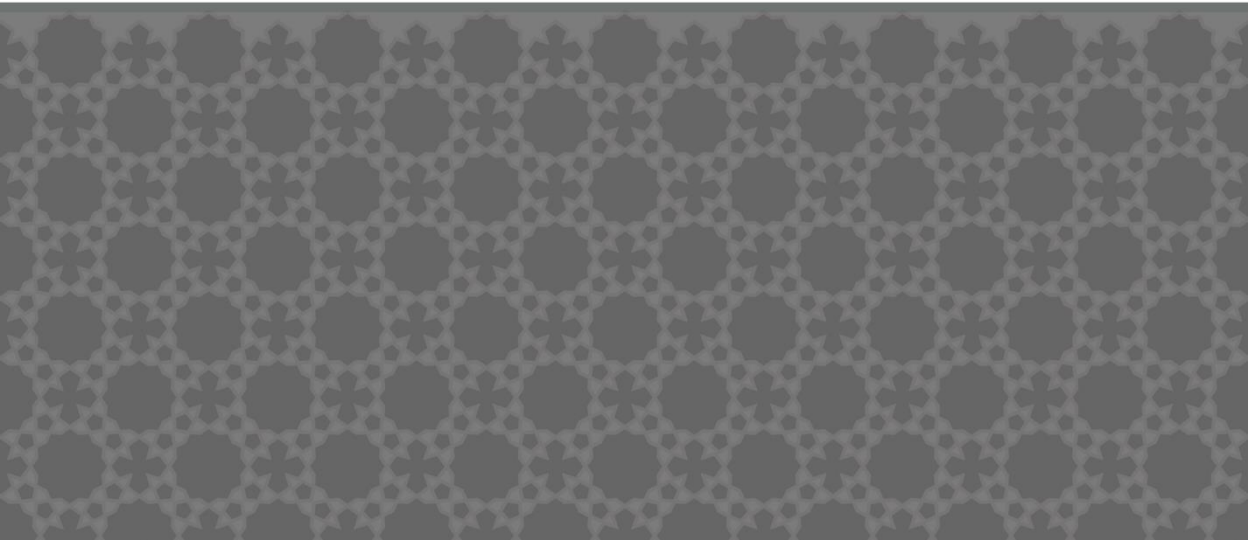


⋮

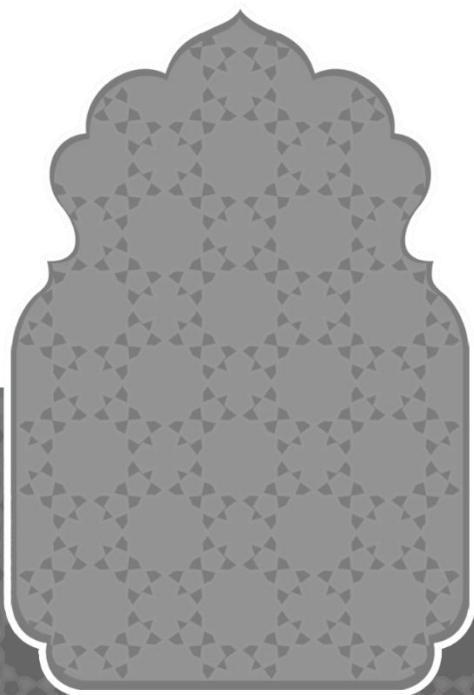


⋮



رهیافت‌های فلسفی کلامی

سلسله نشست‌های مدرسه علمیه عالی نواب





نام کتاب: رهیافت‌های فلسفی کلامی

نام نویسنده: جمعی از نویسندگان

ناشر: انتشارات مدرسه علمیه عالی نواب

نوبت چاپ: اول

آدرس، تلفن و سایت:

مشهد، خیابان آیت‌الله شیرازی، بین شیرازی ۱ و ۳، مدرسه علمیه

عالی نواب

۰۵۱۳۲۲۵۹۵۵۹

www.h-navvab.ir

گفتار ناشر

از مهم‌ترین وظایف مدارس و مراکز علمی حوزه علمیه، تربیت پژوهشگران در حوزه‌ی علوم انسانی - اسلامی می‌باشد. یکی از راه‌های تربیت پژوهشگران و نظریه‌پردازان، ایجاد بسترهای پژوهشی همچون نشست‌های علمی، همایش‌ها، کرسی‌های علمی ترویجی و آزاداندیشی، فراخوان‌ها و مناظرات علمی است.

جلسات و نشست‌های علمی کمک خواهد نمود افق‌های نوپیش روی هر رشته تخصصی برای فراگیر دانش گشوده شود و تبادل دانش صورت گیرد، مرزهای دانش مشخص شود و بر اساس آن سطح علمی مرکز تخصصی ارتقاء یابد.

بر این اساس مدرسه علمیه عالی نواب هر ساله ده‌ها نشست علمی، میزگرد و میز گفتگو، کرسی‌های علمی تدریجی و نظریه‌پردازی را در راستای تربیت پژوهشگران برتر در زمینه‌های علمی برگزار می‌کند.

نوشتار حاضر حاصل برخی جلسات علمی برگزار شده در سال تحصیلی
۱۴۰۱-۱۴۰۲ در حوزه فلسفه و کلام اسلامی می باشد و به عنوان «رهیافت های
فلسفی کلامی» نامگذاری شده است.

از تمامی دوستانی که در تدوین این اثر به ما کمک کردند، صمیمانه
سپاس گزاریم و از خداوند منان توفیق روزافزون برای ایشان خواستاریم.

پژوهش مدرسه علمیه عالی نواب - پاییز ۱۴۰۲



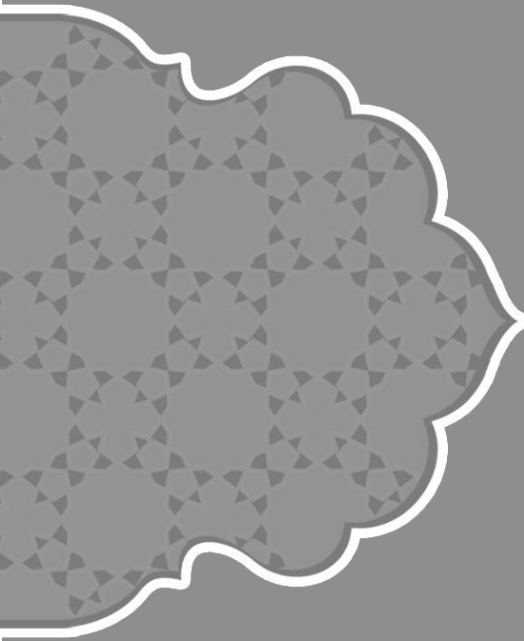
ابتکارات علمی و عملی علامه مصباح (ره) در تولید علوم انسانی اسلامی ۱۱

