی را چنین ترتیب دهیم که یک چشمه ذرات داشته باشیم که ذرات، مثلاً فوتون‌ها را به دو طرف پرتاب می‌کند، و جفت فوتون را به دو طرف پرتاب می‌کند و این جفت فوتون‌ها، از طریق دستگاهی که این‌ها را به دو باریکه تجزیه می‌کند، توسط آشکارسازهایی اندازه‌گیری می‌شود. حال، این‌ها می‌تواند مثلاً قطبش این فوتون‌ها باشد، یا اگر مثلاً الکترونی در

کار باشد، می‌تواند اسپین الکترون باشد که اسپین بالا و اسپین پایین است. زمانی که این قطبش‌ها را اندازه‌گیری می‌کند، دستگاه بالا مثلاً قطبش مثبت یک را نشان می‌دهد و این یکی منفی یک را نشان می‌دهد و هر بار که چشمه، یک جفت از این فوتون‌ها را به سمت بیرون پرتاب می‌کند، آشکارسازهایی که در چهار گوشه و چهار موقعیت هستند، ممکن است حالت‌های مختلف را ثبت کنند، یعنی ممکن است دو تایشان حالت مثبت مثبت، مثبت منفی، منفی مثبت، یا منفی منفی را ثبت کنند و در واقع ما از این چهار حالت خارج نیستیم. حال، احتمالات مربوط به هر یک از این حالت‌ها را می‌توان محاسبه کرد و شخصی به نام آقای بل، یک نامساوی را بین این احتمالات چهارگانه به اثبات رسانده است و چیزی به عنوان «قضیه بل» به اثبات رسانده است و جالب این است که چنین آزمایشی بیست و دو سال بعد توسط شخصی به نام اسپکت انجام شده است. در سال ۱۹۸۲ که آقای اسپکت این آزمایش را انجام داد، به طور قطع ثابت کرد که اینشتین در مقاله EPR نتایج منطقی درستی گرفته بود، ولی فرض آقای اینشتین بر فرض موضعیت استوار بوده است و آزمایشاتی که نامساوی بل را تأیید کردند، نشان دادند که باید در فرض‌هایی که اینشتین پذیرفته بوده است، شک کنیم. یکی از این فرض‌ها فرض موضعیت بود که بعد از آزمایش اسپکت، دیگر اصل موضعیت را نمی‌توانیم بگوییم قبول داریم. یعنی اگر بپذیریم مکانیک کوانتومی بر اساس متغیرهای پنهان استوار است، ما مجبوریم که عملکرد متغیرهای پنهان را، به صورت غیر موضعی بپذیریم. یعنی مثل این است که اندازه‌گیری در یک مکان به طور آنی روی اندازه‌گیری در مکان دیگر، تأثیر می‌گذارد. یعنی اگر شما یک جفت فوتون را داشته باشید و توسط این دستگاه یکی به کره ماه

ارسال شود و دیگری به کره زمین، و آشکار سازی شود، اندازه گیری حالت قطبش فوتون در روی کره زمین به طور آنی روی قبضش فوتونی که در کره ماه هست، تأثیر می گذارد و منتظر نمی شود که این پیغام را با سرعت نور بفرستد تا آن پیغام را دریافت کند و عکس العمل نشان دهد.

البته در این آزمایش باید دو ذره هم بسته باشند، اگر هم بسته نباشند این اتفاق برایشان نمی افتد، و ما می توانیم این ذرات هم بسته را در آزمایشگاه ایجاد کنیم. می توانیم ذرات با حالت کوانتومی هم بسته بفرستیم، ولی وقتی ذرات هم بسته را می فرستیم یک ذره، پنجاه درصد مثبت است و پنجاه درصد منفی است، دیگری نیز پنجاه درصد مثبت است و پنجاه درصد منفی است، این اطلاعات را ما نداریم یا اگر از دید کوانتومی بخواهیم نگاه کنیم، باید بگوییم هر دو حالت در کنار هم هستند، پنجاه درصد مثبت و پنجاه درصد منفی؛ ولی به محض این که آزمایش را روی یکی از این ها و بین مثبت و منفی بودن آن ها به یک نتیجه می رسیم، جفت این ذره که در قسمت دیگر هست و ظاهراً دسترسی علی به آن نداریم، عکس العمل نشان می دهد و حالت کوانتومی خودش را به گونه ای تنظیم می کند که با حالت کوانتومی ذره اول هماهنگ باشد و این یک بحث دیگری است که آیا آنی این اتفاق صورت می گیرد یا با سرعت بیشتر از نور، بیشتر از سرعت نور بودنش اثبات شده است، ولی این که آیا این سرعت بی نهایت است و یا محدود است روشن نیست.

دکتر تهرانیچی:

این جا بحث اطلاعات است بحث انرژی نداریم.



دکتر ریاضی:

من خیلی گذرا به مسأله ارتباط مکانیک کوانتومی با آگاهی نیز، اشاره می کنم که

ظاهراً مسأله بسیار مورد توجه است، و شاید مورد توجه همکاران فیلسوفمان هم باشد. یکی از مشهورترین کتاب ها در این حوزه کتاب آقای استپ هست، "mind matter and quantum mechanics" که به نحوی ارتباط ذهن، ماده و مکانیک کوانتوم را مطرح می کند و به نظر می رسد مورد علاقه فیزیک دانان تراز اول و فلاسفه هست. مثلاً میلر یکی از فیزیک دان های بسیار مشهور است، او گفته است که نمی توان از پدیده های کوانتومی صحبت به میان آورد مگر آن که آن را اندازه گیری کنیم، و این امر به ناگزیر مسأله ادراک را به میان می آورد؛ یعنی با اندازه گیری،

کوانتومی و چهره بسیار برجسته ای است، در سال ۱۹۶۳ گفته است قوانین مکانیک کوانتومی بدون به میان آوردن مفهوم آگاهی، قابل فرمول بندی نیست و آقای استپ در کتابش دیدگاه های مختلف را مطرح می کند و خودش هم طرحی برای آگاهی در این کتاب به میان می آورد. یکی از جملاتش این است که «حرکت های نوسانی نقش بنیادی در مکانیک کوانتومی دارند، و در بردارنده هم بستگی نزدیکی بین دنیای کلاسیک و دنیای کوانتوم می باشند، این هم بستگی و ارتباط، اجازه می دهد که ارتباط کوانتوم-کلاسیک و ارتباط ذهن-مغز را همراه با هم و به طریق مستقیم و نسبتاً ساده درک کنیم».



دیدن و ندیدن ما به عنوان یک ناظر، وارد مسأله می شود و به نحوی نقش انسان، نقش آگاهی و ادراک را، وارد قضیه می کند، یعنی اگر ما مکانیک کلاسیک را به تئاتری شبیه کنیم که ما نشسته ایم و جهان را نگاه می کنیم، مکانیک کوانتومی این است که ما خودمان یکی از هنرپیشه های تئاتر هستیم، بازیگر هستیم و این طور نیست که جهان، داستان خودش را پی می گیرد و ما به عنوان ناظر، فقط مشغول تماشا هستیم. مسأله آگاهی و اندازه گیری ما در جهان، یک نقش بنیادی ایفا می کند. آقای ویگنر که از سردمداران مکانیک

در این کتاب از شباهتی که بین ذهن انسان و مغز فیزیکی انسان وجود دارد استفاده می کند و برای دنیای کوانتوم و دنیای کلاسیک از این شباهت استفاده می کند و نظریه خودش را ارائه می دهد.



یکی از حضار:

موضوعی که می خواهم در موردش صحبت کنم در خصوص مشاهده و مجموعه ساخت هایی که فیزیک پیشه ها به آن می پردازند، هست. نقشه راه برای معرفت علمی را یکتا نمی بینم، اما به طور قریب به یقین

عموما این نوع نگرش وجود دارد که احتمالا یک فرضیه یا یک مشاهده می‌تواند علی‌الاصول وجود داشته باشد و فیزیک‌دان‌ها برای فهم چگونگی رخداد این تحول یا رخداد این مشاهده، یک چهارچوب مدل و یک تئوری بنا می‌کنند، که معمولا این چهارچوب و تئوری با زبان ریاضی انجام می‌شود، بنابراین یک مدل تئوری و یک مدل‌سازی انجام می‌شود، این مدل تئوری با هدف شناخت ماهیت آن فرآیند شکل می‌گیرد - ولی این که لزوما به همه این اهداف برسد، داستان دیگری است - و احتمالا می‌خواهد در مورد چگونگی تحول آن‌ها نظر بدهد و یا اگر بسیار موفق باشد، بتواند پیش‌بینی کند و شرایط آتی را مطرح سازد.

این‌ها آزاد هستند. حال، تعداد وجود این کمیت‌های آزاد اگر از حدی بیشتر باشد، آن مدل می‌تواند با همه چیز سازگار باشد. از این نقطه نظر، وجود مدلی که تعداد پارامترهایش زیاد باشد، معمولا در انجمن، زیاد مورد پسند نیست. پس باید تعداد آن‌ها کم باشد و همچنین بتوانند توصیف دقیقی از مشاهدات و احتمالا پیش‌بینی از آینده بدهند. وقتی این مدل‌ها درست می‌شوند، می‌خواهیم ببینیم که کدامشان بهتر هستند و کدامشان سازگاری بیشتری دارند. قطعا نیازمند به یکسری مشاهدات و یکسری اندازه‌گیری‌ها هستیم. بنابراین برای آن که من بتوانم یک مدل، فرضیه و یا تئوری را رد یا قبول کنم، نیاز دارم که

وقتی یک مشاهده دارد انجام می‌شود این مشاهده به تعداد دفعات تکرار پذیر باشد و نکته دیگری که وجود دارد این است که وقتی من یک مشاهده انجام می‌دهم، قطعا با یک وسیله اندازه‌گیری، مشاهده را انجام می‌دهم؛ بنابراین علی‌الاصول اندازه‌گیری که انجام می‌شود بر اساس اعتباری که آن وسیله اندازه‌گیری دارد و رابطه من با آن ویژگی در طبیعت، رخ می‌دهد، آن وسیله اندازه‌گیری نباید خیلی متفاوت باشد. نکته دیگر این که مشاهدات معمولا باید بدون پیشداوری‌ها باشد، و همچنین انتظار داریم که این مشاهدات به سلیقه و انتظارات از پیش تعیین شده رصدگر و



در حقیقت در این‌جا من تفاوتی بین تئوری و مدل نمی‌بینم. اما نکته‌ای که در این‌جا وجود دارد این است که آن تئوری یا مدلی که مطرح هست، انواع و اقسام دارد و به تعداد دیدگاه آدم‌ها، نظرات می‌تواند وجود داشته باشد، کدام را باید پذیرفت؟ و به بیانی دیگر کدام خوب‌تر است؟

بعضی از معیارها وجود دارد که از نقطه نظر ساختار ریاضی می‌تواند ساده‌تر باشد، ولی یک معیار دیگر هم وجود دارد و این است که آن مدلی که دارید تبیین می‌کنید، پارامترهایی دارد - که من اسمش را کمیت گذاشته‌ام - و

ببینم چه قدر آن تئوری با مشاهده‌ای که در خصوص آن تئوری تبیین شده "consistent" هست و شاید بتوان گفت واقعیت این است که فیزیک می‌خواهد حدود تطابق نظریه‌هایی که مطرح می‌شود را با مشاهدات مطرح کند و احتمالا بسط بدهد، یعنی از آن مشاهدات بازخورد بگیرد و در مورد چیزهای آینده پیش‌بینی کند. مهم‌ترین ویژگی‌هایی که به نظر می‌رسد از دید فیزیک‌پیشه‌ها در خصوص مشاهده وجود دارد، این است که عموما در نظر گرفته می‌شود که

آزمایشگر وابسته نباشد تا من بتوانم در مورد آن نگاه درستی داشته باشم. البته واقعیت این است که صحبت‌هایی که در مورد مشاهده می‌گویم به این معنا نیست که مستقیما شما آن را مشاهده کرده‌اید بلکه می‌تواند با واسطه، و با "interaction" ها و اندرکنش‌هایی با واسطه باشد، یعنی به نحوی اندازه‌گیری غیرمستقیم باشد، ولی به هر حال قابل اندازه‌گیری هستند. بنابراین اطلاعاتی که در خصوص کمیت‌ها هستند، علی‌الاصول با واسطه به ما می‌رسند، حال این واسطه

می‌تواند یک وسیله اندازه‌گیری یا چشم ناظر باشد، و قطعا در این میان عواملی هستند که می‌توانند روی نگاهی که ما نسبت به آن مشاهده داریم، تأثیر بگذارند و همچنین ناظرهای مختلف می‌توانند، از یک مشاهده یکسان برداشت‌های متفاوتی داشته باشند، و همچنین می‌توانند تحت تأثیر انتظارات مشاهده‌گران قرار بگیرد.

در خصوص مسأله کوانتوم، همین که ناظر می‌آید و می‌خواهد اندازه‌گیری انجام دهد، خود حضور ناظر، سیستم را مختل می‌کند و بعد باعث می‌شود آن چیزی که انتظار داشتیم نباشد، بنابراین ما ارتباط ادراکی مستقیمی با آن پدیده‌ها نداریم و مشاهدات با واسطه انجام می‌شوند در نتیجه همه این‌ها سدهایی هستند که ما باید به نحوی از این‌ها گذر کنیم تا به آن معرفتی که می‌خواهیم، برسیم. حال، می‌توان دید کمیت‌هایی که مشاهده می‌شوند از چه چیزی هستند. در خصوص این کمیت‌ها چند نوع دسته‌بندی وجود دارد، یک دسته‌بندی کمیت‌های ماکروسکوپی هستند که بیشتر در زندگی روزمره با آن‌ها روبه‌رو هستیم، مثل دما و فشار. این‌ها کمیت‌هایی هستند که معمولا تعدادشان کم است، به طور مستقیم قابل اندازه‌گیری هستند، و بیشتر مبتنی بر حواس ما هستند، یعنی مادامی که ما حواسمان از گرم بودن و سرد بودن تغییر نکند، برداشت‌هایمان هم یک‌گونه خواهد بود و این‌ها در دنیای ماکروسکوپیک ظهور پیدا می‌کنند. اما هم‌زمان با آن‌ها، کمیت‌های میکروسکوپیک را می‌توانیم تعریف کنیم و بگوییم اجزای تشکیل دهنده جسم مورد مطالعه، در حوزه ریزمقیاس چه ویژگی‌هایی و رفتارهایی دارند. این کمیت‌ها تعدادشان زیاد است و بر اساس نگرش‌هایی که تا کنون هست، به طور مستقیم نمی‌توانیم تک تک آن‌ها را اندازه‌گیری کنیم

و مثلاً از خودمان پرسیم فلان اتم یا فلان الکترون داخل اتم، دارای چه مکانی هست و چه مختصاتی دارد. این‌ها معمولا به طور مستقیم قابل اندازه‌گیری نیستند و تعدادشان هم زیاد است. ولی نکته‌ای که وجود دارد این است که رفتارهای اجسام در حوزه ماکروسکوپیک، در واقع نشأت گرفته از رفتارهای ذراتشان. در حوزه‌های میکروسکوپیک است. به‌خصوص درباره فشار، چیزی که در مورد فشار تعریف می‌کنیم، این است که از حرکت جنبشی ذرات نشأت می‌گیرد و این ذرات بر فرض، به دیواره سیلندر برخورد می‌کنند و بر اثر برخوردشان اندازه حرکت خطیشان عوض شده و نیرویی به



شما مجبور هستید کمیت‌هایی را تعریف کنید که هر کدامشان در حوزه‌های مختلفی قابل استفاده هستند



دیواره سیلندر وارد می‌کنند. به طور متوسط برخوردهای مختلف ذرات در جهات مختلف، که توسط یک فشارسنج اندازه‌گیری می‌شود، یک ظهور ماکروسکوپیک از سرعت‌های حوزه میکروسکوپیک است.

از نقطه نظری دیگر، می‌توان این کمیت‌ها را به طور مستقیم یا غیرمستقیم اندازه‌گیری کنیم. در خصوص غیرمستقیم بودن می‌توان توسط اندرکنش‌ها یا عوامل جنبی که دارد، آن‌ها را دید. فرض کنید جایی به لحاظ بصری از نقطه نظر الکترومغناطیسی، چیزی وجود ندارد، و

یکسری مواد آن‌جا هستند که هیچ تابش الکترومغناطیسی ندارند ولی بر اثر برهم‌کنش‌ها و اندرکنش‌های گرانشی می‌توان آن‌ها را دید؛ بنابراین به خاطر آن‌ها که آن‌جا مثلاً ما با یک وسیله داریم ارزیابی و مشاهده می‌کنیم تا در حقیقت بفهمیم آن‌جا ماده‌ای وجود دارد. بنابراین دو دسته کمیت داریم، کمیت‌هایی که به طور مستقیم توسط ابزارها بررسی می‌شوند و کمیت‌های غیرمستقیم. در همه حوزه‌های فیزیک به کمیت‌ها و دسته‌بندی‌هایی که مطرح شد، یک شکل نگاه نمی‌شود و عملاً یک حوزه اعتبار برای آن‌ها دارند. بنابراین از نقطه نظر یک آزمایشگر وقتی من می‌توانم کمیت‌های ترمودینامیکی که برای یک سیستم تعریف می‌شود، مثل دما و فشار و... را به یک سیستم اختصاص بدهم که اصطلاحاً بگویم که در یک وضعیت تعادل است. منظورم این است که وقتی می‌گویم هوای درون این اتاق مثلاً بیست و پنج درجه سانتیگراد هست، معنی آن این است که در نقاط مختلف این‌جا، کم و بیش دما همین است، در غیر این صورت اگر نقطه‌ای دمای بسیار متفاوتی داشته باشد، من دیگر نمی‌توانم این دما را به همه این اتاق نسبت بدهم، یعنی اصطلاحاً این اتاق در وضعیت تعادل نیست و اختصاص این دما خالی از معنا می‌شود.

نظری کم و بیش وجود دارد که برگرفته از نظر هاو کینگ است و می‌گوید شما مجبور هستید کمیت‌هایی را تعریف کنید که هر کدامشان در حوزه‌های مختلفی قابل استفاده هستند، و البته اگر این‌ها با هم هم‌پوشانی داشته باشند و ممکن است بگوییم نظریه‌ای را نمی‌توانستیم در نظر بگیریم که بتواند در تمام مقیاس‌های مورد توجه در فیزیک جواب دهد و هر کدامشان در یک جا، جواب می‌دهند؛ بنابراین شبکه‌ای از تئوری‌ها و نظریه‌ها را دارم که مثلاً اسمش را "M theory" یا هر چیز دیگری می‌گذارم.

نکته دیگری که وجود دارد این است که تا این جا از نقطه نظرات مختلف این کمیت ها را دسته بندی کردیم، ولی آن چیزی که به عنوان یک فیزیک پیشه از اندازه مترتب به آن کمیت مطرح می شود، این است که واقعا نه انتظار داریم و نه می توانیم، مقدار دقیق و واقعی و "real value" را برای آن "quantity" اندازه گیری کنیم. چرا این ادعا می شود؟ در واقع بر اساس نگاه های مختلف، محدودیت هایی برای اندازه گیری وجود دارد، خود آزمایشگر محدودیت دارد و محدودیت های ذاتی دیگری هست ولی به هر حال نکته ای که وجود دارد این است که این موضوع مطرح است که به طور معمول و غالبا مقدار واقعی مخفی است. حالا اگر مقدار واقعی غالبا مخفی است، تکلیف تعیین مدل ها و تعیین خوبی آن مدل ها چه می شود؟ جالب توجه است که چیزی که معمولا از نقطه نظر فیزیک پیشه ها مطرح می شود این است که در پایان می گویند این مدل ها کدامش بهتر است نه واقعی تر، چرا که به خاطر همه محدودیت هایی که وجود داشته، نتوانستیم کاملا به مقدار واقعی کمیت ها برسیم. با توجه به این موضوع، تشخیص مدل های بهتر چگونه است؟ این یکی از سوالات است. نکته ای که این جا وجود دارد این است که این کمیت ها در مدل ها چگونه نقش بازی می کنند و این مدل ها که بستر کمیت ها هستند، از نقطه نظر ریاضی، یا در بخش تئوری چگونه خودشان را نشان می دهند. چند نمونه دسته بندی وجود دارد که من دو نوعش را در این جا می گویم. یکی فرایندهایی که من اسمش را می گذارم فرایندهای کلاسیک، که عموما تمرکز و خاستگاهش در خصوص تصمیم گیری در مورد کمیت های ماکروسکوپی است، و به هر اندازه که کمیت های ماکروسکوپی اعتبار داشته باشند، حوزه اعتبار دارد. بخش دیگر فرایندهای کوانتومی هستند و تمرکزشان بر روی کمیت های کوانتومی است که در این بخش نقش بازی می کنند. اما نقطه نظر

دیگری در مورد دسته بندی فرایندها وجود دارد، که ما اصطلاحا به آن ها می گوئیم فرایندهای تعینی در مینستیک، فرایندهای تصادفی یا "stochastic". من میان تصادف با "random" تمایز قائل می شوم. "random" حالت خاصی از "stochastic" است. این بسیار مهم است. "random" در فارسی به کاتوره ای ترجمه شده، و من تصادفی را به "stochastic" اطلاق می کنم. فرایندهای در مینستیک یعنی چه؟ یک فرایند در مینستیک یعنی فرایندی که اگر شرایط اولیه را داشته باشیم، با دقت خوبی می توانم در هر لحظه دیگر بگویم که این موجود کجاست و این بارها و بارها آزمون پذیر است، پس من در هر نقطه در هر زمانی می توانم تمام ویژگی این فرایند را داشته باشم و مکانیک نیوتنی و " $f=ma$ " بر همین اساس است، و من در همان بازه ای که دارم آزمایش را انجام می دهم با داشتن شتاب جاذبه زمین، " $f=ma$ " را می دانم. بخش دیگر فرایندهای آشوبی هستند، منظورم از دسته دیگری که این جا مورد بحث است، فرایندهای "stochastic" هستند، این فرایندها، فرایندهایی هستند که معادله تعیین ویژگی آن ها مثل " $f=ma$ " نیست، بلکه ترم هایی در آن دارد که این ترم ها خودشان در زمان ها یا مکان های مختلف به صورت تصادفی، مقادیر مختلفی را می گیرند. مثلا می خواهم موقعیت یک ذره را در زمان های مختلف بخوانم، اگر موقعیت ذره را در زمان " t " داشته باشم توسط یک معادله می توانم موقعیت ذره را در لحظه " $t + \Delta t$ " داشته باشم، اما همه جملاتی که در معادله هستند، عدد و رقم هایشان معلوم است. " Δt " در اختیار من است، " x " اولیه اش را می توانم گامی یک ضریب مشخص کنم. ولی یک موجودی به نام ا تا در معادله تعریف می شود که معلوم نیست این ا تا در لحظه " $t + \Delta t$ " چه عددی داشته است. در نتیجه، پاسخ های متفاوتی می توان

داشت و تفاوت بین "stochastic" و کاتوره ای هم مشخص می شود. برای مثال معمولا با احتمال زیادتری هر جایی که مقدار x بیشتر شود، یک درجه آن طرف هم بیشتر می شود، یعنی فرایندی است که در آن "correlation" وجود دارد. مثلا قیمت طلا و قیمت نفت را می خواهید بررسی کنید، اگر این زیاد شد، بر روی آن می تواند تأثیری داشته باشد، ولی نمی توانید دقیقا عددش را تعیین کنید. ولی فرایندهایی هستند که برعکس، هر وقت یک عدد بالا رفت دیگری پایین می آید، این ها هم یک نوع تصادفی هستند ولی اسمشان "anti-correlated process" است. بنابراین، شما وضعیت آینده این سیستم را به صورت قطع و یقین نمی توانید تعیین کنید. حوزه دیگر، حوزه برهم کنشی است، برای این حوزه مثلا می توان سیستم منظومه شمسی را مثال زد. حوزه برهم کنشی به این معنا است که در چهارچوب نیروهای گرانشی با یکدیگر در مدارهایشان قرار می گیرند. اما وقتی این ها به هم خیلی نزدیک شوند، مثلا سیاهچاله تشکیل می دهند، و آن وقت سرعت های جنبشی شان آن قدر زیاد می شود که برهم کنش هایشان از جنس گرانشی، دیگر قابل بررسی نیست، این حوزه توضیح بسیاری می خواهد و بنابراین به طور مفصل وارد آن نمی شویم. درست است که برخی در حوزه فیزیک ادعا دارند که معادله جهان را می خواهند حل کنند، اما نکته ای که وجود دارد این است که در انجمن فیزیک، آدم های مختلف، نظرات مختلفی دارند، مثلا هاو کینگ یک نوع نظر می دهد و افراد دیگر نظری دیگر ارائه می دهند، ولی می خواهم بگویم که نگاه قابل قبول و معمولا مورد استناد در جوامع، به خصوص در حوزه ذرات بنیادی بحث بر سر این است که یک مدل بهتر بوده است و نه این که لزوما این مدل واقعیت را می رساند.



جلسه چهارم



دکتر شیخ رضایی:

یک مکتب روانشناسی که تا ابتدای نیمه قرن بیستم بسیار رایج و طرفدار بود، مکتب روانشناسی گشتال است. کسانی که نظریه روانشناسی گشتال را بسط دادند سه روانشناس آلمانی بودند که تحت عنوان مکتب برلین هم، شناخته می‌شوند و در طول جنگ جهانی به آمریکا مهاجرت کردند. گشتالیست‌ها یک دیدگاه کل‌گرایانه یا هولیستیک راجع به مغز یا ذهن دارند، به این معنا که معتقد بودند که مغز یا ذهن ما، یک کل به هم مرتبط و پیوسته است؛ و این نظر در مقابل دیدگاه کسانی بود که معتقد بودند

مغز ما از بخش‌های نسبتاً مجزایی که مثلاً می‌توان ماجول نامیدشان، و یا پیمانه‌ها یا قسمت‌هایی که وظایف خاصی را انجام می‌دهند تشکیل شده است. البته اکنون حرف‌هایی که این روان‌شناسان راجع به مغز و سخت افزار این که چگونه ما ادراک را حاصل می‌کنیم چندان مقبول عصب‌شناسان معاصر نیست ولی حرف‌هایی که راجع به "perception" یا ادراک زده‌اند به قوت خودش باقی است.

گشتالیست‌ها یک آموزه عمومی داشتند مبنی بر این که کل، چیزی فراتر و بیش از اجزاء خودش است. وقتی به

اصطلاح کل‌هایی داریم، چه شکل‌ها و چه اشیا در این سطوح کل، پدیده‌ها و خصلت‌هایی ظاهر می‌شود که صرفاً همان در کنار هم قرار گرفتن اجزاء نیست.

در مورد ادراک هم دقیقاً چنین تلقی دارند. از نظر گشتالیست‌ها وقتی ما با شکلی روبه‌رو می‌شویم آن شکل را به عنوان یک کل دریافت می‌کنیم و بعد اجزاء آن را تشخیص می‌دهیم و چنین نیست که اول اجزاء را بشناسیم و بعد آن‌ها را کنار هم تألیف کرده و به آن کل برسیم. خود کلمه گشتالت هم این معنا را دارد که به اصطلاح یک نحو هیئت دیداری کلی است.

بنابراین، وقتی با یک تصویر "vision" روبه‌رو می‌شویم، چیزی درون آن تصویر وجود دارد که باعث می‌شود در مشاهده، ما آن مجموعه متفرق از نقاط و خطوط و رنگ‌ها و اشکال را، با هم پیوند دهیم و با یک کل واحد سرو کار داشته باشیم، و این مربوط به نحوه دیدن ماست. بنابراین اولین نکته‌ای که خواهیم دید بار فلسفی دارد، این است که فرآیند ادراک یا دیدن، یک فرایند کلی است و از کل به اجزا می‌رسیم، نه این که ابتدا اجزاء را بشناسیم و سپس به کل برسیم.

نکته دوم این است که از نظر روان‌شناسان گشتالتی فرآیند دیدن یا



مشاهده، یک فرآیند فعالانه است و نه منفعلانه؛ به این معنا که فاعل شناسا، از خلال مفاهیم دانش و نحوه نگرش خاص خودش، چیزی را می‌بیند که ممکن است فاعل دیگری آن را آن طور نبیند و این موضوع در کار هنسن و توماس کوهن نکته بسیار مهمی است. فعالانه به این معنا است که ما به عنوان فاعل شناسا، به آن چیزی که می‌بینیم نظم و نظام خاصی می‌دهیم و به نحو خاصی آن را طبقه‌بندی کرده و اشیا را در آن متمایز می‌کنیم و این باید از فیلتر ذهن و مفاهیم ما بگذرد. این دو نکته، بسیار مهم است.

یک قانون اصلی که گشتالیست‌ها پیشنهاد دادند، قانونی است که معمولاً تحت عنوان قانون "pragnanz" یا اختصار یا ایجاز، از آن صحبت می‌شود. مسأله‌ای که از قدیم مطرح بوده و گشتالیست‌ها هم سعی کرده‌اند به آن جواب دهند، این است که وقتی میدان دیدی داریم که مقدار زیادی در آن خط و نقطه و رنگ و... وجود دارد، ما چگونه تعدادی از این خط و نقطه‌ها را جدا می‌کنیم و می‌گوییم این‌ها با یکدیگر تشکیل یک شی می‌دهند و تعداد دیگری از این "pattern" ها را به هم مربوط کرده و می‌گوییم این‌ها شیء دیگری تشکیل می‌دهند و تعداد دیگری یک شی دیگر، اصطلاحاً مسأله "segregation" است.

ما چگونه میدان دیدمان را به یک سری اشیا تقسیم می‌کنیم یا چگونه آن‌ها را سازماندهی و ارگانیزه می‌کنیم. مثلاً من تمام اطلاعات بصری را که از یک شی می‌گیرم، به هم متصل می‌کنم و در قالب یک شیء سازماندهی می‌کنم که از شیء کناری آن متمایز است.

گشتالیست‌ها برای آن که بگویند ما چگونه سازماندهی می‌کنیم، اصلی

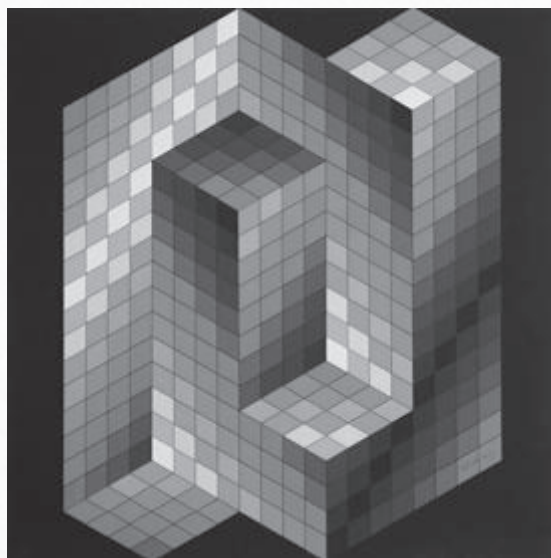
را پیشنهاد کردند که همان قانون "pragnanz" است و می‌گویند «از میان بسیاری از نظام‌مندی‌ها و سازماندهی‌های هندسی مختلف، ما آنی را در عمل انتخاب می‌کنیم که بهترین، ساده‌ترین و پایدارترین شکل را بسازند»، طبق این نظر ما فیلتر می‌کنیم و ما هستیم که به داده‌های حسی ورودی نظام می‌دهیم و آن نظام‌مندی را به شکلی انجام می‌دهیم که بهترین و ساده‌ترین و پایدارترین شکل حاصل شود.

یکی از قانون‌های گشتالیست‌ها، قانون نزدیکی است. ما اشیایی را که به هم نزدیک هستند، با هم طبقه‌بندی می‌کنیم و این نزدیکی نمونه‌ای است از آن به اصطلاح بهترین، ساده‌ترین و پایدارترین.

قانون دیگر از نظر گشتالیست‌ها، قانون مشابهت است، ما اشیا را به نحوی طبقه‌بندی می‌کنیم که بیشترین مشابهت شکلی حفظ شود

قانون سوم، قانون پیوستگی است که می‌گویند ما به شکلی اشیا را طبقه‌بندی می‌کنیم که تا آن جایی که ممکن است، خط‌های صاف و منحنی‌ها در آن‌ها حفظ شود، و پیوستگی داشته باشد.

قانون چهارم، قانون بستار یا "closure" است. ما شکل‌ها را تا آن جایی که ممکن باشد، بسته



طبقه‌بندی می‌کنیم و سعی می‌کنیم شکل‌های کامل بسته، طبقه‌بندی کنیم.

همه این قوانین ذیل همان قانون ایجاز قرار می‌گیرند ولی به شکل خاص‌تری هم بیان می‌شوند.

نظر گشتالیست‌ها تا همین مرحله نشان می‌دهد ما کار فعالانه‌ای در مشاهده انجام می‌دهیم. مشاهده این‌طور نیست که آینه‌ای آن‌جا باشد و هر چیزی در عالم خارج است در آن منعکس شود، چرا این‌گونه طبقه‌بندی می‌کنیم؟ گشتالیست‌ها جواب چندان خوبی به آن نمی‌دهند ولی "cognitive scientist" های بعدی توضیح می‌دهند که احتمالاً به دلیل آن که ذهن ما، انرژی بسیار کمتری برای پردازش این‌گونه ذخیره کردن داده‌ها، نیاز دارد و ذهن اشکال به نحوی طبقه‌بندی می‌کند که فرآیندهای پردازش مغزیمان، "optimum" شود، بنابراین همین نکته بسیار مهم است که مشاهده یک عمل صرفاً انعکاس عالم خارج نیست و مغز ما بر روی دیتاهایی که از ارگان‌های حسی‌اش می‌گیرد، کار فعالانه انجام می‌دهد.

پدیده بسیار مهم دیگری که گشتالیست‌ها کشف کردند این است که ما وقتی نگاه می‌کنیم و فرآیند

مشاهده را انجام می‌دهیم، همیشه شکل "figure" را از "background" یا زمینه‌اش جدا می‌کنیم.

آزمایش‌های بعدی که افراد دیگری انجام داده‌اند، نشان داد زمانی که ما لازم داریم تا چیزی را درک کنیم، وقتی که آن چیز در "figure" یا شکل اتفاق می‌افتد، به مراتب کمتر است از زمانی که برای پروسس اطلاعاتی که برای "background" لازم است؛ یعنی توجه ما روی

چیزی است که جلو قرار می‌گیرد. روان‌شناسان غیر گشتالتی هم سعی کردند قوانین بیشتری از سنخ آن قوانینی که گشتالیست‌ها کشف کردند را کشف کنند. قانونی کشف شد که وقتی متوسط طول موج یا متوسط روشنایی نقاط یا متوسط پراکندگی نقاط به شکل معناداری در دو بخش ناحیه دید متفاوت باشد، سیستم بینایی ما این‌ها را به دو قسمت تقسیم می‌کند، و پارامترهای زیاد دیگری را مانند مسأله روشنایی، طول موج و پراکندگی، وارد کردند.

گاه مواردی هست که دو قانون گشتالت ممکن است با هم در تضاد قرار بگیرند، روان‌شناسان بعدی روی این کار کردند که وقتی قوانین گشتالت با هم در تضاد قرار می‌گیرند، مردم چگونه طبقه‌بندی می‌کنند. و قوانینی پیشنهاد شده است که چگونه این تزاخم‌ها برطرف می‌شود، یک آزمایش بسیار معروفی هست که در سال ۱۹۷۹ توسط یک روان‌شناس به اسم استل انجام شده است. بازیگری که لباس کاملاً تیره‌ای پوشیده است، در یک "background" تیره ایستاده و روی یکسری از نقاط بدنش چراغ‌های کوچک روشن وجود دارد، وقتی که این فرد ایستاده و هیچ حرکتی نمی‌کند، به سوژه نشان داده می‌شود و از او می‌خواهند حدس بزند که چیست، و سوژه نمی‌تواند حدس بزند؛ اما وقتی حرکت می‌کند، مثلاً درجا شروع می‌کند به دویدن یا راه رفتن، به شکلی که تعدادی از این نقاط با هم حرکت می‌کنند و تعداد دیگری از نقاط با هم، سوژه‌ها خیلی راحت‌تر حدس می‌زنند که این یک انسان است، مثلاً نقاط مفاصل یک انسان است. این آزمایش در واقع، می‌گوید که انواع و اقسام شیوه‌های طبقه‌بندی این نقاط نورانی وجود دارد، ما یک‌بار می‌توانیم همه آن‌ها را جدا در نظر بگیریم، و همه آن‌ها را جدا پردازش کنیم، یک‌بار می‌توانیم آن‌هایی را که با هم حرکت می‌کنند، در یک گروه بگذاریم و به اصطلاح

می‌توان طبقه‌بندی‌های مختلف داشته باشیم و با محاسبات ریاضی نشان می‌دهند که آن طبقه‌بندی که کمترین میزان پردازش را دارد، همان طبقه‌بندی است که سوژه آن را انتخاب می‌کند، یعنی می‌گوید این چهارتا با هم هستند و دست او است. بنابراین، کمی معنای عینی‌تر برای ساده‌تر بودن داریم، یعنی ساده‌تر بودن و کم بودن انرژی لازم برای پردازش تمامی اطلاعات و اگر بدانم این چهارتایی که با هم حرکت می‌کنند یک دست هستند، کلتش را یک مجموعه در نظر می‌گیرم. این آزمایش به‌خصوص نشان می‌دهد که این در واقع "optimum" محاسباتی هم هست، پس یک معنای عینی‌تر پیدا می‌کند.

در ۱۹۵۸ فیلسوفی به اسم هنسن، کتابی می‌نویسد به نام "patterns of discovery" و عنوان فصل اول این کتاب "observation" هست. هنسن در این کتاب بسیار تحت تأثیر حرف‌هایی است که گشتالیست‌ها می‌زنند، و در ادامه، کارهای هنسن به کتاب «ساختار انقلاب‌های علمی» توماس کوهن منتقل می‌شود و در واقع این‌ها، یکی از مهم‌ترین نقاط عطف فلسفه علم را در قرن بیستم تشکیل می‌دهند که در این چرخش، یکی از چیزهایی که بسیار مطرح است این است که مشاهدات ما نظریه‌بار هستند.

هنسن ابتدا چند مثال می‌زند، اول این مثال را در نظر بگیرید که یک پزشک و بیمار هر دو به عکس رادیولوژی که از یکی از اندام‌های بیمار گرفته شده و روی این صفحه‌های درخشان گذاشته شده، نگاه می‌کنند، به نظر می‌رسد که آن چیزی که پزشک می‌بیند با آن چیزی که بیمار می‌بیند، یکی نیست. مثلاً پزشک در این عکس می‌بیند که ستون فقرات دچار اختلال شده و به نخاع آسیب می‌زند و فلان مهره‌اش درگیر است. اما بیمار جز توده‌ای از رنگ‌های سیاه و سفید و تیره‌تر و روشن‌تر نمی‌بیند. دقت کنید داریم از

تفاوت دیدن صحبت می‌کنیم، دو نفر که دارند یک محرک حسی از بیرون می‌گیرند، دو چیز می‌بینند، گرچه الگویی که روی شبکه‌شان شکل می‌گیرد، الگوی نوری، یکسان است. حال فرض کنید، این دو نفر، یک نفر متخصص و یک عامی نیستند بلکه دو متخصص هستند که از پشت میکروسکوپ دارند به یک لامپ یا به اسلایدی که کشت داده شده، نگاه می‌کنند. دوباره این دو نفر ممکن است دو چیز مختلف ببینند، نه به این دلیل که یکی از آن‌ها آن دانش را ندارد، بلکه به این دلیل که یکی از آن‌ها ممکن است فکر کند که این چیزی که دارد می‌بیند فلان نوع باکتری است که کشت داده شده و دیگری ممکن است این‌گونه ببیند که این چیزی که پشت میکروسکوپ معلوم است، حاصل اختلال یکی از آن مراحل کشت است و یک مرحله درست انجام نشده است.

مثال جالب دیگر هنسن که خیلی هم در کتاب‌ها معروف شده و به کار برده می‌شود این است که فرض کنید، دو دانشمند به اصطلاح ستاره‌شناس، کپلر و تیکوبراهه، با هم بالای تپه‌ای رفته‌اند و صحنه غروب خورشید را نگاه می‌کنند. تیکوبراهه در سنت بطلمیوسی کار می‌کند، یعنی زمین را ثابت و مرکز عالم می‌داند و خورشید را در حال حرکت به دور زمین. و کپلر سیستم خورشید مرکزی را قبول دارد، یعنی فکر می‌کند زمین یکی از سیاراتی است که دارد به دور خورشید می‌گردد. از نظر هنسن به یک معنای درستی می‌توان گفت که این‌ها دارند دو چیز می‌بینند، گرچه تمام اطلاعات بصری روی شبکه و قرنیه‌شان یکسان است. کپلر می‌بیند که خورشید ثابت است و زمین حرکت می‌کند و به نظر می‌رسد که خورشید پایین می‌رود، و تیکوبراهه می‌بیند که زمین ثابت است و خورشید واقعا دارد پایین می‌رود.

انواع و اقسام این مثال‌ها را می‌توان زد. پس قدم اول این است که به یک معنا،

به نظر می‌رسد که بین دیدن‌ها فرق هست، پاسخ استاندارد فیلسوفان قبل از هنس‌سن به این می‌دادند و هنوز هم برخی طرفدار آن هستند، این است که دو چیز را نباید با هم خلط کرد، دیدن را نباید با تفسیر کردن خلط کرد. کپلر و تیکوبرا به یک چیز می‌بینند، ولی یکی از آن‌ها آن را به مثابه چیزی تفسیر می‌کند و کس دیگری آن را به مثابه چیز دیگری تفسیر می‌کند، یا در همه مثال‌های دیگری که زدیم. هنس‌سن با این نظر مخالف است، و می‌خواهد بگوید که این حرف درست نیست.

چرا می‌گویند که مثلاً کپلر و براهه یک چیز می‌بینند؟ دو دلیل ممکن است بگویند، یکی این که الگوهای فیزیکی عصبی و شیمیایی، از چشم تا مغز این‌ها یکسان است. الگویی که بر شبکیه شکل گرفته، تحریک سلول‌ها تا "pattern" که روی مغز ایجاد شده، فرض کنیم این‌ها یکسان است. بنابراین یکسانی دو امر فیزیکی، نتیجه می‌دهد که این‌ها یک چیز می‌بینند. دلیل دوم هم احتمالاً می‌تواند این باشد که بگوییم اگر از این‌ها خواسته شود که آن چیزی که دیده‌اند را بکشند یا توصیف کنند، یک چیز می‌کشند و یا به یک شکل توصیف می‌کنند، توصیف بر اساس واژگانی که در آن‌ها مفاهیم فیزیکی نیست، مثلاً هر دوی آن‌ها می‌گویند که

یک دایره یا سکه زردرنگی دیده‌ام که فلان الگو بر روی آن افتاده بود که آن کوهی است که خورشید از پشت آن می‌رود و یا اگر افق است، خط تیره افق و در لحظه یک، فلان، در لحظه دو، فلان و در لحظه سه، فلان اتفاق افتاد، یعنی یک زبان خنثی و "neutral" مشاهدتی وجود دارد که هر دوی این‌ها می‌توانند بر اساس رنگ، شکل، طول موج، درخشانی و... آن‌چه را که دیده‌اند، توصیف کنند و

یا اگر از آن‌ها خواسته شد که آن‌چه دیده‌اند را بکشند، یک چیز یکسان بکشند. هنس‌سن فکر می‌کند که چنین نیست و آن کاری که ما انجام می‌دهیم تفسیر نیست. اولین دلیل او این است که وقتی من به عنوان یک فیزیک‌دان این شکل را می‌بینم، احساس نمی‌کنم دو کار انجام می‌دهم. احساس نمی‌کنم اول این را می‌بینم بعد می‌گویم که چه دیدم یا تفسیرش می‌کنم، این یک فرآیند بیشتر نیست. من دو کار انجام نمی‌دهم. البته این می‌تواند محل مناقشه باشد، یعنی ممکن است کسی بگوید که دلیلی ندارد که حتماً اگر من کار "cognitive" یا شناختی انجام



می‌دهم این قدر زمانش طولانی باشد که خودم متوجه بشوم، یعنی بگویم من دو کار انجام نمی‌دهم که اول ببینم و بعد تفسیر کنم. ولی هنس‌سن فکر می‌کند که ما با یک پدیده واحد به اسم «دیدن» روبه‌رو هستیم و وقتی من نگاه می‌کنم اصطلاحاً "spontaneously" و به شکل بی‌واسطه و بلافاصله تشخیص می‌دهیم که آن‌چه دیده‌ایم چیست. هنس‌سن در این‌جا از کارهای گشتالیست‌ها استفاده می‌کند.

هنس‌سن چند شکل از شکل‌هایی که روان‌شناسان برای مطالعه پدیده دیدن آورده‌اند را، می‌آورد و می‌خواهد بگوید ما دو کار نمی‌کنیم. از نظر هنس‌سن وقتی می‌گوید ما به شکل بی‌درنگ چیزی را می‌بینیم، منظور بازه زمانی قابل تشخیص برای خود ماست، منظور t_0 واقعی فیزیکی نیست، یعنی هنس‌سن یکی از دلایل این است که وقتی فردی به شکلی نگاه می‌کند، مثلاً کپلر در برابر غروب خورشید، دو کار انجام نمی‌دهد، به شکلی که احساس کند بین این دو کار فاصله قابل تشخیص برای خودش وجود دارد. بسیاری از منتقدان بر این باورند که ما ممکن است ما کار شناختی انجام بدهیم بدون این که اصلاً احساس کنیم. مثالی که بیان کرده‌اند این است که یک شطرنج‌باز ماهر، مثل گاسپاروف، وقتی که صفحه شطرنج را نگاه می‌کند به طور آبی می‌داند که بهترین حرکت ممکن چیست، ولی کسی نمی‌تواند منکر شود که در اینجا فرآیندهای شناختی بسیاری اتفاق می‌افتد. بنابراین این حرف هنس‌سن چندان حجت نیست.