قلمروی دین از منظر علامه مصباح یزدی (ره) ۶۱

تبیین و تبارشناسی اعجاز بیانی قرآن ۹۷

نقد منطق ارسطویی ۱۳۱

•• نشست اول ۱



..
انتکامرات علمی و
عملی علامه مصباح (مره)
در تولید علوم انسانی
اسلامی

ابتکارات علمی و عملی علامه مصباح (ره) در تولید علوم انسانی اسلامی

ارائه‌کننده: حجت‌الاسلام دکتر احمد حسین شریفی^۱

ناقدین: حجج‌الاسلام و المسلمین سید محسن دعائی^۲ و سید علی طالقانی^۳

دبیر جلسه: حجت‌الاسلام عزتی^۴



جهت دریافت صوت و تصویر نشست اسکن کنید.

^۱ مدیر دانشگاه قم - دانش‌آموخته حوزه علمیه و مؤسسه امام خمینی (ره) - دکترای فلسفه تطبیقی - عضو هیئت علمی گروه فلسفه مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره).

^۲ مدرس سطوح حوزه علمیه خراسان - فارغ التحصیل موسسه امام خمینی (ره)

^۳ مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان - دکتری فلسفه تحلیلی - عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم

^۴ مدرس حوزه علمیه - فارغ التحصیل موسسه امام خمینی (ره)

دکتر شریفی

مقدمه

به‌عنوان نکته مقدماتی عرض می‌کنم که به اعتقاد بنده، همه نکاتی که در ادامه بیان خواهم کرد، برداشت بنده از اندیشه و عمل علامه مصباح است. ممکن است شخص دیگری، برداشت‌های دیگری داشته باشد؛ البته برداشت من مستند است و دلایل خودم را هم ذکر خواهم کرد.

معتقدم که علامه مصباح برای اسلامی‌سازی علوم انسانی، انجام سه کار عمده را به‌صورت هم‌زمان و همراه با هم در دستور کار داشته است: یکی در سطح معرفتی و بینشی. در اینجا هم باز سه کار را می‌شود دسته‌بندی کرد که ایشان انجام می‌دادند. یکی تبیین امکان تولید علم دینی در برابر روشنفکران و اندیشمندانی که می‌گفتند اساساً چیزی به نام علم دینی ناشدنی است. خود متناقض است، پارادوکسیکال است. علم و دین با هم ناسازگار هستند. بخشی از اندیشه‌ها و مطالب ایشان ناظر به این است که تولید علم دینی شدنی است و وصف دینی هم یک وصف احترازی است.

علم به دو دسته قابل تقسیم است، یکی دینی و یکی هم غیردینی. اگر مسائل یا موضوعات، روش و غایت آن مبتنی بر اندیشه دینی باشد یا متأثر از معارف دینی باشد، به همین میزان می‌توانیم آن علم را متصف به «دینی» کنیم؛ چون برای نام‌گذاری، ادنی ملابست یا ادنی مناسبت کفایت می‌کند.

لذا اگر چند مسئله علم روان‌شناسی دینی بود، می‌توانیم بگوییم که علم روان‌شناسی دینی هم داریم. اگر هدف و غایت دینی بود، مورد تأیید دین بود به همین معنا، می‌شود این عنوان را به کار گرفت.

پس ایشان، قید دینی را قید احترازی می‌دانستند؛ برخلاف شخصیت‌هایی مثل حضرت آیت‌الله جوادی آملی (حفظه‌الله) که قید دینی را قید توضیحی می‌دانند. می‌فرمایند علم، اگر علم است، دینی است. غیردینی اساساً نداریم و برخلاف

اندیشمندان و روشنفکرانی که این عنوان را خودمتناقض و علم دینی را ترکیبی پارادوکسیکال می دانستند.

ضرورت

بعد از بحث از امکان این مسئله، نوبت به این می رسد که آیا ضروری است یا ضروری نیست. برای ضرورت تولید علم دینی، آیت الله مصباح بحث های متعدد دارند و بعد اینکه چگونه این علم تولید بشود؟ روش یا مراحل تولید علم دینی چیست؟ این بخش عمده ای از فعالیت های معرفتی و علمی ایشان است.

ایشان در سطح تربیتی هم اقدامات و ابتکارات خیلی خوبی داشتند که تقریباً بدون سابقه بود و معتقد بودند که ما اگر بخواهیم علم دینی تولید بشود و علوم انسانی، اسلامی بشوند، حتماً نیاز داریم در سطح کنش گران علم، در حوزه تربیت معرفتی و اخلاقی برای آن ها برنامه ریزی داشته باشیم.

کنش گران علم یعنی علم آموزان، دانشجویان یا طلاب و اساتید و منظور از فضاهای تولید علم، منشورات و کتاب ها و متون درسی و برنامه های آموزشی و امثال این ها است. در سطح ساختاری و تحولات سخت افزاری، باز هم هم زمان با هم، این کار را هم داشتند و بر ایجاد تحول در ساختارها و نظامات و برنامه های رسمی آموزشی در حوزه های علوم انسانی تأکید داشتند. هم در حوزه های علمیه، ساختار موجود را برای رسیدن به این هدف ناقص و نارسا می دانستند و هم در دانشگاه ها بر وجود این ساختار ناقص تأکید داشتند، لذا در این زمینه کاری انجام دادند و ابتکاری به خرج دادند که عرض خواهم کرد.

من غیر از بحث امکان که به آن اشاره کردم و بیش از آن نیز احساس نمی کنم که نیاز باشد در این جلسه درباره امکان تولید علم دینی سخن بگوییم، به دیگر بحث ها به اختصار اشاره می کنم.

دیدگاه علامه

در بحث ضرورت اسلامی سازی علوم انسانی علامه مصباح (ره) معتقد بودند که علوم انسانی موجود نارسا هستند و گرفتار کاستی های پرشماری هستند و ما را به آن هدفی که دنبال می کنیم، نمی رسانند؛ یعنی به هر حال آنچه ما را به شناخت حقایق مربوط به انسان می رساند، علوم انسانی است در حالی که برای راهبری کنش های انسانی ناتوان است.