برخی از تصاویر هستند که به دو شکل می‌توان آن‌ها را دید، در این تصاویر وقتی روی یکی از اشکال تمرکز می‌کنیم، کل آن را به مثابه کلی واحد در نظر می‌گیریم که اجزا را واسطه آن کل می‌فهمیم، و در تفسیر دیگر،

به نحوی دیگر؛ و این تأیید دیگری است که ما چیزها را در قالب یک ساختار کلی می‌بینیم و بعد اجزا را معنا می‌کنیم. نکته‌ای که هنس‌سن می‌گوید این است که در این شکل‌هایی که گشتالیست‌ها می‌گویند، وقتی ما از یک دانه از این گشتالت‌ها به گشتالت دیگر "switch" می‌کنیم، در واقع ما هیچ تفاوت اطلاعات منعکس شده‌ای روی قرنیه و سیستم مغزیمان نداریم. او با این سخن می‌خواهد استدلال کند

که ما این‌ها را به دو شکل می‌بینیم، بدون آن که این دو شکل، با دو نوع حالت فیزیکی متفاوت متناسب باشند. این شکل‌ها این نشان می‌دهند که شما همان داده‌هایی را که از یک شکل واحد دارید می‌توانید یک‌بار به شکل الف ببینید و یک‌بار به شکل ب، بدون آن که هیچ تفاوتی در حالت فیزیکی نورونی شما ایجاد شده باشد. از نظر هensen، دیدن یک نوع تجربه کردن است، یعنی به فاعل شناسا و مفاهیمی که دارد بستگی دارد، اگر شما تا کنون شی‌ای را ندیده باشید و اصلاً "concept" یا مفهوم آن را نداشته باشید، با این که الگوش روی قرنیه شما هست، اما شما آن را به شکل آن شی خاص نمی‌بینید. بنابراین می‌توانید حدس بزنید که این، نقطه شروع این است که آن چه که ما می‌بینیم، به آن چه که ما می‌دانیم و مفاهیمی که می‌شناسیم، بستگی دارد. اگر شما مفهومی را نداشته باشید، چیزهایی را که کسی که آن مفهوم را دارد، می‌بیند، نخواهید دید. هر چه دانش نظری ما اضافه‌تر شود، ممکن است آن چه که می‌بینیم متفاوت باشد، مانند مثال کارآموز پزشکی که در سال اول در بیمارستان، نمی‌تواند تشخیص دهد که این عکس رادیولوژی چیست ولی سال بالایی او، می‌تواند تشخیص دهد؛ چرا؟ چون دانش نظری دانشجوی سال بالایی، بیشتر است. بنابراین آن چه که ما می‌بینیم هم به مفاهیم و دانشمان بستگی دارد و هم به زبانمان. اگر ما به یک ابزارهای زبانی مجهز نباشیم ممکن است چیزهایی را بتوانیم ببینیم یا نتوانیم ببینیم. از نظر بسیاری از فلاسفه، بین فکر و زبان رابطه تنگاتنگی هست؛ یعنی وقتی شما "concept" چیزی را ندارید، در زبانتان هم کلمه متناظر با آن را ندارید، یا وقتی در زبانتان واژه یا محمول متناظر با چیزی را ندارید، احتمال می‌رود که "concept" آن را هم نداشته باشید. از نظر هensen، دیدن چیزی است که

نظریه‌بار یا آغشته و آلوده به نظریه است، به این معنا که با افزایش آن چه که من می‌دانم، یا با تغییر زبانی که از آن استفاده می‌کنم، دیدن فرق می‌کند. حال اگر بخواهیم این گزارش مختصر از هensen را تمام کنیم، باید به سراغ توماس کوهن بروم. هensen می‌گوید که ما برای مشاهده، می‌توانیم دو معنا قائل باشیم، یک معنای قوی و یک معنای ضعیف. معنای قوی مشاهده، همان چیزی است که ما ابتدا فکر می‌کنیم که وقتی کپلر و تیکوبراهه به صحنه غروب خورشید نگاه می‌کنند، یک چیز می‌بینند. معنای قوی نیازمند آن است که وقتی کسی به معنای قوی چیزی را می‌بیند، آن چیز وجود داشته باشد. معنای ضعیف آن جایی است که این‌ها می‌توانند باهم فرق کنند. تیکوبراهه می‌بیند که زمین ثابت است و خورشید پایین می‌رود و کپلر می‌بیند که خورشید ثابت است و زمین حرکت می‌کند. بالاخره در عالم واقع نمی‌تواند هر دوی این‌ها رخ دهد. در معنای ضعیف مشاهده که مورد نظر هensen است، با افزایش دانش و تغییر زبان، مشاهده عوض می‌شود؛ یعنی آن چیزی که من دارم می‌بینم لازم نیست در عالم خارج وجود داشته باشد. من باوری دارم که گویی فلان چیز وجود دارد، می‌تواند وجود داشته باشد و می‌تواند وجود نداشته باشد. مثل کپلر که این باور را دارد که گویی خورشید ثابت است و زمین حرکت می‌کند یا تیکوبراهه که این باور را دارد که گویی زمین ثابت است و خورشید دارد حرکت می‌کند. معنای قوی مشاهده که به نظر ما این دو در آن مشترک هستند، نیازمند این است که وقتی من چیزی را مشاهده می‌کنم آن چیز واقعاً وجود داشته باشد. الگویی که روی قرنیه یا روی سلول‌های ناقل بینایی اتفاق می‌افتد، به معنای قوی مشاهده است، یعنی هر دوی این‌ها در آن مشترک‌اند. معنای ضعیف مشاهده این است که مفهوم، در آن وارد می‌شود. توماس کوهن در ۱۹۶۴ کتابی به اسم «ساختار انقلاب‌های علمی»

منتشر کرد. در این کتاب کارهای مختلفی می‌خواست انجام دهد، از جمله این که می‌خواست از این تر دفاع کند که مشاهدات ما، نظریه‌بار هستند. استدلال‌ها و حرف‌هایی که تا کنون گفتیم در "patterns of discovery" مطرح شد را، جلو می‌برد. توماس کوهن دست‌کم از سه نوع نظریه‌بار بودن مشاهده صحبت می‌کند؛ یعنی به سه معنای مختلف، آن چه که ما می‌بینیم می‌تواند تحت تأثیر آن چه که ما می‌دانیم قرار بگیرد. اولی و پایه‌ای‌ترین سطح آن، اصطلاحاً نظریه‌باری ادراکی است، یعنی "perceptual theory ladenness". این حالت زمانی اتفاق می‌افتد که شما انتظار دارید چیزی رخ دهد و جهان را آن گونه که انتظار دارید، می‌بینید. این انتظار، یعنی بخشی از دانش و تئوری شما، به شما می‌گوید که انتظار دارید چنین چیزی پیش بیاید. دانش روزمره شما، به شما می‌گوید شما انتظار دارید اگر این کار را می‌کنید، چنان نتیجه خاص را بگیرید. در واقع به شکل جالبی آن چه که می‌دانیم یا انتظار داریم، تأثیر می‌گذارد و اشیاء را آن گونه که انتظار داریم می‌بینیم. توماس کوهن مثال جالبی از کارهای روان‌شناسان می‌زند و می‌گوید کسی که ورق بازی می‌کند انتظار دارد که همه ورق‌های پیکش سیاه باشند و همه ورق‌های دل و خشت قرمز. در یک آزمایش، تعدادی ورق را با رنگ‌های غیر از این، بین این ورق‌ها گذاشته‌اند؛ یعنی خشت که باید قرمز باشد را سیاه گذاشتند. کوهن می‌نویسد «برابر و پستمن، پس از نمایش کوتاه و کنترل شده برخی از ورق‌های بازی به آزمون شوندگان و سپس مخلوط کردن آن‌ها در کل ورق‌های بازی، از افراد خواستند تا کل ورق‌های مشاهده شده را مشخص کنند. بسیاری از ورق‌ها معمولی بودند اما برخی از آن‌ها معوج یا مخدوش شده بودند از قبیل شیش-پیک قرمز و چهار-دل سیاه، -که

رنگ‌ها باید برعکس باشد- هر نوبت آزمایش مشتمل بود بر نمایش یک ورق به یک آزمون شونده در سلسله‌ای از نمایش‌ها، به طوری که تدریجاً زمان نمایش بیشتر و بیشتر می‌شد. پس از هر نمایش از آزمون شونده سؤال می‌شد که چه دیده است و هر نوبت آزمایش، با دو تشخیص صحیح پی در پی پایان می‌یافت» در نتایج به دست آمده، چون افراد انتظار دارند که مثلاً پیک را با قرمز ببینند، با این که پیکی که می‌بینند سیاه است ولی می‌گویند قرمز دیده‌ایم. در حقیقت، مشاهده افراد تحت تأثیر چیزی است که انتظار داشتند یا می‌دانستند. «بسیاری از آزمون شونده‌گان حتی پس از سریع‌ترین نمایش، اکثر ورق‌های نشان داده شده را درست تشخیص دادند، پس از افزایش کمی در زمان نمایش ورق‌ها، همه آزمون‌شونده‌گان، همه ورق‌ها را درست تشخیص دادند، ورق‌های معمولی معمولاً درست تشخیص داده می‌شدند. اما ورق‌های مخدوش، تقریباً همواره و بدون تردید یا تحیر آشکاری، معمولی تشخیص داده می‌شدند. آن‌هایی که معوج بود را افراد معمولی می‌دیدند. چهار دل سیاه به عنوان مثال امکان داشت چهار خشت یا چهار دل تشخیص داده شوند. هر یک از این ورق‌ها بدون هیچ آگاهی از خدشه و خطا، در یکی از مقولات مفهومی حاصل از تجربه پیشین قرار می‌گرفت، هیچ کس حتی دوست ندارد بگوید که آزمون شونده‌گان چیزی متفاوت از آن چه را که تشخیص داده‌اند، دیده بودند.»

توماس کوهن می‌گوید عجیب است اگر بگوییم این‌ها سیاه دیدند، ولی گفتند قرمز است. کوهن مثال‌های دیگری هم می‌زند، از جمله می‌گوید کسانی که در پارادایم‌های علمی مختلف زندگی می‌کنند، به دلیل انتظارات مختلفی که آن نظریه برایشان ایجاد می‌کند چیزهایی را نمی‌بینند. یک مثال جالب دیگر هم می‌زند، می‌گوید مثلاً چینی‌ها بارها و بارها لکه‌های ماه و پستی و

بلندی ماه را گزارش کرده‌اند، ولی این مشاهده در غرب بسیار کمتر اتفاق افتاده است چرا که چینی‌ها تعهدی به این چهارچوب نظری که ماه، جسم اثیری کاملی است نداشته‌اند، ولی در نظام بطلمیوسی یا ارسطویی، چنین چیزی غیر عادی و نابه‌نجاری بود؛ بنابراین در مورد غرب بسیار کمتر گزارش شده است تا در مورد چین.

دومین نوع نظریه‌بار بودن که توماس کوهن می‌گوید سمانتیک است، یعنی این که می‌گوید تعهدات نظری و واژگان و زبان، بر آن چه که دانشمندان می‌بینند تأثیر می‌گذارد. در این جا می‌توان مثال لاوازیه و پریسلی را زد. او در فصل دهم کتاب که راجع به مفهوم پارادایم هست می‌گوید «جایی که لاوازیه اکسیژن



سومین نوع نظریه‌بار بودن مشاهده، در این است که چه چیزی اهمیت دارد و مهم است



می‌دید، پریسلی هوای فلورئستون‌زدایی شده می‌دید.» چهارچوب نظری باعث می‌شود آن یک چیز ببیند و این یک چیز دیگر.

سومین نوع نظریه‌بار بودن مشاهده، در این است که چه چیزی اهمیت دارد و مهم است. در واقع وقتی ما به یک پدیده مشاهده‌ای نگاه می‌کنیم، اطلاعات حسی بی‌شماری از محیط به ما می‌رسد، ولی ما، بخش‌هایی از آن را مهم می‌دانیم و بخش‌هایی از آن را نادیده می‌گیریم. دانسته‌های ما بر این که فکر کنیم چه چیزهایی مهم است و چه اطلاعاتی را کنار بگذاریم، تأثیر می‌گذارد؛ چرا که پردازشگر

مغز ما آن قدر قدرت و توان ندارد که تمام اطلاعات را پردازش کند. هر دانشمندی، چیزهایی را در آزمایش نامربوط می‌داند. آن چه که می‌دانیم بر روی این که بگوییم چه چیزی مربوط است و چه چیزی نامربوط است، تأثیر می‌گذارد. یکی از مثال‌هایی که توماس کوهن می‌زند این است که می‌گوید اگر به یک دانشمند ارسطویی و یک دانشمند گالیله‌ای، آونگی را نشان دهیم که نوسان می‌کند، آن‌ها چیز واحدی را نمی‌بینند و آن چه که در این حرکت مهم می‌بینند، با هم فرق می‌کند. آن چیزی که برای ارسطویی مهم است به دلیل فیزیک ارسطویی، وزن سنگ، ارتفاعی که سنگ بالا آمده و زمان لازم برای آن که کل این حرکت میرا شود و سنگ بایستد، است. در حالی که آن چیزی که برای گالیله یا دانشمند گالیله‌ای مهم است شعاع، یعنی به اصطلاح طول آونگ است، و این که ما چند درجه آونگ را بالا آوردیم و رها کردیم، و زمان تناوب؛ یعنی یک دور که تناوب بکند چه قدر طول می‌کشد. چرا این برای دانشمند گالیله‌ای مهم است؟ چون گالیله آونگ را نوعی حرکت مستدیر می‌داند. حرکت آونگ بخشی از حرکتی است که شی‌ای در دایره انجام می‌دهد، در صورتی که از نظر ارسطویی حرکت آونگ، نمونه‌ای است از سقوط آزادی که هر شی‌ای به حیز طبیعی‌اش و مرکز عالم، میل دارد. گشتالیست‌ها گفتند که دو چیز در مشاهده مهم است یکی مسأله کلیت و دیگری، فعالانه بودن عمل مشاهده. مشاهده یک عمل "neutral" و خنثی نیست. ما فیلتر می‌کنیم، چیزهایی را می‌بینیم و چیزهایی را نمی‌بینیم. سیستم شناختی ما در این میان دخالت می‌کند. این خط که مشاهده تحت تأثیر دانسته‌های ماست، در فلسفه علم ادامه پیدا کرد، ابتدا هنسن و بعد توماس کوهن آن را مطرح کردند و نتایج مهمی در فلسفه علم گذاشته است. یک نتیجه‌اش این است که ما به‌طور سنتی

فکر می‌کردیم که مشاهده فیصله بخش است، مشاهده آن چیزی است که خنثی است و هر دانشمندی که آن مشاهده را بکند، همان را می‌بیند. بنابراین اگر یک مشاهده گفت که نتیجه یک حاصل شده، تئوری یک درست است و اگر یک مشاهده گفت نتیجه دو حاصل شده، تئوری دو درست است. مشاهده سنگ بنای خنثای علم است. این نوع نگاه‌ها می‌گوید مشاهده خودش تحت تأثیر چیزهایی است که ما می‌دانیم، بنابراین اگر شما تئوری T_1 را قبول داشته باشید چیزهایی را می‌بینید که چه بسا آن‌ها T_1 را تأیید کند و اگر T_2 را قبول داشته باشید، چیزهایی را می‌بینید که ممکن است T_2 را بپذیرد. بنابراین چندان عجیب نیست که توماس کوهن از چیزی به اسم سنجش‌ناپذیری یا قیاس‌ناپذیری پارادایم‌ها سخن بگوید و این که هر پارادایمی برای خودش یک نحو دیدن را به وجود می‌آورد. کاری که نظریه‌های علمی می‌کنند، چه نظریه‌های عمومی، یعنی نظریه‌های رایج و چه نظریه‌های علم، این است که چیزهایی را در "figure" می‌آورند و چیزهایی را به "background" می‌برند، مثلاً فرض کنید گاليله به شما می‌گوید که فالان عامل در حرکت آونگ اهمیتی ندارد، بنابراین این در مشاهده شما به "background" می‌رود.



یکی از حضار:

به نظر می‌آید که در نظریه و مثال‌هایی که مطرح شد، خلطی صورت گرفته است، می‌توانید جور دیگری بگویید، می‌توانید بگویید که نفر سومی آقای کپلر و براهه را می‌فرستد و می‌گوید آن صحنه‌ای را که می‌بینید برای من بکشید، آیا این‌ها دو چیز مختلف می‌کشند که به نظر می‌آید چنین نیست، اما در مورد زبان، قبل از آن که زبان به این معنا رایج شود مردم با همین شکل‌ها، مفاهیم را به هم منتقل

می‌کردند، پس معلوم است که بالاخره این‌ها هم یک پایه‌ای دارند، یا اگر زبان را فهم بگیریم پس باید بگوییم که آدم‌های لال چیزی نباید بدانند و ایده‌هایشان ممکن است متفاوت باشد، به نظر می‌آید که علی‌رغم توضیحاتی که دادید، به نحوی تفسیر را با اصل مشاهده خلط می‌کنیم. ببینید در همه مثال‌هایی که فرمودید (غروب خورشید و عکس ستون فقرات و ...) اگر به دو آدم عامی بگوییم عکسی که دیدی از همان فیلم نگاتیو آن عکس را برای من بکش، این‌ها هر دو به نظر من یک چیز خواهند کشید، حال اگر پرسیم این چیست، یکی می‌گوید این دارای بر فرض فالان آسیب نخاعی است و دیگری خیر! من از مثال‌هایی که زدید که تفسیر جدای از مشاهده نباشد، هیچ برداشتی نکردم و احساسم این بود که شما دارید تفسیر را در آن جا خلط می‌کنید. بعد می‌آییم به مسأله دقت می‌رسیم، در دقت بحث فرق می‌کند، در آن جا ما که فیزیک کار می‌کنیم بحث داریم و می‌گوییم، این مسائلی که جدید پیش آمده به خاطر این است که ما در اجزاء عالم داریم دقت می‌کنیم، چیزهایی می‌بینیم که قبلی‌ها نمی‌دیدند، حالا با ابزار یا هر چیز دیگر، به نظر می‌آید که نه بحث زبانی و نه بحث مشاهده که فرمودید، پایه قوی نظری ندارند.



دکتر شیخ رضایی:

من الان نمی‌خواهم بگویم همه حرف‌هایی که هنسن و توماس کوهن زده‌اند قابل دفاع هست ولی سعی می‌کنم خودم را در جایگاه مدافع نظریه بگذارم و از آن دفاع کنم. ببینید اولاً که هنسن منکر معنای قوی مشاهده که می‌فرمایید نیست، نمی‌گوید که این مشاهده وجود ندارد، معنای قوی مشاهده یعنی دقیقاً همین چیزی که گفتید، یعنی این که وقتی که دو نفر آدم عامی و یک متخصص به تصویر یا شی‌ای نگاه می‌کنند، اگر با زبان

مشاهدتی بیانش کنند و یا این که بکشند، یک چیز را ارائه می‌دهند، بنابراین هنسن منکر مشاهده قوی به این معنا که بین فرد عامی و فرد به اصطلاح دانشمند یکسان است نیست. ولی نکته جالبی می‌گوید، که این آدم هست که می‌بیند و نه چشمش، یعنی این که اگر شما دو "Pattern" یکسان روی شبکه دو نفر آدم داشته باشید، به دلیل این که دو "state" یا حالت فیزیکی یکسان دارید نمی‌توانید بگویید این‌ها یک چیز می‌بینند، دیدن یک تجربه است. فرض کنید بخشی از مغز ما هست که وقتی تحریک می‌شود، احساس درد می‌کنیم. فرض کنید دو نفر آدم آن دو قسمت مغزشان عین هم تحریک فیزیکی شده است، دلیلی ندارد که حتماً هر دو احساس درد یا تجربه درد داشته باشند، یعنی ممکن است کسی احساس دردناکی داشته باشد و کسی به دلایلی مثل خوردن مسکن احساس دردناکی نداشته باشد، یعنی یکسان بودن حالت‌های فیزیکی، یکسان بودن تجربه را نتیجه نمی‌دهد، همان طور که من و شما ممکن است الگوهای یکسانی روی شبکه‌مان شکل بگیرد ولی من کور رنگ باشم و تجربه دیدن رنگ قرمز را نداشته باشم ولی شما این را تجربه می‌کنید. از نظر هنسن مشاهده یک نوع تجربه است، یعنی فاعل شناسا در آن مهم است، حداقل به این معنایی که داریم از آن صحبت می‌کنیم. شما نمی‌توانید یکسان بودن حالت‌های فیزیکی یعنی داده‌هایی که از محیط می‌رسد یا الگویی که در مغز ایجاد می‌شود یا الگویی که در شبکه ایجاد می‌شود را، بگذارید و بگویید پس این دو نفر یک چیز را می‌بینند. دیدن یک حالت ذهنی است، یک تجربه ذهنی است که فاعل شناسا در آن دخالت و مداخلت دارد. ممکن است برای یکی همین داده‌ها یک حالت ذهنی دیگری داشته باشد، و برای یکی حالت ذهنی دیگر. ممکن است بگویید که هنوز من از این حرف دفاع می‌کنم که ما یک‌بار چیزی را می‌بینیم و یک وقت تفسیرش می‌کنیم. این‌ها همان پاسخ استاندارد است.

مکانیسم ادراکات باطنی

دکتر ریاضی

مختلفی وجود دارد. برای مثال، سی لیتری، پنجاه لیتری یا صد لیتری و تا ده تنی. ابتدای قضیه تعداد باکتری‌ها باید به یک تعداد خاصی برسد تا بتواند در فرماتور بزرگ وارد شود. در نتیجه، ابزارهای ادراک را نه تنها در موجودات زندهٔ پر سلولی مثل جانوران می‌شود دید، بلکه در تک سلولی‌هایی مانند میکروب‌ها هم می‌توان دید. علت آن این است که موجود زنده احتیاج دارد برای بقایش، حتماً با محیط اطراف خودش تعامل داشته باشد.

اما چرا باید این تعامل را انجام دهد؟ این مسأله زیاد مشکل نیست. یک دلیل، کم هزینه کردن بقا با تنوع رژیم غذایی‌اش است. اگر فقط نتواند این تعامل را ایجاد کند، در محیط خودش، غذایی که می‌تواند متابولیت کند تمام می‌شود و سپس طبیعتاً از بین می‌رود. تنوع غذایی برای بقایش لازم است. کار دیگر این است که جلوی استهلاک سلولی را بگیرد. استهلاکی که بیشتر به DNA مربوط می‌شود. و افزایش طول عمر را همیشه برای خودش منظور می‌کند، اینکه تکثیر هدفمند داشته باشد و مکانیسم‌های بهینه‌سازی بیوشیمیایی برای بهتر بودن را داشته باشد که بیشتر در تک سلولی‌ها وجود دارد، مکانیسم‌های متابولیکی است.

مقداری قند بود، در یک طرف محیط کشت گذاشتند و پارامسی را از ناحیهٔ دیگر رها کردند (البته زیر میکروسکوپ دیده می‌شود). پارامسی به طرف غذا حرکت کرد. خب، طبیعی است که بگوییم به علت شیب غلظتی قند این اتفاق افتاد. اما، کار جالبتری با پارامسی انجام شد و آن این بود که موقعی که پارامسی به آن ناحیه رسید، یک جرقهٔ الکتریکی زدند. جرقهٔ الکتریکی به آن شوک داد و از آن به بعد هر وقت که پارامسی را رها می‌کردند، علی‌رغم اینکه در آن ناحیه غذا بود، از اینکه به سمت آن برود می‌ترسید. پارامسی یک تک سلولی است، سلول عصبی ندارد، و ابزارهایی که امروز برای شعور و مغز و غیره و ذلک از آنها اسم می‌بریم، چیزی از آنها در اختیار پارامسی نیست.

نکتهٔ جالب دیگر، در مورد مخمرها یا باکتری‌هاست. آنها از نظر شکل سلولی‌شان از پارامسی ساده‌تر هستند. ما برای آنکه بتوانیم در فرماتور باکتری‌ها یا میکروب‌ها را یا مخمرها را کشت دهیم، یک تعداد مشخصی از آنها را لازم داریم. اگر تعداد، از آن کمتر بشود، دقیقاً مثل آنکه احساس تنهایی کنند، کشت نمی‌شوند و می‌میرند و از بین می‌روند. مگر اینکه در کارخانه‌جات بیوتکنولوژی، عموماً فرماتورهای

وقتی قرار بر آن شد که در رابطه با فلسفهٔ درک یا ادراک حرفی بزنم، فکر کردم که ابتدای کار، خودِ درک و لزومِ درک را بررسی کنیم، و ببینیم چرا اصلاً در بیولوژی باید درک داشته باشیم. ابتدا باید بگوییم که پدیدهٔ حیات از نظر ما یک فرآیند برگشت‌ناپذیر است، که طبیعتاً باید جلو برود و نمی‌تواند به گذشتهٔ خودش بازگردد. وقتی به هر علتی و به هر شکلی بوجود آمد، این فرآیند دیگر برگشت‌ناپذیر شد. در نتیجه، برای آنکه بتواند این برگشت‌ناپذیری را ادامه بدهد، یا بقاء ادامه پیدا کند، نیاز به ارتباط با محیط داشت. یعنی ابزاری را لازم داشت که ارتباط متقابل با محیط داشته باشد، از محیط استفاده کند، و در تغییرات محیط (که از ملزومات طبیعت است) بتواند خودش را تغییر دهد. اصلاً ابزارهای درک محیطی، در ابتدای کار، طبیعتاً به همین دلیل بوجود آمد. طبیعتاً باید یک ارتباط دینامیک با طبیعت اطراف خودش پیدا کند، و این ارتباط دینامیک و درک هم منحصر به انسان و جانوران و موجودات زنده نیست. منظور من از موجودات زنده پر سلولی‌هاست.

برای مثال، یک تک سلولی وجود دارد بنام پارامسی، آزمایشی در حدود ۱۹۵۰ بر پارامسی انجام داده‌اند، که غذا را که



در پر سلولی‌ها، متابولیسم هم می‌تواند بخشی از قضیه باشد.

نظر دانشمندان ایرانی

ما از کتاب‌های خارجی بسیاری استفاده کردیم و این مباحث را زیاد آنجا دیدیم. می‌خواستیم ببینیم دانشمندان ایرانی چه فکر می‌کردند. جدای از اینکه فکر کنیم این‌سینا این مباحث را از کجا آورده است، یعنی اینکه در فلسفه ارسطو دیده می‌شود یا نمی‌شود، او قوای پنج‌گانه را تعریف می‌کند. قوه شناسایی، چشایی، بینایی، و بویایی. حتماً کتاب متافیزیک ارسطو را نگاه کرده‌اید، ارسطو عنوان می‌کند که قوه بینایی مهمترین قوه برای انسان است. من وقتی نگاه می‌کردم ببینم کدامشان مهمتر است، دیدم شنوایی از همه مهمتر است، چنین اولین نیرویی را که پیدا می‌کند نیروی شنوایی است، در حالیکه چشمش نمی‌بیند. آخرین نیرویی هم که از دست می‌رود نیز نیروی شنوایی است که بحث تلقین و بحث مرگ هم از همین ناحیه است. قوه چشایی هم اهمیت خیلی خاصی دارد، به دلیل اینکه در آزمایش‌هایی که امروزه انجام می‌شود، اگر شما با یک تیوب، قند را به داخل رحم مادری که جنین چهار ماهه دارد وارد کنید، عکس‌هایی که گرفته شده

نشان می‌دهد عضلات صورت جنین باز می‌شود، یعنی از قند خوشش می‌آید. در همان زمان اگر اسیدی مثل سرکه وارد شود، صورت را هم می‌کشد، علی‌رغم اینکه چشم هنوز نمی‌بیند. البته قوه بینایی بعد از چهارماه شکل واقعی می‌گیرد. در ابتدای کار هنوز کارچندانی ندارد. قوه لامسه را قبلاً به یک نیرو یا حس لامسه عنوان می‌کردیم، امروز به درک نرمی، زبری، گرمی، سوزش، درد و غیره تقسیم بندی می‌شود. در نتیجه، می‌توانیم بگوییم که ادراکات ظاهری به قول ابن‌سینا، فقط صرفاً این پنج حس نیستند، بلکه احساس‌هایی دیگری هم در این مسأله برقرار است و وجود دارد.

نواحی مربوط به حس‌ها و مکانیسم سلولهای عصبی

اما ما برعکس بحث روانشناسی یا علوم می‌که زیاد کار مولکولی نمی‌کنند، وارد مباحث مولکولی قضیه می‌شویم. و هر کدام از این حس‌ها طبیعتاً باید یک ناحیه گیرنده داشته باشند که این سیستم گیرنده بتواند محرکات را به جایی انتقال دهد که آن را **associ-ated memory** قلمداد می‌کنیم، و برخی گذشتگان به آن «حس مشترک» می‌گویند. سلول عصبی یک بدنه سلولی دارد که این

سلول‌ها ساقه بزرگ دارند و یک تعدادی **projection** یا الیافی که از سلول بیرون آمده است. بزرگترین این الیاف را **Axon** می‌گوییم. و تیوبی وجود دارد که از سلول عصبی به زیر سلول‌های پوستی قرار می‌گیرد. به محض آنکه محرکی وارد این سیستم شود، تعدادی مولکول بنام نوروترانسمیتور آزاد می‌شوند و این نوروترانسمیتورها وارد سیناپس می‌شوند و سیناپس‌ها اطلاعات وارده را به بیرون حمل می‌کنند. در واقع، یک مکانیسم حامل در اینجا وجود دارد که طبیعتاً هر محرکی، چه گرمی، چه سردی و چه سوزش یا بینایی و غیره، همگی در ابتدا به یک عملکرد شیمیایی تبدیل می‌شوند، که حدوداً می‌گوییم یک میلی‌ثانیه فاصله این حرکت شیمیایی است. وقتی در کل زمان عملکرد مغزی، زمانی وجود دارد، چرا باید این زمان را صفر بگذاریم. اجزاء این زمان وجود دارد. ولی هنر این سیستم عصبی صرفاً این نیست که نوروترانسمیتورها را در یک میلی‌ثانیه آزاد می‌کند. به محض اینکه آنها از گپ به سیناپس بعدی می‌رسند، به یک موج الکترومغناطیسی تبدیل می‌شوند و با آن موج الکترومغناطیسی حرکت می‌کنند. یعنی، وقتی بخواهیم عملکرد مغز را بررسی کنیم، می‌بینیم که دو فاکتور در آن دخالت دارد، یکی امواج الکترومغناطیس هستند، که حرکت الکترون است، و دیگری، ترکیبات

شیمیایی است که ما به آنها نوروترانسمیتور می‌گوییم. امواج الکترومغناطیس مثل جریان فوتونی حرکت می‌کند.

نکته‌ای که من در اینجا می‌خواهم بیان کنم این است که وقتی بحث اشراق می‌کنیم و از آن بحث طلوع و نور را بیان می‌کنیم، در مغز هم همین اتفاق می‌افتد. یعنی در واقع، ما در مغز جرقه‌های فوتونی داریم که حرکت می‌کند. به همین جهت است که عملکرد مغزی بشدت سریع است، به طوریکه ما عنوان می‌کنیم گویی زمان ندارد.

ابن‌سینا یکسری ادراکات باطنی را عنوان می‌کند. در ادراکات باطنی، ابتدا یک نیرویی را مطرح می‌کند به عنوان «حس مشترک» یا نیروهای مشترک. به نظرم او این لغت را یونانی می‌گوید، «حس بنطاسیا». بعد از آن «نیروی متخیله» را مطرح می‌کند و آن را معادل «حافظه» می‌داند. او این تلقی را در کتاب مبدأ و معاد دارد. نیروی واهمه و قابله و مصوره و فاهمه را نیز مطرح می‌کند. او در واقع می‌خواهد بگوید، اتفاقاتی که در مغز می‌افتد و ما ظاهرش را می‌بینیم، همین نیروها هستند.

علی‌رغم اینکه کل‌گرایان ممکن است بگویند یک کلیت در مغز وجود دارد، اما مغز در قسمت‌های مختلفش نواحی اختصاصی خاص دارد. برای مثال، ابن‌سینا، حس مشترک یا حس متخیله و همینطور خیال را در ناحیه *fron-tal* مطرح می‌کند. او می‌گوید که این ناحیه در جلوی دماغ است. بسیار جالب است که او در کتاب مبدأ و معاد این تقسیم بندی را می‌کند و می‌گوید نیروی متخیله در جلوی دماغ است، یعنی در ناحیه پیشانی. برای مثال، بخش زبان در ناحیه *Temporal lobe* قرار دارد. ابن‌سینا هم برای مغز نواحی مختلف و خاصی مطرح می‌کند. او معتقد است که قوه خیال در *fron-tal lobe* است، قوه وهم را در وسط دماغ، و قوه ذکر و حفظ در آخر دماغ. البته این بحث ابن‌سینا حتماً و حکماً

درست نیست، بخشی از آن درست است و بخشی از آن درست نیست. ولی همین که ایشان هم این تقسیم‌بندی را در آناتومی مغز انجام می‌دهد، برای بنده جالب است. او باز هم مغز را مسئول این داستان‌ها می‌داند.

دکتر اعتماد:

در مورد زبان چه؟

دکتر ریاضی:

ابن‌سینا در مورد زبان نمی‌گوید کجای مغز است. او در مورد زبان بحث می‌کند ولی جایی از مغز را برای آن بیان نمی‌کند. اما ما می‌دانیم، دو نقطه وجود دارد، ناحیه پروکا و ناحیه یرمیکل که دو ناحیه مغزی است که ابن‌سینا تشخیص نداده است.

سلول مغزی برای خودش تنها نیست. بلکه آنقدر از میزان پروتئین‌های خاصی پر شده است که اینطور می‌گوییم که حالت ژله‌ای دارد. در رگه‌هایی که در آکسان یا پروژکشن‌هایی که از سلول مغزی حاصل می‌شود، پروتئینی وجود دارد، بنام پروتئین میکروتئوب یا ماکروتوبیا پروتئین که در واقع، آکسان و دنریت‌ها را از خودشان پر کرده‌اند، که در داخل سلول مغزی هم وجود دارند. ده درصد از سلول‌های مغز را این نوع پروتئین درست می‌کند. علی‌رغم آنکه در تمام سلول‌های موجود در بدن وجود



ابن‌سینا در مورد زبان نمی‌گوید کجای مغز است. او در مورد زبان بحث می‌کند ولی جایی از مغز را برای آن بیان نمی‌کند

دارد، ولی جالب آن است که میزان آن در درون سلول‌های حسی خیلی بیشتر از جاهای دیگر است.

عوامل مادی احساس و ادراک در مغز

در نتیجه، سه الی چهار عامل در مغز بیشتر وجود ندارد. تمام احساس و ادراکی که از آن عنوان می‌کنیم، باید بر پایه مادی یکی از آنها قرار بگیرد، و چیز دیگری غیر از آن وجود ندارد. البته، فکر می‌کنم، هم جالینوس و هم ابن‌سینا این حرف را می‌زنند که آن روحی که مغز را به این حس‌ها و ادراکات می‌رساند در بطن‌های مغز قرار دارد. بطن‌های مغز را امروزه ورنیکل می‌گوییم. ورنیکل‌های مغز چهار جای خالی در مغز هستند. امروز می‌دانیم آن نواحی پر از مایع مغزی است. در نتیجه باید این تصور را داشته باشیم که اینکه عنوان می‌کردند روح یا سیستم ایجاد احساس و درک و عشق و غیره، در این ناحیه است، این تصور غلط است. پس در نتیجه، باید بر چهار الی پنج ماده‌ای که در مغز وجود دارد سرمایه‌گذاری کرد. این چند ماده، وقتی در کلان نگاه کنیم، یکسری از آنها پروتئین هستند. بیشترین میزان موادی که در مغز وجود دارد، پروتئین‌ها هستند. پس از آنها، DNA و نوکلئیک اسیدها وجود دارد و RNA را هم جزء همین دسته می‌آوریم. پس از آن ما لیپیدها را می‌بینیم که غشاء سلولی را ساخته‌اند و سپس قندها یا پلی ساکارایدها را می‌بینیم که باز هم در مغز وجود دارند.

در کار بیولوژیک علمی بحثی وجود دارد که به آن می‌گوییم *natural economy*. یعنی هر مولکول فقط یک کار را انجام نمی‌دهد، بلکه هر مولکول می‌تواند چندکار را با هم انجام دهد و یک اقتصاد طبیعی وجود دارد. و به همین جهت است که در بسیاری از تحقیقات امروز که در دنیا وجود دارد، بیشتر سعی بر آن است که اگر یک کار مولکول را پیدا کردیم، بگردیم و

کارهای دیگر آن مولکول را هم پیدا کنیم.

حافظه

فاهمه، فهمیدن، درک از موضوع، مشاهده کردن، تصویرسازی، خیال کردن (که به تصویرسازی نزدیک است) هر کدام از این موارد را که نگاه کنیم، می بینیم همگی به نحوی به حافظه مربوط می شوند و هیچکدامشان خارج از حافظه کاری نمی توانند انجام دهند. علت آن این است که ما در درک احتیاج به تمییز دادن داریم، و اگر بخواهیم وارد این سیستم شویم باید با چیزی مقایسه صورت بگیرد و آن چیز حتماً باید در حافظه وجود داشته باشد. حافظه حتماً این نیست که در مغز وجود دارد، بلکه حتی می تواند مولکولی باشد و در متابولیسم قرار داشته باشد، اینطور نیست که حتماً در مغز باشد. اما در جانوران پرسولولی مثل انسان، حافظه طبیعتاً یک بحث برتر را خواهد داشت. در نتیجه، آنچه که امروزه به عنوان «ذهن» مطرح است، مسأله حافظه است. اما حافظه، کجا اتفاق می افتد؟ اگر برای مثال، شخصی را بیهوش کنیم، یا به ترتیبی تمام داده های داخل مغز او را خارج کنیم، و بعد او را بیدار کنیم و از او پرسیم شما که هستید، نمی تواند پاسخ دهد. این حافظه است که به ما می گوید ما که هستیم. حافظه است که به ما می گوید من دکتر ریاضی را می شناسم یا نمی شناسم، این حافظه است که به من می گوید این غذا خوب است یا بد است. حافظه است که اینکارها را می کند. مثلاً علت اینکه از غذایی که بوی بد می دهد خوشمان نمی آید، و یا از تصاویر وحشتناک متفریم و بدمان می آید، همگی به حافظه ما بازمی گردد. متأسفانه وقتی انسان ها را بررسی می کنیم، با انسان هایی روبرو می شویم که دارای حافظه از پیش تعیین شده هستند. اگر می توانستیم جنین را بررسی کنیم آنوقت قضیه بسیار فرق می کرد. اما وقتی انسانی را بررسی می کنیم که

حافظه اش از بسیاری چیزها پر است، آنوقت به هنگام نظر دادن در مورد ادراک به اشکال برخورد می کنیم. نهایتاً در بحث هایی که داشتیم، تمام ادراکات به حافظه بازمی گردد. حافظه در کجا مستقر است؟ به عبارت دیگر، آن نیرویی که شکل حافظه و فاهمه را دارد از نظر مکانیسمی باید یک نوع باشد.

مکانیسم حافظه

دو عامل داریم، یک عامل مادی که چهار مولکول در آن وجود دارد، و دو عامل حرکتی که یکی ریزش نوروترانسمیتورها و حرکت نوروترانسمیتورها در طول سلول های عصبی است، و دیگری حرکت الکترون ها در داخل سلول عصبی است. وقتی الکترون ها در سلول عصبی حرکت می کنند، طبیعتاً به علت اختلاف پتانسیل بین دو طرف غشای سلول عصبی کار می کنند. به عبارت دیگر، سدیم از داخل خارج می شود و پتاسیم جایگزین می شود. به محض آنکه این اتفاق می افتد، اختلاف پتانسیلی حدود چهل میلی ولت بوجود می آید و این چهل میلی ولت در طول مغز حرکت می کند. برای مثال، اگر شکلی را می بینیم، اینطور نیست که همه یکسان، یک مکانیسم در مغزشان باشد، بلکه درست برعکس است، اتفاقاً افراد مختلف کاملاً با یکدیگر متفاوت هستند. برای مثال، در مورد چیزی که می شنویم، امواج مکانیکی که از ناحیه گوش به ما می رسد به امواج الکترو مغناطیسی تبدیل می شود.

اگر سلول عصبی را مد نظر قرار دهیم. بیشتر سلول های عصبی دارای تعدادی دمیدریت نسبتاً کوتاه هستند که وظیفه شان دریافت پالس های عصبی است. و نیز یک اکسان دارند که پالس را عبور می دهد. نیروی محرکی که وارد می شود، باعث می شود مقداری سدیم مثبت به بیرون از ناحیه سلولی برود و پتاسیم مثبت وارد شود. پتاسیم و سدیم، به علت حجم یونی که دارند، می توانند

در بیرون و در داخل، پتانسیل های مختلفی را ایجاد کنند. در نتیجه یک اختلاف پتانسیل ایجاد می شود، این اختلاف پتانسیل باید به جای دیگری برسد، برای مثال، از ناحیه چشم باید به ناحیه ای برسد و تصویرسازی شود و سپس به ناحیه کرتکس وارد شود و مفهوم سازی شود. برای حرکت دادن این اختلاف پتانسیل، یکسری پمپ وجود دارد، که به آنها سدیم-پتاسیم می گوئیم. به محض آنکه یکی از این پمپ ها کار کرد و سپس خاموش شد، پمپ بعدی فعال می شود. و در نتیجه اختلاف پتانسیل یا الکترون را عبور می دهد. به همراه آن، نوروترانسمیتورها نیز حرکت می کنند. سرعت این حرکت تقریباً نزدیک به سرعت نور است. البته برخی گفته اند سرعت آن، علی رغم اینکه با فرضیه اینشتین تضاد دارد، بیشتر از سرعت نور است.

یکی از مباحثی که در مشاهده داریم این است که همه این حس ها حرکت نمی کنند. بلکه یک تریشوری وجود دارد. وقتی سلول به آن ترشور خودش برسد، پس از آن حرکت رخ می دهد. در نتیجه، ممکن است ما بسیاری چیزهایی را داشته باشیم که از نظر تحریک به آن ترشور نرسد و آن را نبینیم. یعنی محرک به اندازه ای که بتواند این تریشور را باز کند وجود نداشته باشد. حدود تریشور، منفی ۷۹ میلی ولت است.

این مکانیسم داخلی خود مغز است. باید پروتئین ها، DNA، RNA و غیره در این مبحث دخالت کنند. غشای سلولی پر از مقدار زیادی لیپید است. اطراف اکسان یکسری لایه های لیپیدی ایجاد می شود. دقیقاً مثل اینکه یک روکش را روی یک سیم بکشیم که الکترون از آن ناحیه بیرون نرود. و بتواند مسیر را مستقیم طی کند. تمام کسانی که MS دارند و فلج هستند و نمی توانند حرکت کنند به این دلیل است که لیپید روی اکسانشان به نوعی از بین رفته است و به همین جهت در مسیر حرکت

الکترون هرز انرژی الکترونی دارند.

عوامل موثر در پروسه‌های ادراکی در مغز، درک‌کننده

در مورد بحث پروسه‌های ادراکی در مغز باید بگوییم که در کلیه پروسه‌های ادراکی در مغز، ما دو کار بیشتر نداشتیم، یکی نوروترانسمیترها هستند که عمل می‌کنند، و دیگری امواج الکترومغناطیسی. برای تعریف این موضوع، غیر از این دو مورد مبحث دیگری را نداریم. البته، باید توجه کرد که یکسری مباحث دیگری هم وجود دارد که امروزه در بین دانشمندان نوروساینس مطرح است.

از میان این مباحث، یکسری کاندید باید وجود داشته باشد که کدامشان درک‌کننده هستند. به عبارت دیگر، آنچیزی که درک می‌کند چیست. تعدادی سلول‌های مختلف در مغز وجود دارد. بخصوص سلول‌های بینایی که به آنها مونوپلار می‌گوییم، یعنی از یک طرف الکترون را می‌گیرند و از طرف دیگر عبور می‌دهند. این سلول‌ها شعورمند یا تصویرساز و یا درک‌کننده نیستند. یک سری سلول هم داریم که در هیپوکمپوس حضور دارد. هیپوکمپوس ناحیه‌ای است که حافظه کوتاه مدت در آن قرار می‌گیرد. حدود هفتاد و پنج الی هشتاد درصد از سلول‌های کرتکس هم شکلشان اینطور است و از نظر هندسی سلول‌های هرمی هستند. و هم در هیپوکمپوس حضور دارند و هم در کرتکس. هر آنچه که بخواند فهمیده شود، طبیعتاً توسط این سلول‌ها فهمیده می‌شود. این سلول‌ها هم قابلیت آن را دارند که داده‌ها را برای خودشان نگاه دارند و هم این قابلیت را دارند که این داده‌ها را بفهمند.

اما کمی مشکل است که بگوییم یک سلول می‌فهمد. ما به دلیل آنکه خودمان می‌فهمیم، نمی‌توانیم بگوییم فهم چیست. اگر بیرون از آن ایستاده بودیم، این قضیه را بسیار راحتتر می‌گفتیم. ولی به هر حال، ما باید یک

مکانیسم و تعریفی برای مسأله داشته باشیم.

یکی از مباحثی که مطرح بوده است و چهل الی پنجاه سال قدمت دارد این است که یک نوروترانسمیتر بنام اسید کلین وجود دارد که چند خاصیت بسیار خوب دارد که به فیزیک این مولکول باز می‌گردد. این مولکول دو قطبی است و یک سر منفی و یک سر مثبت دارد. در بسیاری از بیماری‌های حافظه و شناخت، افرادی که دچار مشکل شناخت می‌شوند، این مولکول را ندارند. اما پس از مدتی دیده شد که قابل قبول نیست با این مورد، بحث درک حل شود.

نقش شبکه سلولی و ارتباطات سلولی در ادراک

بنابراین، در بحث شبکه سلولی و ارتباطات سلولی بحث شد. اگر ارتباطات سلولی باعث فهم می‌شود، اگر ما بخشی از این ارتباطات را قطع کنیم، طبیعتاً فهم از بین می‌رود. مانند بیماران صرعی. بیماران صرعی کسانی هستند که ارتباط میان نیم‌کره راست و نیم‌کره چپشان بسیار زیاد است. این افراد ممکن است به اسکیزوفرنی هم دچار شوند، و بسیار خیال آلود شوند و تشنج هم دارند. برای آنکه خیال و تشنج را حذف کنید، یک روش این است که وقتی بیمار با دارو خوب نشود، بهترین راه این است که مغز را باز کنند و ناحیه ارتباط میان دو نیم‌کره را ببرند و مسأله حل می‌شود. ولی یک اشکال پیدا می‌شود. و آن این است که حافظه تا حدودی از بین می‌رود.

یک اتفاق دیگری هم وجود دارد و خیلی معروف است و نشان داده است که خیلی از خلقیات ما به شکل‌گیری شبکه‌های مغزی مربوط می‌شود. داستان کارگر راه‌آهن. یک کارگر راه‌آهن در آمریکا وقتی در کوه دیلم می‌زد، مواد منفجره منفجر شد، و دیلم از یک ناحیه مغز او وارد شد و از ناحیه دیگر خارج شد. البته این داستان برای

۱۸۷۵ میلادی است. ایشان را سرعت به بیمارستان می‌رسانند و نجات می‌یابد. اما پس از مدتی خانم ایشان نزد پزشک‌ها می‌آید و می‌گوید این آدم بسیار سخت‌گیر بود و خلق تند داشت، اما از هنگامی که از بیمارستان آمده است کاری به کار چیزی ندارد. در نتیجه، همین مباحث باعث می‌شود که ما تصور کنیم، ارتباطات شبکه سلولی در داخل مغز بسیاری از مسائل خلقیات و ادراکات و مشاهدات و انتظارات ما را تشکیل می‌دهند. اما این ارتباطات چطور شکل می‌گیرند؟ این مبحث جالبی است.

ابتدا فکر می‌کردند سلول‌های عصبی تا دوره جنین شکل می‌گیرند و دیگر بوجود نمی‌آیند. پس از مدتی عنوان شد که این اتفاق تا هفت سالگی است. اما امروزه اعتقاد بر این است که سلول‌های عصبی تا آخر عمر بوجود می‌آیند. سلول‌های عصبی به علت داشتن اکسان، این قابلیت را دارد که اکسان‌های جدید ایجاد کند و با این اکسان‌های جدید با سلول‌های دیگر ارتباط یابد. و هرچه تکرار یک مسأله بیشتر شود، تعداد اکسان‌ها بیشتر می‌شود و به سلول‌های بیشتری متصل می‌شوند. و هرچه به سلول‌های دیگر بیشتر متصل شوند، مهارت ما در آن قضیه بیشتر می‌شود و احتمالاً درک ما از آن مسأله بالاتر می‌رود.

یک مسیر دیگر، مسیر LTP است. این طور مطرح شده است که ما چیزی را که یاد می‌گیریم و مشاهده می‌کنیم و یا می‌بینیم، برای درک آن، لانگرتنشیاشن اتفاق می‌افتد. یعنی پتانسیل الکتریکی که وارد آن ناحیه اکسان شده است، پایدار باقی می‌ماند. و هرچه پایداری آن بیشتر شود، درک و فهم ما از موضوع بیشتر خواهد بود. نکته دیگر این است که مسأله‌ای را آقای همرف، در حدود ۱۹۹۴ مطرح کرد و پشت سر آن آقای پن روز وارد شد و این مبحث بود که بایستی یکی از مولکول‌های داخل مغز بالاخره

مسئولیت تمام مسائل را بر عهده بگیرد. آقای همرف و متعاقب آن آقای پن روز، ماکروتوبی پروتئین را مطرح کردند. این پروتئین، یک پروتئین تو خالی است و دینامیستی دارد. به این معنا که مرتباً کوتاه و بلند می‌شود.

یک آزمایش حافظه

ما خودمان یک آزمایش خوبی انجام داده‌ایم. ما تعدادی موش را در باتریمیز انداختیم. باتریمیز چیزی مثل یک بشکهٔ بزرگ است، و قطری در حدود یک متر و نیم دارد و عمقی حدود یک متر تا دو متر دارد و پر از آب می‌شود. موش را از یک ناحیه وارد آن می‌کنیم و یک سکوی سفید رنگ را در یک گوشهٔ آن می‌گذاریم. این موش‌ها را مرتب می‌اندازیم. این موش تلاش می‌کند خودش را به این سکو برساند تا نفس بکشد و غرق نشود. پس از چند بار که این کار را می‌کنیم، موش بالاخره یاد می‌گیرد این کار را انجام دهد. سپس آرام آرام این سکو را پایین می‌بریم به طوریکه زیر آب دیده نشود. اما باز هم موش به علت حافظه‌اش آن را پیدا می‌کند و به آنجا می‌رود. این یکی از تست‌های معروف حافظه است که امروزه انجام می‌شود.

ما خودمان در سال گذشته کاری انجام دادیم. سوال این است که میکروتوبوب در حالیکه یک پلیمر بلند قد است، آیا حرکت است که این درک را ایجاد می‌کند و یا حضور خود ماده است که اینکار را انجام می‌دهد. برای همین از سه ترکیب استفاده کردیم، یکی ترکیب خالص کندور بود که بتابوسوالیک اسید بود، و دیگری ترکیب کلشسین بود و ترکیب دیگر هم تکسول بود. تکسول و کلشسین داروهایی هستند که به عنوان ضد سرطان فروخته می‌شوند. ولی کار آنها این است که تکسول باعث می‌شود قد پلیمر بلند شود، و دیگر نتواند حرکت کند و بازگردد. و کلشسین باعث می‌شود مثل پاره شدن نخ تسبیح به هم بریزد. کندور باعث حرکت بیشتر

این پروتئین می‌شود. در نتیجه، ما به موش‌هایی که سکو را می‌توانستند پیدا کنند کلشسین زدیم و حافظهٔ آنها کاملاً پاک شد و تکسول هم زدیم و موش دیگر نمی‌توانست سکو را پیدا کند ولی وقتی مادهٔ موثر کندور را بکار بردیم، موش چند برابر بهتر توانست اینکار را انجام دهد.

آیا ادراک حرکت است؟

سوال این است که ادراک از جنس حرکت است یا خیر. منظور از حرکت هم حرکت مکانی و جابجایی یک شی از یک نقطه به نقطهٔ دیگر است. و در لغت به آن دینامیستی می‌گوییم. در مغز فقط این یک پروتئین نیست که حرکت می‌کند، بسیاری از ترکیبات دیگر را داریم که حرکات مکانیکی لرزشی دارند. و با هر پالس که وارد سیستم آنها می‌شود آسایشین آنها تغییر می‌کند. چند مقاله هم وجود دارد که می‌گوید ادراک به حرکت مکانیکی مربوط می‌شود.

پروتئین‌های هیدروفوب و هیدروفیل اما در مورد اینکه بیشترین مادهٔ سازندهٔ مغز مادهٔ اولیهٔ ادراک است و ما در آزمایشگاه به دنبال آن هستیم. تصور کنیم که این پروتئین‌ها هستند که مادهٔ اولیه را تشکیل می‌دهند، اصولاً همهٔ پروتئین‌هایی که در موجودات زنده دنیا وجود دارند، از بیست اسید آمینه تشکیل شده‌اند. این بیست اسید آمینه به سه دسته تقسیم می‌شوند، یک دسته آنها می‌باشند که هیدروفیل هستند، و به نحوی قطبی هستند و در آب قابلیت حل شدن دارند. یک دستهٔ دیگر هم آنها می‌باشند که نه قطبی هستند و نه قابلیت حل دارند، بلکه از نوع چربی هستند، هیدروفوب یا آبگریز هستند. این بیست اسید آمینه، تمام پروتئین‌های موجود در طبیعت گیاهی، جانوری، میکروبی و غیره را ساخته است. آنها با ترتیب‌های مختلفی که کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. اما اصولاً به شکلی در طبیعت قرار می‌گیرند و پایدار هستند که

بتوانند یک سیستم بسته را ایجاد کنند. به طوریکه پروتئین گلوبولار را به دو نوع و میکروتوب پروتئین را هم که یک تیوب تو خالی است را از پروتئین‌های کروی بسازند. داخل این پروتئین کروی، هیدروفوب‌ها قرار می‌گیرند. چرا که نمی‌توانند از نظر آنتروپی در کنار آب قرار بگیرند. بنابراین باید در خودشان جمع بشوند و آمینو اسیدهای هیدروفوب که قطبی هستند در بیرون قرار بگیرند و بتوانند با آب کریستال تشکیل دهند. بحث کریستال‌های آب در کنار همین داستان پیش می‌آید.

اما همیشه بحث این بود که آیا آمینواسیدهای هیدروفوب فقط به این کار می‌آیند که پروتئین‌ها را گلوبولار کنند و کروی شوند؟ (بسیاری از آنزیم‌ها پروتئین‌های کروی هستند). بحث این است که در پروتئین‌های کروی یک محیط بسته تقریباً بدون آب داریم. و اتفاقی که می‌افتد این است که این آمینواسیدهای هیدروفوب، یا $3H3$ زیادی دارند و یا بند دوگانهٔ زیادی دارند. این بند دوگانه به معنای داشتن پای‌الکترون است. خصوصیت پای‌الکترون این است که الکترون‌های سیال هستند، و براحتی می‌توانند رزنانس بدهند. و در نتیجه، وقتی که یک انرژی الکترونی یا اختلاف پتانسیل وارد این سیستم می‌شود، اگر در سطح پروتئین حرکت کند، به نقطهٔ پروتئین دیگر منتقل می‌شود. ولی اگر به دلیلی بتواند در داخل این پروتئین نفوذ کند (برخی از پروتئین‌ها این خاصیت را دارند) در نتیجه، در آنجا گیر می‌کند، الکترون در آنجا گیر می‌کند و دیگر نمی‌تواند بیرون بیاید.

حافظه بر اساس یک تتوری الکترومغناطیسی

وقتی مباحث حافظه و ادراک را نگاه می‌کنید، همگی از یک فرآیند حرف می‌زنند، در حالیکه اولین کسی که در رابطه با حافظه اظهار نظر می‌کند ارسطو است. او می‌گوید حافظه مثل

مهری است که انسان بر آن لاک می‌زند. ابتدا گرم است و مهر جا می‌افتد، سپس که سرد شد، دیگر نمی‌شود آن را تغییر داد. این اولین اظهار نظر راجع به حافظه است. طبیعتاً دنیا با این نگرش کار کرده است و به جایی احتیاج دارد که بتواند داده را نگه دارد. ما عموماً در آزمایشهایی که انجام می‌دهیم یا بحث یادگیری را مطرح می‌کنیم و یا بحث یادآوری را. ولی اینکه آن داده کجا جا می‌ماند و نمی‌تواند از جایش بیرون بیاید کمتر بحث شده است. در بحث فعلی ما، تئوری فعلی ما این است که یک قفسی در داخل محل **core** پروتئین بوجود می‌آید که این **core** از هیدروفوب تشکیل شده است و پای باندهای قوی دارد (بهترین پای باندهایی وجود دارد، هپتای باند است که باند خیلی زیادی دارد) و به همین جهت، الکترون سیال دارد و به محض آنکه یک انرژی وارد آن شود، می‌تواند آن را حرکت دهد و از آنجا دیگر بیرون نرود. آن را از یک سطح انرژی به یک سطح انرژی دیگر برساند.

اگر بتواند به یک سطح انرژی برساند که برگشت‌پذیری آن براحتی ممکن نباشد، وقتی به سیستم به همین اندازه انرژی بدهیم، آن انرژی را می‌توانیم آزاد کنیم و اسمش را بگذاریم «یادآوری». و بنابراین اصل حافظه و ادراک بر اساس یک تئوری الکترومغناطیسی شکل می‌گیرد.

فقط این پروتئین‌ها وجود ندارند. بلکه پروتئین‌هایی وجود دارند که به آنها پروتئین‌های بدون ساختار می‌گوییم. تعدادی از این پروتئین‌ها وقتی جمع می‌شوند و به یکدیگر نزدیک می‌شوند افراد دچار آلزایمر می‌شوند و فراموشی می‌گیرند و این هم بحث جالبی است. افراد زمانی بیماری فراموشی می‌گیرند و یا آلزایمر می‌گیرند و می‌گوییم شناخت از بین می‌رود که **aggregate** های این پروتئین را در کنار هم به مقدار خیلی زیادی در مغز داشته باشیم. اما یک نکته جالبی که وجود دارد و تضادی با این مباحث دارد، این است

که مقدار زیادی از این پروتئین‌های **aggregate** شده در مخچه وجود دارد، و در برخی دیگر از نقاط مغز هم وجود دارد، چرا آنجا اختلال ایجاد نمی‌کند؟ پس همه مغز یکی نیست و نقاط مختلفی دارد که قابلیت‌های مختلفی دارند. در نتیجه، اگر **data** ای که دریافت می‌شود، در صورتیکه پروتئینی نباشد که این دیتا را دریافت کند و یا **aggregate** ای باشد که به عنوان هرز الکترون مورد استفاده قرار بگیرد، در آن صورت اطلاعاتی که شما وارد کرده‌اید، هرز رفته است. به این داستان آلزایمر می‌گوییم. آلزایمر به این معنی فراموشی نیست، بلکه به معنای آن است که فرد آنچه دارد را نمی‌تواند به یاد بیاورد. **DNA** هم به علت ساختار هلیکس‌اش این قابلیت را دارد که تحت تحریک تحرک‌های الکترومغناطیسی قرار بگیرد و در این مسأله دخالت دارد. آیا با تمام این مسائل می‌توان به مغز اعتماد کرد؟

پرسش و پاسخ

دکتر اعتماد:

شما در جاهایی دست گذاشتید مثل آلزایمر و ام اس که **system breakdown** دارید، بنابراین خواستید ببینید این **deficiency**، یک بیوشیمی خاصی را نشان می‌دهد یا خیر.

دکتر ریاضی:

ما مجبوریم دنبال اختلال برویم، آلزایمر و ام اس اختلال است.

دکتر اعتماد:

منظور من متودولوژیک است. شما با مکانیسم‌های آناتومیک بازی می‌کنید که یک نتیجه‌گیری در سطح عالی داشته باشید. برای مثال اگر استعاره کامپیوتر را بکار ببریم، شما دارید سخت

افزار را دستکاری می‌کنید تا ببینید مثلاً چه برنامه‌ای اجرا می‌شود...

دکتر ریاضی:

بله، ما چپس کامپیوتر را دستکاری می‌کنیم تا ببینیم کامپیوتر چه چیزی را نمی‌تواند جواب دهد، سپس بگوییم آن قسمت مسئول آن کار بوده است. دکتر اعتماد: آن کاری که از نظر شناختی اهمیت دارد این است که خود برنامه را دستکاری کنیم و به عنوان **black box** در نظر بگیریم، و سپس **input** و **output** را در نظر

بگیریم. حال، برای مثال در نظر بگیرید که یک موش را در هوا می‌چرخانید و سپس آن را پرتاپ می‌کنید. این موش به پایین می‌آید و درست می‌دود. حال، شما یک میزی بگذارید که مسیر آن اعداد اول باشد، آیا می‌توانید به آن یاد

بدهید؟ مثلاً اول از کوچه دوم برود و سپس از کوچه پنجم برود و غیره، آیا یاد می‌گیرد؟

دکتر ریاضی:

باید آزمایش شود. باید بروم در آزمایشگاه.

دکتر اعتماد:

در مورد اشاره شما به ابن سینا در اینکه فلان جای مغز جای روح است. اگر از این زاویه به آن نگاه کنید آیا بنظر شما مسأله روح منتفی است یا خیر؟

دکتر ریاضی:

بحث این نیست که روح وجود ندارد. اینکه روح نیست حرف غلطی است، اینکه بگوییم روح وجود دارد هم غلط است. باید بگوییم منظورمان از روح چیست. روح به عنوان **function** قابل قبول است. من وقتی یکی

از کتابهای ملاحادی سبزواری را می‌خواندم می‌دیدیم این بحث را دارد که وقتی structure درست شد، function ناشی از وضعیت structure است. ملاحادی مطرح می‌کند که structure مقدم است. شما به قرآن که رجوع کنید می‌بینید انسان اول با گل ساخته شد و بعد به راه افتاد. من فکر می‌کنم اگر structure نباشد، function هم نیست.

دکتر خسرو پناه:

نتیجه آخر صحبت‌های شما نقض مقدمات می‌کند. چرا که شما تک تک این مبادی که طی کردید تا به این نتیجه برسید را کشف حقیقت دانستید. یعنی تمام این تغییرات فیزیکی و شیمیایی را واقعیت دانستید، و سپس نتیجه گرفتید که پس نمی‌توان به مغز اعتماد کرد. شما تمام این مقدمات را با چه چیزی کشف کردید؟ شما همه حرف‌هایتان را بر اساس یک سنجشی مطرح می‌کنید و این سنجش‌ها هم همه بازمی‌گردند به همین مغز شما.

دکتر ریاضی:

تمام این مقدمات حامل آن error هم هست. نمی‌توانیم بگوییم یک چیز صد درصد اینطور است، همیشه یک خطایی وجود دارد.

دو عامل در مغز بیشتر وجود ندارد که قابلیت ارتباط داشته باشند، یکی عامل مکانیکی است، و دیگری عامل الکترومغناطیسی است که میدان مغناطیسی یا میدان الکتریکی اش می‌تواند با هم واکنش دهند.

دکتر محسنی:

تفاوت مغز با کامپیوتر چیست؟

دکتر ریاضی:

اولاً تنوع ملکولی که در مغز وجود دارد را در کامپیوتر نداریم. و دیگری قابلیت انعطاف مغز برای یادگیری خودبخودی و خوداختیاری است. در مورد کامپیوتر، یک انسان عاقل باید به آن دستور دهد اما مغز قابلیت آن را دارد که خودش را با محیط تطبیق بدهد یا ندهد و این

قابلیت انعطاف آن است. تنوع سلولی و مولکولی بسیار قابلیت‌ساز است.

حمیدزاده:

بین ادراک و مدرک بودن باید تفاوت گذاشت. من این را می‌فهم که مدرک هستم و نه ادراک. مکانیسم شما ادراک را تشریح می‌کند، اما ادراک‌کننده را در آنالیز شما پیدا نکردم.

دکتر تهرانچی:

مثلاً دو قلوها رفتار و سلیقه‌های کاملاً مشابهی دارند اما «من»شان از هم سواست.

دکتر ریاضی:

شما می‌خواهید خودتان را از خودتان جدا کنید و این امکان‌پذیر نیست.

یکی از حضار:

اما حقیقت مدرک بودن معلوم است. مدرک بودن را در ظرف ادراکم می‌یابم که حالت اضافی است.

حمیدزاده: فعل و انفعال به معنای ادراک نیست. ما فعل و انفعال را درک می‌کنیم.

دکتر ریاضی:

این شما هستید که می‌گویید این ادراک نیست، بنده می‌گویم ادراک همین است و جز این نیست.

حمیدزاده:

مثال این است که در مسأله بینایی، عینک را در نظر بگیرید. شما وقتی عینک را می‌زنید چشمتان هست که با عینک می‌بیند. همین نسبت بین عینک و چشم، بین مغز و نفس برقرار است.

دکتر ریاضی:

مثال شما مع الفارق است.

دکتر خسرو پناه:

اگر همه فرمایش شما هم صحیح باشد نمی‌توانید اثبات کنید که روح نیست. شما بیوشیمی ادراک را توضیح می‌دهید.

حمیدزاده:

من جایی را نشان می‌دهم که فعل و انفعال رخ می‌دهد ولی ادراک رخ نمی‌دهد. وقتی که حواس‌تان نباشد، در هنگامی که حواس‌تان مثلاً به صدایی نباشد، تمام فعل و انفعالات صورت گرفته ولی ادراکی صورت نگرفته است.

دکتر ریاضی:

اجازه دهید من نکته دیگری را بگویم و بعد وارد این بحث می‌شویم. من موقعیت‌های مختلف مغز را نشان دادم که مغز نقاط تخصصی آناتومیک مختلف دارد. شما بسیاری مواقع دیده‌اید جایی ایستاده‌اید و حواس‌تان نیست. ناگهان یک اتوموبیل با سرعت زیاد از کنار شما رد می‌شود، شما اول خودتان را عقب می‌کشید و بعد برمی‌گردید ببینید چه بود. چرا این اتفاق می‌افتد؟ در سیستم بقا حساب این داستان شده است. در یک ناحیه تصویر سازی می‌شود و بعد به کرتکس وارد می‌شود و فهمیده می‌شود تصویر چیست. اما قبل از آنکه به کرتکس برسد، یک غده‌ای در آن میان وجود دارد که آن غده تصویر را می‌بیند اما شما هنوز آن را نمی‌بینید. در نتیجه، برای بقای شما، شما را کنار می‌کشد. ما وقتی روی چیزی تمرکز می‌کنیم، هر اتفاق دیگری که در اطرافمان می‌افتد را نمی‌شنویم. و این قابل توضیح است.

نکته دیگر اینکه هر چیزی که در حال حرکت باشد، قابل شناخت نیست. یعنی وقتی سیستم excite می‌شود، اگر یک جایی نیایستد قابل شناخت نخواهد بود. در نتیجه ما در مغزمان مولکول‌هایی تهییج‌کننده داریم که activity را آغاز می‌کنند، و یکسری مولکول هم داریم که جلوی حرکت را می‌گیرند. در نتیجه وقتی شما تمرکز می‌کنید، جلوی بسیاری از sense هایی که می‌خواهد وارد شود، گرفته می‌شود.

دکتر تهرانچی:

بسیاری از ریزساختارها هم همین رفتار را دارند، انرژی را ذخیره می‌کند و حس هم می‌کند.

دکتر ریاضی:

شبکه را ندارد، یعنی شبکه پیچیده ندارند.

دکتر تهرانچی:

رفتار پیچیده دارند.

دکتر ریاضی:

شکل پیچیده مولکولی ندارند.

چالش‌هایی در بحث مشاهده و اندازه‌گیری در فیزیک کوانتوم

دکتر محسنی

اجازه دهید مروری در بحث چالش‌های مربوط به مشاهده و اندازه‌گیری داشته باشیم.

ما در بحث مشاهده‌ای که در کوانتوم مطرح شد گفتیم چند چالش اساسی وجود دارد که طرح می‌شود. برخی از این چالش‌ها در خود مفهوم مشاهده است، اینکه چه تعریفی از مشاهده داریم. برخی از این چالش‌ها هم معرفتی است، یعنی اینطور مطرح می‌شود که ما اساساً نمی‌توانیم به معرفت دست پیدا کنیم.

مشاهدات ما، مشاهدات مستقیم به معنای عرف رایج در علوم تجربی سابق و یا فلسفه و یا تجربه روزمره نیست. برای مثال، وقتی در شب به ماه نگاه می‌کنیم، یک ماه را با یک کیفیت خاص می‌بینیم. سپس این ماه را با ابزار دیگری می‌بینیم، که برای مثال اسم آن ابزار را تلسکوپ می‌گذاریم. اگر به این دو پدیده نگاه کنیم، در وهله اول تصدیق می‌کنیم، آنچه در تلسکوپ می‌بینیم، همان است که با چشم می‌بینیم اما با دقت بیشتر. به عبارت دیگر، اینها مؤید یکدیگر هستند. ما دقت کارمان را بالا برده‌ایم. در مورد میکروسکوپ هم باز دقت بالا می‌رود. اما در مسائل اخیر و در بحث مربوط به زیراتم، دیگر اینطور نیست. ما اشاره به پدیده‌ها و موجوداتی می‌کنیم که فقط و فقط از پس دستگاه‌هایمان خبری

آنجاییکه ابعاد ما بسیار ماکروسکوپی‌ک و بزرگ است، دیگر ارزشی ندارد که به خاصیت موجی آن توجه شود. بنابراین، هستی‌شناسی عوض شده است. یعنی اینطور نیست که ما یک یا دو موجود خاص را مد نظر داریم. دانشمندان کوانتوم معتقدند به هر جسم مادی می‌توان موج نسبت داد.

پس یک سوال این است که نفس الامر و واقع موجودات چیستند، موج‌اند و یا ذره‌اند و یا اینکه چیز سومی هستند که این چیز سوم، گاهی به شکل موج خودش را نشان می‌دهد و گاهی خودش را به شکل ذره نشان می‌دهد. دانشمندان فیزیک خیلی به این اهمیت نمی‌دهند که واقع چیست. واقع هرچه باشد، برای آنها این اهمیت دارد که در تحت فلان ابزار موج است و در تحت فلان ابزار ذره است. اما یک فیلسوف قطعاً اینطور نگاه نمی‌کند. بلکه می‌خواهد بداند هستی چگونه بنا شده است و چگونه شکل گرفته است.

چالش بعدی، بحثی است که از اصل عدم یقین یا عدم قطعیت و یا عدم جزمیت برمی‌خیزد. این اصل می‌گوید ما دو پارامتر (یا دو کمیت) مشاهده‌پذیر مرتبط با هم را نمی‌توانیم «همزمان» اندازه‌گیری کنیم. به عبارت دیگر، از مکان و تکانه (momentum) نمی‌توانیم همزمان اندازه‌گیری دقیق داشته باشیم. اگر در یکی دقت را بالا ببریم در دیگری عدم دقت تحمیل می‌شود. پیامد این اصل این است که مفهومی مثل «مسیر» برداشته می‌شود. به عبارت دیگر، دیگر نمی‌توانیم بگوییم فلان اتمومبیل از فلان مسیر می‌رود، یا اینکه ماه در فلان مدار دور زمین می‌گردد. این اصل القا می‌کند که برای الکترون مسیر مشخصی نداریم که در آن مسیر بدور پروتون بچرخد. الکترون،

راجع به این موجودات می‌دهیم. اما چه تعریفی از این مشاهده می‌توانیم داشته باشیم؟ برای مثال، ما موجودی به نام نوترینو داریم. این موجود، به خاطر آنکه بسیار کوچک و بدون بار است (و همین الان که اینجا نشسته‌ایم، میلیون‌ها و یا بلکه میلیارد‌ها نوترینو از بدن ما عبور می‌کند و از این طرف زمین به آن طرف زمین می‌رود) ما هیچ حسی راجع به آن نداریم.

ما سازوکاری می‌چینیم و دستگاه‌هایی می‌گذاریم و بر مبنای یکسری نظریات، آن دستگاه به ما می‌گوید نوترینو عبور کرد. در مورد اینکه ما در اینجا مشاهده کرده‌ایم و یا اندازه‌گیری کرده‌ایم خود من متمایل هستم اندازه‌گیری را در اینجا ذیل لفظ عام مشاهده بیان کنم. یک چالش دیگر که مطرح می‌شود این است که می‌گوییم موجودی به نام الکترون را اگر به یک نحو نگاه کنیم، ذره است و اگر به نحو دیگر نگاه کنیم، موج است. در یک سازوکار اندازه‌گیری، الکترون خودش را ذره نشان می‌دهد. دانشمندان می‌گویند باید دقت کرد این امر فقط برای الکترون و نوترینو و فوتون و اینطور چیزها نیست، بلکه برای کل کره زمین هم همینطور است. کره زمین هم با یک نگرش، ذره است، یعنی یک جسم کاملاً مادی (با همان تعریفی که از جسم مادی داریم) و با یک نگرش دیگر موج است. اما از

بسته به ماهیت اتم (اینکه کروی باشد، یا بیضوی باشد و یا غیره) مکان‌هایی را با احتمالاتی اشغال می‌کند. و وقتی می‌خواهد از این مکان به آن مکان برود، مسیرش پیوسته نیست. بنابراین، مفهومی مثل «مسیر» دیگر یک کمیت مشاهده‌پذیر نیست.

هایزنبرگ و بخصوص کپنهاگی‌ها، می‌گویند ما دیگر مفهوم مشاهده‌پذیری مثل «مسیر» نداریم. (تعریف خود مکان در فیزیک و فلسفه را شاید بتوان در ذیل بحث اینجا مطرح شود، و شاید در جای دیگری). بنابراین، اصل عدم قطعیت، مفهوم مشاهده را به این صورت زیر سوال می‌برد. سوال این است که ما چگونه باید با این مسائل برخورد کنیم و چگونه این چالش‌ها را می‌توانیم پاسخ دهیم. بخصوص چالش آخر که بیشتر جنبه توانایی انسان را برای بدست آوردن معرفت زیر سوال می‌برد. و نیز، بحث دوگانگی موج-ذره.

دکتر ریاضی: یک نکته را باید به بحث شما اضافه کنم و آن این است که میان مشاهده و درک باید یک اختلاف بگذاریم. اطلاعاتی که مشاهده می‌شود، وارد سیستمی مثل مغز می‌شود که محدودیت‌های بسیار فراوانی را برای موجودی که می‌بیند ایجاد می‌کند. در نتیجه، آنچه که ما از موجودیت درک می‌کنیم، به معنی اصل حقیقت موجود نیست. یک چیز دیگری است که ما آن را درک می‌کنیم. ولی چاره‌ای هم نداریم جز اینکه همین را حقیقت بدانیم.

مبانی فلسفی ادراک و حس

دکتر غفاری

اولاً باید تذکر بدهم که قرار نیست در این جلسات برای مشکلاتی که در رابطه میان علم و فلسفه و مباحث معرفتی بشر وجود دارد جوابی بدهیم و پاسخی داشته باشیم. این توقعی غیر واقعی از مسأله است. بخصوص با توجه به اینکه برخی از این مطالب باید در یک پروسه فرهنگی و در زمان و با تبادل آراء به تدریج بسترش فراهم شود و در گفتگوها و یا در نوشته‌ها به نتیجه برسد.

حس و عقل

ما باید شأن مدارک و مأخذ ادراکی خودمان را رعایت کنیم. ما به حسب ادراک مفهومی دو مأخذ ادراکی داریم، یکی حس و دیگری عقل. حس یک توانایی‌ها و محدودیت‌هایی دارد و عقل هم یک توانایی‌ها و محدودیت‌های دیگری دارد. اگر ما بخواهیم کار حس را از عقل بخواهیم و کار عقل را نیز از حس بخواهیم مسلماً در هر بحثی که داریم دچار مشکل خواهیم شد. اساس تفاوت بحث فلسفه با سایر علوم در این است که بنای فلسفه بر آن است که کاوش‌هایش و مطالعاتش راجع به عالم بر اساس مأخذ عقلانی باشد. و از

حس به عنوان یک کمک کار استفاده می‌کند. آنچیزی که اصل فلسفه بر آن استوار است، در موضوع خودش این هست و اگر قرار بود که ما همان مطالب حس را جمع کنیم، دیگر جایی برای فلسفه نداریم. به عبارت دیگر، عقلی که برای مثال فقط و فقط بخواهد پردازشی در مبانی و داده‌های حسی بکند، این عقل پردازش‌گر است و قوه عقلانی نیست. شاید تعبیر بهتر کانتی آن «فاهمه» است و نه «عقل». چیزی شبیه به دستگاه ماشین محاسبه‌گر که در همه کامپیوترها و همه ماشین‌های حساب وجود دارد. اینها عقل نیستند. در بزرگترین ماشین حساب یا کامپیوتر نیز اینطور است که داده‌ها پردازش می‌شود. یعنی بر اساس آنچیزهایی که برایش تعریف کردیم، جمع و تفریق می‌کند و حاصل پردازش را به شما می‌دهد. به عبارت دیگر، بزرگترین کامپیوتر عالم نیز نمی‌تواند کوچکترین مفهوم عقلی را برای ما ارائه کند. اگرچه می‌تواند دانش حسی ما را صدها برابر یا میلیون‌ها برابر سریع کند و توانا کند. این دو با یکدیگر فرق دارند. توجه داشته باشید که فیلسوفان ما

به این مسأله از قدیم توجه داشته‌اند. درست است که علم امروزه بسیار پیشرفت کرده و با گذشته قابل مقایسه نیست. اما ماهیت علم با ماهیت علم گذشته فرقی نکرده است. دامنه و گستره و توانایی‌اش فرق کرده است. ماهیت علم در گذشته همین ماهیت علم امروز بوده است. یعنی علم تجربی. ماهیت فلسفه هم همین بوده است. بنابراین، این چالش از گذشته وجود داشته و به آن توجه وجود داشته است. کتاب «تعلیقات» ابن سینا از نوشته‌های آخر اوست. و بصورت گزاره گزاره راجع به موضوعات مختلف است.

دکتر محسنی:

ببینید، القایی که فیزیکدان‌های فعلی از اصل عدم قطعیت می‌گیرند، یک تفاوت ماهوی را در شیوه کسب معرفت قبل از فیزیک کوانتوم و بعد از آن ایجاد می‌کند. و آن این است که ما در قبل علم خودمان را علم قطعی فرض می‌کردیم، به این معنا که می‌گویند ما می‌توانستیم آنچه را که تجربه می‌کردیم تکرار کنیم، فقط باید شرایط را تکرار می‌کردیم. یعنی اگر شرایط مهیا می‌شد در واکنش بین فتنجان و این نعلبکی همانی را می‌دیدید که همه می‌بینند، همه شرایط باید وجود داشته باشد. اما امروزه می‌گویند اگر همه شرایط را هم به طور یکسان فراهم کنید، معلوم نیست که دو نتیجه یکسان بگیریم. البته افراطی‌تر می‌گویند و می‌گویند دو نتیجه یکسان نمی‌گیریم. اینجا بنظر می‌آید که تفاوت پیدا شده است. یعنی می‌گویند این امر در ذات هستی نهفته است. بحث محدودیت ما و تجربه ما و روش تجربی ما و دانش ما نیست. بلکه ذات هستی و ذات طبیعت اینطور است که در دو آزمایش یک چهره از خودش به شما نشان نمی‌دهد. آیا این را می‌توان قلمداد کرد که ماهیت را تغییر می‌دهد یا خیر؟



دکتر غفاری:

من پاسخ کوتاهی به فرمایش شما می‌دهم، اما پاسخ اساسی پس از عرایضی که می‌کنم بدست می‌آید. پاسخ کوتاه بنده این است که هیچکدام از این حرفها بدیع نیست. تمامی این مطالب هزاران سال قبل با همین شکل و یا قوی‌تر تکرار شده است. حداقل از لحاظ معرفت‌شناسی. مثلاً این جمله معروف را همه از هراکلیتوس شنیده‌اید، که می‌گوید دو بار نمی‌توان وارد یک رودخانه شد. حرف هراکلیتوس این است که می‌گوید عالم اساساً یک جریان سیال است که به هیچ‌وجه تکرارپذیر نیست. نه قابل و نه فاعل شناسایی، نه آب رودخانه ثابت است و نه آن کسی که می‌خواهد ادراک کند.

دلایل گذشته علیه معرفت و امکان پاسخ بوسیله عقل

پیرهون و گرگیاس علیه معرفت شبهاتی اقامه کرده‌اند. اساساً آنها بسیار بنیادی‌تر می‌گویند در بشر امکان معرفت وجود ندارد. حال، دلایل بسیاری مطرح می‌کنند که پاسخ به آنها هم مشکل است. می‌گویند به فرض آنکه چیزی باشد و به فرض آنکه شما ذهنی هم داشته باشید و به فرض اینکه بپذیرید ادراک انتقال از خارج به ذهن است، می‌پرسند شما چگونه می‌خواهید منتقل کنید؟ اصلاً محال است که بتوان اینکار را کرد. از این نمونه‌ها فراوان وجود دارد. به عبارت دیگر، از نظر ادراکی، حداقل در عالم فلسفه، ایجاد شبهه می‌شده است. عمیق‌ترین شبهه‌ها در همه این موارد وجود دارد، به طوریکه نه جایی برای نومن می‌گذارد و نه فنومن و نه برای معرفت. عرض من این است که عبور از این مطالب، اگر ممکن باشد، باید با عقل ممکن باشد. این مطالب ماهیتاً کار حس نیست. آقایانی هم که این حرفها را زده‌اند، اگر به دقت نگاه کنید، همه آنها دعاوی فلسفی است. یعنی آن مقداری که مربوط به

علم و حس است، یک مسأله است و نتیجه‌گیری‌هایی که راجع به عالم و هستی و وجود و جهان و اصل قانون می‌شود هم هیچکدام ماهیتاً کار علم تجربی نیست. فلسفه ضوابط خودش را دارد. یعنی از اصل ثابت شروع کنیم و بالا بیاییم. این یک پاسخ اجمالی بود و نهایتاً به فرمایش شما بازمی‌گردیم.

نظر ابن سینا در باره حس و عقل

ابن سینا در این کتاب «تعلیقات» راجع به وجود عالم محسوس صحبت می‌کند. یعنی عالم پدیداری و عالم حس. چگونه می‌توانیم ثابت کنیم که عالمی وجود دارد؟ عین عبارت ایشان را بیان می‌کنم: «حصول المحسوسات فی الحواس، انما یکون سبب فی استعداد الحواس لهما»، «اینکه محسوسات در حواس می‌آیند به علت این است که حواس ما استعدادی دارند که می‌توانند محسوسات را درک کنند» یعنی اینطور نیست که اینها یک لوح صاف هستند و محسوسات خودشان را در آن منتقل می‌کنند. بلکه اینها استعدادی برای حصول آن صور دارند. تفکر ارسطو هم راجع به ادراک حسی همینطور است. کمی جلوتر می‌گوید: «و لیس للحواس الا الاحساس فقط»، حواس به ما احساس می‌دهند، «و هو حصول صورت المحسوس فیها» یعنی می‌توانیم بگوییم صورتی از این امر محسوس در خارج در ما پیدا شده است. «فاما عن نعلم ان للمحسوس وجود فی الخارج، فهو للعقل او وهم»، اما اینکه شما بگویید محسوس در خارج وجود دارد، اینکار حواس نیست. یعنی وظیفه حواس تا اینجا تمام می‌شود و صورتی در ما پیدا می‌شود. اما اینکه این صورت واقعاً وجود دارد و اصلاً مابه ازایی دارد یا ندارد این کار حس نیست. کار عقل است. منظور او از وهم هم ادراکات جزئی. سپس دلیلی که می‌آورد شبیه دلیلی است که امروزی‌ها اقامه می‌کنند. ایشان می‌گویند «و دلیل علی ذالک ان المجنون مثلاً لا یحصل فی حسه

المشترک صور یراها فیه و لایکون لها وجود من خارج، و یقول ما هذا مبصرات التي یراها»، آدمی که دیوانه است، این شخص چیزهایی را می بیند واقعاً هم صورت حسی برای خودش دارد، اما آنچه‌ی که می بیند در خارج وجود ندارد. از نظر او صد درصد وجود دارد. امروزه دانشمندان و فیزیولوژیست‌ها و عصب شناس‌ها می گویند ما الکتروودی در ناحیه مغز می گذاریم و تحریک می کنیم و ممکن است صوری در ذهن شما بیاید و این فقط تحریک مغزی است و دلیلی ندارد که در خارج وجود داشته باشد. یعنی صرف اینکه چیزی را ببینیم و برای ما حاصل شده باشد دلیل وجود در خارج نمی شود. اثبات وجود خارج کار عقل است. حس (به تمام معانی حس)، در نهایت، به این منجر می شود که برای ما علائمی در دستگاه‌های ادراکی مان پیدا می کند. حس به ما وحی نمی کند در عالم خارج چیزی هست. نهایتاً یا ادراک صوتی است یا تصویری و یا ترکیب اینها. و دلیلی بر اینکه در عالم خارج باشد نیست.

بارکلی و مسأله حس و عالم خارج

این مسأله در فلسفه دوران جدید نیز وجود دارد. بارکلی با دلایل بسیار موجه تری دلیل آورد که ماده وجود ندارد. کسی نمی تواند بیاید ثابت کند که ما در خارج جوهر مادی داریم، پاسخ دادن به بارکلی هم ساده نیست. پاسخ دکتر جانسون که پایش را به زمین می زد و می گفت این زمین است به درد مارکسیست‌ها می خورد. این پاسخی برای بارکلی نیست. او می گوید «دلیل منطقی» نداریم، نه اینکه عرفاً در عالم زندگی می کنیم. بارکلی از طریق خدا عرف را هم توجیه می کرد. زندگی عرفی برای بارکلی با تصور خدا می تواند باشد. او می گوید عالم از سنخ تصورات است و جوهر ماده نداریم. دلایل علمی هم برای استدلالش ارائه می کرد. او یک کتاب راجع به اختلاف

صور از نظر نور دارد. او معتقد بود چیزها سوپرکتیو هستند و به فاعل شناسایی بستگی دارد.

کیفیات اولیه و کیفیات ثانویه

مطلب دیگری را که از کتاب «نفس» شفا می خواهم برای شما مطرح کنم مسأله ای است که از قدیم در فلسفه مطرح بوده است، در دوره یونانی هم به نحوی در ذیمقراطیس بوده و در دوران جدید توسط گالیله مطرح شده، و بعد دکارت و سپس همه تجربی مسلک‌ها به آن معتقد شدند: primary quality و secondary quality یا همان کیفیات اولیه و ثانویه. ما وقتی اشیاء را ملاحظه می کنیم، مثلاً وقتی این موز را می بینیم، می بینیم یک شیء زرد است، نرم است، و شیرین است. ما به شیئی که مثلاً فلان طول دارد و زرد رنگ است و شیرین است موز می گوئیم. آنها معتقد بودند که به حسب آزمایش‌ها و کارهای علمی، در عالم چیزی به نام رنگ به عنوان یک امر خارجی نداریم. و این خصوصیت ذهن ماست. نرمی هم همینطور. گرمی هم همینطور. شیرینی هم همینطور. همه اینهایی که ما به آن اعراض این شیء می گوئیم و با این اعراض و اوصاف برای ما معلوم است، هیچکدام در خارج نیست. در خارج فقط یک شیء ممتد متحرک وجود دارد. به عبارت دیگر، آنچه‌ی که واقعاً در خارج هست، فقط کمیت متحرک است. همه این اوصاف طول موج است. طول موج‌های مختلف. اندام ادراکی ما هر کدام یک دستگاه گیرنده هستند. گیرنده‌ها بر روی سیگنال‌های مختلف تنظیم شده‌اند. هر کدام موج را مطابق موج خودش می گیرد و به همان ترتیب آن را ترجمه می کند. زردی و شیرینی و گرمی و سردی هیچکدام وجود نفس الامری در خارج ندارد. پس جهان خارج، فقط کمیت متحرک است. این یکی از مشکل ترین مباحثی بوده است که به طور موردی از قدیم در فلسفه مطرح بوده است. ذی مقراطیس هم به نحو

دیگری این را می گفته است. او معتقد بوده است که اتم‌ها فقط بعد هستند و از نظر شکل با همدیگر تفاوت دارند، و می خواسته است کیفیات ثانویه را با اشکال و حرکت اتم‌ها توجیه کند. اما بعدها در فلسفه جدید، یعنی از گالیله به بعد، و سپس در دکارت و فیلسوف‌های امپریست، این اعتقاد قطعی است. امروزه در فلسفه تجربی، این امر از مسلمات است که کیفیات ثانویه مربوط به ماست. و شیرینی و گرمی و سرما و غیره همگی مربوط به امور ذهنی است. بنابراین، این میزی که ما می بینیم، یکسری اتم‌ها و ملکول‌های در حال حرکت هستند، و اینکه سطح قهوه‌ای رنگ دارد و یا گرما دارد و سفت است، همگی به ما مربوط است.

پاسخ دادن به این مسأله بسیار مشکل است. کسانی که خیلی افراطی بودند، اصلاً به مبدأ خارجی هم قائل نبودند. معتدل‌هایشان می گویند چیزی در خارج وجود دارد. اگر ما همین مسأله را بخوایم جدی بگیریم، برای مثال، اصلاً دیگر در این جهانی که می بینیم و عالمی که می بینیم «زیبایی» مطرح نیست. زیبایی ناشی از رنگ و صوت و از این قبیل خصوصیات است. اگر اینها نباشد زیبایی هم نیست.

منظور من این است که ببینیم فلاسفه با این مسأله چگونه برخورد کرده‌اند. ما در فلسفه غربی و در فلسفه مدرن هنوز جوابی برای این مسأله نداریم. هیچ فیلسوفی جواب قانع کننده‌ای برای این مسأله نداشته است. و مشکل تقریباً قبول شده است. اگر چالشی هم کرده‌اند، موفق نبوده است.

مسأله کیفیات اولیه و ثانویه در شفا

در «نفس» شفا، صفحه ۵۲ و ۵۳ و بعد از آن به این مسأله پرداخته شده است. در صفحه ۵۲ آمده: «فیهذا یفترق ادراک الحاکم الحسی و ادراک الحاکم الخیالی و ادراک الحاکم الوهمی و ادراک الحاکم العقلی» یعنی در وجود ما

یک دستگاه حکم‌کننده حسی خیالی و وهمی و عقلی است. «و الی هذا المعنا کنا نسوق الکلام فی هذا الفصل فنقول، ان الحاس فی قوته ان یسیر مثل المحسوس بالفعل» حاس در قوه‌اش این است که بتواند مثل محسوس بالفعل بشود «فالمبصر هو مثل المبصر بالقوه و کذاک الملموس و المطبوع و غیره ذلک و لمحسوس الاول بالحقیقه و هو الذی یحتسب فی آلت الحس و ایه یدرک و یشبه النفس ان یكون اذا قیل احسست شیء الخارجی» به اینجا می‌رسد که اگر شما بگویید من یک شیء خارجی را احساس کردم «کان معناه غیر معنا احسست فی حسی فی النفس» معنایش غیر از آن است که من در نفس خودم این را احساس کردم «فان معنا قوله احسست شیء الخارجی ان صورته تمثلت فی حس» معنای شیء خارجی این است که بگوئیم صورتش در حس آمده است «و معنا احسست فی النفس ان صورت نفسها تمثلت فی حس، فلهذا یصعب اثبات وجود کیفیات المحسوس فی الاجسام» می‌گوید بسیار مشکل است که ما کیفیات محسوسه را در اجسام

اثبات کنیم، چون اینها مربوط به نفس ماست یعنی ما در نفسمان این را ادراک کرده‌ایم. چگونه می‌خواهیم ثابت کنیم که شیء خارجی دارای یک خصوصیت هست؟ «لکنا نعلم یقیناً...» ایشان اینجا یک استدلال کرده است و بعد دو صفحه بعد هم استدلال را ادامه داده است. می‌گوید: «لکنا نعلم یقیناً» ما یقیناً می‌دانیم «ان جسمین و احدهما یتأثر عنه ذلک الشیء انه مختص فی ذاته بکیفیه هی مبدأ احاله الحاس دون الآخر» می‌گوید ما قطعاً می‌دانیم که اگر دو جسم وجود داشته باشد که یکی از آنها را حس، شیء کند و ما

آن را حس کنیم و آن دومی را اصلاً احساس نکنیم، علت اینکه ما دو تا شیء مقابلمان باشد و یکی دیگر را حس نکنیم مربوط به کیفیاتش است. یعنی اگر این کیفیات را یکی نداشته باشد و دیگری داشته باشد اینطور می‌شود. اما اگر دو شیء باشند که با هم اختلافی دارند، اختلافش در این است. سپس نظریه دیمقراطیس را نقل می‌کند و می‌گوید زیر گلولی کبوتر که رنگ‌های مختلف دارد همه مربوط به ماست، یعنی مربوط به زاویه تابش نور است و امثال اینها و می‌گوید «فهم الذین» یعنی دیمقراطیسی‌ها «جعل کیفیات المحسوس لاحقایق لها فی

در خارج بعد وجود دارد و جز بعد چیزی نیست، ابن‌سینا می‌گوید شما بعد و شکل را از کجا فهمیده‌اید؟ امکان ندارد که شما شکل را و بعد را بفهمید یا از طریق رنگ و یا از طریق صوت و یا از طریق طعم. یعنی بعد یک امری است که حامل اینها است. اگر این اوصاف را نفهمیم اصلاً بعدی وجودی ندارد. یعنی شما نمی‌توانید بعد را ثابت کنید. شما تصورتان از بعد از نظر حسی چیست؟ شما هر وقت بعد را تصور می‌کنید یک رنگی را تصور می‌کنید و یا یک صدای موسیقایی را می‌شنوید و از راه صوت یک اختلاف فرکانسی را می‌فهمید و یا چیزی را می‌خورید و از راه

**بارکلی با دلایل بسیار
موجه‌تری دلیل آورد که ماده
وجود ندارد. کسی نمی‌تواند
بیاید ثابت کند که ما در
خارج جوهر مادی داریم،
پاسخ دادن به بارکلی هم
ساده نیست.**

شیرینی و تلخی و غیره تفاوتی در نقطه زیانتان با نقطه دیگر زیانتان می‌فهمید. اگر نه چیزی را بخورید و نه چیزی را بشنوید و نه ببینید چگونه می‌توانید بعد را بفهمید؟ «و لا تحس البته بشكل المجرد» بعد مجرد هرگز قابل حس نیست. مجرد یعنی مجرد از علائق مادی. «فان کان لأنّ شکل المجرد» اگر می‌گوییم بعدی وجود دارد برای اینکه شکل مجرد «اذا سار محسوساً» هر وقت که به حس بیاید «احدث فی الحس اثر من هذا الاثر من غیر شکلیه» هر وقت شما می‌گویید یک امر بعدی را درک می‌کنم، مثلاً یک لیوان را، به خاطر آن است که در حواس شما یکی از این کیفیات پیدا می‌شود و شما بواسطه این کیفیات می‌گویید این کیفیات دارای موصوفی است به نام بعد، یعنی شما با «انتزاع» از بعد صحبت می‌کنید، و نه با حس مستقیم. «فقد صحّ وجود هذا الاثر» پس شما برای اعتراف به وجود بعد باید قبلاً اعتراف به وجود اینها بکنید، اگر اینها واقعاً وجودی ندارند پس بعد هم وجودی ندارد. «و ان لم تکن هذا الاثر الا نفس شکل» یعنی اگر این آثار فقط شکل باشد، یعنی فقط کمیت باشد، «وجد ان یحس شیء مجرد من

انفسها» یعنی این کیفیات محسوس هیچ حقیقتی در خارج ندارند «انما هی اشکال» آنچیزی که در خارج وجود دارد فقط اشکال است یعنی امتداد و بعد.