اشکال روشی

اولاً روش حاکم بر این علوم، روشی نارسا و ناکافی است. به تعبیر دقیق تر روش، یک روش ناکافی است؛ زیرا روش حاکم بر علوم انسانی موجود، روش تجربی است. البته یک مدتی فقط تجربه کمی بود. مثل پوزیتیویست ها، در تجربه های کمی تأکید داشتند؛ ولی بعداً توسعه دادند و روش تجربی کیفی را هم افزودند. اخیراً در میان روش شناسان غربی، روش تجربی تلفیقی را هم افزودند. این ها، همه در دایره روش تجربی است. این، لازم است و حتماً در مطالعات انسانی به روش تجربی نیاز داریم؛ اما ناکافی است. برای شناخت ابعاد وجودی انسان و حقیقت کنش های انسانی که علوم انسانی به دنبال فهم آن است، کافی نیست. ادعای علوم انسانی این است که ما می خواهیم کنش های انسانی انسان را بشناسیم، تحلیل کنیم، تبیین کنیم، راهبری کنیم و هدایتگری کنیم و برای این هدف، با یک چشم (چشم تجربه) نمی شود به انسان نگاه کرد.

خدای متعال، برای فهم حقایق چهار چشم در اختیار ما قرار داده است: چشم تجربه، عقل، شهود و متون دینی و نقل و پیام پیامبران. لذا این روش ناکافی است. وجه ممیزه تفکر ایشان با برخی دیگر از صاحب نظران در حوزه علم دینی در همین بخش، این است که ایشان علوم انسانی موجود را بالکل کنار نمی زدند. این گونه نبود که ایشان بگویند این علوم در مسیر شیطان است و سیستم طاغوت این ها را تولید کرده است و این ها به هیچ دردی نمی خورد؛ ایشان چنین نگاهی نداشت.

می فرمودند که نقاط قوت زیادی در علوم انسانی موجود است. اقتصاد فعلی، حتی اقتصاد مارکسیستی، نقاط قوت خوبی داشت.

روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی نقاط قوت خوبی دارد؛ اما کافی نیست. لذا تأکید داشتند که ما نباید خودمان را از آن‌ها بی‌بهره کنیم. از همین رو تأکید داشتند که باید آن‌ها را شناخت و به همین جهت هم آن‌ها در مراکز آموزشی‌ای که در اختیار داشتند، علوم انسانی موجود را همان‌طور که بود، آموزش می‌دادند و می‌فرمودند که طلبه‌ها باید با این علوم آشنا باشند. باید در مرز دانش موجود باشند که نقص‌ها و ضعف‌هایش را با تکیه بر بنیان فکر اسلامی بتوانند برطرف و بهتر کنند.

اشکال مبانی

ثانیاً به مبانی و اصول متافیزیکی علوم انسانی موجود نقد جدی داشتند. به‌عنوان مثال یکی از اندیشه‌هایی که می‌شود گفت واقعاً بنیان بسیاری از علوم انسانی موجود است، نگاه داروینیستی به انسان است. به هر حال، علوم انسانی ناظر به انسان هستند. انسان چیست؟ چگونه است؟ چه ویژگی‌هایی دارد؟ از کجا آمده؟ چرا آمده؟ چگونه زندگی دارد می‌کند و به کجا می‌رود؟ داروین، یک نگاهی به این مسئله داشت.

بنیان‌های فکر داروین

نظریه تکامل داروین هنوز هم که هنوز است، شاید بشود گفت که اساسی‌ترین مبانی علوم انسانی موجود است. از بنیان‌های فکری داروین اعتقاد به اصل امکان تصادف و صدفه و اتفاق بود. می‌گفت آن موجود تک‌سلولی که در گل ولای کف اقیانوس‌ها وجود دارد، همین‌طوری و بدون هیچ برنامه طراحی شده و هوشمندی به دو سلول تقسیم شد و همین‌طور آمد و همین‌طور شامپانزه شد و همین‌طور دو تا بچه شد که یکی از آن دو نسل انسان شد. این «همین‌طوری» به معنای واقعی کلمه از بنیان‌های فکر داروین است.

آیت‌الله مصباح این مبانی را نقد می‌کرد و می‌گفت که باید مبانی علوم انسانی موجود را بشناسیم و با تکیه بر بنیان‌های الهیاتی خودمان نقد کنیم. با نگاه

انسان‌شناختی اسلامی، با نگاه اسلامی به عالم و آدم که معتقد هستیم که نگاه درستی است، بر اساس آن نقد می‌کرد و مبانی این‌ها را نادرست می‌دانست. باز هم تأکید می‌کنم نه اینکه همه مبانی آن‌ها را نادرست بدانند، ایشان به علوم انسانی نگاه صفر و صدی نداشت. بعضی مبانی درست هم دارند؛ ولی یک سری مبانی نادرست هم دارند که بعضاً آن نادرست‌ها جزء کلیدی‌ترین و اساسی‌ترین مبانی هستند؛ لذا بخش اعظم اندیشه و فعالیت‌های علمی ایشان در زمینه نقد مبانی غربی و ارائه مبانی درست اسلامی بود.

اشکال در توصیه‌ها

و ثالثاً می‌فرمودند که علوم انسانی موجود، در توصیه‌ها هم با ارزش‌های اسلامی ناهمگونی‌های فراوانی دارد. این مورد، یک توضیح اجمالی می‌خواهد. علوم انسانی دو بعدی هستند یا به تعبیر دیگر کارکردهایی دارند که قابل دسته‌بندی و تقسیم‌بندی به دو بخش است: ۱. بخش توصیف؛ ۲. بخش توصیه.

بخش توصیف

بخش توصیف، می‌خواهد وضع موجود را بشناسد. کنش‌های اقتصادی انسان را بشناسد، علل و عوامل پدیده‌های اقتصادی را بداند و پیش‌بینی هم بکند و بگوید که مثلاً با این برنامه ۵ ساله هفتم، وضعیت اقتصادی کشور چگونه خواهد شد؟ یا با این برنامه و دست‌فرمانی که داریم با آن حرکت می‌کنیم، یک سال آینده و ده سال آینده چه خواهد شد؟ پیش‌بینی‌ها هم متعدد است و با توجه به داده‌هایی که افراد و مراکز در اختیار دارند، زمان‌بندی پیش‌بینی‌ها هم مختلف است.

به‌رحال اصل پیش‌بینی هم از رسالت‌های علوم انسانی است. این یک بخش است که همه در مقوله توصیف جای می‌گیرد، چون پیش‌بینی هم توصیف است، ولی توصیف وضعیت مشاهده نشده و وضعیت آینده. می‌گوییم آینده این‌گونه خواهد بود.