استدلال ابن‌سینا

سپس ابن‌سینا در صفحه بعد استدلالی می‌کند و استدلال فوق‌العاده جالبی است برای رد این نظر می‌گوید «و من العجائب غفلتھما» از عجایب این است که آنها از این غافلند که «ان الاشکال لاتدرک الا عن تکنون هناک اللون او طعوم او روائح او کیفیات الاخری» می‌گوید نهایت حرف شما این است که

غیر آن یحس معه شیء آخر» لازم است که شما بتوانید شکل را مجرد از حرکت این اوصاف در ذهنتان تصور کنید، کسی نمی‌تواند شکل را بدون کیفیات ثانویه تصور کند. البته این یک جواب نقضی است، یک جواب نقضی محکمی است، و نه جواب اثباتی، اما هنوز اینکه واقعاً بتوانیم توضیح دهیم چطور خارج رنگین است از نظر فلسفی بدست نمی‌آید. اینجا فقط می‌گوید نمی‌توانید بگویید اینها وجود ندارند و بعد وجود دارد، چراکه شما بعد و کمیت را از راه اینها می‌فهمید، چطور می‌شود که مبدأ اثبات چیزی را انکار کنیم و بعد نتیجه‌اش را قبول کنیم. این امکان‌پذیر نیست.

اگر فرصتی شد توضیحی دربارهٔ راه اثباتی این قضیه می‌دهم چون بکار ما می‌آید. منظور ما این است که رابطهٔ بین حس و عقل را نشان بدهیم. یعنی بگوییم که اگر ما واقعاً و واقعاً فقط روی حس معطل بمانیم و متوقف بمانیم چیزی را نمی‌توانیم در عالم اثبات کنیم. نه وجود عالم را می‌توانیم اثبات کنیم و نه مبادی همین محسوسات را. اینکار را بارکلی به شکل جدی انجام داد، پاسخ بارکلی را با آن حرفهای علمی نمی‌توان داد. خود بارکلی مستنداتش همه علمی است. یعنی در محدودهٔ علمیات و محسوسات بشدت آمپریست است. یعنی بشدت و افراطی اصالت حسی است. حتی از لاک هم قوی‌تر. یعنی برای وجود مفاهیم کلی حتی به عنوان مفهوم ذهنی هم شأنی قائل نیستند و نومی‌نالیست محض است. اما همین شخص می‌گوید جوهر مادی را نمی‌توان اثبات کرد. به عبارت دیگر، اگر واقعاً از روی مبانی عقلی نخواهد جلو برود اینطور می‌شود. آن چیزی که می‌بینیم فقط صور ادراکی خود ماست و صور ادراکی ما از سنخ تصورات هستند و بنابراین باید بگوییم عالم تصورات است. اما از آنجاییکه که وضع تصورات در ارادهٔ ما نیست و در اختیار ما نیست از طریق خدا آمده و تصورات خداست. خداوند در عالم یک عقل کل است و تصورات خدا به تصورات ما سرایت می‌کند. آنهایی که

خارج از ارادهٔ ماست و به آن عالم خارج می‌گوییم تصورات خداست و آنهایی که دست خودمان است تصورات و قوهٔ خیال خودمان است. او جوهر مادی را به عنوان جوهر مادی انکار می‌کند. می‌گوید بیرونیّت متوقف بر مادیت نیست. اینها سنخشان سنخ ایده‌های ذهنی است. ایده‌های ذهنی متناسب هستند با ذات خداوند. در ما یک تجلی دارند و در خداوند هم یک تجلی. بحث این است که شما عالم ماده را نمی‌توانید با حس اثبات کنید. او یک آمپریست است و در مقابل ماتریالیست‌هایی که می‌گفتند خدا نیست، او می‌گفت فقط خدا هست و امور ایده و صوری. شما با همهٔ علوم تجربی نمی‌توانید ثابت کنید ماده داریم. شما حداکثر می‌گویید چیزی در بیرون هست. همهٔ کارکردهای تجربی را هم دارد. اما یک جوهر مادی سه بعدی از سنخ عالم ماده را که ثقل داشته باشد و از سنخ روح و ذهن نباشد را نمی‌توانید اثبات کنید. این مسأله پاسخ دارد اما پاسخش را با آن مقدمات علمی و حسی نمی‌شود داد. بحث ما این است، می‌خواهیم بگوییم که اگر از طرق مختلف هم از این راه برویم باز به بن بست می‌رسیم.

با این مقدمات که در واقع به نحوی برای بحثمان تمهیدی بود، مطلب خودم را با طرح چند سوال راجع به فلسفهٔ طبیعت مطرح می‌کنم. چون موضوع بحث ما، آنطور که من متوجه شدم، این بود که ما به نحوی مباحث مربوط به فلسفهٔ طبیعت و رابطهٔ بین فلسفه و علم را به نحوی بازسازی و احیاء کنیم. در سنت ما تقریباً قریب به هزار سال است که این مباحث متوقف شده است. ما در این جهت پیشرفتی نکرده‌ایم و کاری هم نکردیم و این یک واقعیت است.

رابطه فلسفه و علم

این نکته را به طور کلی عرض کنم که رابطهٔ فلسفه و علم، در گذشته و اکنون فرقی نکرده است و نمی‌تواند فرقی کند، چیز دلخواهی و دستوری نیست. رابطهٔ فلسفه و علم به طور

کلی چیست؟ فلسفه یعنی کار عقلانی، همانطور که در موضع معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی اصولی دارد، در حوزهٔ طبیعت هم می‌خواهیم ببینیم نظام هستی طبیعت چیست. وقتی بخواهیم راجع به این موضوع بحث کنیم، خود بخود باید با خود طبیعت آشنایی ابتدایی داشته باشیم، کما اینکه وقتی هم که می‌خواهیم در باب متافیزیک بحث کنیم، باید یک صغرویات از عرف عمومی بگیریم. فلسفه در خلأ کار نمی‌کند، فلسفه از تجزیه و تحلیل داده‌ها به نتیجه‌گیری جدید می‌رسد. ما اگر بخواهیم خدا را هم اثبات کنیم، حتماً و حتماً باید قضایای اولیه را از خارج بگیریم. اینکه فکر کنید بدون هیچ قضیهٔ خارجی بتوانیم فلسفه‌ورزی کنیم، یک کلمه هم امکان ندارد و یک قدم در فلسفه ممکن نیست برداریم. هرچیزی یک مقدماتی می‌خواهد تا از روی آن مقدمات با بدیهیات اولیه شروع کنیم به تجزیه و تحلیل کردن و قیاسی تشکیل می‌دهیم و نتیجه می‌گیریم.

در باب طبیعت چون موضوع بحثمان طبیعت است باید شناخت از طبیعت برای ما موادی را فراهم کند تا راجع به آن بحث کنیم. این شناخت در گذشته محدود به داده‌های حس عرفی بوده است. یعنی همین حواس پنجگانه. نه میکروسکوپ بوده است و نه تلسکوپ و نه ابزار دقیقه. به عبارت دیگر، مرز شناخت‌های ما از طبیعت امتداد حواس پنجگانه‌مان بوده است. باقی آن از تجزیه و تحلیل کاری که این حواس به ما می‌داده است صورت می‌گرفته. پس ما هنگامی که می‌خواهیم راجع به طبیعت صحبت کنیم، اولین کار این است که بگوییم این طبیعت چیست، و چیزی که در همهٔ طبیعت مشترک است چیست، یعنی مبادی اولیه و سوالات اولیه را مطرح کنیم. آنچیزی که در طبیعت مشترک است جسم است. شما در هر نظریه در رابطه با طبیعت راجع به جسم صحبت می‌کنید. آنچه به طبیعت مربوط است جسم است. فعلاً و ابتدا با

حواس اولیه از جسم صحبت می‌کنیم.

رابطه علم و قانون

نکته دیگر که بعدها باید بیشتر راجع به آن صحبت کنیم این مسأله است که قوانینی بر این اجسام حاکم است یا خیر؟ منظور قانون طبیعت است. اگر شما در طبیعت به قانون قائل نباشید، اصلاً علم معنی ندارد. منظور از علم به معنای science به معنای یک دستگاه منسجم از گزاره‌هایی راجع به طبیعت است که بتواند برای شما قضایای قطعی را بیان کند. اگر کسی معتقد باشد که در طبیعت هیچ قانونی وجود ندارد، پس هرج و مرج است، وقتی قانونی وجود ندارد چطور می‌خواهید به طبیب بگویید که مرا معالجه کن! چون طبیعت وحدتی ندارد و رویه واحدی در طبیعت وجود ندارد. به عبارت دیگر، هر شناختی و هر معرفت علمی در هر سطحی باید یک پیش‌فرض‌هایی را بپذیرد. به عبارتی، اگر کسی وجود نظم و وحدت رویه را در طبیعت نپذیرد، و یا وجود قانون و یا قوانین واحد را در طبیعت نپذیرد، علم و دستگاه علمی که دانشمندان از آن صحبت می‌کنند، در هیچ سطحی امکان‌پذیر نیست. علم به شناخت‌های جزئی و فردی تبدیل می‌شود که هر کسی می‌تواند برای خودش داشته باشد.

منظور از قانون این است که در عالم باید یک رویه واحدی در دل اشیاء وجود داشته باشد. و نه مربوط به ذهن ما بلکه در خود اشیاء. اگر قانونی وجود داشته باشد باید کلی باشد، مثلاً قوانین مربوط به آهن باید برای همه آهن‌ها باشد. بنده دارم به خود قانون اشاره می‌کنم و نه به نحوه کشف قانون. اگر قانونی وجود داشته باشد باید حتماً در داخل خود اشیاء باشد. به گستره قانون هم فعلاً کاری نداریم. اگر این پیش‌فرض نباشد اصلاً علم منطقاً ممکن نیست. یک وقت شما بحث می‌کنید که قانون را چگونه بدست می‌آورید، ما اصلاً به این کاری نداریم، فرض کنیم قانون را

پیدا کردیم، اگر چیزی بخواهد قانونی طبیعت باشد باید چگونه باشد؟ مثلاً قوانین تابش نور در منطقه ما با منطقه شما نباید فرق کند، اگر فرق کند دیگر قانون نیست.



دکتر محسنی:

اولاً که فیزیکدان‌ها می‌گویند اینها فرق می‌کند. آنها می‌گویند هیچ دو آزمایشی را نمی‌توان تکرار کرد ولو همه شرایط را مهیا کنید. و این را نظری اثبات می‌کنند. بر اساس اصل عدم قطعیت. به لحاظ ریاضی اثبات می‌کنند که آزمایش تکرار ناپذیر است. این ریشه‌اش در تجربه نیست بلکه در ریاضی است و نظری است.

نکته دیگر این است که ما دو بحث داریم یکی اینکه بگوییم جهان خارج وجود دارد یا خیر، و یک بحث اینکه جهان خارج وجود دارد ولی ما نمی‌توانیم به شناخت آن دست پیدا کنیم. و چیزهایی را می‌سازیم که در برهه‌هایی از زمان به آن قانون علم می‌گوییم. از آنجاییکه برای علت‌های مختلف می‌توانیم معلول‌های واحد داشته باشیم، چه بسا پدیده‌های دیگری دارند اتفاق می‌افتد و فعلاً شما یکی از آنها را به علت خاص ربط می‌دهید. الان فیزیک کوانتوم می‌گوید قانون نیوتن وجود ندارد. هم در کوانتوم و هم در نسبیت، قانون نیوتونی یا جاذبه عمومی دیگر وجود ندارد. جذب دو ذره اتمی یا زیراتمی و یا فوق اتمی دیگر نه بر مبنای قوانین الکترومغناطیس ماکسول است و نه بر مبنای قوانین کلاسیک. پس اساساً هستی‌شناسی‌مان دگرگون می‌شود.

نکته‌ای که بر آن پافشاری داریم و بر آن تکیه داریم این است که دانشمندان با مطرح کردن مسائل مربوط به موج-ذره بودن، می‌گویند نمی‌توانیم حکم کنیم الکترون موج است یا ذره است. ما می‌پرسیم پس چه هست؟ می‌گویند نمی‌دانیم. اینکه ما یک آزمایش را

نمی‌توانیم تکرار کنیم با آن مثال رودخانه هراکلیتوس تفاوت دارد. اینجا بحث بر سر این است که شما ابزارتان را هرچه قدر هم دقیق کنید، در نهایت فرایند دیدن فوتون است و این فوتون آنچنان تأثیری در مشاهده پذیرها و مشاهده شونده‌ها می‌گذارد که اصول علم را غیرممکن می‌کند.



دکتر غفاری:

ما بحث بنیادی مطرح می‌کنیم. یک وقتی صحبت‌مان بر سر فلسفه و علم است. و یک وقت هم فقط در عالم فلسفه صحبت می‌کنیم، یعنی همین الآن و در همین جلسه بنایمان را بر این می‌گذاریم که از این لحظه فقط فلسفی بحث کنیم. یعنی ما همه معتقد باشیم که عقل دستگاه معرفتی است، و می‌خواهیم ببینیم با این عقل چه کاری می‌توان کرد. این یک نوع بحث است. بحث دیگر این است که مثلاً یکی از ما می‌گویند ما به عنوان علم مدعی هستیم. علم یک نوع دانش دیگری است غیر از فلسفه. می‌گویید علم مدعیاتی دارد. ما می‌خواهیم ببینیم این مدعیات علم را با فلسفه، کجا می‌توانیم با یکدیگر نزدیک کنیم و با هم تعامل کنیم. اگر شما در این فرض‌تان به جایی برسید که کار علم را بکنید، یعنی از جایگاه دفاع از علم بگویید اصلاً علمی نداریم، پس علم دیگر منتفی می‌شود. یعنی ما فقط با هم بحث فلسفی می‌کنیم. ولی تا زمانی که شما در جایگاه علم نشسته‌اید باید از علم دفاع کنید.

عرض بنده این است که هیچ یک از این مطالب، نمی‌تواند در ماهیت علم خدشه وارد کند. سوال ما این است که اگر شما می‌خواهید یک دستگاه منسجم ادراکی داشته باشید، یعنی بگوییم هر علمی مجموعه گزاره‌هایی است که به طور سیستماتیک به هم مرتبط است، که اینها، به ما راجع به موضوع خودشان و محوری که راجع به

آن صحبت می‌کنند، معلومات کلی و عامّ می‌دهند، اگر شما منکر این باشید که علمی بتواند معلومات کلی و عامّ به شما بدهد، در واقع، علم را حذف کرده‌اید. اگر حرفه‌های این فیزیکدان‌ها درست باشد، و با هر تفسیری نتیجه‌اش بخواهد این باشد که شما باید دست از علم به معنای دانش کلی بردارید، دیگر نمی‌توان به علم اعتماد کرد و از نتایج عملی آن بهره برد.



دکتر محسنی:

نکته در این نیست که ما به نظام‌هایی دسترسی پیدا نمی‌کنیم که نتوانیم از آنها استفاده کنیم. ما باید دو سطح قائل شویم. یک سطح، سطح کاربردی است که همه فیزیکدان‌ها چه کوانتومی و چه غیرکوانتومی قائلند که ما به این سطح کاربردی می‌رسیم. یک سطح، سطح معرفت‌شناسانه موضوع و هستی‌شناسی است. باید این دو سطح را از هم جدا کنیم. یک وقت دانشمندان می‌گویند شما در دنیای ماکروسکوپی کار می‌کنید، و ترمز و هواپیما و غیره همگی همین است که شما می‌فرمایید، قوانین نیوتن در این سطح جواب می‌دهد. اما همه آنها را بدون استفاده از قانون نیوتن با کوانتوم هم می‌توانیم تفسیر و توجیه کنیم. ولی اتفاقاً در دنیای میکروسکوپی که آن جزمیتی که شما می‌فرمایید وجود ندارد. یعنی اینطور نیست که در دنیای میکروسکوپی شما وقتی ترمز بگیرید حتما ماشینتان بایستد. نکته اینجاست. نمی‌توانید بگویید پس به چه دردی می‌خورد. بالاخره بخش مهمی از واقعیات هستی است. بخش مهمی از جهان است. اتفاقاً می‌گویند در آنجا همین بحث را داریم. اینطور نیست که شما هر وقت دلتان خواست ترمز بگیرید. اراده ترمز گرفتن با شماست ولی عمل ماشین شما دست شما

نیست. می‌گویند «لزوماً» نمی‌ایستد. می‌توان احتمالی را بدست آورد که شما هر بار که با درجه یکسانی ترمز گرفتید و شرایط هم یکسان بود، با یک احتمال ترمز گرفته می‌شود.



دکتر غفاری:

آیا در عالم تا به حال دیده شده است که یک ماشینی همه شرایط ترمز گرفتن را داشته باشد، و مکانیزم درست عمل کند، ولی ترمز گرفته نشود؟



دکتر محسنی:

اصلاً بحث دیده شدن نیست. اتفاقاً نکته‌اش همین است که فقط باید ذهنمان را از ما شین



بیرون بیاوریم و برویم سر وقت الکترون و پروتون. اگر ماشینمان را الکترون و پروتون فرض کنیم این دیده شده است و ما هم بر مبنای تئوری کوانتوم و با ریاضی این را اثبات کرده‌ایم. به نظر من چالش اصلی که علم ایجاد می‌کند لادری‌گری است که علم القا می‌کند و صرفاً علیت و موجبیت نیست. و پشت سر آن مسائل اجتماعی مطرح است.



دکتر غفاری:

باید ببینیم تصور ما از علم چیست. شاید تصور جدیدی از علم بوجود آمده

است، باید ببینیم این تصور چه ارزشی دارد. یک وقت تمام حرفه‌ها این است که ما دانشی در باب طبیعت داریم که این دانش می‌تواند به ما پیش‌گویی بدهد که این پیش‌گویی محقق شود. پیش‌گویی تصادفی و اینکه شاید بشود و شاید نشود امکان ندارد. علم باید دو خصوصیت ضرورت و کلیت را داشته باشد، این حرفی است که کانت در ابتدای کتاب نقد عقل محض زده است و حرفش درست است، ما هم به این قائل بودیم. علم باید این دو خصوصیت را داشته باشد: کلیت و ضرورت. و تمام کارش را بر این اساس شروع کرده است. اگر علم این نباشد، دیگر ارزشی ندارد. در مورد طلسمات یا علوم غریبه چرا ارزشی قائل نیستیم؟ اگر شما چیزی گفتید که این سخن شما در نظام عالم به ما کمک کند به پیش‌بینی قطعی و ضروری، و عملی شد، ما می‌گوییم این یک دانشی است در مقابل فلسفه. ولی اگر شما خصوصیت کلیت و ضرورت را بردارید، دیگر علم نیست. به هر حال، یا منجر به علم می‌شود یا نمی‌شود. این که بگوییم ما در ماکروکوسموس و عالم کبیر این قوانین را داریم اما در میکروکوسموس نداریم، اگر بروز و ظهور خارجی داشته باشد، مشکل‌آفرین است، اما اگر بروز و ظهور خارجی نداشته باشد به ما ربطی ندارد.

اجازه دهید مثالی بزنم. ممکن است یک انسان عارفی و اهل باطنی پیدا شود و بگوید این عالمی که شما می‌بینید، همین قوانین و همین نظام‌ها، همگی اسماء الهی است. و از ترکیب اسماء الهی این عالم شکل گرفته است. این عالمی که شما به آن فیزیک می‌گویید ترکیب اسماء الهی است. دعایی برای ماه رجب وجود دارد که می‌گوید «لا اله الا الله عدد الیالی و دهور، لا اله الا الله عدد امواج البحور، لا اله الا الله عدد مدر و الحجر، لا اله الا الله عدد ریح

فی الصخور، لا اله الا الله عدد الشعر و الوبر» چندین تعبیر به این نحو دارد، به تعداد تمام موج‌های دریا، به تعداد تمام شب و روز، به تعداد هرچه گیاه هست، به تعداد باران‌ها، به تعداد کلوخ‌ها، به تعداد ریگ‌ها و ... من پرسیدم این چیست، دعا چه می‌خواهد بگوید؟ آیا مثلاً می‌خواهد بگوید ما به تعداد اینها بگوییم لا اله الا الله؟ اینطور نیست. من از تعبیری استفاده کردم که در اینجا می‌خواهم استفاده تمثیلی کنم. این دعا دارد یک واقعیت عظیم باطنی را راجع به عالم می‌گوید. می‌گوید عالم و همه آنهايي که شما می‌بینید، لا اله الا الله است. حقیقت عالم یک چیز است. تمام این ش‌هایی که می‌بینید چیزی جز لا اله الا الله نیست. این پشم گوسفندان چیزی جز لا اله الا الله نیست. بادی که می‌وزد چیزی جز لا اله الا الله نیست. یعنی هسته عالم، هسته مرکزی تمام اجسام، تمام نظام‌ها، حقیقت لا اله الا الله است. با ترکیب خاص می‌شود موجودات خاص. اینکه می‌گوید لا اله الا الله عدد فلان و فلان یعنی همه اینها لا اله الا الله هستند. عرفا و اهل معنا اینطور می‌گویند. بنده از این مطلب می‌خواهم این استفاده را بکنم که اگر کسی بگوید عالم اینطوری است، یعنی برای مثال اگر بنده گفتم همه اینهایی که می‌بینید ترکیب لا اله الا الله است (و البته من دلیلی دارم که این حرف را هم می‌توانیم بزنیم که عالم معنا عالم ماده را تشکیل داده است. اصلاً قوام عالم ماده، عالم معناست. اما اکنون کاری به کار این حرف نداریم) اگر اعتقاد بنده این است، اعتقاد چه درست باشد و چه غلط باشد، فرقی نمی‌کند در اینکه شما وقتی می‌خواهید هواپیما بسازید باید قانون فشار را داشته باشید، اگر من بگویم اینها لا اله الا الله هستند، تأثیری در اینکه شما بخواهید بال هواپیما بسازید ندارد، باید محاسبه کنید. فلسفه حرفی در کلیات می‌زند و علم حرفی را در پدیده‌ها می‌زند. حقیقت پدیده‌ها هرچه باشد، لا اله الا الله باشد

یا منادهای لایب‌نیس باشد و یا هرچیز دیگری که باشد، علم آنها را محاسبه می‌کند. این مثال را برای فیزیک کوانتوم زده‌ام. این مطالب در فیزیک کوانتوم و هر فیزیک دیگری، از نظر نظری و یا به هر شکل دیگری که باشد، زمانی علم محسوب می‌شود که خودش را در پدیدار نشان بدهد. اگر اینطور نبود دیگر برای ما ارزشی به عنوان یک علم ندارد. اینکه می‌گویند در آزمایشگاه «یافته‌ایم»، اگر شما توانستید ترمز ماشین را بر اساس این مسئله توجیه کنید، فیهالمراد. نتیجه باید این باشد که شما بتوانید ترمز ماشین را بگیرید. آیا تا به حال یک مورد در عالم دیده



آیا در عالم تا به حال دیده شده است که یک ماشینی همه شرایط ترمز گرفتن را داشته باشد، و مکانیزم درست عمل کند، ولی ترمز گرفته نشود؟



شده است که کسی اتوموبیلش کاملاً کار کند، و تمام سیستم‌اش درست باشد و هیچ عیبی در سیستم نباشد، پایش را هم روی پدال فشار دهد، ترمز نگیرد؟ اگر چنین چیزی بود، ما می‌گوییم طبیعت قانون ندارد، یعنی آنجا دیگر نمی‌گوییم فقط کوانتوم، بلکه می‌گوییم دیگر علم امکان ندارد. اگر قرار باشد ترمز گرفتن اختیاری باشد، یعنی آخر همه حرف‌ها این باشد که شاید ترمز بگیرد و شاید نگیرد، اگر بخواهد اینطور باشد، این علم بدر نمی‌خورد.

ابطال‌پذیری نظریه علمی و تقرب به حقیقت

در فلسفه علم بسیاری از فیلسوفان علم از آنجایی که نمی‌توانند مسئله استقراء را حل کنند، علم را بصورت مدل در نظر می‌گیرند. نمی‌گویند قانون است، بلکه می‌گویند مدلی است که اگر به فلان مقدار کار کند، قابل اعتناست و اگر مدلی با طراحی بهتری داشته باشیم مدل بهتری است. به نظر من، این حرف که ریشه در نظریه ابطال‌پذیری پوپر دارد، مغالطه است. سواستفاده از مسئله علم به نحو کلاسیک است، و تئوری‌پردازی خارج از ضوابط است. شما در تئوری پوپری می‌گویید، ما با مشاهده‌پذیری نمی‌توانیم یک قضیه علمی را اثبات کنیم. او در اینجا می‌خواهد از پوزیتیویسم عبور کند تا گرفتار مشکل استقراء نشود. می‌گوید وقتی می‌گویید من این آزمایش را ده یا پنجاه بار انجام می‌دهم این مشکل وجود دارد که تعداد محدود است، اگر پنجاه هزار بار انجام دهید چه؟ تعمیم به چه دلیل دارد انجام می‌گیرد؟ پوزیتیویست‌ها می‌گویند که با همین جدول حضور و غیاب و با ده یا بیست آزمایش به تعمیم می‌رسیم. این را از راه اثبات‌پذیری می‌گویند. پوپر برای آنکه از این مشکل بیرون بیاید می‌گوید علمیت علم به این است که ابطال‌پذیر باشد، یعنی ماهیت هر قضیه علمی این است که با فرض دیگری غلط باشد. یعنی ماهیت علم باید به نحوی باشد که بگویید در چه شرایطی صدق نمی‌کند. اگر شما حرفی زدید که در همه شرایط مفروض نشود آن حرف را ابطال کرد، فلسفه است، علم نیست. یعنی شما نمی‌توانید در اینجا بگویید این علم فایده‌ای دارد. سپس می‌گوید چطور می‌توانیم بگوییم یک قضیه، علمی است؟ اگر اینطور باشد، همه قضایای باطل علم هم خاصیت ابطال‌پذیری دارند و همه نظریاتی که رد شده‌اند و غلط بودند در این ماهیت مشترک بوده‌اند. یعنی، برای

مثال، فیزیک نیوتن هم که رد شده است، ماهیت ابطال‌پذیری را دارد، و در عین حال، آن را قبول ندارید. او می‌گوید، هر وقت یک قضیه‌ای قدرت مقاومت‌اش در مقابل ابطال بیشتر بود، یعنی کمتر ابطال شد، به عبارتی، هرچقدر که شما بخواهید آن را ابطال کنید، آن مورد را باز هم بتوان با آن نظریه توجیه کرد، اگر اینطور باشد، این قضیه، نسبت به آن قضیه‌ای که کمتر می‌تواند اینکار را بکند، نزدیک‌تر به حقیقت است. می‌گوید ما «تقرب» به حقیقت داریم، ما حقیقت را «مطلق» نداریم. ولی می‌توانیم در هر گام علمی، تقرب به حقیقت داشته باشیم، و به این ترتیب، ماهیت علمی بودن قضایایی که هنوز علم هستند، برای خودش، با تقرب به حقیقت و با اینکه بیشتر مقاومت می‌کنند اثبات می‌شود.

عرض من این است که مغالطه‌ای که در پس این قضیه است این است که شما همین که می‌گویید «تقرب» به حقیقت، همین که می‌گویید این «علمی‌تر» است و این «بیشتر» مقاومت کرده است، معنایش چیست؟ معنای آن این است که شما به یک نظامی در عالم قائل هستید و عالم بصورت نفس‌الامری نظامی دارد و بحثان سر فهم و درک ما از آن نظام است. شما می‌گویید این مدل الف، به آن نظام «نزدیک‌تر» از مدل ب شده است. اگر شما به صورت نفس‌الامری به نظامی در عالم قائل نباشید، حقیقتی وجود ندارد که به آن «تقرب» کنید. یعنی، اگر این مدل‌های شما بر اساس یک الگوی واقعی که در دل عالم طبیعت تعبیه شده است، مقایسه نشود، خیالات است. یعنی، **quest theory** خودش نمی‌تواند برای ما دلیل حقیقت شود. این وقتی درست است که شما قائل باشید نظامی وجود دارد، ما نمی‌دانیم این نظام چگونه است. کسی بگوید من از راه اثبات‌پذیری

اثبات می‌کنم، پوپر می‌گوید نمی‌توانیم اثبات کنیم، ولی مدلهایی می‌دهیم، هر مدلی که بیشتر مقاومت کرد تقریبش بیشتر است. ما معتقدیم این مدل شما که بیشتر مقاومت کرد و اقرب به حقیقت است، باید حقیقتی، و نظامی داشته باشد. یعنی باید وحدت رویه را در طبیعت قبول داشته باشید، نظم عینی را قبول داشته باشید، تا بگویید نظم ذهنی ما به آن نزدیک شد. بحث ما بر سر این است که علم بر اساس آن نظم عینی شکل می‌گیرد. یعنی اگر شما قضایایی را بیان کنید، هرچقدر هم منسجم باشد، و هرچقدر هم درست باشد (درست از نظر منطقی) اما اگر این قضایا نتواند این ترمز ماشین را به ما جواب بدهد، یعنی ترمز ماشین یک روز بگیرد و یک روز نگیرد، اصلاً «علم» نیست، و علمی وجود ندارد. همه حرف ما این است که این مطلب روشن شود.

دکتر محسنی:

فرمایش شما کاملاً با فرمایش دانشمندان کوانتوم منطبق است. آنها می‌گویند کاری نداشته باشید که الکترون موج است یا ذره است، مهم این است که بفهمیم طیف اتم‌ها چگونه است. ما دیگر کاری به «مسیر» نداریم. مفهومی بنام مسیر یک مفهوم مشاهده‌پذیر نیست. این عین عبارت هایزنبرگ است. دانشمند برای شما مدل و ماتریس‌هایی می‌چیند و مثلاً می‌گوید طیف اتم هیدروژن چگونه باید باشد. اما آدمی مثل اینشتین مخالف است. دعوای او این بود که می‌گفت من به طیف این اتم یا آن اتم کاری ندارم، بلکه می‌خواهم بدانم خلقت چگونه بنا شده است و در پس اینها چه چیزی قرار دارد. سوال من این است که آیا فلسفه ما آنطور که علامه ادعا می‌کند، می‌خواهد که در بحث وجودشناسی

موجودی مثل الکترون که این بحث را راجع به آن داریم دخالت کند و یا اساساً در حیطه فلسفه هست یا خیر؟ اتفاقاً دانشمندان می‌گویند کاری نداشته باشید که الکترون وجود دارد یا نه یا ذره است یا موج است، ما فقط چیزهایی راجع به اتم هیدروژن می‌گوییم، کاری نداشته باشید که درست است یا غلط، بلکه فقط استفاده تجربی از آن بکنید. ما می‌خواهیم فراتر برویم و نمی‌خواهیم در اینجا توقف کنیم.



دکتر غفاری:

عرض بنده این است که بنده نمی‌خواهم بگویم که ما از دیدگاه پراگماتیستی به عالم نگاه می‌کنیم و می‌گوییم فقط برای ما مفید باشد، اتفاقاً این وضعیت فعلی فلسفه‌های علم است. آنها تئوری‌هایی می‌دهند. اما دانشمندان کاری به این حرفها ندارند، هیچ دانشمندی در هیچ رشته‌ای به فیلسوفان علم نمی‌گوید در مباحث علم به من کمک کن تا بتوانم کار علمی انجام دهم. بحث ما این است که می‌گوییم عالم، همین عالمی که در مقابل ما هست، اگر قرار باشد نظامی داشته باشد که ما از طریق هر سیستمی آن نظام را بتوانیم بشناسیم، باید در درون خود عالم یک نظم عینی باشد. حال، اگر این را نپذیریم، هیچ علمی به هیچ شکلی معنا ندارد. مثلاً اگر در بدن انسان سازوکاری حاکم باشد، طبیب می‌تواند دارویی به من بدهد. باید برای داشتن علم، در عالم به نظم عینی قائل باشیم. هر کس به این قائل نباشد، حق ندارد از علم صحبت کند.

یا باید در عالم علیت باشد یا نباشد، نمی‌شود گفت در جایی هست و در جای دیگر نیست. اگر می‌گویید علمی در عالم هست، پس نظامی در عالم هست، اگر نظامی هست، پس

علیتی در عالم است. حرف اینشتین این است و حرف درستی است. بحث ما الهیاتی نیست، در مورد خود نظام طبیعت است. اگر در نظام طبیعت نظمی نباشد، هیچ حرف مشخص جهت دار قطعی را نمی توان زد. بنابراین، شما یا باید قائل به وجود چنین نظامی باشید، یا نباشید. اگر قائل باشید، آنوقت می توان از علم صحبت کرد. اگر شما این را بپذیرید، نمی توانید در عالم میکروکوسموس بگویید علیت نیست. مگر اینکه بگویید نظام علی که در عالم می بینید، در داخل خودش یک نظام غیرمادی است. یک نظامی مثل منادهای لایبنتیسی. اما آن منجر به نظام علمی می شود، یعنی منجر به قطعیت می شود. اگر چنین سخنی بگویید و حرفتان هم درست باشد، باز هم راجع به نظام پدیداری نیست. یعنی شما یک کشف مابعدالطبیعی کردید و فهمیدید رابطه معنا و ماده چیست. اما آنجایی که به عالم مادی (به هر نحوی از انحا از جمله انرژی) رسید، باید نظام داشته باشد.



آقای توکلی:

من فرمایش دکتر محسنی را می خواهم به بیان دیگری بیان کنم. ما در سطح ماکروسکوپیک واقعاً پیش بینی می کنیم و با آن پیش بینی هم زندگی می کنیم، این یک مسأله است. مسأله دیگری این است که یک سطح میکروسکوپیک هست که دانشمندان فیزیک کوانتوم می گویند ما به مشاهده عدم قطعیت رسیدیم و مبانی ریاضی هم کاملاً این را توجیه می کند. همه چالش بین این دو را درک می کنند و مسأله همین است که این چالش حل شود. فیزیک قدیم که جزء سنت فلسفی است جز نظم ضروری توضیحی ندارد. احساس من این است که دکتر غفاری بر این مورد تأکید می کنند، سنت فلسفی به نظم

ضروری قائل است و وظیفه دانشمند فیزیک کوانتوم است که تمام تئوری اش را به این نظم ضروری برساند تا شکاف بین این دو پر شود. اما انتقادی که من دارم این است که آنقدری که ما از تاریخ فلسفه و سنت فلسفی می دانیم این است که اتفاقاً فلسفه ها تابع فیزیک بودند. خصوصاً فلسفه ارسطویی مبتنی بر طبیعت شناسی است. حتی شاید نتوان فلسفه و فیزیک را از هم جدا کرد. علم است و ماهیت مجزایی ندارد. بنظر می رسد که آنقدری که از کتاب سماع طبیعی ارسطو متوجه می شویم، بر اساس یک سری آنالیزهای «طبیعی» و طبیعت شناسی در همان سطح ماکروسکوپیک، ارسطو به یک بیان علی ضروری می رسد. حال، یک دانشمند کوانتومی حق دارد که بگوید من بر اساس همان روش و همان مبنا می گویم این علیتی که شما وارد طبیعت کرده اید، چنین قطعیتی را به تن طبیعت نمی بینم. پس دیگر این پاسخ فلسفی کفایت نمی کند. شما باید آن نظم ضروری را که به آن قائل هستید تابع طبیعت و فیزیک کنید. شما در واقع به همان حالت قبلی بازگشته اید و با همان پیش فرض های قبلی و با همان پارادایم قبلی در مورد این پدیده قضاوت می کنید. این یک مدل است و من فکر می کنم اتفاقاً چالش بسیار جدی است و ما نیاز به یک فلسفیدن جدیدی برای پر کردن این شکاف داریم.

شاید یک مدل فلسفیدن جدید مدلی باشد که الهیات مسیحی معاصر که درگیر با science شده است، پیشه کرده که شاید بوضوح در آثار کرگ و اشیپتزه باشد. شکاف بین این دو را، شکاف میان عالمی که به تعبیر اینشتین در سطح میکروسکوپیک تخته نرد است و در عالم ماکروسکوپیک کاملاً

پیش بینی پذیر است، این فاصله را با فعل ادراکی پر کرده اند. در الهیات مسیحی معاصر این جریان وجود دارد. و این یک فلسفیدن جدید در خود دارد. درست شبیه اتفاقی که برای ارسطو افتاد. درست همانطور که ارسطو نمی توانست یک نقاط طبیعی را توضیح دهد، از فلسفه ای فرای فلسفه طبیعت بهره می برد. شاید باید دنبال جریان جدیدی برای این شکاف گشت، کما اینکه مسیحی ها از این فرصتی که برایشان بوجود آمده دارند این استفاده را می برند.



آقای عاشوری:

اینکه ارزش علم به پیش بینی قطعی هست، فیزیک کوانتوم این را حفظ کرده است. یعنی با استفاده از مکانیک آماری می گوید من می توانم بصورت قطعی پیش بینی را ارائه دهم. یک فیزیکدان هسته ای در رآکتور کاملاً می تواند پیش بینی هایش را بصورت قطعی ارائه دهد. اما مسأله و چالش که لادری گری را ایجاد می کند اینجاست که می گوید من بدون آنکه بدانم در هستی شناسی نظمی وجود داشته باشد یا خیر، با مکانیک آماری یک پیش بینی قطعی را به شما ارائه می دهم، اما در جهان نظم ریز درونی وجود ندارد. از روی عدم قطعیت، قطعیت ماکروسکوپیک داده می شود. چالش مکانیک کوانتومی این است که در مقام پیش بینی ارزش خودش را از دست نداده است.



دکتر غفاری:

من دو مطلب را در پاسخ به آقای توکلی و آقای عاشوری عرض می کنم و سپس راجع به دو میدایی که صحبت کردیم (مبدأ تصدیقی و مبدأ تصویری) اشاره می کنم. فرمایش جناب آقای توکلی دو قسمت

داشت. یک قسمت آن در باب کلیت رابطه علم و فلسفه بود، که مسأله‌دار بود. ایشان می‌فرمایند که فلسفه طبیعت ارسطو به طبیعت وابسته است، بنده می‌گویم هر فلسفه‌ای اینطور است. مگر می‌شود راجع به فلسفه طبیعت صحبت کنیم و نظر فیزیک را راجع به جسم و ماده و انرژی بگیریم؟ نظر دانشمندان فیزیک و زیست‌شناسی نظر شخصی آنها نیست. فیلسوف طبیعت باید مطابق با حرفهای آنها تئوری پردازی کند. خاصیت فلسفه طبیعت این است که مبادی خودش را از علم زمان خودش بگیرد و پردازش کلی آن را عقل انجام دهد که بشود فلسفه طبیعت. و این با علم طبیعت تفاوت دارد که فقط بدنبال بیان روابط پدیداری است.

نکته دیگر این است که تصورشان این بود که ارسطو علیت را از روابط پدیداری گرفته است و این مطلقاً غلط است. در ارسطو، علیت یک اصل موضوع بنیادی در کل نظام هستی است. ارسطو معتقد است که بدون علیت امکان ندارد اصلاً عالمی وجود داشته باشد، نه مابعدالطبیعه و نه طبیعت. اینطور نیست که علیت از طبیعت اخذ شده باشد. اگر هم شما در ارسطو شک و شبه داشته باشید و مطلب او را صریحاً نتوانید دریابید، می‌توانید به ابن‌سینا مراجعه کنید که باعث فخر و افتخار ماست. ایشان در مقاله اول الهیات شفاء یک بحث فوق‌العاده عالی در باب موضوع فلسفه دارد که بمناسبت موضوع فلسفه به بحث علیت پرداخته. اینکه آیا موضوع فلسفه علل اربعه است یا خیر. ایشان در آنجا عین حرف هیوم را نقل کرده است. او گفته است که علیت با تجربه قابل اثبات نیست. تجربه است که به علیت مبتنی است و نه علیت بر تجربه. علیت نه با تجربه ثابت می‌شود و نه بین و بدیهی است. اینجا فرق خاص ابن‌سینا این است که علیت را بدیهی اولی نمی‌داند. علیت با استدلال عقلی اثبات می‌شود و عقل باید آن را اثبات کند. این نظر، نظر بزرگان فلسفه

اسلامی است، یعنی ابن‌سینا و ملاصدرا و غیره. حال، فلاسفه درجه دوم گاهی اختلاف در مطلب دارند، اما فلاسفه درجه اول می‌گویند علیت بدیهی نیست، بلکه قاعده ترجیح بلامرجح بدیهی است. بواسطه این قاعده ما علیت را اثبات می‌کنیم، و بنابراین، علیت در نظر آنها امکان ندارد از تجربه اخذ شود. ابن‌سینا عین مسأله هیوم را مطرح کرده و گفته آنی که حس بما می‌دهد تعاقب است: «والحس لا یعدی الا موافات» حس به ما چیزی نمی‌دهد جز اینکه پی‌در پی می‌آید، و معنای علیت پی‌در پی آمدن نیست، علیت ترتب ضروری بین دو شیء است و این هرگز با حس قابل مشاهده نیست.

رابطه عالم میکروکوسموس و عالم ماکروکوسموس

اما مطلب اصلی ایشان که به بحث مربوط بود و با سوال آقای عاشوری هم در یک رده بود این است که ایشان گفتند ما می‌گوییم در جهان ذره‌ای (میکروکوسموس) قوانین کوانتوم حاکم است و کوانتوم یعنی اینکه تعیین‌گری و قطعیت راجع به رفتار اجزاء ریز اتم ممکن نیست. یعنی ممکن نیست که بتوانیم سرعت و مکان را در آن واحد، در باب یک الکترون، همزمان گزارش بدهیم. که این برخلاف فیزیک کلاسیک است.

اگر شما از منظر ماکروکوسموس نگاه کنید، همین قوانین کلاسیک حاکم است. ولی در دل این جهان، یعنی در جهان ریزذرات، گفته می‌شود آن نظام دیگر حاکم نیست. فرمایش آقای عاشوری در واقع تأکید و تکمیل این حرف بود که بر مبنای فیزیک کوانتوم هم ما می‌توانیم همین جهان ماکروکوسموس را تفسیر کنیم. یعنی اینطور نیست که فیزیک کوانتوم از تفسیر عاجز شود. بیان آقای عاشوری این بود که منتهای این را با احتمالات، و بصورت نظریه احتمالاتی بیان می‌کنند. و به جای اینکه یک مسیر را بیان کنند

چند مسیر را بیان می‌کنند و تجمیع این احتمالات منجر به قوانین قطعی‌ای می‌شود که ما در عالم می‌بینیم. باید کمی در این موضوع دقت کنیم. دو مسأله در اینجا وجود دارد، یکی اینکه رابطه این مجموعه و زیرمجموعه را چطور باید در نظر گرفت. یک وقت اینطور است که خود این زیرمجموعه، یعنی عالم ذرات زیراتمی، خودشان به عنوان یک نمودهایی از جهان عینی برای ما ظهور و بروزی ندارند. آنچیزی که از جهان عینی برای ما ظهور و بروز دارد، در واقع، عالمی است که تحت قوانین قطعی در می‌آید. مشاهدات هم در اینجا بسیار غیرمستقیم است، و غیرمستقیم حتی به معنای این نیست که مثلاً بگوییم از تلسکوپ استفاده کردیم. یعنی به معنای استنتاجی است و از یک استنتاجاتی حکم به امر مشاهده‌ای کرده‌ایم. درواقع، مثل این است که بگوییم کسی که علم غیب داشته باشد پنهانی به ما بگوید در این اتم‌ها چه خبر است. این اتم‌ها اختیار دارند و فلان می‌کنند و فلان می‌کنند و غیره. اما نتیجه همه حرفها این است که ملوکول آب از H_2O تشکیل شده است. یعنی اینطور نیست که این ملوکول‌ها بگویند امروز نمی‌خواهیم کنار هم باشیم. یعنی هرچیز چرخه عالم بچرخد آنها هم برای خودشان نظاماتی دارند. شما این نظامات را با استنتاجهای غیرمستقیم مشاهده کردید و می‌گویید اینها را فهمیده‌اید. در مقام تمثیل گفتم مثلاً اگر کسی به ما از احوالات داخلی اتم‌ها خبر دهد، اگر این احوالات تا جایی که ظهور و بروز عینی‌اش در عالم، فقط بر اساس جهان ماکروکوسموس ممکن باشد، اصلاً مشکلی ایجاد نمی‌کند. اینجا مسأله پراگماتیسم نیست، بلکه تودرتو بودن عوالم است. منظور من این است که بین این مسأله

و اینکه عالم بطونی داشته باشد و ما بگوییم عالم ذوبتون است (و در فلسفه تشکیک وجود می‌گوییم) قرابت دارد، حال ممکن کسی در علم هم تشکیک قائل شود، و مسأله تشکیک وجود را به عالم مادی ببریم. می‌توانیم بگوییم در یک سر تشکیک رفتار بسیار متفاوت از آن سر تشکیک است. مثل نظر نفس و بدن ملاصدرا که می‌گوید یک حقیقت است و نه دو جوهر، ولی این یک حقیقت یک طرفش مجرد است و یک طرفش به شکل مادی است. اگر اینطور باشد، از نظر یک دانشمند فیزیکالست، آخر این قضیه این است که یک ماده مثلاً بدن معلول یک نفس مجردی هم هست. فعلاً در مقام عمل مشکلی برای ما ایجاد نمی‌کند. اگر فرض شما از آن زیرمجموعه کوانتومی این باشد که در دل جهان ماکروکوسموس است و ظهور و بروز مستقل ندارد، یعنی اینطور نیست که مستقل از این جهان بتوانیم با آن جهان تعامل عینی برقرار کنیم، اگر اینطور باشد هیچ مشکلی وجود ندارد. یعنی همه حرف‌های شما هم درست است و کاوش‌هایی در دل نظام هسته و ماده کرده‌اید و حقایق را فهمیده‌اید، ولی ظهور و بروز این حقایق وقتی در عالم ماده می‌آید همانی است که مکانیک کلاسیک است.

فرض دوم این است که بگوییم اینطور نیست که فقط این درون آن باشد. خودش اصلاً یک جهان دیگری است. و این جهان مستقلاً با ما تعامل دارد و نه از طریق جهان ماکروکوسموس. یعنی شما یک وقت می‌گویید، این اتم‌ها و این الکترون‌ها که در اینجا بحث مکان و سرعتش است، در آزمایشگاه می‌گویید با استنتاجاتی بدست آوردیم، اما یک وقت می‌گوییم این را کجا بصورت جهان می‌بینید، مثلاً می‌گویید وقتی یک جرم سماوی را تعیین می‌کنیم، مسیر این جرم

سماوی بالاخره باید بر اساس نظامات داخلی‌اش باشد. می‌گوییم اگر واقعاً این نظامات داخلی مسیر را تغییر می‌دهد، حرف شما درست است. یعنی معنای اینکه این یک نظام مستقلی است، به این معناست که یک جایی در عالم ماکروکوسموس خودش را نشان می‌دهد. هر جایی که بخواهید فرض کنید. یعنی هر جایی که شما بالاخره دیدید که این روح ماده یک جایی خودش را جدای از ماده نشان می‌دهد، آنوقت مسأله ایجاد می‌شود. ولی اگر نه، فرض شما هیچ نمونه و مصداقی نداشته باشد، و فقط در آزمایش این را می‌گویید، این فرض فرض حقیقی نیست.

نظام احتمالات و اصل علیت

ولی، علی‌رغم این بحث، باز نکته دیگری وجود دارد (بیشتر نظر به بحث آقای عاشوری دارد). اگر واقعاً اینطور است که ما رفتارهای کوانتومی را در دل ذرات با یک نظریه آماری می‌توانیم به قوانین فیزیکی کلاسیک ترجمه کنیم، این خودش اذعان به علیت است. اذعان به نظم است. احتمال را دو جور می‌توان فهمید. یک وقت می‌گوییم منظور از احتمال و شانس یعنی صدفه در نظام هستی، در هر مجموعه‌ای و یعنی هیچ چیزی بر آن حاکم نباشد. اگر اینطور باشد هرگز نمی‌توانید قانونی، ولو قانون احتمالات بیاورید. اگر شما از قانون احتمالات صحبت می‌کنید، یعنی نظم. مگر می‌شود صدفه باشد و هیچ رابطه تعیین شده و حساب شده نباشد و شما بگویید من بطور آماری به شما اطلاعاتی می‌دهم که مثلاً نرخ ارز چقدر می‌شود. اگر آمار جواب می‌دهد پس در آن اصل علیت وجود دارد. محال است که بدون رابطه ضروری بتوانید نظام آماری داشته باشید. اینکه می‌گویید نظام آماری، یعنی شما با مصادیق معین علیت و فرض معین علت

و معلول‌ها نتوانسته‌اید جواب را پیش‌بینی کنید، یعنی مجموعه‌ای از علل بوده‌اند و آن مجموعه را در نظر گرفته‌اید و نظم آنها را پیدا کرده‌اید. در بی‌نظمی مطلق چیزی برای بشر بدست نمی‌آید. نه نظریه آماری و نظریه علمی و نه نظریه فلسفی. از وقتی که انسان بتواند حرف کلی و ضروری برای گفتن داشته باشد، باید مبتنی به یک نظم ماندگار و immanent و درون‌ماندگار در درون نظام عالم بشوید.



دکتر ریاضی:

اولاً اینکه شما در مورد نظم صحبت می‌کنید، باید بگوییم این نظم که ما مقرر کرده‌ایم یا می‌فهمیم. دلیلی ندارد این نظم، نظم واقعی جهان هستی باشد. آنچه را که ما به آن علیت می‌گوییم، ما به آن علیت می‌گوییم، معلوم نیست که این واقعیت علیت در جهان هستی باشد. این یک مسأله.

مسأله دیگری که در مبحث کوانتوم صادق است این است که می‌پرسید اینکه در آزمایشگاه یک عده‌ای می‌گویند الکترون فلان طور است به چه درد می‌خورد. مثلاً یک چیزی که همه امروزه با آن درگیر هستند، علت بوجود آمدن سرطان است. بطور علمی حدود صد سال است که دارد بر سرطان کار می‌شود، ما نتوانستیم علت آن را پیدا کنیم. علت آن این است که ما طبق فلسفه قدیمی دنبال یک علت ماکرو برای سرطان می‌گردیم و هنوز علت آن را نتوانسته‌ایم پیدا کنیم. کسی که در معرض عواملی بوده که ریسک سرطان را بالا می‌برد سرطان نمی‌گیرد و یک کودک ممکن است سرطان بگیرد. بیماری دیگری که مشکل ساز بوده آلزایمر است، این بیماری علتش مشخص نیست. درحالی‌که در بحث علیت و نظم که می‌فرمایید سالیان سال است که کار

شده است ولی علت آن پیدا نیست.

دکتر غفاری:

فرمایش شما یک احتمال است.



دکتر ریاضی:

بحث دیگر این است که در حواس ما، هر تحریک کننده که وجود داشته باشد، می‌تواند شیمیایی باشد، مکانیکی باشد و یا الکترومغناطیسی باشد. هر کدام از این تحریک کننده‌ها به محض اینکه به سد مغز برخورد می‌کنند به الکترون تبدیل می‌شوند. حافظه، عقل و تمام ذهنیات به عملکرد الکترون داخل یک تعداد مجموعه الکترونی و ملوکولی باز می‌گردد. اگر بتوانیم بحث کوانتوم را حل کنیم آنوقت می‌توانیم مبحث درک و عقل را حل کنیم. همین الان نمی‌دانیم جنس حافظه و فکر و وهم و خیال چیست. فقط می‌دانیم اتفاقی که می‌افتد این است که یک دسته الکترون با همان خصوصیات کوانتومی وارد مغز می‌شوند و حرکاتی می‌کنند که حافظه و فکر و وهم و خیال ایجاد شده است. اینها را خارج از مسأله مادی مغز نمی‌توانیم تصور کنیم. اگر بتوانیم واقعیت حرکات کوانتومی الکترون را درک کنیم و کنترل کنیم، می‌توانیم جنس حافظه را تشخیص دهیم.



دکتر غفاری:

در همان رفتارهای کوانتومی که مورد علاقه شماست، آیا نظمی وجود دارد یا خیر؟ یعنی آیا می‌خواهید یک عملکرد مشخصی را پیدا کنید یا خیر؟ آیا بنظر شما می‌توان اینکار را کرد که به آرزوهای علمی‌تان برسید؟ اگر می‌خواهید اینکار را بکنید یعنی می‌خواهید سازوکار کوانتوم را پیدا کنید. حرف آقایان این است که

سازوکار ندارد. هرچیزی که سازوکار داشته باشد یعنی رابطه علیت در آن برقرار است. نتیجه فرمایش شما در بحث استفاده از کوانتوم این است که ما از شر علیت خلاص شویم. مثلاً اینکه علیت برود و به جای آن به اراده آزاد قائل شویم یا فعل الهی باشد. فکر می‌کنید آیا اگر اینطور شود توجیهی برای آن پیدا می‌کنید؟ در کوانتوم جز نفی علیت چیز دیگری نیست. اگر جز نفی علیت چیز دیگری باشد که باز اعتقاد به علیت می‌شود. اگر شما سازوکاری پیدا کردید و گفتید روابط کوانتومی بر اساس این سازوکار است، پس علیت دارید. بحث بر سر این است که آن ضربه‌ای که فیزیک کوانتوم به فیزیک کلاسیک می‌زند، فقط در کنار گذاشتن علیت است.



دکتر محسنی:

بحث علیت را گذاشته بودیم برای روز دیگری. بحث ما بیشتر بر سر اعتبار مشاهدات است و اینکه چه تفسیری از مشاهدات داریم و چگونه می‌توانیم به آن اعتبار ببخشیم. به نظرم مبانی ما برای ورود به بحث علیت کافی نیست. ادعای خود بنده این است که فیزیک کوانتوم علیت را نقض نمی‌کند. دو مشکل اساسی وجود دارد. یکی اینکه اگر ما پراگماتیک به موضوع نگاه کنیم باید از دنیای ماکروسکوپی بیرون بیاییم و برویم به دنیای میکروسکوپی. اما علاقه من اینست که به چالش معرفتی بپردازم. در چالش معرفتی اینطور نیست که بگوییم مثلاً کاربردی وجود دارد یا نه، بلکه چالش معرفتی ورای این مسائل است. یعنی در چالش معرفتی بالاخره در یک جای این عالم، جزمیت کنار می‌رود. جزمیت به این معنای پیشگویی است. بالاخره فیلسوف که برای بخشی از جهان صحبت نمی‌کند، مدعا این است که

فیلسوف کلی‌ترین مقولات را مورد بررسی قرار می‌دهد. فیلسوف راجع به کلیت هستی بحث می‌کند. دانشمند می‌گوید در یک گوشه‌ای از این جهان کوانتوم را داریم.

دکتر غفاری:

این گوشه عالم آیا مستقل از جهان ماکرو هیچ تجلی در عالم دارد؟

دکتر محسنی:

بله. اتفاقاً مسأله هم حل می‌کند. همه نکته این است که با این تئوری و نظریه مسأله حل می‌کند، مسأله عملی.

دکتر حمید زاده:

پس در عالم ظهور دارد.



دکتر محسنی:

بله ظهور دارد. اتفاقاً این ظهور داشتن آن بد است، چراکه چالش ایجاد می‌کند. یک وقت برای مثال شما شیر خانه را باز می‌کنید و قطره و قطره آب می‌آید. اگر سازوکار را منظم چیده باشید، دقیقاً می‌توان گفت در دقیقه، و در ثانیه و حتی در صدم ثانیه و حتی هزارم ثانیه چند قطره آب چکه می‌کند. هر انسان دیگر هم آنها را بشمارد این نتیجه را می‌گیرد. این دنیای ماکروسکوپی است. اما مثلاً اتم آمرسیوم را بگذاریم. این اتم آمرسیوم از خودش آلفا صادر می‌کند، یعنی هسته هلیوم. در اینجا من به شما می‌خواهم بگویم در هر ثانیه چند قطره آلفای آمرسیوم بیرون می‌آید. من در اینجا یک دتکتور می‌گذارم و شمارنده هم می‌گذارم و به شمارنده نگاه می‌کنم. شمارنده من مثلاً می‌گوید یک آلفا بیرون آمد. بعد از چند دقیقه ناگهان سه تا می‌آید. کاملاً در یک بی‌نظمی، چه رابطه‌ای بر آن حاکم است؟ کوانتوم می‌گوید من نمی‌دانم. من این را نفی علیت

نمی‌دانم. بسیاری از این قضیه برای نفی علیت استفاده کردند. اما من موافق نیستم. آنها قوانینی را بر اساس مشاهده کلی بدست آورده‌اند. بنابراین، من هیچ وقت نمی‌توانم بگویم که اگر شما بر فرض یک گرم آمرسیوم داشته باشید، در یک ساعت، چند آلفا از خود بیرون می‌دهد. هیچ کسی نمی‌تواند این را به شما بگوید و این کاملاً یک مسئله تجربی است. اتفاقاً اتم آمرسیوم یک پدیده ماکروسکوپی است. مقدار ماکروبی آمرسیوم دارم اما هیچ کس نمی‌تواند بگوید در یک ساعت چند آلفا می‌دهد.

دکتر غفاری:

خب شما نمی‌دانید اتم آمرسیوم چیست.

دکتر محسنی:

نکته این است که ما می‌گوییم در اینجا اساساً قابل پیشگویی نیست.

دکتر حمید زاده:

شما شرایط پیشگویی را نمی‌دانید.

دکتر غفاری:

یک سوال دیگر. شما به اندازه یک فنجان اتم آمرسیوم می‌گذارید، اگر یک فنجان دیگر هم از این آمرسیوم بگذارید همینطور می‌شود؟

دکتر محسنی:

باز همین بی‌نظمی وجود دارد. رفتار قابل پیشبینی ندارند.

دکتر غفاری:

پس همه اینها رفتارشان غیرقابل پیشبینی است و در هیچکدامشان هم معلوم نیست چه تعدادی از این قضیه در می‌آید. سوال این است که شما از این چه نتیجه‌ای می‌گیرید؟

دکتر محسنی:

همه اینها به عدم قطعیت برمی‌گردد.

به اینکه ما اساساً مشاهداتمان ماهیتاً متفاوت است.

دکتر غفاری:

سوال من این است که اگر شما بجای اتم آمرسیوم، یک کوهی از آمرسیوم پیدا کنید، و یا یک موجود زنده‌ای در قعر زمین پیدا کنید که هیچگونه نتوانیم راجع به آن اطلاعاتی بدست بیاوریم و بیان کنیم، یعنی این موجود با هیچ یک از روابطی که ما داریم نسازد، آیا ما از این امر باید نتیجه بگیریم که این موجود تحت قوانین مطلق عالم زندگی نمی‌کند و یا اینکه ما سازوکارش را

در همان رفتارهای کوانتومی که مورد علاقه شماست، آیا نظمی وجود دارد یا خیر؟ یعنی آیا می‌خواهید یک عملکرد مشخصی را پیدا کنید یا خیر؟ آیا بنظر شما می‌توان اینکار را کرد که به آرزوهای علمی تان برسید؟

نمی‌دانیم؟

دکتر محسنی:

قضیه معکوس است. یعنی اینکه من در جای دیگری با کمک ریاضیات فرضیاتی را حاکم کردم و اصل عدم قطعیت و اصل کوانتوم را اثبات کردم. من به پراگماتیک بحث علاقه‌ای ندارم. من می‌خواهم بسراغ مسائل معرفتی بروم. چون شما مثالهای پراگماتیک می‌زنید، می‌گویم اتفاقاً اینکه می‌پرسید این در جهان ماکرو هست یا خیر، بنده به شما می‌گویم من در آزمایشگاه فیزیک با این مقوله مواجه‌ام.

دکتر غفاری:

این یعنی شما با یک موجود مجهول مواجه شده‌اید.

دکتر یغمایی:

موضوع این است که دانشمندان اهل کوانتوم قضایایی بنام قضایای وارد شدن ممنوع، «نوگول» ثابت می‌کنند و می‌گویند به صورت «علی‌الاصول» این بی‌نظمی‌ها یکسری علل ندارد. رهیافت شما مورد توجه آنها بوده است و می‌گفتند شما فعلاً نمی‌دانید و شاید بعد علت آن را دریابید. اما برای نمونه قضیه نورمن در دهه سی ثابت می‌کنند که «علی‌الاصول» علتی ندارد. می‌گویند اگر در این چهارچوب ریاضی قدم بردارید علی‌الاصول علتی وجود ندارد.

دکتر محسنی:

ما در فیزیک کلاسیک می‌گوییم اگر یک چاه پتانسیل داشته باشیم، اگر ذره‌ای انرژی‌اش بالاتر بود (فرقی نمی‌کند چه ذره‌ای باشد) وقتی در چاه بیاید، خارج می‌شود. در فیزیک کلاسیک می‌گوییم اگر ذره‌ای انرژی‌اش در فلان جا بود دیگر هرگز نمی‌تواند از چاه خارج شود. ولی در فیزیک کوانتومی مطلب تفاوت می‌کند. اگر ذره شما در هر جای این چاه بود، «احتمال» ظهور ذره در طرف دیگر وجود دارد. اینها مبانی تئوری کوانتوم است که در آن آلفا خودش را بروز و ظهور می‌دهد. اینطور نیست که فقط من مشاهده کرده باشم. ما در فیزیک کوانتومی به حساب خودمان، اثبات می‌کنیم که ذره در چاه پتانسیل می‌تواند آنطرف چاه پیدا شود. به این می‌گوییم پدیده تونلی. این مسئله بسیار بکار ما می‌آید. مثلاً بیرون آمدن آلفا از هسته آمرسیوم، بر مبنای پدیده تونلی است. پس تئوری ریاضی دارد و این مطلب اثبات می‌شود. پس

اولاً ما هستی‌شناسیمان را عوض کرده‌ایم. یعنی اکنون می‌گوییم که تئوری نیوتن را کنار بگذارید. یعنی هستی‌شناسی عوض شد، چالش ما معرفتی است. من نمی‌خواهم بگویم از نیوتن دفاع کنیم.



دکتر حمیدزاده:

ما می‌توانیم بدون تئوری ریاضی و اتفاقاً بر مبنای تجربی یک فرض دیگری را ابداع کنیم، بعداً شما بر مبنای تجربه می‌آیید و احتمال ریاضی درست می‌کنید.



دکتر غفاری:

من پرسشی کرده‌ام که هنوز پاسخ مشخص نیست. سوال من این است که در جهانی که ما می‌بینیم، یعنی در جهان هستی، هرچه که در این جهان هستی هست، مثلاً ترانزیستور، هرچه که در جهان هستی به نحوی از انحاء وجود دارد، حرف شما به عنوان پدیده‌های کوانتومی بر عدم قطعیت است، یعنی اینکه یک موضع معینی را نمی‌توانیم پیشبینی کنیم...

دکتر محسنی:

یک بحث موجی و یا ذره‌ای بودن است، و یک بحث عدم قطعیت است.



دکتر غفاری:

من در بحث جسم، آن را بحث می‌کنم. سوال من اکنون این است که نتیجه‌ای که شما اکنون می‌خواهید بگیرید این است که ما نمی‌توانیم هم سرعت و هم حرکت را در آن واحد با هم محاسبه کنیم. رابطه برعکس است. و این لوازمی دارد. بنده عرض می‌کنم اگر این پدیده، همه ظهور و بروزش در

عالم، و نظامات عالم، و عالم عقل استثناً بردار نیست. ما قانون علیت را از تجربه نگرفته‌ایم، بلکه قانون عقلی است، اگر شما در جایی از عالم عدم التزام به عقل را پذیرفتید باید در همه جای عالم بپذیرید، پس نباید صحبت از نظام معقول در عالم کنید.

نظریه کسب اشعری از نظر فلسفی بهترین نظریه است برای تبیین مکانیک کوانتوم. اشعری می‌گوید رابطه علی در عالم، نفی مطلق نمی‌کند، به صورت اولویت است. و این در انسان به معنای کسب است، این اولویت سبب می‌شود شما کسب علیت از ناحیه خداوند کنید. مثل پاداش و جایزه است. و این بصورت نظریه اولیت در فلسفه مطرح شده است. اگر بخواهیم نظریه‌ای بگوییم که هم اختیار را و هم سایر موارد کوانتوم را، یک شکل جهانبینی و فلسفی به آن بدهد، نظریه کسب بسیار بهتر است. اما خب، اصل نظریه مخدوش است، و اشکالات جدی در آن وجود دارد. فلاسفه گفته‌اند که عقلاً یا ضرورت باید وجود داشته باشد و یا نداشته باشد. و اولیت، قیاسات امور تکوینی با امور انسانی است.



دکتر موحّد:

یک نکته‌ای را در خصوص اینکه نظم میکروسکوپی با ماکروسکوپی که ارتباطی دارد بیان کنم. من نمی‌خواهم در خصوص علیت صحبت کنم. می‌خواهم نشان دهم که وقتی در مقیاس میکروسکوپی به یک مسأله نگاه می‌کنم، چگونه ظهور و بروزش را در ماکروسکوپی نشان می‌دهد. می‌خواهم نشان دهم که در مقیاس ماکروسکوپی می‌توانم پیشگویی کنم در صورتیکه در مقیاس میکروسکوپی اینطور نیست.

عالم ماکرو است، بالاخره این فعل و انفعالات ذره خودش را در عالم ماکرو نشان می‌دهد، اگر اینطور است شما باید مواردی را نشان بدهید که عالم ماکرو فاقد نظم است. این سطح زیرین عالم است. اگر می‌گوییم این سطح زیرین خودش را در بالا نشان می‌دهد، خب، پس شما باید در عالم ماکرو یک پدیده بی‌نظمی را نشان دهید. بالاخره زیر مجموعه کوانتومی به عالم ماکرو منجر شده است، اگر روابطی واقعاً در آن وجود دارد که این روابط در آن عالم فوران می‌کند، پس باید خودش را در عالم ماکرو به عنوان بی‌نظمی نشان دهد. برای همین هم هست که این آقایان مرتب می‌خواهند پدیده اراده و از این قبیل را با این مسأله توجیه کنند، یعنی جایی که گشتند و در عالم بی‌نظمی را پیدا کردند، یعنی عدم رویه واحد، در اراده است، به این جهت از مسأله اراده استفاده فلسفی کرده‌اند.



دکتر یغمایی:

سوال این است که چرا هستی‌شناسی بی‌نظمی میکرو در برابر هستی‌شناسی بانظم ماکرو است، این یکی از پرسش‌های اصلی فیلسوفان کوانتوم است.



دکتر غفاری:

ما صحبت‌مان بر سر همین عالم طبیعت است که هر جایی از آن را که می‌نگریم نظم می‌بینیم. اگر شما می‌گویید زیرمجموعه‌اش بی‌نظم است پس باید بالا را هم بی‌نظم کند. اگر شما شیئی را در همین عالم ماکرو پیدا کردید که رفتار بی‌نظم داشت، می‌گوییم شاید شما آن شیء را نشناخته‌اید. ما از مثال موردی نمی‌توانیم نتیجه بگیریم. مطلب دیگر این است که قوانین

تصور کنید که یک اتاق وجود داشته باشد که این اتاق از هر لحاظی در همه جهات یک شکل دارد و هیچ ارجحیتی در هیچ جهت آن وجود دارد. و سپس دقیقاً در وسط آن یک مرکز قرمز رنگ ایجاد می‌کنم و سپس تعداد $2 = n$ ذره در داخل آن می‌گذارم. هیچ جاذبه و چیز دیگری نیز وجود ندارد. این دو تا در سرتاسر فضای این اتاق می‌توانند حرکت کنند و هیچ مانعی برای آن وجود ندارد. حال، من از خودم می‌پرسم که اینها با چه احتمالی مثلاً سمت راست وجود دارند و با چه احتمالی در سمت چپ وجود دارند. علی‌الاصول برای آنکه سمت راست باشد، احتمال مساوی با یک چهارم دارد. حال می‌خواهم به فضای ماکروسکوپی بروم. یکی از مهمترین تمایزات فضای ماکرو این است که تعداد ذرات تشکیل دهنده سیستم زیاد شود. مثلاً می‌گوییم یک مول ذره 10^{23} ذره دارد. مثلاً وقتی یک قطره آب را چک می‌کنم، یا یک اتمی که دارد واپاشی انجام می‌دهد، از نقطه نظر تعداد خیلی متفاوت است. حال، من این n را بجای آنکه بذارم 10^{23} ذره، می‌گذارم ۱۰۰ ذره. دوباره از خودم می‌پرسم، احتمال آنکه ۱۰۰ تای آن در طرف راست باشد چقدر است؟ می‌شود یک تقسیم بر دو به توان ۱۰۰. احتمال اینکه صد ذره در سمت راست این مجموعه پیدا شوند، دو به توان منفی ۱۰۰ شده است. از خودم می‌پرسم احتمال اینکه پنجاه تای آن در سمت راست باشد و پنجاه تای دیگر آن در سمت چپ باشد چقدر است. حال من می‌خواهم این دو را با هم مقایسه کنم. احتمال آنکه این سیستم پنجاه تایش این طرف باشد و پنجاه تایش آن طرف باشد نسبت به حالتی که هر صد تای آن یک طرف باشد چقدر است. احتمال‌ها را بر هم تقسیم می‌کنیم. نتیجه می‌شود احتمال اینکه من این حالت را ببینم

و یا بالعکس، احتمال اینکه این جعبه را بطوری مشاهده کنم که صد تای آن یک طرف باشد، می‌شود ده به توان منفی نود و هشت. خب معنی این حرف در واقعیت چیست؟ یعنی من دارم سیستم‌هایی را مشاهده می‌کنم که عموماً پنجاه‌تای آنها اینطرف هستند و پنجاه‌تای آنها آن طرف هستند. ولی هیچ ویژگی خاصی وجود نداشته که اینطور باشد. تعداد زیادی از ذرات که تشکیل دهنده مجموعه هستند، باعث شده است که من عموماً حالت نصف نصف ببینم. قصد من از گفتن این چیزی که دارم نشان می‌دهم این بود که در یک n خیلی کوچک یک جایی را کاملاً خالی می‌بینم ولی در n بزرگ این تصور که همه را یک طرف ببینم خیلی دور از دسترس است. حال، در مورد مثال شما در مورد ترمز گرفتن ماشین، اگر بخواهم با این نگاه به آن پاسخ دهم مثل این است که بگویم، اگر مثلاً ۱۰۱۰۰ حالت داشته باشم، یعنی اگر ۱۰۱۰۰ ماشین داشته باشم که همه چیز آن یکسان باشد، مبتنی بر این، آنوقت باید یکی از آنها باید ترمز نگیرد.

دکتر غفاری:

آیا شما این را قبول دارید؟ انسان‌ها هزاران هزار سال بر روی زمین هستند، و اگر به نظریه‌های تکاملی نگاه کنید که میلیون‌ها سال است. من از شما سوال می‌کنم که این قضیه که انسان فانی است، یعنی انسان یک موجودی است که یک سازوکار جسمانی دارد، وقتی به شما می‌گویند انسان فانی است، شما واقعا این قضیه را به جزم و ضرورت می‌گویید و یا احتمال می‌دهید که در هر صد میلیارد سال یک انسانی باشد که اصلاً فانی نشود؟ قضیه، قضیه حقیقه است، یعنی ما به جزم و به یقین می‌گوییم اگر انسان

هزارمیلیارد به توان هزارمیلیارسال دیگر هم باشد، مادام که موجود مرکب است و جسم دارد، محکوم به فناست. ما این را به قاطعیت می‌گوییم. قضایا، قضایای حقیقه هستند. اساس احتمالات بر اساس علیت است.



دکتر محسنی:

آقایان ادعا دارند که اساس احتمالات کوانتومی علیت نیست.



دکتر غفاری:

بنده می‌خواهم بگویم که اگر ما دنبال علم باشیم و علم یعنی نظام قطعی برای این عالمی که می‌بینیم، به معنای اعم، یعنی عالمی که در مواجهه با ما وجود دارد، امکان ندارد، مگر بر فرض یک روابط ضروری و یک نظم درونی. حال، با شما بر سر اینها بحث کردیم، ولی می‌خواهیم بگوییم اگر همه این حرفها غلط باشد، باز این مطلب درست است. بحث ما این است که علم در عالم ماکرو مبتنی بر نظم است. بحث این است که شما باید این نظم را بپذیرید. اگر کسی نظم را نپذیرد، دیگر علم معنایی ندارد. حال می‌خواهد در جهان میکروسکوپی فرضاً نظم وجود نداشته باشد. بالاخره در جهان ماکرو همین است و علم هم مربوط به همین جهان ماکرو است. و این پراگماتیسم نیست، و پراتیک نیست، ما می‌گوییم علم را برای جهان واقعی درست کرده‌ایم و در جهان واقعی به ما جواب می‌دهد. اینکه جواب می‌دهد از مختصات علم است. چون علم راجع به یک پدیده مشخص دارد صحبت می‌کند، اگر تئوری آن درست باشد جواب می‌دهد. بنابراین، این حرف در اینجا جوابی ندارد. اما حرف بنده این بود که اگر علی‌رغم این نظام ماکرو،

اگر در داخل نظام میکرو واقعاً ما به مشاهداتی و با هر چیزی بفهمیم که در آنها یک بی‌نظمی حاکم است، نتیجه منطقی این حرف این خواهد شد که نظم موجود در عالم، حال، با هر دلیلی، از بی‌نظمی ناشی شده است. اینکه در جهان ماکرو نظم حاکم است که دیگر بحثی در آن نیست، بدون آن علم که معنی ندارد. نتیجه منطقی این حرفها این است که نظم عینی وجود دارد اگرچه در زیر این نظم بی‌نظمی است. اگر اینطور باشد هیچ صدمه‌ای به هیچ گوشه‌ای از پیکره علم نمی‌زند. مگر اینکه نشان دهید بی‌نظمی فوراً کرده و جهان بالا را به یک جهان غیرقابل محاسبه و بی‌قانون تبدیل کرده، آنوقت مشکل پیش می‌آید. یعنی آنوقت ما می‌گوییم در جهان صدفه وجود دارد و صدفه را در جهان نشان می‌دهیم. ما اصل این حرف را قبول نداریم. بنده معتقدم حرف این آقایان به جهت دیگری هم قابل تفسیر است، اما اگر واقعاً هم اینطور باشد، چه اشکالی دارد که کسی بگوید این جهان مادی، یک زیرساخت غیر مادی درون خودش و نه به عنوان یک امر بیرونی (مثل خدا) دارد؟

نظم ضروری که واقعیت علم است و نمی‌توان آن را انکار کرد. اگر کسی بخواهد این امر را انکار کند باید انکار همه حقایق را کند. انکار کردن نظم ضروری مشکل‌تر از انکار خود عالم است. علم یعنی نظم. اگر نظم وجود ندارد، پس قانون علمی چگونه وجود دارد؟

من گفتم ما کوتاه می‌آییم و نمی‌گوییم جهل است، فرض می‌کنیم واقعاً اینطور باشد. این مثل آتشفشانی است که درون یک کوه وجود دارد و درون این کوه گدازه‌های آتشفشانی هست و هیچ وقت ظهور و بروز ندارد. حال اگر این گدازه‌ها هرگز بالا نیاید، ما با این کوه به عنوان کوه رفتار می‌کنیم یا آتشفشان؟

یا شما باید بگویید عالم بی‌نظم است و یا نیست.

دکتر یغمایی:

شما یک موضع ضد واقعگرایانه گرفته‌اید



دکتر غفاری:

من می‌خواهم بگویم حتی در این فرض، ما چه می‌دانیم که نظامات مربوط به پیدایش اجسام مادی دورنش چه چیزی است. شما اگر به منادولوژی لایب‌نیتس نگاه کنید (به غلط یا درست بودن آن کاری نداریم)، او معتقد است که این نظام اجسام، از منادهای غیر مادی تشکیل شده، و این منادها با یکدیگر تجمیع شده‌اند و این نظام را درست کرده‌اند. فرق اجسام با غیر اجسام هم در میزان آگاهی و نا آگاهی این منادهاست. منادهایی که درجه تجرد و ناآگاهی‌شان زیاد است جسم را ایجاد می‌کنند و منادهایی که درجه آگاهی‌شان بالاست، امور روحانی را تشکیل می‌دهند. شما ممکن است حرف لایب‌نیتس را رد کنید. ولی نمی‌توانید بگویید اگر به این قائل باشیم، جهل است. او می‌گوید درون این نظام جسم یک نظام غیرمادی است. اگر بتوانیم این را ثابت کنیم، اینطور است که شما در پدیده رویه یک عالم جسمانی صلب و سختی را می‌بینید، ولی این عالم ناشی از آن درون است. نظام هم به همین قائل بود. او می‌گفت عالم از اجزاء غیرمادی تشکیل شده است. به غلط بودن این حرف کاری ندارم، ولی اگر کسی به این حرف قائل شود، معنای آن این نیست که اگر بگوییم درون این عالم، عالم دیگری است که مثلاً اسمش را می‌توانیم بگذاریم بی‌نظمی یا روحانی بودن یا مناد بودن، مشکلی ایجاد نمی‌شود. این به کجای معرفت‌شناسی ما ضرر

می‌زند؟ هستی‌شناسی یعنی اینکه ما هستی را بشناسیم. آنها می‌گویند جسم تا آن مقدار که می‌توان شناخت فلان چیز است، اما اینکه تشکیل دهنده جسم چیست، حرف دیگری است. اگر بگویید مثلاً یک امر روحانی است یک حرفی در مورد عالم زده‌اید و جهل نیست.



دکتر محسنی:

پس فرق فیلسوفان با فیزیکدانان چیست؟ فیزیکدانان هم همین کار را می‌کنند



دکتر غفاری:

فیزیکدان بما هو فیزیکدان نمی‌تواند این حرفها را بزند. ما فرض کردیم فیزیکدان دارد از مطالب خودش نتیجه کلی می‌گیرد و فیلسوفی می‌کند. والا فیزیکدان به حسب تعریف باید دنبال مشاهداتش باشد. و الا نظریه پردازی کار او نیست. او باید در حد مشاهداتش حرف بزند. علم یعنی اینکه ما آنچیزی را که می‌شناسیم، روابط پدیداریش را بیان کنیم. این کار عالم است.

ضرورت تبیین معنای جسم

بحث اصلی ما در مسأله فلسفه و فیزیک، به نظر من این است که اصلاً تبیین شود «معنای جسم» چیست. در گذشته، یعنی در طبیعات که از ارسطو تا فیزیک کلاسیک بود، جسم به معنای شیء دارای ابعاد ثلاثه بود. شیء دارای ابعاد ثلاثه با زوایای قائمه، این تعریف جسم طبیعی بود. جسم سه بعدی که هر بعد آن از نظر هندسه فضای با بعد دیگر زاویه قائمه داشته باشد. در همان گذشته، در اینجا سوالاتی مطرح می‌شد که اگر فیزیک مدرن را کنار بگذاریم هنوز آن سوالات مطرح است. مهمترین آن سوالات

این است که هر جسمی علاوه بر این صورت جسمیه که دارد، آیا متصل است یا منفصل؟ شما هر واحد جسمی را که در نظر بگیرید، آیا این واحد یک امر پیوسته است و یا اینکه از اجزاء تشکیل شده و اتمی است؟ در خود اتم هم همین سوال وجود دارد، یعنی داستان ادامه دارد. شما یا باید اجزاء لایتجزا را بپذیرید و یا اگر به آن قائل نشوید، باید به اتصال حقیقی قائل شوید. چنانکه در تئوری ارسطو هم به عنوان قوه و فعل هست. اگر شما به اتصال حقیقت قائل نشوید، به مشکلات زنون دچار می‌شوید. زنون پیروی پارمنیدیس و شاگرد او بود و منطق قوی‌ای داشت، و بر اساس طرفداری پارمنیدیس به کسانی که معتقد بودند انکار حرکت مسخره است، گفت حرکت منطقاً امکان ندارد. او ده اشکال وارد کرد که در کتاب‌های تاریخ فلسفه هست. اینکه اگر تیری را از یک طرف ورزشگاه رها کنید نباید به طرف دیگر برسد. و دیگری اینکه اگر آشیل که قهرمان دو بود اگر با لاک پشت مسابقه دهد و اگر یک سانتی متر هم بینشان فاصله باشد آشیل نباید به لاک پشت برسد. همه اینها بر اساس نظریه اجزاء است. یعنی هر فاصله‌ای بی‌نهایت جزء باید داشته باشد که باید در بی‌نهایت زمان طی شود. ارسطو به این مسأله پاسخ داد. او گفت عالم بصورت قوه و فعل است، یعنی شیئی که در عالم وجود دارد، یعنی شیء متحرک دارای خاصیت گسترده‌گی است و در درونش قوه وجود دارد. البته به حرف ارسطو هم می‌توان اشکال کرد. بالاخره این برای فیزیک و فلسفه فیزیک سوال است. فلسفه طبیعت باید به این سوال جواب دهد که جسم متصل است و یا منفصل؟ اگر جسم از اجزاء منفصل تشکیل شده باشد، مشکلات فراوانی پیدا می‌شود. امثال مشکلات

زنون و از جمله مسأله حرکت توجیه نخواهد داشت. یعنی حرکت به سکون‌های کنار هم تبدیل می‌شود و در واقعیت حرکت نخواهیم داشت. فیزیکدان به واقعیت حرکت کاری ندارد، بلکه به خود حرکت کار دارد. عالم طبیعی می‌خواهد بگوید حرکت چه خصوصیتی دارد. ولی عالم طبیعی که فیزیکدان به عنوان فیلسوف طبیعی است، این سوال را می‌کند که حرکت یک واقعیتی در عالم است، این واقعیت چگونه است. باید این امر توضیح داده شود. مسأله اتصال صورت جسمیه، یکی از مسائل بسیار مشکل و مهم



هر فیزیکدانی وقتی
راجع به طبیعت
نظریه پردازی
می‌کند، در محدوده
فیزیک نمانده است.



در فلسفه است. این اتصال را چگونه می‌خواهید توضیح دهید؟ در فیزیک مدرن مثلاً می‌گویید جسم به انرژی تبدیل می‌شود، آیا این انرژی حامل می‌خواهد یا خیر؟ سوالات اساسی فلسفه فیزیک اینهاست و باید مبای خودش را روشن کند. باید تکلیف جسم روشن شود.



دکتر یغمایی:

برای اینکه به این پرسش‌ها جواب دهیم، ناچاریم به نظریه علمی متوسل شویم، مثل نظریه کوانتوم،

نظریه کوانتوم هم این مشکلات را دارد، و این دور وجود دارد که ابتدا مشکلات مبتلابه نظریه‌های علمی را جواب دهیم یا...



دکتر غفاری:

فرمایش خوبی است. اینکه من می‌گویم فیزیکدان، اشتباه نشود، فیزیکدان بما هو فیزیکدان یک حکمی دارد، ولی فیزیکدان به عنوان عالم و فیلسوف طبیعت مد نظر بنده است. هر فیزیکدانی وقتی راجع به طبیعت نظریه پردازی می‌کند، در محدوده فیزیک نمانده است. فیزیک یعنی همین پدیدارها را بیان کنیم و روابط بین آنها را مشخص کنیم. اما این سوالات، سوالات فیزیک بما هو فیزیک نیست. کما اینکه در عمل هم فیزیکدان‌ها به این سوالات اهمیتی نمی‌دهند و از آن عبور می‌کنند. ولی فیلسوف نمی‌تواند موج و انرژی و جسم را مفروض بگیرد. باید توضیح دهد که وحدت خود موج چیست. مثلاً اینجا یک موجی خاصیت رنگ دارد و یک موجی خاصیت صوت دارد، آیا این موج که انرژی‌های مختلف در یک طیفی دارد، چه وحدتی برای آن حاکم است؟ اگر هیچ وحدتی ندارد پس چرا موج است؟ این سوالات، سوالات فلسفه طبیعی است. استفاده ما از علم فیزیک این است که به ما خود جسم را عریان گزارش می‌کند. حال، باید دوباره در مقام نظریه پرداز، چیزی راجع به حقیقت جسم بگوییم که بتواند عالم را تفسیر کند. و این کاریست که در فیزیک جدید اصلاً دنبال آن نیستند و در فلسفه فعلی ما هم متأسفانه کنار گذاشته شده است.

در فلسفه قدیم، تا جاییکه می‌شد راجع به اتصال و صورت جسمیه و جزء لایتجزا بحث کرده‌اند و نتیجه گرفتند. اما نتایج آنها بر مبنای داده‌های فیزیک زمان خودشان بوده است. ممکن است بتوانیم آن نتایج را بر اساس داده‌های فعلی بازسازی

کنیم و ممکن هم هست که نتوانیم. کما اینکه ابن سینا صریحاً در چندجا این را بیان کرده و گفته است که ممکن است این جسمی که ما می‌بینیم، فرضاً از ذرات ریزی تشکیل شده باشد که ما نمی‌بینیم. این را به عنوان فرض عقلی بحث کرده است. ما امروز می‌دانیم که چنین است. یعنی از ذراتی تشکیل شده است.

بنظر بنده، مقدار زیادی از مشکلات، برای روشن نبودن اساس این مفاهیم است. یعنی ممکن است اساساً حقیقت ماده و جسم، چیزی باشد که نه فوتون باشد و نه موج. یعنی یک امر دیگری باشد که ما اکنون از آن تصور نداریم. ما بر اساس یک تصور که یک حالات موجی را می‌بینیم یک احکامی را صادر می‌کنیم، و جای دیگری که فوتونی است یک احکام دیگری صادر می‌کنیم. تا زمانی که تکلیف جسم معلوم نشود نمی‌توان این حرفها را زد. شما نمی‌توانید خود جسم را تبیین کنید، آنوقت می‌خواهید لوازم آن راجع به اراده و حقیقت و دیگر مقوله‌ها را در نظر می‌گیرد. به نظر من اینها موضوعات مورد بحث است و بنده هم در حد پیشنهاد حرف دارم. باید به کمک جمعی که فیزیکدان باشند که دقیقاً بدانند که واقعا عالم بصورت پدیداری چیست، و به کمک کسانی که اهل نظریه پردازی هستند ببینیم چه نظریه‌ای را می‌شود بیان کرد. اتصال، مسأله بسیار بسیار مهمی است. شما تا زمانی که اتصال را حل کنید، اصلاً نمی‌توانید هیچ نظریه‌ای راجع به چیزی در عالم بگویید، اتصال با نظریات مادی حل نمی‌شود. یعنی با هیچ نظریه مادی نمی‌توانید وحدت اتصالی جسم را توضیح دهید. ما فعلاً در مورد جسم بسیط صحبت می‌کنیم.



آقای توکلی:

آیا ما جهان هستی را همگن می‌بینیم

یا خیر؟ وقتی می‌گوییم قوانین اش را فهمیده‌ایم، آیا می‌توانم از ریزترین تا درشت‌ترین را تعمیم دهم یا خیر. مرزهایی وجود دارد که این همگنی را می‌شکند. مرزی وجود دارد که از پایین به بالا متفاوت است. پس همگنی وجود ندارد که بگویم چون در دنیای ماکرو این قوانین را می‌بینم، در دنیای میکروسکوپی هم همین قوانین حاکم باشد.



دکتر غفاری:

فلاسفه بر اساس همین عدم همگنی می‌گویند نمی‌شود گفت که ما فقط یک جسم فیزیکی هستیم، چون رفتاری و مطالبی در مسأله ادراکات و در مسأله عواطف وجود دارد که با نظام فیزیکی مطابقت ندارد. یعنی ناقض قوانین ماده است. بنابراین باید آنجا یک سطح دیگری از وجود باشد. بله، هر سطحی از وجود قوانین خاص خودش را دارد. فرض بنده هم همین بود. بنده گفتم در نهایت می‌شود گفت که آقایان در کوانتوم به یک سطح نیمه‌مادی رسیده‌اند، که درون این سطح مادی است و این ضرری به قوانین سطح بالاتر نمی‌زند. یعنی سطح بالاتر، قوانین خودش را دارد، اگر سطح پایین بتواند در بالا ظهور داشته باشد برای ما چالش برانگیز می‌شود. فرمایش شما در اینکه سطوح همسطح وجود باید قوانینشان همگن باشد درست است. ما در شعور و ادراک ادعایمان این است که این سطح دیگری است، به دلیل همین ناهمگن بودن قوانین. ممکن است شما فرض کنید در کوانتوم هم همین اتفاق افتاده است. این مشکلی نخواهد بود. ولی اگر بخواهید این را به قوانین سطح دیگر سرایت دهید، فقط در جایی ممکن است که شما ظهور آن را در خارج نشان بدهید، که ظاهراً چنین چیزی نیست.



آقای توکلی:

ما پدیده‌ای داریم مثل ابررسانایی که یک پدیده ماکروسکوپی است اما توصیف کوانتومی دارد. پدیده‌ای داریم مثل ابرشاره‌ای که پدیده کوانتومی است، اما در دنیای ماکروسکوپی ظهور دارد.



دکتر غفاری:

اگر اینطور باشد که در آن هیچ قانونی حاکم نباشد، این را قبول نمی‌کنیم. ولی اگر این ابررسانا خودش تابع نظم و قانون است امر دیگری است. چیزی که کوانتوم در برابر فیزیک کلاسیک گفت عدم تعین است. شما ممکن است که یک جسمی نشان بدهید که بگویید قوانین این جسم را نمی‌شناسیم، ممکن است خیلی اجسامی وجود داشته باشد که قوانین آن را نشناسیم. دلیل نمی‌شود که ما چون نمی‌دانیم رفتارش چطور است حکم بر یک تئوری کلی بگیریم. اما اگر بگویید در کل این جهان ماکروسکوپیکی آثاری دارد، بله مشکل ایجاد می‌شود.



دکتر موحّد:

نمود این موارد وجود دارد. اگر مثلاً رفتار ترمودینامیکی یک سیستم را بررسی کنیم، اگر این موارد مکانیک کوانتومی را مد نظر قرار ندهیم، مثلاً به این می‌رسیم که تابعیتش بر اثر دما خطی است. اما اگر نکاتی که از کوانتوم مکانیک و اصل عدم قطعیت و غیره می‌دانیم را لحاظ کنیم، می‌بینیم که رفتار آن بر اثر دما مثلاً منحنی شده است. سپس در آزمایشگاه می‌بینیم همین منحنی صدق می‌کند. یعنی مدل مکانیک کوانتوم در چهارچوب ماکروسکوپیکی دارد صدق می‌کند.

بازنمایی علمی

(Scientific Representation)

بازنمایی می‌کند، بلکه جنبه‌های وجهی یا مدال جهان را هم بازنمایی می‌کند، بنابراین اگر بخواهیم راجع به نظریه‌ی میدانهای کوانتومی نسبت به بازنمایی‌اش واقع‌گرا باشیم باید **modal scientific** **realist** باشیم که همان واقع‌گرای علمی وجهی است. هستی‌شناسی‌مان متورم شده است. علاوه بر موجودات بالفعل شامل موجودات وجهی هم هستیم.

دکتر خسرو پناه:

وجهی یعنی چه؟



دکتر یغمایی:

به معنای تمایل یا **disposition**. یعنی چیزی که هنوز بالفعل نشده است، یعنی بالقوه. حال، آن چیز اینجا ساختارهای ریاضی است و نه ویژگی‌های ذاتی یا ویژگی‌های رابطه‌ای اشیاء...

دکتر خسرو پناه:

یعنی واقعیتی در خارج دارد، یا نه؟



دکتر یغمایی:

بله دارد و علاوه بر اینکه واقعیت در خارج

است ادعا می‌کند که علاوه بر مشاهده پذیرها سطوح انتزاعی‌تر یا مشاهده ناپذیرها را هم نظریه‌ی علمی بازنمایی می‌کند. سوالی که من به دنبال پاسخ دادن به آن بودم، با راهنمایی آقای دکتر کرباسی زاده و دکتر شیخ رضایی این بود که نظریه‌ی میدانهای کوانتومی چگونه جهان را بازنمایی می‌کند. مخصوصاً اگر بخواهیم بازنمایی‌اش واگرایانه باشد.

چرا نظریه‌ی میدانهای کوانتومی؟ به این خاطر که شما در نظریه‌ی میدانهای کوانتومی با مجموعه‌ای از مدلها و موجودات ریاضی سر و کار دارید که اینها به اصلاح فیزیکدانان نامعادل هستند. یعنی من نمی‌توانم یک دستگاه ترجمه بسازم که اینها را به هم ترجمه کند. بنابراین، من مجموعه‌ای از موجودات ریاضی دارم که ویژگیهای ناسازگاری را به جهان نسبت می‌دهد. بنابراین شما در بادی امر با مشکلی مواجه خواهید شد (اگر واقع‌گرا باشید نسبت به مدلهایی که در نظریه‌ی میدان کوانتومی مطرح هستند با مشکل مواجه خواهید شد چون اینها ویژگی‌های ناسازگاری را به جهان نسبت می‌دهند).

تعبیری که من آنجا استفاده کردم تعبیر وجهی یا مدال بود. صورتبندی‌ای ارائه شد که نظریه‌ی میدانهای کوانتومی نه تنها جنبه‌های **actual** یا بالفعل جهان را



دکتر یغمایی

من کمی راجع به پایان نامه‌ی دکترایم صحبت می‌کنم. عنوان پایان نامه‌ی من بازنمایی علمی در نظریه‌ی میدانهای کوانتومی بود. بازنمایی علمی (**scientific representation**)

موضوعی است که در یکی دو دهه‌ی اخیر در فلسفه‌ی علم رایج باب شده است. دلیل آن این است که بعد از دهه‌ی پنجاه-شصت ادعایی که میان فلسفه‌ی علم غالب شده این بود که نظریه‌های علمی مجموعه‌ی زبانی نیستند. یعنی نظریه، مجموعه‌ای از گزاره‌ها نیست، بلکه مجموعه‌ای از مدلها است. بنابراین این سوال پیش آمد که اگر مجموعه‌ای از مدلها باشد یا مجموعه‌ای از گزاره‌ها نباشد، پس چگونه جهان را بازنمایی می‌کند. چگونه جهان را روایت می‌کند. بنابراین، سوالی که در بازنمایی مطرح است این است که چه می‌شود که ما می‌گوییم یک مدل علمی جهان را بازنمایی می‌کند.

بنابر این که شما رئالیست باشید یا تجربه‌گرا می‌توانید سطوح بازنمایی را تغییر دهید. کسی که تجربه‌گرا است، قاعدتاً به این قائل است که نظریه‌های علمی سطوح مشاهده‌پذیر جهان را بازنمایی می‌کند. ولی کسی که واقع‌گرا



دارد نظریه میدانهای کوانتومی به ما این ابزار را می‌دهد که آن واقعیت بالقوه را بازنمایی کنیم. یعنی فقط ادعای وجودی نمی‌کند، و ادعای معرفت شناختی هم دارد به این معنا که ما نسبت به وجوه بالقوه جهان معرفت داریم.