بخش توصیه

اما یک بخش مهم دیگری در علوم انسانی هست که آن توصیه و ارائه راهکار است. وقتی سراغ روان شناس می روی، رفتار شما را توصیف می کند و مثلاً می گوید که این رفتار، وسواس است. بالاخره اسمی روی آن رفتار گذاشته و از این بابت از او ممنون هستیم. توصیف کرده است و می گوید این رفتار، با احتیاط و مقوله دیگری سازگار نیست و این از مصادیق وسواس است. می گوییم حالا چه کار کنیم؟ اگر بگویند به من ربطی ندارد که از او نمی پذیریم. می گوییم چه کار کنیم؟ این «چه کار کنیم؟» دستورالعمل هایی است که در علوم انسانی تحت عنوان بعد هنجاری و بعد توصیه ای علوم انسانی از آن یاد می شود.

در این بخش، بسیاری از توصیه های علوم انسانی موجود، با ارزش های اسلامی ناسازگار است. به عنوان مثال، در روان شناسی موجود، برای درمان کسی که کمرو و خجالتی است، ممکن است توصیه های هنجارشکنانه ای بکنند و می دهند که با ساختار فکر اسلامی ناسازگار است. این توصیه ها واقعا هم صورت گرفته ولی من در جمع دوستان ضرورتی نمی بینم و فرصتی نداریم که مثال بزنم. پس در بخش ضرورت تولید علوم اسلامی، با توجه به این سه نکته کلی که عرض کردم، معلوم می شود که ما باید اقداماتی انجام بدهیم. نکته های بیشتری در بخش ضرورت وجود دارد؛ اما من فقط گزارش های کلی را بیان می کنم. در بخش ضرورت، آیت الله مصباح (ره) خیلی بیش از این صحبت می کنند.

مرز مشترک علوم انسانی با اسلام

به یکی دیگر از نکات بسیار ظریف اشاره کنم که نکته بسیار مهمی است. می‌فرمایند: «ما چه بخواهیم و چه نخواهیم، اسلام با علوم انسانی مرز مشترک دارد.» این مرز مشترک هم خیلی زیاد است. یک کیلومتر و دو کیلومتر نیست، یعنی می‌تواند پا در کفش یکدیگر بکنند. ما چه کنیم؟ یک عده‌ای مثل برخی روشنفکران و برخی حوزویان می‌گفتند که پیامبر، مرشد معنوی بود، بنابراین علوم انسانی اسلامی نداریم. حرف اساسی و بن‌مایه فکری این افراد این است که اسلام از این مرزی که دارد، عقب‌نشینی کند. اگر اسلام حرفی در اقتصاد زده، در جامعه‌شناسی زده، در تربیت زده، اگر در این موارد آیه قرآن و روایتی هست، از این‌ها دست برداریم. این استطرادی بوده است. این را پیامبر بماهو پیامبر نگفته است، بلکه پیامبر بماهو اینکه حاکم جامعه بود و عضوی از شهروندان مدینه بود، حرفی زده است، پس ما باید عقب بنشینیم.

آیت‌الله مصباح (ره) و خیلی از بزرگان چنین اعتقادی ندارند و می‌گویند که باید تکلیف این مرز مشترک تعیین بشود و ما باید اقدام کنیم. عقب بنشینیم یا عقب برانیم یا ایده درست را بگوییم. خیلی جاها نکته و حرف دارد؛ اما من تنها اشاره‌ای کردم.

گام‌های اساسی معرفتی

گام اول

گذرا اشاره می‌کنم و در ضمن نقد و بررسی ای که دوستان انجام می‌دهند، اگر فرصتی پیش آمد، بیشتر توضیح می‌دهم. گام‌های اساسی معرفتی که برای تولید علوم انسانی اسلامی، از نظر آیت‌الله مصباح (ره) باید برداشته بشود: یکی نقد علوم انسانی موجود است و شرط لازم این کار، شناخت عمیق و دقیق علوم انسانی موجود است. باید این‌ها را بشناسیم و به‌درستی هم باید بشناسیم. بدون شوخی گرفتن این عرصه و یک‌دست گرفتن دستاوردهای علمی بشر.

ایشان برای نقد، به مراحل پنج‌گانه معتقد بود. این نقد، فقط در حوزه علوم انسانی نیست؛ بلکه این روش نقد از ویژگی‌های آیت‌الله مصباح (ره) بود. این راه هم از نوع ورود و خروج ایشان به بحث‌های نقد اندیشه‌ای که داشتند، باید اصطیاد کرد.

مراحل نقد

به نظر من ایشان، ۵ مرحله را در نقد دنبال می‌کرد. می‌فرمایند همین علوم انسانی موجود، مثلاً اقتصاد فعلی غرب چه گلی به سر بشر غربی زده است. این را نقد کنیم. نقاط قوت و ضعفش را مستند به آمار و ارقام با تکیه بر همان روش‌های خودشان بگوییم. نقد نظریه‌ها، یک مرحله دیگر است. علم مجموعه‌ای از نظریه‌هاست. سراغ یک نظریه، مثلاً رفتارگرایی در روان‌شناسی یا روان‌شناسی تکاملی و امثال این‌ها برویم.

نقد روش بخش خیلی مهمی در نقد است. نقد مبانی و نقد فلسفه رایج در علم مورد نظر، چراکه علوم موجود، همه علوم انسانی و حتی علوم طبیعی بلااستثنا مبتنی بر یک فلسفه هستند. فلسفه ریاضی، فلسفه فیزیک، فلسفه شیمی، فلسفه زیست‌شناسی، فلسفه جامعه‌شناسی و فلسفه روان‌شناسی. همه علوم، مبتنی بر یک فلسفه هستند که این فلسفه، یا قبل از این‌ها بوده یا بعد از تولید این علم. کسانی

آمدند و فلسفه حاکم بر آن را اصطیاد و استخراج کردند. آن فلسفه حاکم بر این علوم را هم باید نقد کرد. این مراحل پنج‌گانه نقد است.