یکی از حضار:

مثالی می‌توانید بزنید؟



دکتر یغمایی:

بروز بالقوه/ بالفعل در شکست خودبخودی تقارن رخ می‌دهد. قبل از اینکه سیستم شکست تقارن داشته باشد، ویژگی‌های بالقوه آن را می‌توانید با مجموعه‌ای از ساختارهای ریاضی بازنمایی کنید. تمامی گزاره‌های مرتبه دوم از این جنس هستند... یک کار دیگر هم که در پایان نامه شد این بود که من سعی کردم ابزار معرفتی را نشان دهم که چگونه گذار از بازنمایی بالقوه به بالفعل امکان پذیر است. یعنی چگونه هست که وقتی شما مجموعه‌ای از ساختارهای ریاضی در دست دارید، ممکن است نسبت به ساختارهای بالفعل، به معرفت گذار کنید. اینجا جایی بود که *intentionality* یا قصدیت با حیث التفاضلی دانشمند دخیل است. یعنی شما

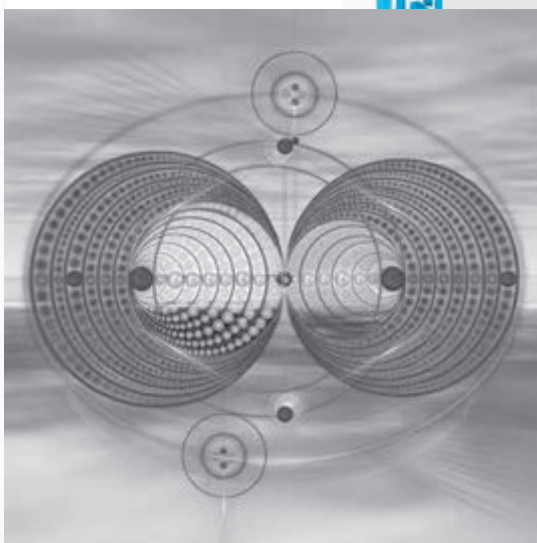
وقتی یک ساختاری را در دست دارید که قرار است جنبه‌های بالقوه جهان را بازنمایی کند، اینجا *Intention* یا قصد دانشمند درگیر می‌شود که چه وجهی از جهان را بعد از بالفعل شدن بازنمایی کند. بنابراین، *Modality* در متافیزیک با یک *intentionality* معرفتی همراه است. در واقع *intentionality* که بازنمایی در اختیار ما می‌گذارد. مدلی از بازنمایی که آنجا ارائه کردم، به ما این امکان را می‌دهد که *modality* های طبیعت را بازنمایی کنیم. بنابراین یک هم ارزی بین سطح معرفتی و سطح هستی شناختی وجود دارد.

تعبیر وجه در مکانیک کوانتوم

دکتر یغمایی: تعبیر مدال قبل از آنکه وارد نظریه میدان شوند در مکانیک کوانتوم استاندارد هم رایج بودند. احتمالاً اولین تعبیر مدالی که وجود دارد و معرفی شده است تعبیر بوهم است. (شما احتمالاً با این مبحث در مکانیک کوانتومی برخورد داشته‌اید) در مکانیک کوانتومی، شما در حالات خاصی می‌توانید نسبت به ویژگی‌ها واقع‌گرا باشید. این حالت خاص را فیزیکدانها «حالت ویژه» می‌گویند. وقتی سیستم تان در یک حالت ویژه است، می‌توانید ادعا کنید که فلان ویژگی

را *definitely* دارید. اگر در حالت ویژه نباشد، دیگر نمی‌توانید به آن ویژگی نسبت دهید. خیلی‌ها راجع به حالاتی که ویژه نیستند، ضد واقع‌گرا هستند. فرض کنید که من یک الکترونی دارم که اسپینش در جهت *X* بالاست. به من این را گفته‌اند. من در آزمایشگاه اندازه‌گیری می‌کنم و اسپینش را در جهت *X* باز هم بالا نشان می‌دهد. دفعه دوم هم اندازه‌گیری می‌کنم و باز بالا نشان می‌دهد. بنابراین من به قطع می‌توانم بگویم که اسپین الکترون در جهت *X* بالاست. ولی اگر یکی از من بپرسد که اسپین الکترون در جهت *Z* چه هست؟ من نمی‌توانم بگویم که بالاست یا پایین باید بگویم که بعد از آزمایش، پنجاه درصد بالاست و پنجاه درصد پایین است. بنابراین اگر یکی از من بپرسد که بالاخره (در جهت *Z* اسپین) چه موضوع انتولوژیکی می‌خواهید نسبت به یک اسپین بگیرد؟ در جهت *Z* بالاخره بالاست یا پایین؟ کسانی که مدافع تعبیر مدال هستند، قائلند که ذره، واجد ویژگی اسپین هست، به نحو وجهی هم بالاست و هم پایین. بنابراین شما می‌توانید به اسپینتان ویژگی‌های متناض نسبت دهید، به شرطی که ادعا کنید، آن ویژگی‌ها در حالت بالقوه وجود دارند و نه در حالت بالفعل. یعنی ذره بصورت ممکن اسپینش

بالاست و به صورت ممکن هم اسپینش پایین است ولی بعد از اینکه به حالت بالفعل در آمد حداکثر یکی از اینها بالفعل می شود یا بروز پیدا می کند. بنابراین، اسناد ویژگی های متناقض در حالت وجهی اشکالی ندارد. ولی در حالت بالفعل گویی اشکال دارد. یعنی من نمی توانم دو ویژگی متناض را بالفعل به سیستم اسناد کنم. ولی در حالت بالقوه گویی اشکال ندارد. یعنی حداقل متافیزیکدانان با این مشکلی ندارند که ویژگی های متناقض را در حالت وجهی به سیستم ها نسبت بدهند.



ما می خواهیم تکلیف تعهد هستی شناختی مان را روشن کنیم، اما نه به لحاظ صرفاً منطقی. یعنی می خواهیم بگوییم که بالاخره در هستی واقعیت چگونه است. یا باید آنجا ضد واقع گرا شویم و بگوییم که اسپین قبل از اندازه گیری ویژگی ندارد. یا باید بگوییم که ویژگی وجهی دارد. این چیزی که من اینجا دارم از آن صحبت می کنم در سطح هستی شناختی است. حال، شما می توانید برای بازنمایی این سطح هستی شناختی تان بروید سراغ منطق های کوانتومی... شما می توانید مدافع تعبیر مدال بشوید ولی منطقان منطق کلاسیک بماند، ولی می توانید نسبت به جهان modal realist

باشید ولی منطقان، منطق کوانتومی باشد، ما هر دویش را داریم. مثلاً فن فراوسن فیلسوف علمی است که مدافع تعبیر مدال است ولی منطقش کوانتومی است. ولی کسانی هستند که منطقشان را مدال می کنند ولی به منطق کلاسیک پایبند می مانند.

وجوه بالقوه اشیاء دکتر یوسف ثانی:

اگر توضیح بدهید مدال مربوط به وجوه بالقوه اشیاء است یعنی چه، خیلی خوب است...

چه تعامل ماکروسکوپی را که داشته باشیم آن بروز میکروسکوپی را می گیرید.

یکی از حضار:

خب این در آزمایش قبلی تان هم می تواند مطرح باشد و بگویید حلالیت نمک در آب، اگر اشباع نشده باشد، یا اگر در فلان شرایط باشد، ما اینجور چیزها را در همه آزمایشها می توانیم داشته باشیم...

دکتر کرباسی زاده:

در مورد موجبیتی ها، ما می گوییم که یکسری عوال دخیل وجود دارند که اگر آن عوامل دخیل یا شرایط، حذف شوند یا شرایط شرایط طبیعی باشد، آب نمک را حل می کند. ولی مسأله این است که در مورد موجودات ریز اتمی یا زیر اتمی، اگر آن شرایط را هم یکسان بگیریم و عوامل دخیل را هم حذف کنیم، باز همیشه آن پاسخی که می خواهیم را نمی بینیم. چون ذاتاً احتمالاتی است... متغیرهای نهان

سوال کننده:

ما ظاهراً می گوییم که شرایط را یکسان کردیم ولی ظاهراً پارامترهایی وجود دارد برای ما شناخته شده نیستند، مثلاً ده سال دیگر می فهمیم...

دکتر یغمایی:

در مکانیک کوانتومی یا فلسفه مکانیک کوانتومی شما قضایایی دارید به نام قضایای لوگو، این قضایا باب «علی الاصول» را باز می کند. یعنی می گویند علی الاصول فلان چیزی وجود دارد یا وجود ندارد. یک قضیه ای که احتمالاً شنیده اید قضیه بل است. قضیه بل ادعا می کند که اگر متغیرهای نهان بخواهد وجود داشته باشد، جهان non-local رفتار می کند، یعنی

غیر موضعی رفتار می‌کند. یعنی شما اثرات آنی دارید. اشکال ندارد، شما می‌توانید بگویید که متغیرهای نهان وجود دارد و ما از آن اطلاع نداریم. اما به محض اینکه این امر را پیش فرض گرفتید باب ناموضعی باز می‌شود. تأثیرهای آنی، اشکالی هم ندارد. کما اینکه برخی هم پذیرفته‌اند. در تعبیر بوهم می‌بینید که این را می‌پذیرند که جهان دترمینیستیک رفتار می‌کند ولی بدین قیمت که کنش‌های غیر موضعی هم دارد.

ما که متغیرهای نهان را نمی‌بینیم، علی‌الاصول هم به آن دسترسی نداریم، ولی فرضاً از دیدگاه دانای مطلق فرض کنید که این متغیرها معلوم هستند. در این جهان رفتار ذرات غیر موضعی هست، یعنی کنشهای آنی دارید، در تعبیر بوهم برای اینکه این آنی بودن را توضیح دهند ادعا می‌کنند که جهان هولیستیک است، کل گرایانه رفتار می‌کند. وقتی شما جهان را کل گرایانه ببینید، آنی بودن زیاد مشکلی ایجاد نمی‌کند. وقتی شما دو الکترونی را که در هم تنیده هستند دارید، یکی از آنها را اینجا می‌گذارید و دیگری را در پاریس، به محض اینکه یکی اسپینش بالا شود آن یکی هم جهت‌ش پایین می‌شود. خوب، اگر من دیدگاه هولیستیک را بپذیرم و قائل شوم که این دو الکترون دو موجود نیستند بلکه یک موجودند، بنابراین، آنی بودن یا غیر لوکال بودن را می‌توانیم توضیح دهیم. موقعی این غیر لوکال بودن شما را اذیت می‌کند که شما این دو را دو individual فرد ببینید...

منطق کوانتوم و منطق کلاسیک سوال کننده:

شما در ضمن صحبت‌هایتان اشاره کردید که منطق کوانتوم در برابر منطق کلاسیک، آیا این دو از هم جدایند؟

دکتر یغمایی:

بله، نحو جداگانه‌ای دارد، معنا شناسی جداگانه‌ای دارد، و کاملاً هم با منطق کلاسیک فرق می‌کند. و ادعا می‌شود که

برای توصیف پدیده‌های خرد ناچاریم به این منطق متوسل شویم. این استدلالها **conclusive** نیستند، یقینی نیستند، شما می‌توانید چند گزینه را انتخاب کنید. برای مثال شما می‌توانید بگویید جهان دترمینیستیک رفتار نمی‌کند، ولی موضعی رفتار می‌کند. و در مقابل آن یک هستی شناسی این هست که بگوییم جهان دترمینیستی رفتار می‌کند ولی غیر موضعی است. بنابراین یک بسته‌ای از هستی شناسی‌های متفاوت داریم که می‌توانم هر کدام از آنها را اختیار کنم...



وقتی کوانتوم می‌گوید
«هست» این «هست»
انتولوژیک است یا
ایپستمولوژیک؟



دکتر یوسف ثانی:

ما که با فلسفه سنتی و متعارف سروکار داریم، و اصلاً درگیر علوم و مسائلی که علوم با آن مواجه هستند نیستیم، یک دستگاهی داریم و می‌گوییم که وضع علوم و امور عالم یا باید با این دستگاه توافق داشته باشد و یا اگر نداشت، مثلاً باطل است. علوم، چون دنبال تبیین و توجیه سازوکاری هستند که در آزمایشگاهها و علومشان تشخیص می‌دهند نسبت به عالم، به هر حال، برایشان فرق می‌کند که یک دستگاهی این سازوکار را بهتر توضیح می‌دهد و یک دستگاهی ضعیفتر توضیح می‌دهد. و برای آنها هرچه این توجیه‌گری با توجه به اطلاعاتی که از این عالم دارند بیشتر باشد، آن دستگاه و آن نظام

مطلوب‌تر و موفق‌تر است. اما برای ما که در خارج هستیم، اصلاً این نزدیکی و قرب و بعد به قابلیت توضیح و توجیه نسبت به وضعیتی موجود عالم خیلی فرقی نمی‌کند. ما می‌گوییم که یک دستگاهی داریم که صدق و کذب در آن با همه چیز مشخص و معلوم است، یا باید با این دستگاه تناسب داشته باشیم و یا نداشته باشیم. شاید این جلسات فایده‌اش همین است که ما را مطلع می‌کند، ولی این جور مطلع شدن ظاهراً هنوز کافی نیست که ما سر به آن حوزه‌ها بکشیم، یک مقدار باید مبنایی‌تر و پایه‌ای‌تر به این علوم آگاهی پیدا کنیم تا متوجه شویم که می‌شود در مقابل مثلاً منطق کلاسیک، منطق کوانتوم هم داشت و آن هم یک دستگاهی است برای توضیح این عالم که با توجه به اطلاعات موجود بهتر توضیح می‌دهد. تصور من این است که قدری از این اختلاف آرا به این موضوع برمی‌گردد.



پدیده‌های نوظهور یکی از حضار:

در بحث کوانتوم این مطرح شد که آیا آنچیزی که من می‌بینم با آنچه که هست یکسان است یا نه. مثلاً در دنیای ریز اتمی دیدیم که همین که می‌خواهیم الکترون را مشاهده کنیم، الکترون تحت مشاهده ما، مکانش و سرعتش عوض می‌شود و اطلاعاتی که گرفتیم در ازای اینکه الکترون کجا هست، سرعت الکترون را از دست داده‌ایم. به عبارت دیگر، آنچیزی که من مشاهده می‌کنم، با آن چیزی که می‌تواند واقعیت داشته باشد می‌تواند متفاوت باشد. این بحثی بود که در کوانتوم مطرح شد و در دنیای ریز اتمی با آن فهمی که داشتیم، خیلی عادی بود. یعنی من فوتونی به الکترون بتابانم و آن نور به من برگردد. این نور قادر بود که اطلاعات الکترون را عوض کند و چیزی که من گرفته بودم با آن چیزی که می‌توانست باشد، متفاوت باشد.

بعد از آن، یک اتفاق دیگر بوجود آمد. یعنی بعد از ظهور کوانتوم یک دوران

دیگری بوجود آمد که اصطلاحاً می‌گوییم دوران پیچیدگی. یعنی حاصل ارتباطات بین اجزا به حدی بالا رفت که مفاهیم جدیدی متولد شد. به نوعی، اصطلاحاً به این پدیده می‌گویند emergence. موجوداتی متولد شدند که ظاهراً اجزایش متولد شده بودند اما حاصل ارتباط بین اجزاء است که متولد شده است. به این معنی که، برای مثال اگر من نگاهی به انسان بکنم، می‌بینم که انسان هم یکسری سلول است، اما حاصل ارتباطات پیچیده بین این سلولها موجودی را خلق کرده به نام انسان که اگر از تک تک این سلول ها پرسم که می‌دانی این موجود کیست، با خبر نیستند، یعنی یکسری فرا مفاهیم متولد شد که در دوران کوانتوم دوباره می‌بینید که به اینها خیلی توجهی نمی‌کنیم. دوران کوانتوم را با مدرنیته یکسان می‌دانیم و دوران کلاسیک را سنتی و دوران پیچیدگی را دوران پست مدرنیسم می‌دانیم. دوباره مطلق ها فرو ریخته‌اند، یعنی چیزی به عنوان اینکه مطلق وجود دارد و من با مفاهیم کوانتوم یک سایه‌ای از این را دارم اندازه‌گیری می‌کنم فرو ریخت و مطلق دیگر وجود ندارد. و به نوعی دوباره با یک نگاه دیگری برگشتیم به اینکه دنیا همان چیزی هست که من می‌بینم. اما این چیزی که من می‌بینم ممکن است که با دیدگاه های متفاوت مختلف باشد، فرقی با قسمت کلاسیک در اینجا بود. در کلاسیک من فکر می‌کردم که آنچه من می‌بینم همه می‌بینند و پس دنیا برای همه یکسان است. اما دوران پس از کوانتوم و پیچیدگی دنیایی شد که من می‌گویم آنچه من می‌بینم هست و دیگری می‌گوید آنچه من می‌بینم و می‌گویم آن هم هست. اصطلاحاً در نقاشی و در معماری می‌گویند بیابیم موجودی را خلق کنیم که هرکسی می‌بیند و یک چیز خاصی برداشت کند. یعنی چیزی را خلق می‌کنیم که در انتظار متفاوت، مردم بتوانند برداشتهای مختلف داشته باشند.

این دوران دورانی است که آن مطلق

گرایی که در دوران کوانتوم و دوران نسبیت بود و در دوران جامعه شناسی هم با فاشیسم مطرح بود از بین می‌رود. و می‌بینیم که وارد می‌شود و یکسری مفاهیم را به هم می‌ریزد که از جمله بحثهایی که در این دوران پیچیدگی مطرح می‌شود خلق فرا مفاهیمی است که برای ذرات بوجود می‌آید، مثل انسان و مفاهیم دیگر. دوباره ما شاهد این هستیم که در جامعه انسانی دارد یک فرامفهوم خلق می‌شود و اینکه انسانها به کمک این ارتباطاتی که مابین هم توانستند ایجاد کنند، اینترنت و شبکه‌های اجتماعی و این چیزها، یک مفهوم جدیدی دوباره خلق می‌شود و اصطلاحاً یک مغز دیگری دارد متولد می‌شود که ما اجزاء آن می‌شویم و ما هم موجودیت شخصی خودمان را آرام آرام کمرنگ می‌کنیم چرا که من جزئی از یک جامعه بزرگتر هستم.

آزادی عمل‌ها به نوعی از من گرفته شده و قیدهایی برای من بوجود آمده. ریاضیاتی برای این خلق شده، ریاضیاتی وجود دارد به عنوان شبکه‌های پیچیده و به عنوان ریاضیات کسری. در بحث ریاضیات کسری ادعا بر این است که اگر شما دو تا ذره را در نظر بگیرید که به هم نیرو وارد می‌کنند، اگر این نیرو مثلاً جاذبه باشد، می‌توانم بگویم که مثلاً اینها دارند به هم نزدیک می‌شوند. در قضیه توپولوژیک قضیه اینطور مطرح می‌شود که دو ذره می‌تواند به هم دیگر هیچ نیرویی وارد نکنند اما اگر یکی شان را بالای تپه بگذاریم و دیگری را پایین تپه، باز هم می‌بینیم که اینها به سمت هم حرکت می‌کنند. پس من نیرو را به کمک توپولوژی و فضا جایگزین می‌کنم و اصطلاحاً این فرا مفاهیم و این اتفاقات را بر اساس محدودیتهایی که در فضا داریم بوجود می‌آوریم.



دکتر خسرو پناه:

وقتی کوانتوم می‌گوید «هست»

این «هست» انتولوژیک است یا ایپستمولوژیک؟
- خود کوانتوم ادعایش این است که این چیزی که من می‌بینم به نوعی واقعیت مطلق نیست، من سایه‌ای از آن را اندازه‌گیری می‌کنم و می‌فهمم و آن مطلق چیز دیگری است. که من در اثر اندازه‌گیری آن سیستم را تحت تأثیر قرار می‌دهم و باعث می‌شود که اطلاعات آن را دوباره نگیرم، پس من یک سایه‌ای از آن اطلاعات را گرفتم...



دکتر یغمایی:

ولی این یک تعبیر خاص است و همه این تعبیر اینگونه نیستند، این تعبیری که می‌فرمایید تعبیر بور است، تعبیر کپنهاگی است، و برخی قائلند که اساساً مطلق کوانتومی وجود دارد و اندازه‌گیری تأثیری ندارد...

- یک نکته‌ای هم که وجود دارد این است که ما به قول شما هزینه‌ای که در تعبیر بور می‌دهیم این است که متغیرهای پنهان را می‌پذیریم و بنابراین من از مطلق که وجود دارد سایه‌ای را کسب می‌کنم و سایه ای را می‌بینم، به خاطر عدم اطلاع من از آن متغیرهای پنهان، اگر با فلسفه مکانیک کوانتوم بوهمی نگاه کنیم...



دکتر یغمایی:

درست است، به لحاظ معرفتی کمی باید متواضعانه‌تر رفتار کنیم، ولی به لحاظ هستی شناختی همچنان قاطع می‌مانیم و می‌گوییم این یک واقعیت است و دست شماست که کدام هستی شناسی و کدام تعبیر را برگزینی...

یکی از حضار: اگر ما قائل به ناموضعیّت نباشیم چه مشکلی را حل می‌کند؟

دکتر یغمایی: یک مکملیتی بین موضعیت و موجبیت وجود دارد، اگر موضعیت را بپذیریم موجبیت را باید کنار بگذاریم...

کارآیی مدل‌ها

دکتر محمد صادق موحد

گیری دخیل باشد. حواس ما مجرای انتقال این اطلاعات هستند و علی‌الاصول ناظرهای مختلف از یک مشاهده می‌توانند برداشتهای متفاوتی داشته باشند و در نتیجه کم و بیش دخیل خواهند بود. به هر حال، این مشاهدات کم و بیش تحت تأثیر انتظارات قرار می‌گیرند.

نکته بعدی که مطرح کردم این است که، متمرکز شدم بر اینکه چه نوع کمیت‌هایی در فیزیک وجود دارد، خب، دسته بندی این کمیتها از نگاههای مختلفی انجام می‌شود. من از یک نگاهی شروع کردم که شاید بیشتر به بحثمان مرتبط و مربوط بود. یکی کمیت‌هایی که در حوزه میکروسکوپی تعریف می‌شوند و کمیت‌هایی که در حوزه میکروسکوپی تعریف می‌شوند که خواصشان را برشمردم. مثلاً کمیت‌هایی که در حوزه میکروسکوپی هستند برای مثال فشار، دما، حجم و غیره است که من اسمشان را کمیت‌های میکروسکوپی گذاشتم. و اولاً تعداد این کمیتها در مقایسه با تعداد کمیت‌هایی که در حوزه میکروسکوپی تعریف می‌شوند کمتر است، معمولاً به طور مستقیم قابل اندازه‌گیری هستند و نکته دیگر هم این است که تا مادامی که حواسمان تغییر نکند برداشت‌هایمان هم در حوزه میکروسکوپی کم و بیش ثابت می‌ماند.

اما کمیت‌های میکروسکوپی در مقابل به طور مستقیم قابل اندازه‌گیری نیستند و به طور مستقیم و از طریق حواسمان قابل اندازه‌گیری نیستند و تعدادش زیاد است. نکته دیگری که من در خصوص این کمیتها بیان کردم این بود که این کمیتها حوزه اعتبارشان کجاست؟ چه کمیت‌های میکروسکوپی و چه میکروسکوپی معمولاً در یک شرایط خاصی تعریف می‌شود. به بیان دیگر، بعضی از این کمیتها در شرایط مختلف دیگر قابلیت استفاده شان را از دست می‌دهند.

سپس به این نکته پرداختم که حال که این کمیتها را

موضوعی که در جلسه گذشته بر عهده بنده بود و احتمالاً اسلایدها بدست دوستان رسید، در خصوص مشاهده بود. آقای دکتر ریاضی در مورد اندازه‌گیری صحبت کردند و بنده در مورد کم و کیف مشاهده صحبت کردم. البته همانطور که دوستان می‌دانند بالاخره مشرب‌های فکری متفاوتی در فیزیک وجود دارد، شاید برخی از آنها یک جورهایی متفاوت از آنچه باشد که طرح کردم. به طور خلاصه، من در خصوص ویژگی‌های مشاهده صحبت کردم، از دیدگاه معرفت‌شناسی فیزیک یک نقشه راهی را نشان داده‌ام و بیان کردم که علی‌الاصول در حوزه فیزیک پیشه‌ها و آنهايي که دنبال فلسفه و متافیزیک هستند، در حقیقت، علی‌الاصول یک مشاهده‌ای می‌تواند وجود داشته باشد و از آن طرف هم یک مدل و یک تئوری می‌تواند وجود داشته باشد، و بعد حال می‌خواهیم تلاش کنیم و ببینیم که کدام یک از این مدلها و این تئوری‌ها که در واقع با ادبیات ریاضی و با چهارچوب ریاضی یک جور تصویر ذهنیمان هست، در واقع بهتر کار می‌کنند، نه اینکه کدامشان واقعی‌تر هستند.

در خصوص اینکه علی‌الاصول از نقطه نظر معرفت‌شناسی علمی مشاهدات چه ویژگی‌هایی داشته باشند، معمولاً اینطور تصور می‌شود که تعدادشان باید نسبتاً زیاد باشد، تحت تأثیر آمال و آرزوهای مشاهده‌گر قرار نگیرد و پیشداوری در آن وجود نداشته باشد و کم و بیش رخ دهند و با وجود آنها ما یک چهارچوب به مدلسازی دهیم و به یک نتیجه برسیم.

نکته دیگری که در خصوص مشاهده مطرح کردم این بود که این مشاهدات لزوماً اینطور نیستند که بگوییم مستقیماً قابل اندازه‌گیری هستند. بلکه می‌توانند با واسطه قابل اندازه‌گیری باشند و همین‌ها باعث می‌شود یکسری مسائلی به آنها مرتبط شود و باعث شود که آن واسطه خودش در تصمیم

مشاهده در فیزیک



دکتر محسنی

موضوعی که قرار بود در خدمت شما باشم بحث مشاهده در فیزیک است. برای کلمه مشاهده تعمیمی را قائل شدم که هم آن را تعمیم دادم بر روی خود مشاهده و اندازه‌گیری، یعنی هر دو را در قالب مشاهده مطرح می‌کنم، و هم تعمیم دادم بر روی هر آنچه که از بیرون از ذهن به طریقی وارد ذهن می‌شود، اعم از حواس پنجگانه به صورت مستقیم یا به صورت غیرمستقیم. یعنی آنچیزی که ما با **detector** یا آشکارساز هسته‌ای در آزمایشگاه می‌بینیم، ما الکترونی را و پروتونی را و نوترونی را مشاهده نمی‌کنیم ولی چیزهایی را به عنوان اندازه‌گیری در مورشان مطرح می‌کنیم و حکم می‌کنیم که ما الکترون را مشاهده می‌کنیم. این با مشاهده‌ای که ما از طریق فرضاً تلسکوپ در مورد خورشید داریم، تفاوت دارد.

نکته دیگری که قبل از ورود به بحث لازم به ذکر آن است این است که با توجه به مباحثی که جلسه گذشته ارائه شده بود، تکیه‌ام را در بحث مشاهده بر عدم یقین یا عدم قطعیت دارم. و ورود به مسائل دقیق فیزیکی نکردم، مگر اینکه بحث از جلسات بعد بخواد ادامه پیدا کند، آنوقت ورود فنی فیزیکی خواهیم داشت. من بیشتر به تعبیری پرداختم که فیزیکدانها از بحث مشاهده در مقوله فیزیک کوانتومی ارائه داده‌اند.

نکته دیگر در مورد نحله‌های مختلفی است که وجود دارد، مثلاً برخی نحله‌ها مثل کپنهاکی چه نظری دارند. در جایی تکیه کردم که بحث غالب فیزیکدانها است و

دسته بندی کردم، این کمیت‌ها در مشاهده با دقت هرچه تمام‌تر قابل تعیین هستند یا خیر. و بعد نشان دادم که علی‌الاصول یکسری خطاهای سیستماتیک داریم و یکسری خطاهای کاتوره‌ای و تصادفی داریم و اینها باعث می‌شوند که مقدار واقعی که مترتب آن کمیت هست مخفی بماند. در نتیجه، حال از نقطه نظر علم فیزیک چگونه با این قضیه مواجه شویم؟ قدری در خصوص خطاها صحبت کردم و بحث **accuracy** یا صحت یا بحث دقت مطرح شد که من از آنها می‌گذرم. بعد مسأله را ادامه دادم و رسیدیم به اینکه حال که کمیت را بررسی کردیم، و فقط از یک نقطه نظر بررسی کردیم. کمیت‌هایی که از در حوزه کلاسیک تعریف می‌شوند، در حوزه کوانتوم، در حوزه نسبیت، در حوزه غیرنسبتی، در حوزه سیستم برهمکنشی، یا سیستم‌های بدون برهم‌کنشی تعریف می‌شوند هم دسته‌بندی‌های دیگری هستند که انجام می‌شوند. من بر این متمرکز شدم که از نقطه نظر تئوری و فرآیندهایی که در فیزیک رخ می‌دهد، چه نوع فرآیندهایی داریم. یک نوع دسته‌بندی که بسیار به همین موضوع وابسته است، فرآیندهایی هستند که اسمشان را دترمینیستیک گذاشتیم و فرآیندهایی که اسمشان را استوکستیک گذاشتیم. مثال دترمینیستی این است که اگر بدانم فلان قدر نمک درون آب بریزم بعدش چه اتفاقی می‌افتد. یا اگر توپی را با یک سرعت اولیه مشخص پرتاپ کنم در میدان گرانشی مشخص زمین و با نیروی اصطلاک و مقاومت هوا بتوانم بفهمم ده ثانیه بعد دقیقاً در چه **X** و **Y** و **Z** با چه سرعتی و با چه شتابی می‌توانم آن را پیدا کنم. اینها را به عنوان فرآیندهای دترمینیستیک دسته بندی کردم. در مقابل، فرآیندهای استوکستیک فرآیندهایی بودند که اگر من شرایط را داشته باشم، نتوانم در زمانهای آتی به طور قطع و یقین در مورد ویژگی‌هایشان اظهار نظر کنم. چراکه بایستی دست‌آویز شوم به مسأله احتمال و با احتمال در مورد ویژگی‌هایشان صحبت کنم.

این دسته بندی‌ها را انجام دادم و نتیجه گیری‌ای که انجام دادم این بود که در جامعه فیزیک پیشگی فرضیه و مدل وجود دارد و بعد ما باید آنها را با هم مقایسه کنیم، مشاهدات با چهارچوبی که مشخص می‌شوند و خواصشان که مطرح شد، حال، به عنوان معیار سنجش استفاده می‌شوند و نکته مهم این است که در فیزیک دنبال آن هستیم که کدام مدل بهتر است و واقعی‌تر (حداقل از نگاهی که من داشتم) است. مدلهایی علی‌الاصول در قدم اول بهتر هستند که تعداد پارامترهای کمتری داشته باشند، از لحاظ شکل ریاضی ساده‌تر باشند. سپس به مشاهده می‌رویم و آنها را با هم مقایسه می‌کنیم.



فیزیکدان کلاسیک می‌گوید اولاً رابطه‌ی علی حاکم بر جهان طبیعت است و ثانیاً توان شناخت آن وجود دارد.



نیوتن در قالب قانون جاذبه‌ی عمومی مطرح می‌کند و سیصدسال بر جهان علم و فلسفه‌ی آن زمان حکمفرمانی می‌کند این است که هرچه را که من دارم و پیش‌بینی می‌کنم شما در آزمایشگاه بدست می‌آورید. حال، اعم از بحث مکانیک یا مباحث مربوط به ترمودینامیک. تاجایی که می‌گوید دیگر هیچ موضوعی نیست که نتوانم با مدل نظری‌ام پیش‌بینی کنم و شما در آزمایشگاه پیدا کنید. حتی در مکانیک آماری هم که در فیزیک کلاسیک داریم، تخطی از مکانیک نیوتنی نمی‌کنیم. بلکه آنجا به دلیل آنکه جمعیت بالا می‌رود و محاسبه‌ی آن جمعیت کار مشکلی

نتایج تجربی فعلاً نظرات آنها را تأیید می‌کند. تحلیل اینکه در مبانی فلسفی‌ای که بوهم می‌گوید و یا دیگری می‌گوید چه مسائلی ساری و جاری هست، فکر می‌کنم باید به این جلسه سپرده شود که اساساً باید این مسائل را حل کنیم. ان شاءالله در ضمن بحث خدمت عزیزان توضیح می‌دهم.

باید مروری بر فیزیک کلاسیک داشته باشیم. خصوصیات مشاهده در فیزیک کلاسیک، آنطور که قاطبه‌ی فیزیکدانها به آن معتقدند، یکی بحث قطعیت است. در فیزیک کلاسیک می‌گوییم، امکان اندازه‌گیری با هر دقتی ممکن است. به هر میزان که ابزارها دقیق شوند و مشاهده‌گر تبحر پیدا کند، دقت هم بالاتر می‌رود. یعنی خطا و عدم قطعیت را ما در حوزه‌ی ابزار و عدم تبحر مشاهده‌گر می‌بینیم. اگر مشاهده‌گر تمرین کند و ممارست داشته باشد، می‌تواند دقت را بالاتر ببرد. نکته‌ی دیگری که فیزیکدان کلاسیک به آن قائل است، انطباق عین (عین خارجی) با ذهن است. آنچه که می‌بینیم همانست که باید ببینیم. حال، اینکه اشتباه ببینیم و تعبیر اشتباه داشته باشیم مسأله‌ی دیگری است.

خصوصیت سوم انطباق دقیق پیش‌بینی نظریه با نتایج مشاهده است. آنچه که

است، آمارگیری و میانگین‌گیری انجام می‌دهیم. در نظر فیزیکدان کلاسیک اصل علیت بر پدیده‌ها حاکم است و توان شناخت رابطه‌ی علی وجود دارد، فیزیکدان کلاسیک می‌گوید اولاً رابطه‌ی علی حاکم بر جهان طبیعت است و ثانیاً توان شناخت آن وجود دارد. می‌توانیم با شناختن وضعیت موجود جسم، آینده‌ی آن را تا هر زمان لازم یا دلخواه و با هر دقت لازم یا دلخواه به طور دقیق پیش‌بینی کنیم. مثلاً من همین الان وضعیت موشک را می‌دانم و قانون نیوتن را برایش می‌نویسم و دقیقاً پیش‌بینی می‌کنم که ماهواره‌ی من کی در مدار ماه قرار می‌گیرد و یا کی بر روی ماه یا مریخ می‌نشیند و از کجا می‌رود و با چه اجرامی امکان برخورد دارد یا ندارد. پیش‌بینی تا این حد دقیق است.

این پیش‌بینی‌ها با نتایج اندازه‌گیری انطباق صددرصدی دارد. خطای اندازه‌گیری وضعیت تعریف شده دارد. ما بالاخره بر مبانی همین قوانین، **tolerance**‌هایی را تعریف می‌کنیم و می‌گوییم خطا در این بازه است و خیلی وضعیت...

دکتر خسرو پناه:

یعنی خطا را می‌پذیرند و می‌گویند تحقیق‌پذیر هم هست؟



دکتر محسنی:

تحقیق‌پذیر است ولی قابلیت پیشگویی برای خطا داریم. مثلاً می‌گوییم با این ابزاری که شما دارید می‌توانید با + یا - یک میلیون متر اندازه بگیریم. و همینطور الی آخر.

در وضعیت فیزیک کوانتومی اساساً بحث فرق میکند. ما دو بحث داریم؛ یک بحث نقشی مشاهده‌گر بر مشاهده‌شونده است و یکی هم مباحث ذاتی در بحث مشاهده که فیزیکدان کوانتومی مطرح می‌کند. حال، تأثیر مشاهده‌گر بر مشاهده‌شونده دو بعد دارد. یک بعد آن اساساً مربوط به ذات ارتباط خود مشاهده‌گر با مشاهده‌شونده است. و یک بعد هم مربوط به ابزار است. من با تعمد این دو بعد را جدا کردم که در مباحث بعدی دامنه پیدا می‌کند.

آقای جیمز که فیزیکدان مبرّزی در قرن اخیر است، و به نیمه دوم قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم متعلق است، کتابی دارد به عنوان فیزیک و فلسفه که فکر می‌کنم عمده عزیزان با آن آشنا هستند. ایشان بحثی دارد که در آن چند مطلب وجود دارد. می‌گوید ما به وسیله آزمایش‌ها، فعالیت را از شالوده عالم به جهان رویدادی فضا و زمان می‌کشانیم، ولی خط فاصل مشخصی بین شاهد و مشهود نیست. (من به دلیل اینکه رعایت امانت کرده باشم کلمات را تغییر ندادم.) و ما به سبب نظر و مشاهده عالم موجب اختلال آن هستیم. چونانکه ماهیگیر هنگامی که ماهی را از اعماق آب صید می‌کند، آب را به هم می‌زند و به ماهی نیز صدمه می‌رساند.

آقای جیمز اینجا دو بحث دارد. یکی بحث فضا و زمان است که اینطور مطرح می‌کند که ما در بحث اندازه‌گیری یا مشاهده این بحث را داریم که می‌گوییم به ذرات یک تابع موج را نسبت می‌دهیم

که آنها ویژه-توابع هستند. از این ویژه-توابع، ویژه-کمیات را بدست می‌آوریم که ویژه-کمیات آنجاییست که شما یک بحث تحلیل دارید و یک بحث reduction دارید، به این معنا که از آن حالات چندگانه‌ای که جسم می‌تواند به خودش بگیرد، یک حالت را شما «انتخاب» می‌کنید. یعنی شما هستید که به جسم خارجی می‌گویید چگونه خودت را به من نشان بده. حال، در جای دیگر باز به این بحث برمی‌گردم. تعبیری که آقایان از بحث اندازه‌گیری یا مشاهده دارند این هست که ما هستیم که با ابزاری که در مقابل جسم می‌گذاریم آن را در قالب فضا-زمانی‌ای می‌آوریم که خودمان در آن محدودیم.

در مسأله فیزیک کلاسیک هم با بحث ابزار برخورد داریم. مثلاً وقتی که می‌خواهیم دمای آب را اندازه‌گیری کنیم، یک ظرف آب را داریم که می‌خواهیم دمای آن را اندازه‌گیری کنیم. دمایی دارد که ما نمی‌دانیم چقدر است. باید دماسنجی را با ظرف آب مرتبط کنیم. چه موقعی می‌توانیم دما را بخوانیم؟ وقتی که دما سنج به همدمای با آب داخل آن ظرف رسیده باشد. یعنی مقداری گرما به عنوان انرژی باید بین آنها تبادل داشته باشد. بنابراین دمای دماسنج نه دمای قبل از آنکه در آب فروبرود است و نه دمای آب. آنها به یک دمای جدید می‌رسند. بنابراین ابزار در اینجا تأثیر گذاشته است و شما هیچوقت نمی‌توانید بگویید دمای آب قبل از اندازه‌گیری چه بوده است. حال، در فیزیک کلاسیک می‌گوییم اینها قابل کنترل است. حجم دماسنج را نسبت به حجم آنچه می‌خواهیم اندازه بگیریم آنقدر کوچک می‌کنیم که تأثیرش ناچیز شود، تأثیر از بین نمی‌رود. به هر روشی که اندازه‌گیری کنیم تأثیر ابزار برداشتنی نیست. حال، ما یا با برون یابی و یا با کوچک کردن حجم و مقدار جرم ابزارمان میزان دخالت و میزان تأثیر گذاری را کم می‌کنیم. ولی به هر حال، فیزیک کلاسیک می‌گوید اینکار در

نهایت قابل کنترل است. یا مثلاً حدس می‌زنیم دمای آب چقدر است، دمای دماسنج را در جای دیگری نزدیک دمای آب می‌کنیم و بنابراین مقداری تأثیرات کمتر می‌شود.

ولی در بحث فیزیک کوانتومی چنین مطرح است که نقش ابزار، نقش اساسی است. چرا؟ چون شما مثلاً اگر چیزی مثل الکترون را بخواهید مشاهده کنید، برای اینکار دیگر چیزی ظرفیتر و کوچکتر از فوتون را نمی‌توانید به کار ببرید و تأثیر این فوتون بر الکترون آنچنان تأثیر شدیدی است که همه سیستم شما را مختل می‌کند و دیگر فوتون را نمی‌توانید کوچک کنید. اگر شما بخواهید سروقت اندازه‌گیری و یا مشاهده‌های غیرمستقیم هم بروید با پدیده entanglement مواجه می‌شوید، یعنی با پدیده در هم تنیدگی. که همان بحث پارادوکس اینشتین-پودولسکی-روزن مطرح می‌شود. و مطرح می‌کند که ما با روشهای مستقیم اسپین جسم را اندازه‌گیری می‌کنیم بدون آنکه دخالتی در آن داشته باشیم.

این بحث ابزار بود. نکته دیگر غیر مستقیم بودن مشاهدات است که به دلیل آن ما بیشتر با تفسیر مشاهده‌گر روبرو هستیم. مثالی می‌زنم. در پدیده‌های ماکروسکوپی، مثلاً اگر بخواهید خورشید را رصد کنید، در نهایت این است که بگویید ستاره دور است و چشم ما قدرتش به اندازه‌ای نیست که ستاره را ببیند و بنابراین از تلسکوپ استفاده می‌کنیم. ولی در پدیده‌های کوانتومی ما واقعاً قادر به دیدن خیلی از موجوداتی که با آنها سروکار داریم نیستیم. موجودی مثل الکترون، مثل پروتون و مثل نوترینو، پادنوترینو، موجوداتی که برهمکنششان با محیط پیرامونیش آنقدر کم است که از اینطرف زمین می‌آیند و از آن طرف زمین عبور می‌کنند. بنابراین مجبوریم دستگاههای پیچیده‌ای را سر راه آنها قرار دهیم، و بر مبنای آنچیزهایی که دستگاهها به ما نشان می‌دهند و قرائن دیگری، تفسیر کنیم که الان فرضاً این

پرتوی بتا فلان حالتی را دارد و فلان انرژی را دارد و اصلاً این را که ما دیدیم، نوترینو هست یا پاد نوترینو و غیره. یعنی تفسیر پشت تفسیر، ضمن اینکه بسیاری فرآیندهای دیگری را نیز باید انجام دهیم، مثلاً پالس را تقویت کنیم، شکل پالس را عوض کنیم، در اینها اطلاعات گم می‌شود یا غیره..

این فرآیندها در انتها بالاخره با تفسیر همراه است. جلسه پیش بخشهایی را از آشپرز در کتاب تئوری کوانتوم خدمت شما عرض کردم. می‌گوید اندازه‌گیری کسب دانش منفعل نیست، یک فرآیند فعال است که معمولاً شامل فرآیندهای تقویت بازگشت ناپذیر است، و وسائل به غایت پیچیده‌ای را بکار می‌گیرد. بازگشت‌ناپذیری تصادفی نیست، بلکه ذاتی است. اگر ما خواستگار یک ثبت ماندگار عینی باشیم، حتماً باید تقویت شود. ثبت باید عینی باشد. حتی اگر کمیت فیزیکی که به آن رجوع می‌شود نباشد. ببینید چقدر دایره مشاهده را در حد ذهنی شدن می‌برد. می‌گوید حتی اگر نباشد ما بالاخره چیزهایی را که می‌بینیم به یک چیزی ربط می‌دهیم. بحث آشپرز این هست. علاوه بر این، ما باید خروجی‌های تجربی تولید شده توسط وسائلمان را تفسیر کنیم. ما این کار را با بناکردن یک مدل نظری که به وسیله آن رفتار وسائل میکروسکوپی را که با تعداد کمی درجه آزادی که با درجه‌های آزادی سیستم میکروسکوپی برهمکنش دارد، توصیف می‌شود، انجام می‌دهیم. وسائلی که ما داریم درجه‌های آزادی کمی دارد. چون ما داریم در ابعاد فیزیکی موجود کار می‌کنیم. ولی معلوم نیست آن سیستمی که داریم آن را اندازه‌گیری می‌کنیم، درجات آزادی‌اش با این منطبق باشد یا خیر.

حال، ما با این سیستم با آن سیستم ارتباط برقرار می‌کنیم. آشپرز ادامه می‌دهد «هیچ دلیل قانع کننده ای نداریم که وجود عینی را به کمیات فیزیکی‌ای که از اعداد به دست

آمده‌ای که هنگام اندازه‌گیری با آنها مرتبط می‌کنیم تمییز داده می‌شوند، نسبت دهیم». این عبارت، عبارت خیلی تأمل برانگیزی است: «هیچ دلیل واقعی برای این فرض وجود ندارد که ممکن است یک ذره در هر زمان یک مکان مشخص ولی ناشناخته داشته باشد».

در اینجا، آشپرز می‌گوید که فرض کنید اگر الکترون را در چول هسته بخواهیم بررسی کنیم، اساساً دلیلی وجود ندارد که بگوییم الکترون حتماً در یک مکانی یا یک مسیری دارد دور هسته حرکت می‌کند. خیر، الکترون می‌تواند هر مسیری را یا هر مکانی را داشته باشد. یعنی می‌گوید که اصلاً چنین نیست که بخواهیم اندازه‌گیری کنیم اما اصلاً وجودی نداشته باشد.

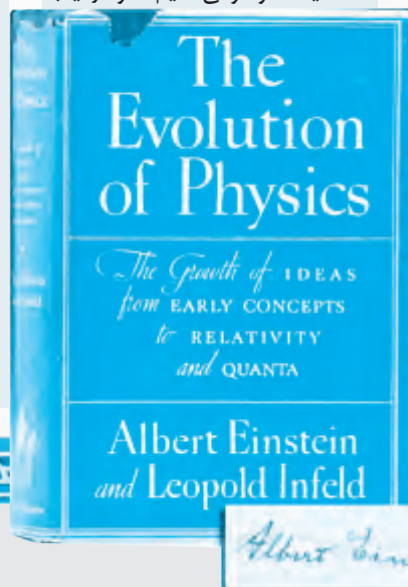
ما چه مدل هاینبرگ را بگیریم و چه مدل شرودینگر، هر دوی آنها به نتایج یکسان می‌رسند. از این نظر بحث موج یا ذره بودن الکترون خارج از این بحث بنده است. او می‌گوید: «ممکن است یک ذره در هر زمان یک مکان مشخص ولی ناشناخته داشته باشد که بوسیله اندازه‌گیری از نوع «درست» بدست می‌آید». او می‌گوید چنین مکانی اصلاً معلوم نیست وجود داشته باشد که حال بخواهیم با اندازه‌گیری درست آن را بدست آوریم. «یا اندازه حرکت مشخصی که می‌تواند با اندازه‌گیری مختلفی بدست آورده شود. از طرفی، می‌توانیم بر پیچیدگی‌های تناقض فائق آییم، در صورتی که، مفاهیمی را که از زبان و فلسفه نیاکانمان بدست می‌آید، وارد مکانیک کوانتومی کنیم». او در اینجا

بحث را پیچیده می‌کند. او می‌گوید «این دقیقتر خواهد بود که بگوییم، «ساختن» اندازه‌گیری‌های این آن (لحظه) کمیت دیگری، به جای آنکه بگوییم، این آن (لحظه) یا کمیت از نوع دیگری را اندازه می‌گیریم» او می‌گوید، ما اندازه‌گیری را «می‌سازیم» و چیزی را نمی‌توانیم اندازه‌گیری کنیم.