گام دوم

گام دوم، تبیین مبانی معقول علوم انسانی است. ایشان به مبانی پنج‌گانه‌ای اعتقاد داشت و در این زمینه کتاب‌ها نوشت. شاید بتوان گفت شاخصه تفکر ایشان این بود که روی این مبانی دائماً اصرار داشت: ۱. مبانی معرفت‌شناختی؛ ۲. مبانی هستی‌شناختی؛ ۳. مبانی انسان‌شناختی؛ ۴. مبانی دین‌شناختی؛ ۵. مبانی ارزش‌شناختی. در ضمن، در آخرین کتاب‌هایی که از حاصل فکر ایشان نوشته شد، مبانی روش‌شناختی هم اضافه شد. آن هم جزء مبانی آمد که البته خود ایشان این را جدا نمی‌کردند؛ به این دلیل که می‌گفتند در همان معرفت‌شناسی، قابل‌گنجاندن است. یک بحث صوری است و چندان مهم نیست.

می‌فرمودند که حالا که مبانی غرب را نقد کردیم، باید مبانی درست را برای علوم انسانی ذکر کنیم. مبانی انسان‌شناختی صحیح چیست؟ مبانی هستی‌شناختی درست، ناظر به علوم انسانی چیست؟ یعنی مثلاً اگر می‌گوییم اصالت با وجود است، اگر می‌گوییم تشکیک در وجود است، ثم ماذا بعد هذا در علوم انسانی؟ این مسئله چه تأثیری می‌تواند در علوم انسانی داشته باشد؟ مستقیم یا با ده واسطه، هر چه که باشد، اگر مبنای مقابله را بپذیریم چه می‌شود؟ روی این‌ها تأکید داشتند و مخصوصاً روی مبانی انسان‌شناختی‌ای که نزدیک‌ترین مبانی به علوم انسانی هستند. در این بخش هم به همین اندازه اکتفا می‌کنم.

گام سوم

گام سوم، تولید فلسفه علم مورد نظر است، یعنی بعد از اینکه مبانی را گفتیم، سراغ عین وضعیت موجود می‌آییم. یعنی ایشان می‌فرمودند کاری غیر از این، نشدنی است. درست هم می‌فرمودند. ساختار علم، اساساً این است. آنچه که

به عنوان علم تولید شده بشر مشاهده می کنیم، مبتنی بر یک فلسفه است. ما نیاز به فلسفه روان شناسی اسلامی داریم. فلسفه های کاربردی، فلسفه های امتدادی یا به تعبیر برخی که چندان برای بنده خوشایند نیست، فلسفه مضاف. من، خیلی این تعبیر را دوست ندارم. مسئله شخصی نیست، به آن نقد دارم. فلسفه های کاربردی، فلسفه های امتدادی و نه فلسفه محض را باید ناظر به تک تک علوم انسانی اسلامی و علوم انسانی مطلوب تولید کرد. این سه گام را شرط لازم برای تولید نظریه اسلامی و در نهایت علم اسلامی می دانستند.

اقدامات عملی

تحول در کنشگری

ایشان معتقد بودند که باید در کنش‌گران علوم انسانی تحول ایجاد کرد. در اوایل بحثم اشاره کردم که ایشان معتقد بودند که کنش‌گران بی‌اعتقاد و بی‌انگیزه، می‌توانند بهترین نظریه و بهترین متن را از کارایی و کارآمدی بیندازند. اعتقاد درستی بود و فکر می‌کنم که همه هم این را قبول داشته باشیم. معصوم‌ترین متنی که بشر در اختیار دارد، قرآن است. همین قرآن به دست فرد بی‌باوری داده بشود، می‌تواند با آن به ته چاه برود. به تعبیر خود قرآن «یهدی من یشاء ویضل من یشاء»^۱. عده زیادی با همین قرآن گمراه شدند. به تعبیر مولوی:

زانک از قرآن بسی گمراه شدند

زان رسن قومی درون چه شدند

مر رسن را نیست جرمی ای عنود

چون ترا سودای سربالا نبود

قرآن ریسمان الهی و حبل‌الله است. اینکه جرمی ندارد. شما این ریسمان را می‌توانی بگیری و به بالا بروی و می‌توانی بگیری و به انتهای چاه بروی؛ لذا کنش‌گر مهم است؛ طلبه‌ها مهم هستند، اساتید مهم هستند، دانشجویان مهم هستند، اساتید دانشگاه مهم هستند و باید برایشان برنامه داشت. باید تفکر اسلامی را به درستی منتقل کرد. بخش زیادی از اقدامات عملی تبلیغی ایشان معطوف به همین امر بود که سودای سربالا برای اندیشمندان اسلامی ایجاد کند. می‌خواست ایمان و انگیزه تحول‌خواهی را در کنش‌گران علوم انسانی تقویت کند.

در بعد ایجاد تحول در کنش گران، ایشان دو کار عمده داشتند: تحولات معرفتی و تحولات ساختاری. نمونه بارز تحولات معرفتی، همین آموزش طرح ولایت است. عنوان کلی طرح ولایت، در گام اول برای دانشجویان تدوین شد، در گام دوم برای معلمان، در گام سوم برای استادان دانشگاه و در گام چهارم برای استادان علوم پزشکی، اعضای هیئت علمی وزارت بهداشت و درمان و در گام پنجم برای دبیرستانی ها و دبستانی ها تدارک دیده شد. سال ۹۷ در مشهد مقدس و در آخرین جلسه و آخرین سفر به مدت ۳ روز در محضر علامه مصباح (ره) بودیم. با ۴-۵ نفر از دوستان از صبح تا شب و شب هم تا نیمه های شب تقریباً، برای طراحی طرح ولایت برای دبستان و دبیرستان برنامه می ریختیم. ایشان فقط دو وعده به حرم می آمدند. همان موقع عرض می کردیم که امکان اجرای این طرح الان وجود ندارد. آموزش و پرورش و دولت که به حرف شما گوش نمی دهد. هیچ زمینه ای هم نیست. می فرمودند ما وظیفه مان را انجام بدهیم، ان شاء الله موقعیتش هم پیش می آید. گویا احساس می کردند به عنوان آخرین رسالت ایشان، این موضوع باید در این سطح هم آموزش داده شود.

تأکید بر اخلاق پژوهش و اخلاق علم

ایشان بر اخلاق پژوهش و اخلاق علم تأکید بسیاری داشتند. کتابی هم با موضوع پژوهش از نگاه ایشان نوشته شده و از آثار ایشان است که در زمان حیات خودشان چاپ شد. ایشان معتقد بودند برای ایجاد تحول در علوم انسانی، نیاز به بردباری و همت های بلند داریم. در مورد این مسئله مثال های متعددی می زدند، تهییج می کردند، تحریک می کردند، تشویق می کردند که باید برای این کار وقت گذاشت همراه با حوصله و صبوری و با نگاه واقع بینانه و قدرت و شهامت علمی.