این آقایان قائلند که در کل عالم چنین است. ولی می‌گویند در عالم میکروسکوپی، آنقدر خطای ایجاد شده کم هست که برای ما مشکل محسوسی ایجاد نمی‌شود. آنها کل هستی را اینطور نگاه می‌کنند. و از این روست که این حرفها در اقتصاد تأثیر می‌گذارد و در جاهای دیگر. آنها به کل هستی اینطور نگاه می‌کنند و می‌گویند نیازی نیست که ما خودمان را در فضای میکروسکوپی اذیت کنیم. و الا می‌گویند کره زمین هم همان عدم قطعیت‌های کوانتومی را دارد، ولی در مقام محاسبه این عدم قطعیت آنقدر کم هست که می‌توان صرفنظر کرد. ولی در فیزیک کوانتوم نمی‌توانیم از آن صرفنظر کنیم، چراکه تأثیرات جدی است.

همه ما می‌دانیم که اینشتین کاملاً با بحث کپنهاگی مخالف بود و تا آخر عمر هم، اگر چه نتوانست از نظر تجربی و یا حتی نظری چیزی را اثبات کند، قانع نشد. چراکه مباحث خودش را از جای دیگری می‌گرفت. حرف من این است که جامعه فیزیکدان در کجاها اشتراک دارند.

اینشتین کتابی دارد بنام «تکامل فیزیک» که کتاب بسیار زیبایی است. او می‌گوید «مفاهیم فیزیکی آفریده‌های آزاد فکر بشر هستند، و ظاهراً دنیای خارج آنها را به طور منحصر بفرد تعیین نمی‌کنند، در تلاشی که برای فهم واقعیت داریم به کسی می‌مانیم که می‌کوشد به طرز کار ساعتی بسته پی ببرد. او صفحه ساعت و عقربه‌های متحرک آن را می‌بیند و صدای آن را هم می‌شنود ولی نمی‌تواند آن را باز کند.



اگر باهوش باشد، ممکن است سازوکاری را تصور کند که آنچه را مشاهده می‌کند، توضیح دهد. اما هرگز نمی‌تواند یقین حاصل کند که سازوکار تصویری او تنها سازوکاری است که مشاهداتش را توضیح می‌دهد. او هرگز نمی‌تواند تصور خود را با دستگاه حقیقی مورد مقایسه قرار دهد. و حتی بر خیالش هم نمی‌گذرد که در معنی چنین مقایسه‌ای یا امکان آن اندیشه کند. ولی او یقیناً معتقد است که هراندازه معرفتش بیشتر شود، تصویری که از واقعیت می‌سازد، ساده‌تر می‌گردد. و این تصویر حوزه وسیعتری از تأثرات حسی او را تبیین می‌کند. او به این نکته نیز ممکن است معتقد شود که حدّ اعلائی از معرفت وجود دارد که عقل انسان به تدریج به آن نزدیکتر می‌شود. او حق دارد که چنین حدّ کمالی را حقیقت عینی نام دهد». بعد از این او بحث می‌کند که ما مجبور شده‌ایم که روش تحقیقمان را عوض کنیم که اساساً به فیزیک قرن بیستم منجر می‌شود. اینجا هست که «تفسیر» ما، یعنی مشاهده‌گر، بر مشاهده‌ها حاکم می‌شود. امّهات همه این مسائل از اصل عدم قطعیت، یا عدم یقین، ناشی می‌شود. اینکه چرا بنده عدم قطعیت یا عدم یقین را آورده‌ام به این دلیل است که عمده کتب فیزیکی ما این دو کلمه را بکار برده‌اند. البته اصطلاح عدم موجبیت نیز بکار برده شده است، ولی در ترجمه‌ها بیشتر برای indeterminacy یا uncertainty این اصطلاح بکار برده شده است.

ریشه همه این مسائل، همین اصل عدم یقین، یا عدم تعین، یا عدم قطعیت است. ببینیم اصلاً این اصل چه می‌گوید. بنده عین عبارت رابرت آیزبرگ و رابرت رزینگ در کتاب فیزیک کوانتومی را به زبان خیلی ساده آورده‌ام...

دکتر غفاری:

قبل از اینکه جلوتر برویم، بنده می‌خواهم سوالی را مطرح کنم که شاید بیشتر لازم

باشد. به نظر بنده، چهارچوب بحث مقداری گسترده است. یک مسأله بحث مشاهده است که بنده راجع به آن سوال دارم. اینکه مشاهده چیست. یک بحث دیگر هم، این بحث است که نتایج حاصل از فیزیک کوانتوم در تفسیر ما از جهان و دیدگاه ما نسبت به جهان، چه تغییری می‌تواند ایجاد کند. یعنی این سوال که آیا به بحث موجبیت صدمه می‌زند یا خیر. و مباحثی که لوازم دیدگاه کوانتومی است، سوالات بسیار جدی مطرح می‌کند. بحث‌های مربوط به تأثیر ابزار در اندازه‌گیری هم بیشتر به سمتی تمایل دارد که این تفسیرها را توجیه کند. اما سوال اصلی ما، پیش



**سوال ما به عنوان
فیزیک‌پیشه از فیلسوف این
است که آیا انطور که حضرت
علامه می‌فرماید علم حاصل
از این مشاهده‌ها کشف از
واقعیت می‌کند یا خیر؟**



از آنکه وارد این بحث شویم و هم به فیزیک کوانتوم مربوط می‌شود و هم به فیزیک کلاسیک، و خصوصاً بیشتر به فیزیک کوانتومی مربوط است، خود مسأله «مشاهده» است. نباید از این بحث عبور کنیم و هنوز بر سر این بحث سوالات اساسی وجود دارد که چند سوال را بنده در اینجا مطرح می‌کنم.

اولین تعبیری که شما فرمودید، در همه این مباحث مشاهده، شما از اندازه‌گیری صحبت کردید. می‌گویید مشاهده یعنی یک نوع اندازه‌گیری. ما می‌خواهیم کلمه مشاهده را معنی کنیم و وقتی که از مشاهده صحبت می‌کنیم منظورمان چیست. برای مثال شما می‌گویید

مشاهده یعنی دید بصری. یا برای مثال، ارتباط لمسی. یعنی با یکی از وسائل معرفتی صحبت می‌کنید. این بحث در اینجا دقیق نیست. وقتی شما در فیزیک از مشاهده صحبت می‌کنید، منظورتان چیست. اگر «اندازه‌گیری» است، سوال این است که اندازه‌گیری چیست. به این معنا که وقتی شما چیزی را اندازه می‌گیرید مشغول چه کاری هستید؟ شما کمیت را تعیین می‌کنید. یعنی، هر اندازه‌گیری یک نوع تعیین کمیت است. این کار می‌تواند با هر ابزاری انجام گیرد. شما می‌خواهید بگویید که این شیء از نظر کمی چه اندازه گستره دارد. اینجا چند سوال مطرح است. البته اگر چیز دیگری هست بفرمایید، چراکه بنده بر اساس تحلیل خودم جلو می‌روم.



دکتر محسنی:

اولیل عرض خدمت شما بیان کردم که ما تعمیمی را «لاجرم» باید در مفهوم مشاهده قائل شویم، تا اندازه‌گیری را در دل خود داشته باشد. با این تعبیری که ما داریم، مشاهده «اعم» بر اندازه‌گیری است. وقتی از جهان ماکروسکوپی صحبت می‌کنیم، و می‌گوییم مشاهده و اندازه‌گیری، این اصطلاح‌ها به نوعی تفکیک‌پذیرند. مثلاً می‌گویید من میز را می‌بینم و درحال مشاهده کردن میز هستم. سپس به شما می‌گویم که اندازه این میز چقدر است. من با متر که یک قرارداد است به شما می‌گویم اندازه آن چقدر است. یا مثلاً تلسکوپ در رصد ستارگان در حد کمک چشم من است. وقتی تلسکوپ را برداریم، کسی که چشمش قوی است، همانی را می‌بیند که شما گزارش می‌کنید. اما در فیزیک کوانتومی، مثلاً می‌گوییم پادونوترینوی از اینجا عبور کرد. اساساً در اینجا دیگر ما از یک نوع دیگری از حس برخورداریم. این پادونوترینو را شما نمی‌بینید (نمی‌بینید به این معنا که با هیچکدام از حواس پنجگانه‌مان نمی‌توانیم آن را حس کنیم). آشکارساز

عوض دقت اندازه‌گیری ما ذاتاً توسط خود فرآیند اندازه‌گیری محدود می‌شود به طوری که: $\Delta P \times \Delta X \geq \hbar/2$. پس بنابراین، هرچه بخواهیم دقت را در اندازه‌گیری X زیاد کنیم، دقت در P کم می‌شود و بالعکس. در ادامه می‌گویند: «اصل عدم قطعیت همچنین روشن می‌کند که مکانیک دستگاه‌های کوانتومی باید الزاماً بر حسب احتمالات بیان شود. در مکانیک کلاسیک اگر در هر لحظه مکان و اندازه حرکت هر ذره را در یک دستگاه منزوی دقیقاً بدانیم، آنگاه رفتار دقیق ذرات دستگاه را می‌توانیم در تمام لحظات بعد پیشگویی کنیم. ولی در مکانیک کوانتومی، اصل عدم قطعیت به ما نشان می‌دهد که برای دستگاه‌هایی که شامل فواصل و اندازه حرکت‌های کوچکند انجام این عمل غیر ممکن است، زیرا دانستن مکان و اندازه حرکت لحظه‌ای ذرات، با دقت مورد نظر، امکان پذیر نیست. در نتیجه تنها می‌توانیم به پیشگویی رفتار احتمالی این ذرات بپردازیم». پس اینجا اولین چیزی را که وارد می‌کنند مبحث «احتمال» است. یعنی دانش شما در حالت خویش یک دانش «احتمالی» [۱] می‌شود... آقای جینز می‌گوید: «اشکال ناشی از اصل تردید (عدم یقین) یا ابهام هایزنبرگ این نیست که این مقادیر (مکان و اندازه حرکت) وجود ندارند بلکه مشکل کار در این است که ما وسیله عملی برای اندازه‌گیری آنها نداریم. این مقادیر برای الکترون موجودند ولی در علم ما راجع به الکترون وجود ندارند» [۲]. آشر پرز می‌گوید: «برخی فکر می‌کنند اصل عدم قطعیت هایزنبرگ یک مقدار گرد و غبار روی مکانیک کلاسیک ریخته است. بزرگترین انحراف از مکانیک کلاسیک عدم باز تولید نتایج آزمایش‌ها به طور ذاتی است. در مکانیک کلاسیک به طور ضمنی فرض می‌شد که اگر همه شرایط یک آزمایش محقق شود نتایج را می‌توان برای هر چند بار به طور کاملاً مشابه به دست آورد» [۳]. که می‌گوید در کوانتوم اینطور نیست.

شنیداری، بصری، کیفیات مربوط به لمس، گرما و سرما، همگی را کیفیات ثانویه می‌گویند. می‌گویند کیفیات ثانویه اساساً بواسطه دستگاه‌های دهنی ما درست می‌شود. به عبارتی، خاصیت دستگاه دهنی ماست. این بحثی است که از گالیله بوده است و سپس دیگران قبول کردند و برکلی به صورت بسیار افراطی تعمیم داده است و به همین جهت اصلاً منکر وجود ماده در عالم خارج شد و هنوز هم مطرح است. به هر حال، دیدگاه علم، غیر از این نمی‌تواند باشد. خلاصه، آنچه‌ای که به جهان عینی نسبت می‌دهیم، آیا جز کمیت و حرکت چیز دیگر هست یا خیر. این آقایان می‌گویند فقط کمیت است و در ذهن ما است که مثلاً رنگ زرد پیدا می‌شود و در ذهن ما است که مثلاً مزه شیرین پیدا می‌شود، یا گرما و سرما و نرمی و سختی و غیره پیدا می‌شود. اینها احساسات ما هستند. این احساسات هم به جهت دستگاه دهنی است. این صفات را نباید به خارج نسبت داد. اولین پرسش این است که ما باید تکلیفمان را با این موضوع معلوم کنیم. یعنی بپذیریم گزارشی که از جهان خارج می‌گیریم، بواقع، می‌توانیم آن را کمیت بفهمیم یا خیر.

دکتر محسنی:

آیزبرگ و رزینگ با این سوال شروع می‌کنند که «آیا می‌توان به کمک آزمایش، آزمایش واقعی، هر دو کمیت مکان و اندازه حرکت (یا در حالت کلی هر دو کمیت وابسته به هم، مثل انرژی-زمان) را در یک لحظه مشخص کرد؟ پاسخ نظریه کوانتومی چنین است: نه دقیقتر از مقداری که اصل عدم قطعیت هایزنبرگ جایز می‌شمارد. قسمت اول به اندازه‌گیری همزمان مکان و اندازه حرکت ذره مربوط است و می‌گوید که «آزمایش نمی‌تواند مقدار دقیق مؤلفه اندازه حرکت ذره، مثلاً P_x ، و نیز مقدار دقیق مختصه مربوطه آن یعنی X را به طور همزمان تعیین کند. در

نشان می‌دهد که پادنوترینو از اینجا عبور کرد. مثلاً می‌گوییم علامت عبور پادنوترینو فلان است. سپس در پاسخ به این سوال که مثلاً چند پادنوترینو عبور کرد می‌گوییم به تعداد پالس‌ها. بنابراین، مشاهده و اندازه‌گیری به شکلی در هم تنیده است. بنابراین، بنده خواهم این است که به این تعمیم قائل شوم، چرا که این دو خیلی درهم تنیده هستند.

دکتر غفاری:

این مسأله هیچ تأثیری در سوال بنده ندارد. سوال بنده بر همه این موارد وارد می‌شود. در اینجا صحبت انسان است، همه وسائل عالم را هم بکارگیری، بالاخره علائم را می‌بینید. یعنی صحبت بر سر این نیست که مشاهده مستقیم است یا غیر مستقیم است و یا با تفسیر توأم است. یعنی بنده نمی‌خواهم مسأله ارزش معرفتی را مطرح کنم، و اینکه چقدر احتمال ضریب خطا وجود دارد و یا چقدر تفسیر وجود دارد. می‌خواهم بگویم، به هر حال، پس از همه اینها، نتیجه این وسائل و ابزار را بنده یا می‌شنوم و یا می‌بینم. سوال بنده در اینجا است. بنده هنوز سوال دوم را مطرح نکردم. سوال اول این بود که مفهوم «ابژکتیو» و «عینی» که علم (که خصوصاً منظورمان از آن، فیزیک است) بتواند برای ما گزارش کند، که قابل محاسبه باشد، «کمیت» است. پرسش ما از اینجا شروع می‌شود (که پرسشی کلاسیک است و از دوران یونان بوده و در زمان گالیله مجدداً با تفاوت بحث میان Primary quality و Secondary quality، یعنی کیفیات اولیه و ثانویه دوباره مطرح شده است و در معرفت‌شناسی هم این بحث جدی است و در فلسفه اسلامی هم مطرح است)، پرسش این است که کیفیات اولیه (به تعبیر علما و فلاسفه علم) این است که کیفیت اولیه عالم، فقط و فقط، بُعد است، یعنی کمیت است، کمیت و حرکت. به عبارتی، کمیت متحرک. سایر کیفیات، مثل کیفیات

نکته دیگری که در مکانیک کوانتومی مطرح است این است که اساساً زبان برای انتقال نتایج مشاهده کفایت نمی‌کند. برگردیم به سراغ بور و بزرگ نحله کپنهاگی: «نتیجه اینکه هیچ نوع بیان تصویری برای ساختمان اتم نداشتیم، زیرا هرگونه بیان تصویری ناچار باید بر مبنای مفاهیم فیزیک کلاسیک به عمل می‌آمد که همچنان که دیدیم دیگر کاربردی نداشت. پس متوجه می‌شوید که هر کس می‌خواست چنین نظریه‌ای بسازد در واقع دست به کاری ناممکن زده بود. زیرا مشاهده شونده ما این بود که چیزی در باره ساختمان اتم بگوییم ولی زبانی نداشتیم که با آن حرف بکدیگر را بفهمیم. وضع دریانوردی را داشتیم که در جزیره‌ای دورافتاده رها شده است که در آنجا شرایط اساساً با آنچه او می‌شناخته است تفاوت دارد و بدتر از همه مردم آن جزیره با زبانی کاملاً بیگانه گفتگو می‌کنند. البته او باید مشاهده شونده خود را بفهماند ولی وسیله‌ای برای این کار ندارد. در چنین وضعی نظریه نمی‌تواند به معنای علمی کلمه چیزی را توضیح دهد. تنها چیزی که می‌توان امید به آن داشت آشکار ساختن روابط است و بقیه کار این است که با بیشترین تلاش کورمال کورمال راه را پیدا کنیم».[۴] در جای دیگری می‌گوید: «این فرمالیزم اجازه نمایش‌های تصویری بر اساس خطوط مرسوم را نمی‌دهد، بلکه مستقیماً متوجه ایجاد روابط بین مشاهداتی است که تحت شرایط معین انجام می‌گیرد» و خود هاینز برگ می‌گوید: «امید به این که تجارب جدید ما را به حوادث عینی در فضا و زمان برگرداند همان قدر بنیادش محکم است که امید به این که انتهای جهان را در نواحی اکتشاف نشده قطب جنوب بیابیم».[۵] و ایان باربور که از کسانی است که تعبیر کپنهاگی را قبول ندارد چون معتقد به رئالیسم انتقادی است، می‌گوید: «هر نمادی می‌خواهد مرجع و متعلق خود را بنمایاند، ولی هیچ نمادی نمی‌تواند همه خصایص مرجع را تصویر کند؛ همین است که بناچار باید بعضی

از آنها را فرو بگذارد. از روی هر نمادی می‌توان به مرجع و متعلق آن راه برد، چرا که بین آنها علاقه شباهت هست، ولی نماد آئینه تمام نمای مرجع خود نیست، زیرا انتزاعی است... زیرا ذهن انسان قادر به درک و ضبط و ربط همه زیر و بم‌های هیچ رویداد نیست، و طبعاً بعضی از روابط را کما بیش دلخواهانه فرو می‌گذارد که مآلاً در نمادی که بدینگونه پدید می‌آید، سراغ آنها را نمی‌توان گرفت. بالتجربه هر نماد در باز نمودهایی که از طبیعت ارائه می‌کند، انتزاعی است. یعنی بخشی از طبیعت را وا می‌نهد و به همین جهت یک بازنما یا نماینده دقیق و رسا نیست.» و این را در حالت کلی علم مطرح می‌کند. سپس او می‌گوید: «بدینسان زبان هر جامعه پژوهشی، انتزاعی و انتخابی است، و جنبه‌های معینی از تجربه‌های پیچیده را با بر ساخته‌های نمادین و طرح‌های نموداری ارائه می‌کند».[۶] ایشان در حوزه فیزیک اتمی دشواری را به غایت می‌بیند: «در حوزه فیزیک اتمی رابطه نماد اندیشی علمی با واقعیتی که مطرح می‌می‌شود، فوق‌العاده غیر مستقیم است. در اینجا معادلات ریاضی انتزاعی فقط این احتمال را پیش می‌نهند که اگر فلان عملیات بر روی یک اتم انجام گیرد، نتایج تجربی خاصی را به دنبال خواهد داشت؛ هیچ تصویر قابل رؤیتی از وضع و حال اتم فی‌نفسه نمی‌توان به دست داد. وانهادن تصویرپذیری یکی از ویژگی‌های بس مهم فیزیک جدید است. طبیعت کهنین گویی نوع دیگری از واقعیت است که با جهان تجربه روزمره فرق دارد. و مقولات معهود ما ظاهراً قابل اطلاق بر آن نیست؛ همین است که باید در این زمینه از نماد اندیشی شدیداً انتزاعی استفاده کنیم. جهان اتم نه فقط برای مشاهده مستقیم دسترس ناپذیر است و بر وفق تجربه و درک حسی بیان ناپذیر است؛ بلکه حتی از تخیلش نیز ناتوانیم. فرق فارق‌ی هست بین شیوه «رفتار» اشیا و هر آن شیوه‌ای که ما بکوشیم آن را تصور کنیم... در بعضی آزمایش‌ها می‌توان الکترون‌ها را به صورت «موج» تصویر و تصور کرد و در

بعضی دیگر به صورت «ذره» ولی هیچ راه سر راستی وجود ندارد که بتوان تخیل کرد که الکترون فی‌نفسه چگونه چیزی است».

حال ما سوالهایی را می‌کنیم، از دانشمند تجربی می‌پرسیم دلایل اعتبار نتایج مشاهدات شما چیست. او می‌گوید، ما نتایج عملی را داریم که بوسیله آن مثلاً طیف اتم را پیش‌بینی می‌کنیم. و نیز تولید فناوری بر مبنای مشاهده‌ها. وقتی از دانشمند فیزیک تجربی می‌پرسیم واقعیت قبل از مشاهده چیست، می‌گوید نمی‌دانیم و اهمیتی هم ندارد که بدانیم. می‌پرسیم از کجا معلوم که پدیده‌های دیگری وجود نداشته باشند که همین نتایج را بدهند. به ما می‌گوید که این اصلاً اهمیتی ندارد، هر وقت معلوم شد که مشاهده‌های فعلی ما غلط است، با نتایج جدید آنها را جایگزین می‌کنیم، فعلاً این نتایج جواب ما را می‌دهد.

اما سوال ما به عنوان فیزیک‌پیشه از فیلسوف این است که آیا آنطور که حضرت علامه می‌فرماید علم حاصل از این مشاهده‌ها کشف از واقعیت می‌کند یا خیر؟ (علامه در اصول فلسفه چنین خاصیتی را برای علم قائل هستند). آیا نتایج بدست آمده از این مشاهده‌ها می‌تواند در یک طرف قیاس قرار بگیرد و نتایج فلسفی از آن استخراج شود؟ نتایج بدست آمده از این مشاهده‌ها توسط فیلسوف چگونه ارزیابی می‌شود؟ سوالی که از فیزیک‌دان کردیم از فیلسوف هم می‌پرسیم. واقعیت قبل از مشاهده چیست؟ از کجا معلوم که پدیده‌های دیگری وجود نداشته باشند که همین نتایج را بدهند.

پی‌نوشت:

[۱] از کتاب فیزیک کوانتومی، رابرت آیزبرگ، رابرت رزنیک.

[۲] از کتاب فیزیک و فلسفه؛ جینز

[۳] از کتاب «Quantum Theo-ty» صفحه ۵.

[۴] از کتاب جزء و کل؛ ورنر هاینز برگ.

[۵] از کتاب تحلیلی بر دیدگاه‌های فیزیک دانان معاصر.

[۶] از کتاب علم و دین.

بحث علیت و موجبیت



دکتر شیخ رضایی

علیت با موجبیت تفاوت دارد. کسانی ممکن است به این قائل باشند که ضرورت وجود دارد، اما این ضرورت احتمالاتی است. ضروری است که وقتی علت هست، با یک احتمالی (مثلاً X درصد) معلول رخ بدهد، مثلاً کسی که سیگار می کشد، ضرورتاً به احتمال شصت درصد به سرطان مبتلا می شود. یک نکته دیگر این است که شاید در فلسفه اسلامی مبنای بحث این است که باید یک نظریه فلسفی بگوییم که با عقل سلیمی که با آن پدیده های روزمره را می فهمیم بخواند. اما در فلسفه فیزیک یا فلسفه های جدید چه بسا لازم باشد آنچه فکر می کنیم بدیهی است را کنار بگذاریم و مدل های فلسفی بدست دهیم که برای پدیده های پیچیده تر باشد. نباید خط قرمز ما این باشد که این دیگر قابل فهم نیست. شاید مجبور شویم چیزی را که در حوزه منطق فکر می کنیم بدیهی است، بنا به دلایل دیگری به این نتیجه برسیم که کنار گذاشتن این اصل بدیهی به صرف و صلاح است.

دکتر غفاری:

بحث صرف و صلاح یک چیز است و بحث فلسفه چیز دیگری است.
دکتر شیخ رضایی:
منظور من صرف و صلاح فلسفی است. یعنی در مجموع نظام فلسفی بهتر و شسته و رفته تری را ارائه دهد.



دکتر غفاری:

بنده مطلع هستم که در معرفت شناسی کسانی هستند که قائل به بدیهیات نیستند، اینها بحث های مبنایی است. حرف ما (حداقل از موضع یک فیلسوف اسلامی) این است که امکان ندارد و محال است که بدون قائل شدن به اصول اولیه و بدیهی فکر هیچ حرفی را در هیچ حوزه ای بزنید. به عبارت دیگر، اینجا به حوزه علم، الهیات، اخلاق، فلسفه، اختصاص ندارد و معرفت به طور عام مورد نظر است. به عبارتی، شما باید به اصول اولیه ملتزم باشید. مثلاً کسی به اصل امتناع نقیضین معتقد نباشد، یا کسی به اصل ترجیح بلا مرجح قائل نباشد، یا به بطلان دور معتقد



نباشد، یا به استنتاج شکل اول معتقد نباشد، بنده می گویم اگر کسی بدون التزام به این اصول حرفی بتواند بزند، ما از کل فلسفه دست برمی داریم. یعنی لازم نیست زحمت بکشیم و همه مباحث فلسفه را بحث کنیم. فلسفه یعنی اینکه آیا عقل حاکمیت در معرفت دارد یا ندارد. اگر حاکمیت دارد، آنوقت دیگر استثنا پذیر نیست.



دکتر شیخ رضایی:

این تصور برای وقتی بود که می گفتند علوم دیگر کنیز فلسفه هستند، یعنی می گفتند فلسفه سیادت دارد و بقیه

علوم باید خودشان را تنظیم کنند. این اصول اولیه از کجا آمده است؟

نوع نگاه ما به منطق فرقی می‌کند. ما در حوزهٔ مثلاً مکانیک کوانتومی با یکسری مسائل روبرو هستیم. و یک سیستم استنتاجی لازم داریم که به ما بگوید از چه مقدماتی چه نتایجی می‌توانیم بگیریم. مثلاً می‌بینیم این سیستم استنتاج را اگر به گونه‌ای تنظیم کنیم که مثلاً بجای دو ارزشی، سه ارزشی باشد، یا مثلاً بجای قاعدهٔ طرد شق ثالث، اصل دیگری در آن حاکم باشد، این به بهترین نحو سیستم را سامان می‌دهد. و

ما هم یک اصل کلی‌تری داریم که ساده‌ترین سیستم و کارآمدترین سیستم را انتخاب کنیم. بنابراین، خیلی‌ها می‌گویند منطق متناسب با این حوزه، منطقی متفاوت است. شما در ابتدا باید این اصل را قبول کنید که اصول بدیهی که شما می‌گویید، برای چه و از کجا می‌آوریم. اینها چیزهایی است که ما برای تسهیل استدلال و ارتباط و نظم دادن به عالم می‌سازیم. اگر قبول کنیم که اینها ابزار هستند، آنوقت ممکن است در مواردی این ابزار را کنار بگذاریم و ابزار دیگری استفاده کنیم. ولی اگر فکر کنیم که اصول منطق، چیزهایی هستند که اگر کنار گذاشته شدند اصلاً تفکر و تعقل منتفی و تعطیل است، در این صورت شما حق دارید بگویید که اگر این اصول را کنار بگذارید انگار از دایرهٔ عقل خارج شده‌اید. ولی اینطور نیست. ما نظامی می‌خواهیم که به داده‌هایمان سروسامان بدهد. البته در این مباحث اختلاف وجود دارد و بنده قبول دارم. ولی اصل همان صرف و صلاح نهایی است. چیز آنقدر سفت



ابن سینا
صریحا می‌گوید
همین لیوانی که در دستتان
می‌گیرید
به دلیل حس نمی‌توانید
بگویید لیوان وجود دارد.
یعنی حس، وجود شی را به
ما نمی‌دهد.



و سختی نیست که بگوییم امکان ندارد تغییر کند.

دکتر غفاری:

یک وقت اصل را بر صرف و صلاح می‌گذاریم و یک نوع پراگماتیسم قائل می‌شویم، در این صورت حرف شما درست است. ولی ما می‌گوییم اینطور نیست، اتفاقاً بنده می‌گویم خیلی سفت و سخت‌تر از آنی است که شما فرمودید. بدون ابتنّا و التزام به این اصول، محال است که شما یک جمله بگویید. اگر

شما یک جمله بگویید و به این اصول ملتزم نبودید، بنده تسلیم هستم. اصلاً بین ما سازش وجود ندارد، یعنی بین این دو نظریه. به عبارتی، شما کل معرفت را در یک دستگاه صرف و صلاح برده‌اید. بله، موافقی هست که فیزیکدان و دانشمندان اصول اولیه را قائل هستند. چون موضع بحثشان این حرفها نیست. بعد از آنکه آن اصول اولیه را قائل هستند، حال، در حوزهٔ بحث خودشان جمع و تفریق می‌کنند که نتیجه گیری کنند. نه اینکه به آن اصول قائل نیستند. بحث ما هم این است که شما نمی‌توانید مبتنی بر آن اصول عالم را نگاه کنید، فیزیک را نگاه کنید، و در نهایت که می‌خواهید صرف و صلاح را در نظر بگیرید، صرف و صلاح شما ایجاب کند که اصولتان کنار برود. پس ما باید تکلیفمان را معلوم کنیم.



دکتر شیخ‌رضایی:

این تفسیر شما مثل این است که کسی بگوید من نقطهٔ حرکت این است که زمین ثابت است، شروع بکار علمی کند و به این برسد که زمین جرمی است که دور خورشید می‌گردد و ثابت هم نیست، بعد شما به او بگویید که اشتباه می‌کنی، و از آن مقدمه شروع کردید، علم‌ورزی کردید و حال آن مقدمه را کنار می‌گذارید. ما دائم در حال بازیابی نظرم‌ان هستیم، ممکن است که نقطهٔ شروع‌مان اصول بدیهی باشد، ولی وقتی که درجهٔ پیچیدگی علم‌ورزی بالا می‌رود، و مثلاً می‌رسیم به حوزهٔ زیر اتم...



دکتر غفاری:

«ممکن» است نقطهٔ شروع اصول

اولیه باشد یا «لازم» است؟ اگر شما در اینجا معتقد بشوید که لازم است، دیگر هر چه جلوتر بروید، لازم عقلی اگر هزار واسطه هم داشته باشد، نمی تواند نقض شود. ولی اگر بگویید که ممکن است، و التزامی برای خودتان قائل نشدید، دیگر اینطور نمی توان بحث عقلی کرد.



دکتر محسنی:

ممکن است بگویم من فیزیک پیشه سوالاتی در ذهن دارم که مطرح کردم، و فلسفه کجای این سوالات من را می تواند جواب دهد. آیا من، به عنوان یک انسان به ماهو انسان، حق دارم که این سوالات را داشته باشم یا خیر؟ بنده می گویم که اگر برای مثال، علامه می فرماید که علم کاشف واقع هست، در حال حاضر با این نگرش کوانتومی، علامه چه برخوردی دارد؟ برای ما این سوال مطرح است که الکترون را نمی توانیم مشاهده کنیم. سوالات بسیار دقیق است، باید به اینها پاسخ داده شود. سوال من این هست که ما در فیزیک کوانتوم چه اعتباری برای این مشاهدات قائل هستیم؟ آیا ما بر مبنای فلسفه اسلامی،

یا منطق حاکم بر فلسفه اسلامی، می توانیم یک چهارچوبی سامان دهیم که جوابهای مشخصی را به این سوالات دهد؟ اکنون سوال این نیست که بنا بر فرض من دستم را روی میز می گذارم، دستم میز را حس می کند پس میز هست یا نیست، بلکه سوال این است که من نمی توانم واقعیت الکترون را مشاهده کنم. من نمی توانم بگویم این الکترون بالاخره موج است یا ذره است.

فیلسوف غرب دارد از دل این مسائل مطالبی استخراج

می کند که واقعاً جاندار است. به اعتقاد من آنجایی که خداوند می فرماید کیف بدع الخلق، اتفاقاً فیلسوف غرب به دنبال آن است. وقتی بحث ذره هیز را مطرح می کند و یا بحث انفجار بزرگ را مطرح می کند و تا چند صدم ثانیه بعد از انفجار بزرگ را با همین مشاهدات نوترینو می خواهد پاسخ دهد، او دارد به این فرمایش حضرت حق پاسخ می دهد. ما در این میان کجا هستیم؟ شاید صد سال دیگر، یا پنجاه سال دیگر آنها متوجه شوند حرفهایشان اشتباه بوده است، اما آیا ما باید تا آنوقت سکوت کنیم؟ ما چه فلسفه منسجمی داریم که به این سوالات بپردازد؟ وقتی که بنده به عنوان یک مسلمان فیزیک کوانتوم درس می دهم، با این سوالات به طور جدی مواجه هستم. یک بخشهایی ناشی از ترجمه های بد است که مثلاً به جای عدم تعیین یا قطعیت می گویند عدم موجبیت، و بعد می گوئیم عدم موجبیت به عدم علیت و نقض علیت بازمی گردد. ولی بخشهایی از آن هم بحثهای ذاتی است که باید پاسخ برای آنها داشته باشیم. ما وقتی در کلاس

فلسفه می رویم و دانشجو با ذهن خلاق از ما می پرسد که برای من توضیح بدهید، معیارهای دانش به هم می ریزد. بحث معرفت زیر سوال می رود. بنده خواهش می کنم این سوالاتی که در فلسفه داریم آنها را انطباق دهیم. بنده در فلسفه ارائه شده توسط علامه طباطبایی و یا توسط آقای جوادی آملی و یا توسط اسفار جوبی برای بسیاری از سوالات پیدا نکردم. و در بسیاری جای ها اعتقاد این است که اگر آنها را ملاک قرار دهیم، شاید اساساً نگرش علمی ما عوض شود و به علم دیگری جز فیزیک فعلی یا زیست فعلی برسیم. بنده هم برای فلسفه خودمان ظرفیت قائلم.

امروزه دانشمندانی که بنده از نحله های مختلف از آنها مطلب آوردم، همگی در این موافقتند که در فیزیک کوانتوم با این چالش در امر مشاهده روبرو هستیم که هنگام مشاهده در یک فضای سردرگمی قرار داریم. ما چه پاسخی برای این مشکل داریم؟



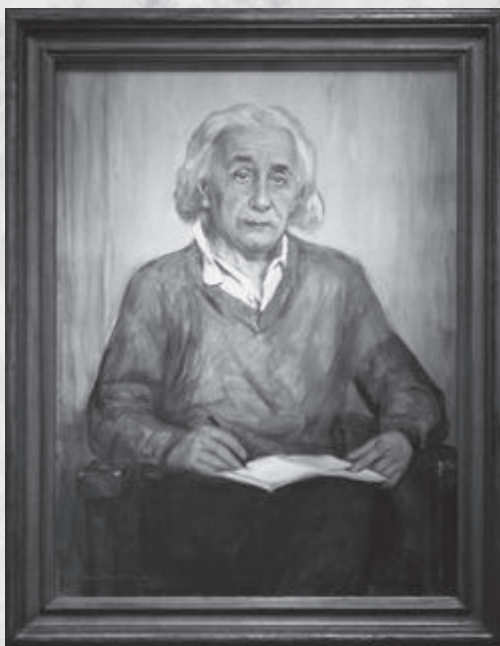
یکی از حضار:

دو گزارش دیگر هم باید داشته باشیم، یکی اینکه متفکرین فلسفه غرب چه رویکردی در مورد مشاهده داشته اند و چه بیان و توضیحی برای آن وجود دارد. و گزارش دیگر در حوزه فلسفه اسلامی باشد. یعنی تبیین همین مطالب و پاسخ به این سوالات در فلسفه اسلامی.



دکتر غفاری:

به نظر بنده ترتیب بحث، ترتیب منطقی نیست. یک وقتی می خواهیم بگوئیم که



فلسفه و علم چگونه باید باهم تعامل داشته باشند، یعنی باید از پایه شروع کنیم و بنیم علم به عالم چطور نگاه می‌کند، فلسفه به عالم چطور نگاه می‌کند، مابۀ الاشتراک آنها و مابۀ الاختلاف آنها چیست. و بعد بحثهایی هست در مورد اینکه دیدگاه علمی جدید مشکلاتی را در راه تبیین فلسفی ایجاد می‌کند. اگر هم گفتیم ما تاکنون پاسخی نداریم، این به معنای آن نیست که بتوانیم از اصول عقلی دست برداریم. اینشتین که خودش بزرگترین فیزیکدان است در برابر فیزیک کوانتوم مقاومت می‌کند. این بدان معنا نیست که اینشتین فیزیک را نمی‌داند، بلکه به این معناست که او به اصولی در عالم معتقد است که فکر می‌کند نباید از آن اصول تخطی کرد. ولو اینکه خودش جواب هم نداشته باشد.

نکته دیگر این است که اینکه بنده گفتیم علم به درد می‌خورد یا خیر، صحبتمان بر سر این است که آیا واقعا در فضای مکانیک کوانتوم شما با یک تئوری صرفا علمی مواجه هستید یا اینکه یک سلسله تفاسیر غیر علمی هم بر آن گذاشته‌اید. همین نظریه **undeterminism** در پیشرفته‌ترین حالتش در فلسفه‌های تحلیلی جدید، از همین نظریه علیه مسأله اراده آزاد استفاده می‌کنند. به عبارت دیگر، با وجود اینکه این شکاکان جدید مسأله اراده آزاد را قبول ندارند، اما در عین حال، می‌گویند دیدگاه کوانتومی که بوسیله آنها برخی فکر کردند می‌توان اراده آزاد را تفسیر کرد، می‌گویند **undeterminism** خطرناکتر از **determinism** است. بنده با این حرف آنها موافقم، البته با بحثشان در مورد اراده آزاد موافق نیستم. اما آنها می‌گویند **undeterminism** ما را به وادی عدم معقولیت می‌کشاند. یعنی شما به معقولیت در نظام عالم قائل نیستید. اگر شما به معقولیت در عالم قائل نشوید، هرج و مرجی عالم را می‌گیرد که اراده آزاد هم در آن گم می‌شود.



دکتر محسنی:

این فرمایش شما فرمایش تعیین کننده‌ایست که ما بر مبنای اصول عقلی‌ای که قانع‌کننده باشد، بگوییم مثلاً **undeterminism** شدنی نیست. این حرف به این معناست که به فیزیک‌پیشه القا شود که پس در روش تحقیقات فیزیکی تجدید نظر شود.



دکتر غفاری:

بنده اتفاقاً منظورم همین است. این حرف را فقط فیلسوف اسلامی نمی‌گوید، شکاک‌ترین فیلسوفان تحلیلی معاصر در مخالفتشان با **undeterminism** این حرف را می‌زنند. به عبارت دیگر، اراده آزاد را قبول ندارند، اما به **undeterminism** هم معتقد نیستند. می‌گویند **undeterminism** هم کاری را درست نمی‌کند، اشکال آنها اینطور است. این تفسیر فلسفی از مسأله است، خود متن علم نیست، تفسیر فلسفی است. بنده این ایراد فیلسوف تحلیلی را قبول دارم. یعنی اگر شما در عالم هفت و بست ضرورت را باز کنید، عالم دیگر یک لحظه برقرار نمی‌ماند، هر امر غیرمعقولی جایز است. به عبارت دیگر، دیگر اینطور نمی‌شود که بگوییم برآیند احتمال چقدر است، وقتی عدم معقولیت بوجود بیاید دیگر



شکاک‌ترین فیلسوفان

تحلیلی معاصر

در مخالفتشان با

undeterminism ... اراده

آزاد را قبول ندارند،

اما به undeterminism

هم معتقد نیستند

هرگز نمی‌توانید چیزی را تفسیر کنید. این عرض بنده که راجع به علم بود، از این موضع بود. در جلسه دیگر بنده اولاً همان سوالاتی که در ابتدا مطرح کردم را بیان خواهم کرد. این سوالات بنیادی که مشاهده چیست، معنای مشاهده چیست، جسم چیست، کمیت چیست. تا وقتی معنای آنها را نفهمیم، نمی‌توانیم صحبت کنیم. علم، خیلی کاری به این کارها ندارد و می‌خواهد نتیجه خودش را بگیرد. عالم به دنبال آن است که نتیجه عملی بگیرد و در زندگی کار کند. البته این امر مجوز نمی‌شود که بر این اساس عالم را تفسیر هم کنیم. همین قدر که نتیجه عملی بگیریم کافی است. وقتی پای تفسیر به میان می‌آید، باید دید بر چه اساسی صورت می‌گیرد. در جلسه دیگر ابتدا راجع به مفاهیم بنیادین، و بیشتر به صورت سوال و پرسش و پاسخ مطرح می‌کنم.

ابن‌سینا صریحاً می‌گوید همین لیوانی که در دستتان می‌گیرید به دلیل حس نمی‌توانید بگویید لیوان وجود دارد. یعنی حس، وجود شی را به ما نمی‌دهد. فلسفه‌ای که برای شی محسوسی که در دست شما است می‌گوید باید با اصول عقلی بیان کنید. حس بما هو حس صرفاً منفعل است. اینکه حال، شی‌ای وجود دارد یا ندارد، از حس بدست نمی‌آید. پس باید این معنا تبیین شود. اگر شما به عالم اصولی نگاه کنید آنوقت جایگاه حس را تعیین می‌کنید و می‌گویید حس چیست. نظریه کوانتومی که مشاهده‌اش بسیار باواسطه است، بی‌واسطه‌ترین مشاهده هم نمی‌تواند نتیجه فلسفی برای ما ایجاد کند. اینجا به یک سیستم فلسفی احتیاج است.

بنده در جلسه دیگر این اصول را عرضه خواهم کرد. البته با هر کدام آن مخالفت یا موافقت می‌توان کرد و یا هر کدامش را می‌توان رد کرد، ولی همه در چهارچوب اصول.

انتشارات مؤسسه

در سال ۱۳۹۲

هایدگر در ایران؛ نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سید احمد فردید
آزادی و علیت در فلسفه اسلامی معاصر و فلسفه معاصر مغرب زمین
وضعیت فلسفه در ایران معاصر همایش روز جهانی فلسفه (۲۳ و ۲۴ آبان‌ماه ۱۳۹۱)
مرآت العارفین

مجموعه مقالات نخستین همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان
تاریخ فلسفه غرب جلد ۱: از آغاز تا افلاطون

تاریخ فلسفه غرب جلد ۲: دوره نوزایی و عقل‌گرایی قرن هفدهم
تاریخ فلسفه غرب جلد ۱۰: فلسفه معنا، معرفت و ارزش در قرن بیستم

۱۹ جلد دانشنامه سیر مفهومی فلسفه سیاسی اسلامی

التعلیقات اثر ابونصر محمدفاریابی

اندیشه‌های حکمی و اجتهادی شهید صدر

تولید و تکوین علوم انسانی اسلامی

بحر المعارف و المعانی

سالک حکمت / سالک فطرت

هایدگر در ایران

نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سید احمد فردید

بیژن عبدالکریمی

نظری شاگردان فردید برای جامعه ایرانی، نسبت تفاسیر اولیه دینی و معنوی ما ایرانیان از هایدگر و تفاسیر آکادمیک غربی‌ها، موقعیت کنونی مطالعات هایدگرشناسی در ایران و ... بوده است.

ادعای نگارنده اثر همانطور که در مقدمه ذکر شده آن است که با مراجعه به آثار تالیفی، ترجمه‌ها، مقالات و رساله‌های کارشناسی ارشد و دکتری در حوزه هایدگرشناسی، بر آن بوده تا بسیاری از کج فهمی‌ها و سوء تفهیم‌هایی که در خصوص تفکر این فیلسوف آلمانی در ایران وجود دارد با نگاهی انتقادی به چالش کشیده شود.

وی در بخشی از مقدمه کتاب درباره اهداف این اثر پژوهشی چنین آورده است: «این پژوهش خواهان آن است تا از طریق مطالعه‌ای انضمامی درباره چگونگی حضور تفکر هایدگر در ایران نشان دهد که در ساحت تفکر، انحطاط تا کجا در اعماق وجود ما ایرانیان ریشه دوانیده است.»

نخستین چاپ کتاب «هایدگر در ایران» با زیر عنوان «نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سید احمد فردید» در سال ۱۳۹۲ به همت مؤسسه انتشارات حکمت، با شمارگان هزار نسخه، در ۲۹۸ صفحه و به بهای ۱۲۰ هزار ریال منتشر شده است.

«آرا و اندیشه‌های فردید»، «کربن و فردید»، «ارزش و اعتبار تفسیر دینی و معنوی از هایدگر»، «میراث فردید» و «بررسی انتقادی» است.

عبدالکریمی در این کتاب که آن را نخستین بخش از مجموعه‌ای تحت عنوان «هایدگر در ایران» می‌داند، در پی پرداختن به مباحثی مانند دلایل اقبال برخی متفکران ایرانی به هایدگر، تفسیر هایدگر در ایران، خطوط اصلی سیمای هایدگر در ایران، شاخصه‌های تفسیر فردید از هایدگر، ارزش و اعتبار مفسران ایرانی هایدگر به خصوص فردید، اهمیت و اثر گذاری تاریخی فردید در جامعه ایران، دستاوردهای

کتاب «هایدگر در ایران» با زیر عنوان «نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سید احمد فردید» که به قلم بیژن عبدالکریمی نگاشته شده، پژوهشی است درباره آرا و افکار هایدگر، فیلسوف آلمانی قرن بیستم، که به دنبال خود زمینه‌ای را فراهم می‌سازد تا به اقتضای مباحث، نسبت به سنت نظری خود در مقایسه با سنت متافیزیک غربی تامل کرده و توان مقایسه فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، کلام، تصوف و عرفان با تفکر هایدگر را بیابیم و در واقع نظرات این فیلسوف نامدار را به منزله آینه‌ای برای فهم بهتر اندیشه‌های خود به کار ببریم.

نگارنده در این اثر بر آن بوده تا صبغه فلسفی مباحث را، اولویت پژوهشی خود قرار داده و مباحث جامعه شناختی- تاریخی را تا سر حد مسایل فلسفی ارتقا دهد. با عنایت به نقش غیر قابل انکار سید احمد فردید، در معرفی و شناسایی هایدگر و اندیشه‌هایش در ایران، پرداختن به زندگی، آثار و اندیشه‌های وی قسمت عمده‌ای را در این کتاب به خود اختصاص داده است.

«هایدگر در ایران» متشکل از هشت فصل با عناوین «زندگی نامه فردید»، «آثار فردید جوان»، «آغاز قصه هایدگر در ایران»،



آزادی و علیت

در فلسفه اسلامی معاصر و فلسفه معاصر مغرب زمین

محسن اراکی

آیت‌الله محسن اراکی در کتاب «آزادی و علیت در فلسفه اسلامی معاصر و فلسفه معاصر مغرب زمین» در پی پاسخ به این سوال است که آیا قانون علیت با آزادی انسان سازگار بوده یا آن که نتیجه پذیرش قانون علیت عمومی تسلیم در برابر نظریه جبر عمومی و نفی آزادی انسان در رفتار است؟

یکی از قدیمی‌ترین مباحی که از دیرباز اندیشه فیلسوفان بزرگ را به خود مشغول داشته و محل بحث و اختلاف نظرهای فلسفی فراوانی بوده، مساله علیت و رابطه آن با آزادی انسان است.

در مبحث آزادی و اختیار انسان نظریات گوناگون و بعضاً متناقضی وجود دارد. برخی با اتکا به نظریه جبر وراثت، بر این باورند که آدمی در برابر عامل وراثت از آزادی اراده و تصمیم برخوردار نبوده و عامل وراثت است که به گونه‌ای جبری انگیزه پیدایش رفتارهای ارادی انسان را فراهم می‌سازد.