طراحی ساختار آموزشی

آخرین بخش عرائضم، درباره تحولات ساختاری است که جناب استاد عزتی به درستی به آن اشاره کردند. معتمد ایشان جزء نخستین کسانی بودند که در تاریخ

حوزه‌های علمیه شیعه در چند سده اخیر، دوره‌های مدون طولانی مدت آموزشی و پژوهشی در علوم انسانی طراحی کرده‌اند. غیر از ایشان کسی را سراغ ندارم که به این صورت کار کند، وقت بگذارد، عمر بگذارد، سرفصل طراحی کند، دوره کارشناسی ارشد و دکترا تعریف کند و دوره‌های پژوهشی تدوین نماید.

هنوز، بسیاری از بزرگان حوزه، به‌درستی تعریف فلسفه اخلاق را نمی‌دانند. اگر بررسی که فلسفه اخلاق چیست؟ فکر می‌کنند درباره راز اخلاق و حکمت اخلاق سوال کرده‌ای. درحالی‌که زیر نظر ایشان و با هدایت و مدیریت ایشان، دائرة المعارف فلسفه اخلاق تدوین شد. همچنین دائرة المعارف فلسفه‌های مضاف و فلسفه سیاسی تدوین شد، دایرة المعارفی با تکیه بر متون و معارف اسلامی. مشهور است که آیت‌الله مصباح میانه‌ای با عرفان نداشت. اما نمی‌دانم چگونه می‌توان چنین سخنی گفت با اینکه اولین دوره رسمی آموزشی پژوهشی در سه مقطع با تأکید ایشان و با مدیریت شخص خودشان پایه‌گذاری شد، البته بنده هم توفیق داشتم معاون آموزش و پژوهش ایشان باشم. سالیان سال، دوره آموزش عرفان اسلامی، عرفان ادبی، عرفان نظری، عرفان عملی برگزار شد و تعدادی از طلبه‌ها در این دوره‌ها پرورش پیدا کردند و تربیت شدند.

سراغ طراحی ساختارها و نظام‌های آموزشی آمدند و تأکید هم داشتند که این طرح در سیستم آموزش عالی شورای عالی انقلاب فرهنگی به تصویب برسد، یعنی مراحل قانونی آن طی بشود و طرح پیش برود و آن‌ها قانع بشوند. کار بسیار سختی هم بود. دو، سه سال طول می‌کشید که یک سرفصل را در نظام آموزشی عالی به تصویب برسانیم. آن‌ها مقاومت می‌کردند و در این طرف هم یک منطق قوی وجود داشت و سعی می‌کردند که آن‌ها را اقناع کنند.

سال ۵۴، سه سال قبل از پیروزی انقلاب، در بخش آموزش مؤسسه «در راه حق» که احتمال می‌دهم استاد دعایی هم در همان سال‌ها در مؤسسه حضور داشتند، یعنی سومین دوره قبل از انقلاب یا اوائل انقلاب بود که در این دوره شرکت

می‌کردند. سال ۶۶ بنیاد باقرالعلوم، دوره پیشرفته، مربوط به فارغ‌التحصیلان دوره‌های «در راه حق» را تأسیس کرد و نهایتاً در سال ۷۴ این دو مجمع در مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره) تجمیع شد. دارم فکر ساختاری ایشان را توضیح می‌دهم. ایشان می‌خواست ساختارهایی را تولید و تأسیس کند که این اهداف محقق بشود. ایشان از بنیان‌گذاران دفتر همکاری حوزه و دانشگاه بودند که الان به‌عنوان پژوهشگاه حوزه و دانشگاه شناخته می‌شود.

ضرورت اقدام ساختاری

اقدامات ساختاری و پی‌گیری ایشان برای تأسیس ساختارهای جدید به نظر مبتنی بر دو پیش‌فرض بود. یکی اینکه معتقد بودند که دانشگاه و دانشگاهیان فعلی، توانایی اسلامی‌سازی علوم انسانی را ندارند. داشتن چنین توقعی از آن‌ها توقع ناصوابی است. به نظر من این فکر، نه از روی بدبینی، بلکه از روی عین واقع‌بینی بود. در زمان حیات استاد، یکی از رؤوس این‌ها که خیلی هم ادعا دارد و می‌گوید که حافظ نهج‌البلاغه هستم، حافظ صحیفه سجادیه هستم، جناب آقای دکتر سروش، موقعی که تفسیر می‌کند، نه یک بار نه دو بار، بلکه دو سه بار در دو سه جای آلمان و آمریکا و ... می‌گوید که این شیعیان و علمای شیعه، چیزی حالی‌شان نیست و تعصب اینان نسبت به شیخ عباس قمی، باعث شده است که دستورالعمل توهین به امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) را از مفاتیح حذف نکنند.

می‌گویند در زیارت هفتم امام امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) در مفاتیح، آمده است که «السلام علیک ایها الانزع البطین»، بعد این طور ترجمه می‌کند که سلام بر تو ای کچل شکم‌گنده و بقیه برایش کف می‌زنند. می‌گویند من هر چه به این آقایان گفتم، حتی در یکی از سخنرانی‌هایش اشاره می‌کند به آقای مصباح که من اوایل به این آقایان گفتم که این عبارت را بردارید! این توهین به حضرت علی (علیه‌السلام) است! انزع، یعنی کچل و بی‌مو، بطین هم یعنی شکم‌گنده. این توهین شیخ عباس قمی به حضرت علی (علیه‌السلام) است. او آورده است و اشتباه آورده است. چرا

نسبت به آن بزرگ تعصب دارید. این حرف‌ها که به گوش آقای مصباح (ره) رسید، ایشان گفتند دیگر این را به قم راه ندهید. شنیدم آقای سیستانی، جدیداً دستور داده است که این را از مفاتیح‌ها بردارید؛ من مفصل ۳۸، ۳۷ دقیقه و نزدیک یک ساعتی در نقد این فرمایش ایشان صحبت کردم.

اولاً شیخ عباس نگفته و پیامبر (صلی الله و علیه و آله) گفته است. ثانیاً فقط شیعیان نگفتند و اهل سنت هم گفتند. مستند و روایات و منابع تاریخی اش هم موجود است و ثالثاً اصلاً این از افتخارات و از ویژگی‌های منحصر به فرد امیرالمؤمنین (علیه السلام) بوده است. موقعی که می‌خواستند حضرت را بشناسند، مثل ابن عباس می‌گفت: «علیکم بالانزع البطین»، سراغ ایشان بروید. رابعاً انزع، یعنی «انزع من الشکر». خود پیامبر (صلی الله و علیه و آله) فرمود که ای علی، تو «انزع من الشکر و البطین من العلم» هستی. شخصیت برجسته آن‌ها این طور متون را می‌فهمد. این فقط یک نمونه بود که ذکر کردم و گرنه سروش ده‌ها نمونه دیگر این طوری دارد.

ایشان که دیگر به قول خودش حافظ قرآن هم هست، من نمی‌دانم هست یا نه، حافظ نهج البلاغه هم هست، حافظ صحیفه هم می‌گوید که بودم. حالا ایشان با این وضعیت که عربی هم می‌داند، عربی جدید هم می‌داند؛ ولی این طور از متون برداشت می‌کند، بقیه دیگر معلوم است تکلیفشان چیست.

بنابراین کسی که با متون اسلامی آشنا نباشد، نمی‌تواند علوم انسانی اسلامی تولید کند. از آن طرف هم ایشان معتقد بودند که از حوزه سنتی هم نمی‌توانیم چنین توقعی داشته باشیم. حوزه سنتی ما با تمرکز بر فقه و اصول و نهایتاً فلسفه و کلام و تفسیر متعارفی که دارد، نمی‌تواند علوم انسانی اسلامی تولید کند. حوزه تا موقعی که با علوم انسانی آشنا نباشد، تا موقعی که با جدیدترین نظریات در حوزه روان‌شناسی و در حوزه تعلیم و تربیت آشنا نباشد، حتی تا وقتی با جدیدترین نظریات در حوزه اخلاق آشنا نباشد، نمی‌تواند نظریه اخلاقی اسلامی تولید کند. درست

است که روایت اخلاقی می خواند، توصیه اخلاقی می کند، موعظه اخلاقی می کند؛ اما این، علم اخلاق نیست. این، نظریه اخلاق اسلامی نیست. کسی می تواند نظریه اخلاق اسلامی را در این اوضاع کنونی در رقابت با نظریات اخلاقی موجود بیان کند که با این ها آشنا باشد و این ها را بداند.

این عوامل باعث شد که ایشان ساختاری را تعریف کند که در آن طلبه هایی حضور داشته باشند که هم با علوم عقلی اسلامی، هم با علوم نقلی اسلامی و هم با علوم انسانی آشنایی کلی داشته باشند و بعد از آن با علوم انسانی خاص آشنایی دقیق تری پیدا کنند.

ایجاد گفتمان

نکته پایانی اینکه، ایشان روی ایجاد گفتمان تأکید ویژه داشتند. می فرمودند اگر نتوانیم برای این همه اقداماتی که انجام دادیم، گفتمان سازی کنیم، فضا سازی کنیم، تبلیغ کنیم، نشست برگزار کنیم، همایش برگزار کنیم و با اصحاب فکر و اندیشه گفتگو کنیم، کار به جایی نمی رسد.

در مجموع، ایشان به اسلامی سازی علوم انسانی، اسلامی سازی کنش گران عرصه علم، تحول در ساختارهای آموزشی پژوهشی و اسلامی سازی جامعه و فرهنگ عمومی هم زمان توجه داشتند؛ لذا شاید از پر تبلیغ ترین شخصیت ها در سطح خودشان در کشور بودند. بیش از ۶۰۰۰ سخنرانی در ۱۵ سال آخر عمرشان در کشور داشتند. این برای یک پیرمرد خیلی زیاد است و آن هم با انواع و اقسام مریضی هایی که ایشان داشتند. روزی من دیدم که ۱۶،۱۷ قرص در دست ایشان بود که مرحله مرحله می خوردند. حاج آقای دعایی هم حتماً دیدند؛ ایشان فرمود الحمدلله یک مقدار بهتر شدم؛ بیست و یکی بود، الان ۱۶ تا شده است. با چنین وضعیتی سخنرانی می کرد و از این فعالیت ها خسته نمی شد. به خاطر اینکه به اسلامی سازی جامعه و فرهنگ عمومی اهتمام ویژه داشت

دکتر دعائی

من در نشستی که در مؤسسه مطالعات هم بود، مجموعه بیانات ایشان را راجع به حضرت استاد علامه مصباح (ره) جمع‌آوری کردم و روی آن مذاقه کردم؛ به تحقیق هم کم بیاناتی که حضرت آقا نسبت به حضرت آقای مصباح (ره) دارند و هم محتوای بیانات ایشان برای احدی در سطح فرزانه‌ای مثل حضرت آقای مصباح از رهبر عزیزمان صادر نشده است.

فرمودند من چهل سال است که ایشان را می‌شناسم و از عمق قلب به ایشان ارادت دارم. آخرین بیانی که از ایشان نقل شد که باز بی‌بدیل است، این است که فرمودند: من هر چه دقت می‌کنم، می‌بینم شخصیت حضرت آقای مصباح بی‌نظیر است. فردی در سطح رهبر انقلاب، همین‌طوری صحبت نمی‌کنند. ایشان به بی‌نظیر بودن علامه مصباح (ره) اشاره کردند و بعد هم توصیه‌ای کردند که من تشکر می‌کنم از مدیریت عالی حوزه و مجموعه دغدغه‌مندانی که همایش عظیمی را که ان‌شاءالله فردا برگزار می‌شود همراه با نشست‌های زنجیره‌وار پیرامونی‌اش مدیریت کردند تا گوشه‌ای از مجاهدات حضرت علامه، آقای مصباح (ره) برای ما حوزویان تبیین بشود و ان‌شاءالله تشویق بشویم به سمت عمل به آرمان‌ها و مجاهدات ایشان گام برداریم. این را به‌عنوان مقدمه عرض کردم.

بنده به عنوان ناقد بحث قبلی اینجا حضور دارم، اما چه چیزی را نقد کنم؟ بیانات سرور گران‌قدرمان آقای شریفی که برداشت‌های فشرده و منسجم از تلاش‌های بی‌نظیر علامه مصباح (ره) است که جای نقد ندارد. بنابراین و از محضر ایشان و شما و سرورمان آقای طالقانی و مدیر محترم درخواست می‌کنم که به من اجازه بدهید تکمله‌ها و خاطراتی برایتان بگویم تا ان‌شاءالله این حظ ادراکی و معرفتی و معنوی که در این جمع داریم، مقداری بهتر بشود.