در مقابل نظریه‌ای که در قرآن کریم مورد تاکید قرار گرفته، ناظر بر استقلال اراده انسان از عامل وراثت است.

از سوی دیگر نظریه‌هایی چون «جبر محیط اجتماعی» بستر اجتماعی‌ای را که فرد در آن رشد یافته، عامل عمده شکل‌گیری شخصیت و اراده آدمی دانسته و اندیشه و اراده انسان را محصول جبری محیط اجتماعی می‌دانند. رویکرد ماتریالیستی کارل مارکس از جمله معروفترین نظریات جبر اجتماعی است.

در علم روانشناسی نیز نظریه‌های گوناگونی حامی رویکرد جبر عوامل و

علل روانی است. در میان طرفداران این رویکرد، زیگموند فروید اراده و شخصیت آدمی را متأثر از ناکامی جنسی ناشی از محدودیت‌های جنسی می‌داند. عقده ادیپ موجب پیدایش تمایلات جنسی می‌شود که در پی آن عواطف، احساسات و افکار آدمی برای جبران محرومیت جنسی به تکاپو و تلاش برخاسته و ساختار شخصیت آدمی را شکل می‌دهند.

در حقوق اساسی، حقوق قراردادها، حقوق جنایی و سایر انواع و رشته‌های حقوق همگی بر اصل آزادی اراده انسان مبتنی است.

رابطه علیت جبری با آزادی انسان و توجیه عقلانی قدرت انسان بر تصمیم‌گیری آزادانه و میزان دخالت اراده آزاد انسان در شکل‌دهی رفتار، شخصیت و سرنوشت آدمی شالوده اصلی تمامی مباحث مربوط

به علوم انسانی را تشکیل می‌دهد. در این اثر پژوهشی که به قلم محسن اراکی نگاشته شده، در چهار فصل با عناوین «پیشینه مشکل فلسفی آزادی و علیت در فلسفه و کلام اسلامی»، «آزادی و علیت در فلسفه اسلامی معاصر»، «آزادی و علیت از دیدگاه فلاسفه اسلامی معاصر مغرب زمین» و «نظریه وجوب یا الزام اخلاقی» به این موضوع پرداخته است.

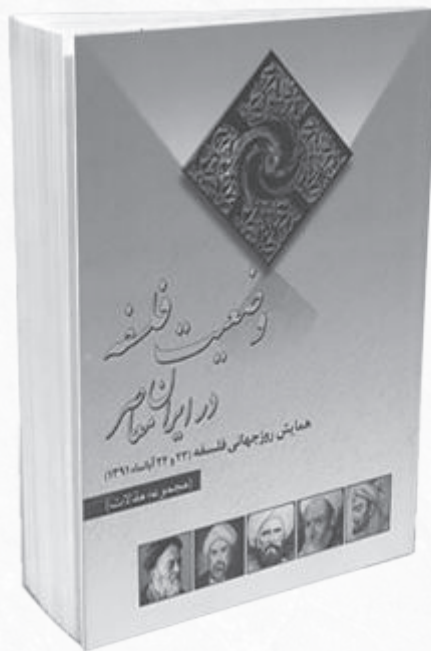
در بخشی از کتاب به توضیح تضاد فلسفی «نظریه وجوب» با «آزادی اراده» پرداخته، آمده است: «متکلمان قدیم و اصولیان جدید که مخالفان سرسخت «نظریه وجوب» در مورد فاعل ارادی یا به عبارتی دیگر رابطه ضروری علت و معلول در فاعل ارادی می‌باشند، این نظریه را در تضاد با «آزادی اراده» می‌دانند و معتقدند به فرض آنکه این نظریه درباره علت‌های غیر ارادی صحیح باشد، در مورد علت‌های ارادی به هیچ وجه پذیرفته نیست زیرا اختیاری بودن فعل در علت‌های ارادی با ضروری بودن و وجوب بودن صدور آن منافات دارد و از آنجا که اختیاری بودن در علت‌های ارادی مسلم است، بنابراین ضروری و واجب بودن معلول در علت‌های ارادی باطل است».

کتاب «آزادی و علیت در فلسفه اسلامی معاصر و فلسفه معاصر مغرب زمین» با شمارگان هزار نسخه در ۱۹۴ صفحه و به بهای ۸۰ هزار ریال از سوی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران روانه بازار کتاب شد.



وضعیت فلسفه در ایران معاصر

همایش روز جهانی فلسفه
(۲۳ و ۲۴ آبانماه ۱۳۹۱)



بررسی بایسته‌ها و نابایسته‌های پایان‌نامه‌های فلسفی در ایران»، «وضعیت فلسفه ذهن در ایران»، «فلسفه پزشکی در ایران»، «معرفی برخی خالاهای مبنایی و روشی در آموزش فلسفه در ایران»، «فلسفه اسلامی سندروم انزوا و تصلب شرایین ارتباطی»، «فلسفه در آموزش عالی ایران: اکنون و آینده» و ... ارایه شده است. این مجموعه شامل ۱۸ مقاله است. دکتر سعید انوری، دکتر زهره تویزانی، دکتر میثم توکلی بینا، دکتر قاسم پور حسن، دکتر محمد صادق زاهدی، دکتر حسین مرادی، دکتر جهانگیر مسعودی، دکتر مجید ملایوسفی، دکتر مالک حسینی از جمله محققانی هستند که مقالات آن‌ها در این کتاب گردآورده شده است.

به مناسبت روز جهانی فلسفه در سال ۱۳۹۱ مجموعه ۳ جلدی وضعیت فلسفه در ایران معاصر که مهم‌ترین تولیدات این همایش بود، به همت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، منتشر شد.

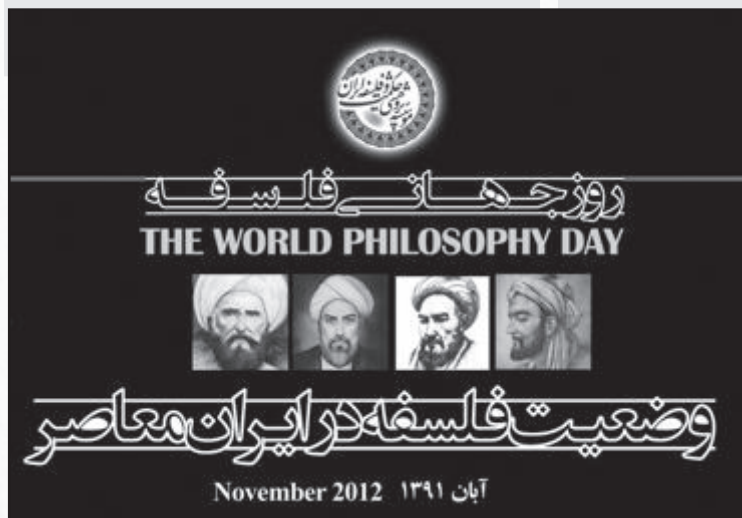
سه جلد این مجموعه تحت عناوین «بررسی وضعیت فلسفه در ایران معاصر ۱: مجموعه مقالات»، «بررسی وضعیت فلسفه در ایران معاصر ۲: مجموعه مصاحبه‌ها» و «بررسی وضعیت فلسفه در جهان (آسیا، اقیانوسیه، اروپا و آمریکای شمالی)» به همت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران گردآوری و در اختیار علاقمندان قرار گرفته است.

کتاب «وضعیت فلسفه در ایران» در برگزیده مقالاتی انتقادی و توصیفی از متفکران و صاحب‌نظران ایرانی است که به موضوع وضعیت فلسفه در کشور و بررسی

راهکارهای بهبود آن در حوزه‌های مختلف با نگاهی موشکافانه پرداخته‌اند.

مقالات این اثر به مناسبت روز جهانی فلسفه در همایشی با همین نام که در سال ۱۳۹۱ برگزار شده بود، ذیل عناوینی مانند «بررسی وضعیت کنونی فلسفه اسلامی»، «فلسفه و جایگاه کمی و کیفی زنان در امر آموزش آن در دانشگاه‌های شهر تهران»، «بررسی انتقادی تاریخ فلسفه اسلامی»، «نقد و

۳۲۰



«مرآت العارفين»

بهره گیری از چند نسخه خطی و چاپ سنگی به تحقیق و تصحیح «مرآت العارفين» اهتمام ورزیده است.

در بخشی از مقدمه اثر، جوکار با اشاره به نخستین جمله کتاب «مرآت العارفين» یعنی عبارت «الحمد لله الذي خلق آدم علی صورته» این عارف دهلوی را جویای تبیین و تفسیر درونمایه همین سخن دانسته است.

در بخشی از الکشف السابع این اثر آمده است: «ای عزیز، درینا همه درد است و هیچ در دست نیست، تو را از روی خود با او فصلی است بی وصل که

امکان در حد وجوب رسیدن نیارد و او را با تو وصلی است بی فصل که امکان بی وجوب امکان ندارد. پس تو، بی تو باش تا او با تو باشد از آن وجه که با توست. تو اویی. پس حدیث خود چه گویی و این عج {ی} ب معانی جز به عشق فهم نشود».

نخستین چاپ کتاب «مرآت العارفين» به تحقیق و تصحیح نجف جوکار، با شمارگان ۵۰۰ نسخه در ۳۰۵ صفحه و به بهای ۱۲۰ هزار ریال از سوی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران منتشر شد.



کتاب «مرآت العارفين» نوشته مسعود یک بخارایی بخشی دهلوی چشتی و با تصحیح نجف جوکار است که یکی از عرفای قرن نهم هجری به شمار می‌رود.

پختگی نثر، شیوایی بیان و استدلال‌های روشن وی به همراه رویکرد تاویلی به آیات و احادیث و بهره گیری از سخنان مشایخ از ویژگی‌های بارز این متن است.

این اثر عرفانی منشور که با اشعاری از خود یا دیگران همراه شده، در ۱۴ کشف و یک مقدمه فصل‌بندی شده است.

در این کتاب از میراث عرفانی نام‌آورانی چون ابوالقاسم قشیری، عین القضات همدانی، عطار نیشابوری، نجم الدین رازی، مولانا و عباراتی از دوره‌های نخست تصوف همچون حسن بصری، جنید بغدادی، شبلی، ذوالنون مصری، بایزید بسطامی و امثال آن مشهود است.

«درباره زندگی مسعود یک»، «مرآت العارفين»، «برخی از منابع مرآت العارفين»، «نسخه‌های موجود»، «متن مرآت العارفين» و «یادداشت‌ها و تعلیقات» عناوین فصول این اثر را تشکیل می‌دهند. نجف جوکار، استاد دانشگاه شیراز، با

«مجموعه مقالات نخستین همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان»

۳۲۱

عنوان مؤسس مکتب اصفهان، و شاگردانش، حکمت ایمانی یعنی طریق خاص فکری و عملی شیخ بهایی، حکمت تطبیقی میرفندرسکی، حکمت متعالیه صدرایی و حکمت تنزیهی ملارجبعلی تبریزی نیز جای می‌گیرند.

این کتاب حاصل همایش بین‌المللی حول محور مکتب فلسفی اصفهان است که در یک مجلد گردآوری شده است. با عنایت به شمار بالای مقالات دریافت شده پیرامون این موضوع مقرر شده است، تعدادی از مقالات که دارای درجه علمی - پژوهشی بودند، در مجله علمی پژوهشی «تاریخ

این کتاب مجموعه‌ای از مقالات همایشی بین‌المللی است که به طور خاص به مکتب فلسفی اصفهان می‌پردازند.

مکتب فلسفی اصفهان اصطلاحی متداول میان پژوهشگران عرصه مطالعات سنت حکمی و عرفانی اسلام است.

این شیوه فکری توجهی ویژه به متن قرآن کریم و روایات و ادعیه ماثوره از پیشوایان دین مبذول داشته که با بهره جستن از تاویل، خلاء موجود در حکمت اسلامی دوران پیش از خود را به خوبی جبران کرد.

در درون این مکتب فکری، افزون بر حوزه میرداماد، به

مساله اصالت وجود»، «غوری در مواجهه فیض کاشانی با تصوف»، «زنان در مکتب کاشانی با تصوف»، «زنان در مکتب اصفهان»، «تأثیرگذاری حکما و فلاسفه اصفهان بر فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی»، «بن مایه‌های معرفتی انسان مداری اسلامی با تاکید بر آراء ابن مسکویه رازی»، «محمد نصر اصفهانی» و «عصمت همتی» عناوین ۱۶ مقاله این اثر را تشکیل می‌دهند.

نخستین چاپ کتاب «مجموعه مقالات نخستین همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان» به کوشش علی کرباسی زاده اصفهانی، در ۳۶۵ صفحه با شمارگان هزار نسخه به بهای ۲۰۰ هزار ریال از سوی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران چاپ و روانه بازار کتاب شد.

فلسفه» که نشریه‌ای وابسته به بنیاد حکمت صدرا است، چاپ و منتشر شود.

«تبیین فلسفی اوصاف خداوند در مکتب اصفهان بر اساس اندیشه‌های ملاصدرا»، «حکیم لاهیجی (حکیم آزاده)»، «برنامه ریزی شهری در اسلام و الزامات دنیای مدرن»، «بسط تاریخی حیات عقلی اصفهان»، «فلسفه نماهای مساجد در مکتب شهرسازی اصفهان»، «ارزش مکتب فلسفی اصفهان میراث معنوی ایرانیان»، «سایه فلسفه بر هنر؛ بررسی شاخصه‌های تأثیر معماری از مکتب فلسفی اصفهان»، «تأثیر آموزه‌های مکتب فلسفی اصفهان بر معماری مساجد شیعه»، «خیام و مکتب فلسفی اصفهان»، «داوری فیاض لاهیجی میان میرداماد و ملاصدرا در

تاریخ فلسفه غرب جلد ۱: از آغاز تا افلاطون

هایمان، یان مولر، رابین آزرین، کاترین آزرین، ملکوم شوفیلد، کریستوفر رو، ام.آر. رایت، ادوارد هاسی نگارش مقالات این اثر جامع را عهده دار بودند.

تجهیز این جلد از کتاب به یک گاه‌شمار، یک فرهنگ اصطلاحات فنی و یک کتاب شناسی مفصل، راهنمای ارزشمند و جامعی را در خصوص سرآغازهای فلسفه غرب فراهم آورده است.

ویراستاران این مجموعه، جی.اچ.آر. پارکینسون و اس.جی. شنکر، در مقدمه کتاب چنین آورده‌اند: «تاریخ فلسفه راتلیج

مروری بر تاریخ فلسفه

غرب را به ترتیب زمانی، از سرآغازهای آن در قرن ششم پیش از میلاد تا عصر حاضر، فراهم می‌آورد. این کتاب همه جریان‌های بزرگ فلسفی را به صورتی ژرف مورد بررسی قرار می‌دهد و با نظر به این مطلب، بیشترین فضا به کسانی اختصاص دارد که بر اساس اجماع عمومی، فیلسوفان بزرگ شمرده می‌شوند».

نخستین چاپ «تاریخ فلسفه غرب ۱: از آغاز تا افلاطون» در سال ۱۳۹۲ با شمارگان دو هزار نسخه، در ۶۴۵ صفحه و به بهای ۳۶۰ هزار ریال «توسط مؤسسه انتشارات حکمت خواندنی شد.

کتاب «تاریخ فلسفه غرب ۱: از آغاز تا افلاطون» نخستین جلد از مجموعه ۱۰ جلدی تاریخ فلسفه غرب (راتلیج) است که به واکاوی فلسفه مغرب زمین از سرآغازهای آن در قرن ششم پیش از میلاد تا عصر حاضر اختصاص دارد.

این اثر در برگیرنده ۱۲ مقاله است که به شرح و بسط آرا و نظرات متفکران اصلی فلسفه یونان با رعایت ترتیب تاریخی پرداخته است. صاحب نظران برجسته هر حوزه، نگارش هریک از مقالات این جلد از تاریخ فلسفه غرب را عهده دار شدند و در تلاش بودند تا در نحوه آرایه مطالب به شیوه‌ای عمل کنند

که نه تنها نیازهای متخصصان و دانشگاهیان بلکه دانشجویان و خوانندگان عمومی را برآورده سازند.

«دولت شهر و فرهنگ آن»، «ایونی‌ها»، «هراکلیتوس»، «فیثاغوریان و التاییان»، «امپدوکلس»، «آناکساگوراس و ذره‌گرایان»، «سوفسطاییان»، «حساب، هندسه و علم موسیقی یونانی: تالس تا افلاطون»، «سقراط و سرآغازهای فلسفه اخلاق»، «افلاطون: مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی»، «افلاطون: اخلاق و سیاست» و «افلاطون: علم الجمال و علم النفس» عناوین مقالات این کتاب را تشکیل می‌دهند.

صاحب نظرانی چون رابرت



تاریخ فلسفه غرب جلد ۴: دوره نوزایی و عقل گرایی قرن هفدهم

کتاب «تاریخ فلسفه غرب» را تشکیل می‌دهند. جی.اچ. آر. پارکینسن، استاد ممتاز فلسفه دانشگاه ریدینگ، سروراستاری این دایرةالمعارف ۱۰ جلدی را عهده دار بوده و سید مصطفی شهرآیینی این اثر را به زبان فارسی ترجمه کرده است.

این جلد نیز همچون دیگر جلد‌ها، گاه شماری دربرگیرنده روی دادهای فلسفی، علمی و دیگر وقایع فرهنگی و اصطلاح‌نامه‌ای از واژگان فنی را در خود جای داده است.

آنتونیو پرس راموس، استفان گاکروگر، تام سارل، استیوئرت براون، جیل کرای، جورج مالاند، نیکلاس جالی، هنز دبلیو بلام از جمله اندیشمندانی هستند که در نگارش مقالات این کتاب دست داشتند.

پارکینسن در مقدمه کتاب آورده است: «ما از دوره نوزایی به سمت سرآغازهای آن چیزی حرکت می‌کنیم که می‌توان در مقایسه با فلسفه باستان، سده میانی یا دوره نوزایی، آن را فلسفه جدید به حساب آورد. بیشتر فلاسفه معاصر، دکارت را نخستین فیلسوف جدید می‌دانند».

نخستین چاپ کتاب «تاریخ فلسفه غرب ۴: دوره نوزایی و عقل گرایی قرن هفدهم» با شمارگان دو هزار نسخه، در ۶۵۵ صفحه و به بهای ۳۶۰ هزار ریال، از سوی مؤسسه انتشارات حکمت به بازار کتاب عرضه شد.

کتاب «تاریخ فلسفه غرب ۴: دوره نوزایی و عقل گرایی قرن هفدهم» که چهارمین جلد از مجموعه ۱۰ جلدی تاریخ فلسفه است دربرگیرنده ۱۱ مقاله از صاحب نظران هر حوزه در باب زایش فلسفه جدید (از نیمه سده چهارده تا سال‌های آغازین سده هجده) است.

کل این مجموعه در صدد است تا فلسفه غرب را به ترتیب زمانی، از سرآغازهای آن در قرن ششم پیش از میلاد تا عصر حاضر و جریان‌های بزرگ فلسفی تاریخ مورد بررسی قرار دهد.

فلسفه نوزایی و عقل گرایی سده هفدهم میلادی به ویژه دکارت، اسپینوزا و لایب نیتس از جمله مباحث اصلی این کتاب را تشکیل می‌دهند. همچنین تفکر مدرسی و آرا و نظرات فیلسوفان سده هفدهم مانند بیکن، هابز، گاسندی که گرچه عقل‌گرا نبودند، اما تفکراتشان واکنش‌های عقل‌گرایان را برانگیخت، موضوع بخش‌هایی از این اثر قرار گرفته است.

«فلسفه نوزایی در ایتالیا»، «فلسفه نوزایی در بیرون از ایتالیا»، «علم و ریاضیات از دوره نوزایی تا دکارت»، «فرانسیس بیکن و قلمرو دو وجهی انسان»، «دکارت: مابعدالطبیعه و فلسفه ذهن»، «ماده انگاری در سده هفدهم: گاسندی و هابز»، «اسپینوزا: مابعدالطبیعه و معرفت»، «فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی اسپینوزا»، «موقع گرایی» و «لایب نیتس: صدق، معرفت و مابعدالطبیعه» عناوین ۱۱ مقاله این جلد از



«تاریخ فلسفه غرب جلد ۱۰: فلسفه معنا، معرفت و ارزش در قرن بیستم»

جلد دهم تاریخ فلسفه غرب با عنوان «فلسفه معنا، معرفت و ارزش در قرن بیستم» به فلسفه تحلیلی پرداخته و فلسفه انگلیسی-آمریکایی قرن بیستم را مورد واکاوی تاریخی قرار می‌دهد. تأثیرات مطالعه زبان بر مسایل و موضوعات مختلف فلسفی محوریت اصلی مقالات آخرین جلد این مجموعه را تشکیل می‌دهد.

آخرین جلد مجموعه تاریخ فلسفه غرب به ویراستاری جان وی. کنفیلد منتشر شده و یاسر خوشنویس عهده‌دار برگرداندن این اثر به زبان فارسی بوده است.

این اثر دربرگیرنده ۱۴ مقاله است. مقدمه و دو فصل آغازین آن فلسفه زبان را موضوع خود قرار داده‌اند. مقالات بعدی بر مسایل محوری متافیزیک، فلسفه اخلاق و معرفت‌شناسی متمرکز شده‌اند. مباحث مربوط به زیبایی‌شناسی، فلسفه سیاسی، فلسفه دین و موضوعات جدیدی چون اخلاق کاربردی، فلسفه فمینیستی و فلسفه حقوق و فلسفه متاخر ویتگنشتاین سایر محورهای این اثر را شامل می‌شوند.

نویسندگان مقالات بر آن بودند تا به نحوی واضح و منسجم مباحث گسترده و پیچیده را ارائه دهند. یکی از نکات شایان ذکر درباره این جلد از کتاب آن است که تقریباً در مورد تمامی شاخه‌های فلسفه، مقاله یا مقالاتی برای

مخاطبان عرضه شده است و گاه‌شمار رویدادهای فلسفه، منطق و علوم در قرن بیستم و نیز واژه‌نامه تخصصی تفصیلی برای مطالعه دقیق‌تر مثمر ثمر خواهد بود. مایکل استینگل، جاستین اوکلی، آرتور ریپستن، سارا لوسیا هوگلند، جورج دیکی، ماریلین فرای، برنارد لینسکی، ادوارد ویه‌رنگا و ویلیام جیمز دی. آنجلیس از جمله نویسندگان مقالات این جلد از مجموعه تاریخ فلسفه غرب هستند. سرویراستار این مجموعه، جی.اچ.آر.پارکینسون در مقدمه جلد دهم درباره هدف تهیه و تدوین این مجموعه، این چنین عنوان کرده است: «هدف ما در این مجلدات تنها این نبوده است که فهرستی از عوامل تأثیرگذار بر تفکر فلسفی را ثبت کنیم. فلسفه رشته‌ای با معیارهای خاص خود برای مباحثه و استدلال است و دغدغه اصلی این تاریخ فلسفه هم مطرح کردن شیوه‌هایی است که استدلال‌ها از طریق آن‌ها شرح و بسط می‌یابند».

نخستین چاپ کتاب «تاریخ فلسفه غرب ۱۰: فلسفه معنا، معرفت و ارزش در قرن بیستم» به همت مؤسسه انتشارات حکمت در سال ۱۳۹۲ با شمارگان دو هزار نسخه در ۶۰۷ صفحه و به بهای ۳۶۰ هزار ریال منتشر شد.



۱۹ جلد دانشنامه سیر مفهومی فلسفه سیاسی اسلامی

دکتر علی اکبر علیخانی



طرح فلسفه سیاسی اسلامی، در جهت تأثیر گذاری فلسفه در سیاست، کاربردی و نافع کردن فلسفه در عرصه‌های عملی، و برقراری پیوند بین بنیان‌های عملی و نظری سیاست انجام شده است.

در این پژوهش، برای شناخت میراث علمی و تمدنی ایرانی-اسلامی سه رویکرد دنبال شده است که عبارت اند از:

۱. در گذشته تمدن ایرانی چه دغدغه‌هایی وجود داشته است؟

۲. در پاسخ به این دغدغه‌ها، چه نظریاتی تولید شده است؟

۳. این نظریات تا چه حد و چگونه می‌تواند در حل مسائل امروز جامعه ایرانی مفید باشد؟

در این طرح ۷۵ فیلسوف از کندی که اولین فیلسوف مسلمان بوده، تا فیلسوفان معاصر انتخاب شده‌اند و معیار در این پژوهش صرفاً بحث فلسفی بوده است. این طرح ملی و کلان، مفهوم محور است؛ به عنوان مثال، مفهومی از متون انتخاب شده و نظر تمامی فلاسفه مورد مطالعه، درباره آن مفهوم بررسی شده است.

موضوع اصلی، بحث پژوهش کلان ملی است که در مؤسسه فلسفه و حکمت انجام شده است. فلسفه پایه و اساس علوم انسانی است و هر علمی بدون فلسفه، فاقد عمق است. اگر در برخی جوامع دیده می‌شود که علوم کارایی لازم را ندارند، شاید یکی از علل، آن باشد که ریشه‌ها و پایه‌های فلسفی آن جامعه ضعیف است.

فلسفه باید بتواند نقش خودش را در قبال سایر رشته‌های علوم انسانی ایفا کند و برای این منظور، طبعاً نیاز است که فلسفه ارتباطی نظام‌مند و سازمان یافته با سایر علوم ایجاد نماید و از خود مسأله‌سازی، به دیگر مسأله‌پردازی توجه نماید تا علوم دیگر به واسطه فلسفه بتوانند عمق پیدا کرده و با کارآمدی بیشتر، به حل مسائل بپردازند. از ارتباط فلسفه با سایر علوم، موضوع فلسفه‌های مضاف مطرح می‌شود؛ مانند فلسفه سیاسی، فلسفه نانو، فلسفه پزشکی، فلسفه علوم اجتماعی و... .

یکی از این فلسفه‌های مضاف، فلسفه سیاسی اسلامی است که از بطن فرهنگ و تمدن اسلامی ایجاد شده است.

«التعليقات» اثر برگزیده کتاب سال

کتاب «التعليقات» با تصحیح دکتر سیدحسین موسویان در سی و یکمین دوره کتاب سال جمهوری اسلامی ایران به عنوان اثر برگزیده شناخته شد.



کتاب‌های برگزیده فصل

کتاب‌های «مکتب فلسفی شیراز»، «مکتب فلسفی اصفهان» آثار سیدمحمدعلی مدرس مطلق، و کتاب «سیر تحول مکتب فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا»، تألیف مهدی امامی جمعه کتاب‌های برگزیده فصل شدند.



التعليقات اثر ابونصر محمد فارابی

(در گذشته در ۴۵۸ ق / ۱۰۶۷ م) آن را روایت کرده است. در سرآغاز کهن‌ترین نسخه موجود از تعلیقات ابن سینا فهرست مفصّلی از عنوان‌های تعلیق‌ها دیده می‌شود که به دست ابوالعباس لوکری — شاگرد بهمنیار — در سال ۵۰۳ ق فراهم آمده است؛ این فهرست عنوانی دارد که ظاهراً نوشته خود لوکری است و نشان می‌دهد که تعلیقات فارابی در تعلیقات مشهور به نام ابن سینا — روایت کرده بهمنیار — گنجانیده شده است. همین عنوان را شاید بتوان کهن‌ترین شهادی دانست که وجود اثر مستقّلی از فارابی را به نام «تعلیقات» تأیید می‌کند.

ارزش آثاری چون تعلیقات از اندیشمندانی چون فارابی و ابن سینا بر اهل اندیشه و پژوهش پوشیده نیست؛ چه آن که نگاه به عنوان «تعلیقات» به تنهایی کافی است تا این انتظار و اشتیاق را در محققان پدید آورد که در آن با نکته‌هایی نو و نوشته‌هایی تازه، دست‌کم در شیوه بیان، روبه‌رو شوند. از این رو، سزوار است که این اثر و مانند آن در توجّه مصحّحان فن قرار گیرند و به جامعه علمی عرضه شوند.

نگارنده در میانه کار تصحیح جدید از تعلیقات ابن سینا از دو جهت دریافت که تعلیقات فارابی نیز به تصحیح تازه‌ای نیازمند است: یکی آن که در چاپ‌های پیشین تعلیقات فارابی کاستی‌ها و نادرستی‌هایی به چشم می‌آمد که با تصحیح دقیق‌تر بر اساس نسخه‌های بهتر زوده می‌شد، و دیگر آن که نشان دادن پیوند دو تعلیقات و چگونگی حضور تعلیقات فارابی در تعلیقات ابن سینا با ارجاع به تصحیح‌های هم‌سان شایسته‌تر می‌نمود. اثر پیش رو برای برآوردن این نیاز ساخته و پرداخته شده است و امیدوارم که به همراه همتای خود، تعلیقات ابن سینا، به اهل تحقیق و تدقیق یاری رساند.

در این مقدمه، نخست با نگاهی به تعلیقات فارابی و اهمّیت مطالب آن، به نحوه پیوند این تعلیقات با تعلیقات ابن سینا اشاره کرده‌ام. سپس به بیان ضرورت بازتصحیح این اثر پرداخته و با گزارشی از شناسنامه نسخه‌های خطی برگزیده و بیان شیوه تصحیح و تحقیق، سخن را به انجام رسانده‌ام. پس از مقدمه نیز فهرست عناوین تعلیق‌ها با اقتباس از فهرست لوکری در جدولی آمده است.

یادآور می‌شوم که در موارد بسیاری، مراجعه به مقدمه نگارنده بر تصحیح تعلیقات ابن سینا سودمند خواهد بود؛ و در این‌جا نیز برخی از مطالب آن مقدمه در حدّ ضرورت بازآورده شده است.

«تعلیقات» نام اثری کوچک اما مهم از فیلسوف مسلمان و خوش‌آوازه ایران بزرگ ابونصر محمد فارابی (۲۵۹ – ۳۳۹ ق / ۸۷۲ – ۹۵۰ م) لقب یافته به «معلّم ثانی» است. این اثر فلسفی مجموعه‌ای فراهم آمده از پاره‌نوشته‌هایی کوتاه تا بلند و پراکنده در طبیعیات و الهیات است که در آغاز نسخه‌های خطی آن، عنوان‌هایی نظیر «من تعلیقات ابي نصر الفارابي» و «من تعلیقاته» دیده می‌شود.

ابن ندیم (در گذشته در ۳۸۰ ق) در کتاب الفهرست، از ابونصر محمد بن محمد بن محمد بن طرخان به عنوان یکی از متقدّمان در صناعت منطق و علوم قدیم یاد می‌کند که نسب و نژادش از فاریاب خراسان است. ابن ندیم تعداد اندکی از آثار فارابی، از جمله تفاسیرش بر کتاب‌های ارسطو، را نام می‌برد که البته تعلیقات در میان آن‌ها نیست. قاضی صاعد اندلسی (در گذشته در ۴۶۲ ق) نیز در طبقات الأئمّه می‌گوید که فیلسوف حقیقی مسلمانان فارابی است و با تجلیل فراوان از او تنها به چند اثر مهم وی، مانند إحصاء العلوم، اشاره می‌کند.

روشن است که کتاب‌هایی چون الفهرست و طبقات الأئمّه در مقام برشمردن همه آثار فارابی نبوده‌اند و از این رو، انتظار نمی‌رود که در آن‌ها نام «تعلیقات» دیده شود. البته در کتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء از جمال‌الدین قفطی (در گذشته در ۶۴۶ ق) نیز با آن که نام بسیاری از مصنّفات فارابی آمده است نام «تعلیقات» دیده نمی‌شود. اما ظهیرالدین بیهقی (در گذشته در ۵۶۵ ق) در تاریخ حکماء الإسلام [تتمّة صوان الحکمه] می‌گوید که فارابی نوشته‌های پرشماری دارد که بیشتر آن‌ها در شام موجود است، و از دسته‌ای دیگر نیز نام می‌برد که در ایران (خراسان) یافت می‌شود و در میان این دسته از آثار نام «التعلیقات» به چشم می‌خورد.

در کتاب نزهة الأرواح وروضه الأفراح نیز شمس‌الدین شهرزوری (زنده در ۶۸۰ ق) تقریباً عین عبارات بیهقی و نام «تعلیقات» را آورده است. از سوی دیگر، ابن ابی‌اصیبه (در گذشته در ۶۶۸ ق) در کتاب عیون الأنباء فی طبقات الأطباء فهرست بلندی از آثار فارابی را آورده است که در میان آن‌ها نام «تعلیقات» دیده نمی‌شود، اما اثری به نام «تعلیق فی الحکمه» در آن فهرست وجود دارد که شاید اشاره به همین «تعلیقات» باشد.

در میان آثار ابن سینا (۳۷۰ – ۴۲۸ ق / ۹۸۰ – ۱۰۳۷ م) نیز اثر مهمی به نام «تعلیقات» دیده می‌شود که شاگرد برجسته و ممتاز وی بهمنیار بن مرزبان



اندیشه‌های حکمی و اجتهادی شهید صدر

شهید صدر».

فصل ششم، فلسفه سیاسی شامل سه مقاله: اول «حکومت از منظر شهید صدر»، دوم «مردمسالاری دینی در اندیشه سیاسی شهید صدر» و سوم «نظریه آزادی در اندیشه سیاسی شهید صدر».

فصل هفتم، فلسفه اقتصاد شامل سه مقاله: اول «نقش مجامع فقهی در مقابله با چالش‌های روند بانکداری اسلامی»، دوم «بانک بدون ربا از دیدگاه اسلام با نگاه شهید صدر» و سوم «شهید صدر و برداشت‌های نوین از آیات اقتصادی قرآن».

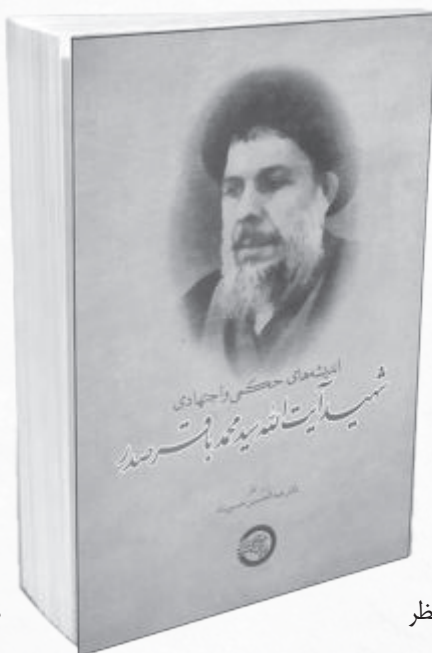
در بخشی از مقدمه این کتاب آمده است:

علم دینی در مکتب علامه صدر، یکی از نخستین نظریه‌های علوم انسانی اسلامی است. البته شهید صدر هیچ نگاشته مستقلی که به تبیین نظریه علم دینی خودش بپردازد، ندارد ولی به صورت کاربردی در حوزه‌هایی چون روش‌شناسی، اقتصاد، علم‌الاجتماع، سیاست به تحقیق و تدوین نظریه پرداخته‌است و به ویژه در اقتصاد آثار متعددی نگاشته که «اقتصادنا»، «البنک لاربوی فی الاسلام» از دیگر آثار شهرت بیشتری دارد.

آیت‌الله شهید صدر از جمله متفکرانی است که همواره نسبت به اندیشه ناب اسلام حساسیت داشته و در مقابل دو جریان مهم نظری و عملی در شرق و غرب اعلام موضع نموده است. وی با تألیف کتاب «فلسفتنا»، چهارچوب‌های معرفتی لیبرالیسم و سوسیالیسم را به چالش کشید و در همان راستا مبانی معرفتی اسلام را طرح نمود. پس از آن با تکیه بر همان مبانی، کتاب «اقتصادنا» را نوشت و پس از نقد مبانی

نظری اقتصاد سوسیالیستی و سرمایه‌داری، مکتب اقتصاد اسلامی را طرح نمود و نگاهی اصلاحی به علوم انسانی انداخته است. رگه‌های اندیشه‌های ناب این متفکر برجسته و اسلام‌شناس مصلح، در تمام آثار و تألیفاتش وجود دارد. زاویه دید شهید صدر که در این مجموعه به تصویر کشیده می‌شود، در زمان خود از بیشترین انسجام و شفاف‌ترین رهیافت‌ها برخوردار بوده است و تا زمان کنونی نیز کارآمدی خود را از دست نداده است.

گفتنی است که این اثر به بهای ۱۹۰۰۰ تومان در ۱۰۰۰ نسخه منتشر شده است.



کتاب «اندیشه‌های حکمی و اجتهادی شهید صدر» تحت نظارت حجت‌الاسلام دکتر خسروپناه و به کوشش ابوالفضل عنابستانی به همت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (دفتر دانش‌اموختگان علوم عقلی) منتشر شد.

این کتاب گزارش کوتاهی از ابعاد اندیشه حکمی و اجتهادی شهید صدر در فلسفه علوم انسانی است که توسط استادان، محققان و فرهیختگان تدوین گشته‌است. هدف از این تحقیق نشان دادن مبانی فلسفی-اسلامی علوم انسانی و چگونگی تأثیرگذاری آنها بر تولید علوم انسانی اسلامی در عرصه نظریه-پردازی و تحقیقات کاربردی در آثار و اندیشه‌های شهید صدر و دربردارنده نوآوری‌های متعدد شهید صدر در این عرصه و ستجش آن می‌باشد.

ساختار این پژوهش در هفت فصل تنظیم شده‌است. این فصول که دربردارنده مقالات متعددی است، به شرح زیر معرفی می‌شود.

فصل اول، کلیات که شامل دو مقاله است: اول «زیست‌نامه و معرفی آثار ایشان» و دوم «شهید صدر و کاستی‌های متون آموزشی حوزه».

فصل دوم، فلسفه علم که شامل سه مقاله است: اول «منطق استقراء از دیدگاه شهید صدر»، دوم «دیدگاه شهید صدر درباره احتمال» و سوم «علیت و سلطنت انسان از دیدگاه شهید صدر».

فصل سوم، فلسفه دین و اجتهاد شامل پنج مقاله: اول «روش دین‌شناسی شهید صدر»، دوم «اثبات توحید از طریق منطق

ذاتی»، سوم «انسجام تفکر اصولی در مکتب شهید صدر»، چهارم «تطور اصول فقه در اندیشه شهید صدر» و پنجم «کلام شیعه و ادوار حیات فکری ائمه علیهم السلام».

فصل چهارم، حکمت قرآن شامل چهار مقاله: اول «رسالت قرآن»، دوم «روش‌شناسی تفسیری شهید صدر»، سوم «جایگاه آیات الاحکام در منظومه فکری شهید صدر» و چهارم «تفسیر موضوعی از دیدگاه شهید صدر و استاد مصباح».

فصل پنجم، فلسفه علم الاجتماع شامل سه مقاله «خاستگاه کشف قانونهای تاریخی؛ بررسی دیدگاه شهید صدر»، دوم «فرهنگ و تمدن از نگاه شهید صدر» و سوم «وجودشناسی جامعه از منظر

تولید و تکوین علوم انسانی اسلامی

درس گفتارهای حجج اسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه و دکتر حمید پارسانیا

کتاب «تولید و تکوین علوم انسانی اسلامی» درس گفتارهای حجج اسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه و دکتر حمید پارسانیا با تحریر و تألیف مهدی عاشوری توسط مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (دفتر دانش آموختگان علوم عقلی) منتشر شده است. ساختار کتاب حاضر شامل سه بخش می باشد:

الف. تبیین مدلهای علم دینی: این بخش تحریر درس گفتارهای حجت الاسلام والمسلمین دکتر خسروپناه است که مطالعه‌ای فلسفی - منطقی درباره علم دینی است و مطالعه‌ای است ذیل منطقی پژوهش و در سه قسمت تدوین شده است. در قسمت ابتدایی مروری تاریخی بر سیر ایده علم دینی و رویکردهای اصلی آن دارد. در قسمت دوم مدلهای مختلفی که در باب علم دینی ارائه گشته در چهار دسته تقریر و معرفی گشته اند: مخالفین علم دینی، طرفداران غرب ستیز، طرفداران غرب گریز و طرفداران غرب گزین. در این قسمت به صورت خلاصه پنج نظریه از مخالفان علم دینی و یازده نظریه از موافقان علم دینی تقریر و لب تبیین آنها مورد بررسی قرار گرفته است. قسمت سوم این بخش تبیین مدل پیشنهادی در دو بخش است: در بخش اول با تنقیح مبادی تصویری و تصدیقی، علم دینی مورد نظر توصیف و امکانش اثبات می گردد و در بخش دوم کلیات الگوی حکمی - اجتهادی، به عنوان مدلی از اسلامی سازی علوم انسانی است که با بهره گیری از فلسفه مطلق و فلسفه مضاف اسلامی و با تبیین نظام انسان شناسی، روش شناسی اسلامی، نظام ارزشی و مکتبی به توصیف انسان تحقق یافته و توصیف انسان شایسته و توصیه انسان بایسته با رویکرد اسلامی می پردازد به عنوان راهکاری در عرصه روش شناسی علوم انسانی اسلامی تشریح می شود.

ب. فلسفه، فرهنگ و تکوین علوم انسانی اسلامی: این بخش تحریر درس گفتار حجت الاسلام والمسلمین دکتر پارسانیا است که هرچند بُعد فرهنگی تکوین علوم انسانی را به صورت پررنگ تر مورد توجه قرار داده اما با توجه به پس زمینه فلسفی علوم انسانی نشان داده که چگونه می توان از افتادن در وادی نگرشهای نسبی گرایانه پرهیز نمود، ایشان ریشه رویکرد نسبی گرایانه را در انکار ربط منطقی مبادی معرفتی و نظریه ها و تقلیل مبانی معرفتی نظریه ها به مبادی وجودی غیر معرفتی می دانند و پس از بررسی چپستی علم و نظریه پردازی و تمایزهای تحقق یک نظریه در سه جهان نفس الامر، ذهن نظریه پرداز و عالم بین الاذهان ربط نظریه ها را مبانی خویش در این سه جهان

مورد بررسی قرار می دهد و در نگاهی جامع هم مدلهای تحلیل فلسفی نظریه ها را معرفی می نماید و هم بسترها و زمینه های تکوین نظریه ها - در جامعه را بررسی می نماید. ایشان با بررسی مبادی وجودی نظریه ها و آثار و پیامدهای انتقال نظریه ها از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر، بازسازی بومی نظریه ها را به عنوان واکنش طبیعی و فعالانه فرهنگها در برابر نظریه های غیر بومی معرفی می نماید. در پایان نیز با بررسی رابطه علم بومی و علم اسلامی و تفاوت های آن راهکارهای تحقق بومی و تکوین علوم اسلامی معرفی می شود.

ج. تولید علوم انسانی اسلامی و جهاد علمی: هرچند توجه به ابعاد منطقی و فلسفی علوم انسانی اسلامی و اعتبار الگوهای نظریه پردازی دینی از اهمیت بسیاری برخوردار است، اما تداوم طولی و امتداد عینی این تحقیقات ایجاب می کند برای تقویت نهضت تولید علم مطالعه در باب علم به عنوان پدیده ای اجتماعی نیز مطالعاتی ضابطه مند و بررسیهایی موشکافانه صورت گیرد و نحوه برنامه ریزی و ساماندهی برای تقویت بنیادهای تولید علم مورد توجه قرار گیرد. بخش سوم به این مسأله می پردازد که چگونه جهاد علمی و تولید علم، به نهضتی پویا میان دانش پژوهان تبدیل می شود. هدف اصلی این فصل ارائه چهار چوبی نظری برای مطالعات اجتماعی غیر تاریخی در باب «نهضت تولید علم در ایران» با تأکید خاص بر «علوم انسانی اسلامی» است. تا از این طریق بتوان با تکمیل این مطالعات به رشد و پویایی این نهضت یاری رساند. در این بخش با مطالعه دقیق اسناد، تمامی ایده های مستقل در قالب مفاهیم و مضامین فرعی شناسایی و با دسته بندی مضامین فرعی، چهار مضمون اصلی زیر شناسایی گردید: «سازمان دهی پژوهشگران و اجتماعات علمی»، «شکل گیری و مدیریت هسته های علمی»، «هدایت برنامه های پژوهشی»، «تعارض

جبهه های علم دینی و علم سکولار» و بر اساس عوامل شناسایی شده در مضامین اصلی فوق دو پیشنهاد اصلی ارائه شده است: الف. «مدیریت محتوایی در هسته های مولد علم» بر اساس «تدوین و بسط برنامه های پژوهشی»؛ ب. «مدیریت ستادی نهاد علم» بر اساس «تقویت جبهه علمی انقلاب اسلامی» و «حمایت از هسته های مولد علم».

هدف اصلی از این کتاب فراهم ساختن متنی مقدماتی برای دانشجویان و پژوهشگران عرصه علوم انسانی است که می خواهند با رویکردی اسلامی به فعالیت علمی بپردازند، تا از این طریق بتوان با تکمیل این مطالعات به رشد و پویایی این نهضت یاری رساند.







برنامه دوره‌های آزاد آموزشی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

روز	نام استاد	عنوان درس	ساعت
شنبه	دکتر بابک عالیخانی	حکمت اشراق و نواشراق	۹-۱۲
	دکتر علی رافعی	شرح و تفسیر مثنوی	۱۵-۱۶:۳۰
	دکتر مجید حمیدزاده	آشنایی با منطق قدیم	۱۶:۳۰-۱۸
	دکتر رضا کوهکن	اشراق و عرفان بر اساس کتاب «البوارق المحسنیه» اثر ابن ابی جمهور	۸-۹:۳۰
	احمد عسکری	آموزش زبان یونانی	۱۶:۳۰-۱۸
یکشنبه	دکتر مهدی عبدالمهدی	حکمت متعالیه بر اساس کتاب «المشاعر»	۸:۳۰-۱۰
	دکتر شهین اعوانی	اخلاق نیکوماخوس	۱۶:۳۰-۱۸
دوشنبه	دکتر غلامحسین ابراهیمی‌دینانی	ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام	۱۲-۱۴
	دکتر سید مصطفی محقق‌داماد	تفسیر قرآن در حکمت متعالیه	۱۴-۱۶
	دکتر مجید حمیدزاده	شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری	۱۴-۱۶
	دکتر علی افضلی	برزخ و معاد	۱۴-۱۶
	دکتر شیخ رضایی/دکتر کرباسی زاده	عقل گرایان(دکارت و لایب نیتس)	۱۴:۳۰-۱۶
سه‌شنبه	دکتر محمد جواد اسماعیلی	تاریخ فلسفه اسلامی (با تأکید بر طبیعیات)	۱۵-۱۷
	دکتر سید محمود یوسف‌ثانی	اشارات و تنبیهات (طبیعیات)	۱۶-۱۸

برنامه دوره‌های آزاد آموزشی شعبه قم

روز	نام استاد	عنوان درس	ساعت
شنبه	دکتر عبدالحسین خسروپناه	تمهید القواعد	۸-۹:۳۰
	دکتر سید احمد غفاری	منطق	۱۸:۳۰-۲۰
یک شنبه	دکتر اسماعیل علیخانی	رابطه علم و دین	۱۶:۳۰-۱۷
دوشنبه	دکتر مهدی عبدالمهدی	چیستی و چرایی فلسفه اسلامی	۱۶:۳۰-۱۷
سه شنبه	دکتر میثم توکلی بینا	فیزیک و الهیات	۱۶-۱۷:۳۰
چهارشنبه	دکتر سید احمد غفاری	منطق	۱۸:۳۰-۲۰