دین و مدیریت جامعه

اولین مسئله ای که می خواهیم عرض کنم این است که در شرایط فعلی با پیروزی انقلاب اسلامی، موضوع کارآمدی اسلام در مدیریت جامعه اسلامی مطرح شده است. آیا دین می تواند یک جامعه را در سطوح مختلف مدیریت کند یا نمی تواند؟ انقلاب اسلامی چرا درست شد؟ چرا ۳۰۰ هزار نفر شهید شدند؟ آن شکنجه ها، آن زحمات، چرا آن اتفاقات افتاد؟ به فرمایش امام راحل (رضوان الله علیه) پای اعلام ما را در ساواک سوراخ کردند، مته گذاشتند، برای اینکه ما انقلاب بکنیم و بعد سیستم تصمیم سازی و مدل حکمرانی ما همان مدل طاغوت باشد یا برای این بود که ما مدل حکمرانی اسلامی را در کشور فعال بکنیم؟ اگر می خواهیم مدل حکمرانی اسلامی را فعال بکنیم، نباید برای آن محتوا تولید بشود؟ تنها با شعار، می شود حکمرانی کرد؟ در اینجا رقیب ما کیست؟ من می خواهم روی ضرورت و روی نگاه صائب آیت الله مصباح (ره) درنگ کنیم که چرا ایشان تمام عمرشان را در این مسئله صرف کردند؟

به فرمایش آیت الله رشاد (حفظه الله) علوم انسانی، دین مدرنی است که رقیب دین اسلام است. من الان در اینترنت نگاه کردم، دوستان می دانید بودجه ای که قرار است امسال برای کشور ما تصویب بشود، چند هزار میلیارد است؟ ۳۶۰۰ هزار میلیارد تومان است. ۱۵۰۰ هزار میلیاردش مربوط به بودجه عمومی است و ۲۲۰۰ هزار میلیاردش مربوط به شرکت های دولتی است.

یک سؤال از شما می پرسم. منطق تنظیم این بودجه چیست؟ کدام تفکر است که نشسته و گفته این بودجه، چطور کسب شود و چطور خرج شود؟ فقه ما؟ اقتصاددانان اسلامی؟ بر اساس آیات و روایات این کار را کردند؟ این ۴۴ سال این طوری انجام شده است؟ چون رشته ما در بنیاد باقر العلوم (علیه السلام)، اقتصاد بود. حالا من خاطراتشان را می گویم. والله العلی العظیم در فرایند تولید لایحه بودجه کشور، فقه اسلام حضور ندارد. آنچه حاکم است نظریه های نئوکلاسیک و

نئولیبرالیسم است. خروجی آن چه می‌شود؟ همین چیزی که در سطح جامعه می‌بینید. پای چه کسی می‌نویسند؟ رئیس دولت کیست؟ شورای نگهبان کیست؟ رهبر انقلاب کیست؟ حالا ضرورت علوم انسانی اسلامی را درک می‌کنید یا نه؟

اگر مدل حکمرانی، مبنای اسلامی نداشته باشد که داریم به خون شهدا و به این دغدغه‌های بلند و ملوکوتی مردم مسلمان، جفا و خیانت می‌کنیم. این بود که حضرت استاد تشخیص دادند که ما در این زمینه باید ورود عالمانه روش‌مند درستی داشته باشیم. آقای شریفی تفصیلاً، فشرده و دسته‌بندی شده، فرمودند که ایشان چه کار کردند.

حالا ما قصه خودمان را می‌گوییم. اولین بار که محضر ایشان شرفیاب شدیم، مربوط به زمانی است که برای ما کلاس‌هایی درباره مارکسیسم‌شناسی در مؤسسه «در راه حق» برگزار کرده بودند. چون تشخیص ایشان این بود که در ابتدای انقلاب، مارکسیست‌ها به خاطر اینکه ادعای انقلابی‌گری دارند، فکر هم برایشان تولید شده، طاغوت هم رفته، نظام هم که اوایل پیروزی و استقرارش است، بنابراین این‌ها در دانشگاه‌ها و جامعه فعال هستند. علاوه بر این جریان نفاق هم زیرساختش مارکسیستی بود. این شد که دوره‌های فشرده‌ای گذاشتند و مبلغینی را در این زمینه تربیت کردند. این بخش که تمام شد، تقویت دوره‌های مؤسسه «در راه حق» شروع شد. گروه الف آیت‌الله فیاضی و آیت‌الله رجوی و آقای میرسپاه و... گروه ب یک تیم دیگر و گروه جیم ما بودیم و اولین گروهی بودیم که بعد از انقلاب در آنجا پذیرش شدیم.

حضرت آیت‌الله مصباح (ره) با ما چه کردند؟ چون من می‌دانم که شما الان در این جلسه دلتان می‌خواهد که راه را یاد بگیرید، روش را یاد بگیرید. می‌خواهیم وظیفه‌شناسی کنیم که ما باید نسبت به این مسئولیت عظیم چه کار کنیم؟ در آن دوره ۵ ساله اولیه، به صورت عمیق، ما را با فلسفه اسلامی آشنا کردند: بدایة الحکمه، نهاية الحکمه، برهان بوعلی، چون مگر می‌شود بدون اندیشه‌ورزی فلسفی، به جنگ

اندیشه‌ورزی فلسفی الحادی رفت؟ از بیانات حضرت استاد شریفی متوجه شدید که چگونه به‌دقت مراحل تولید علم دینی و علوم انسانی اسلامی تئوریزه شد؛ اما در کنار این، حضرت استاد یک دوره کامل تفسیر موضوعی، برای ما تدریس کردند.

لوازم نقد اندیشه غرب

در این دسته‌بندی فرمودند ما باید اندیشه‌های غربی را نقد کنیم. با کدام دست‌مایه؟ بنده اگر دستم از عمق معرفت دینی و دین‌شناسی خالی باشد، وقتی در آن اقیانوس موج ۴۰۰ ساله اندیشه غربی قرار می‌گیرم که غرق می‌شوم. لذا یک هشدار عظیم! از این امر غفلت نشود که چه کسی باید آن‌ها را نقد کند و چه کسی باید آن‌ها را فرابگیرد. آیا اگر بن‌مایه‌های اجتهادی و معرفت دینی و دین‌شناسی ما ضعیف باشد، مجاز هستیم که در سطح تخصصی در علوم غربی وارد بشویم؟ من اینجا ندیده با همه عدم لیاقتم امضا می‌کنم که ضربه می‌خوریم و ضربه می‌زنیم، چون علوم غربی هیمنه دارد. عقبه چهارصد ساله پژوهشی دارد با چه دم و دستگاهی. ما در یک سفر برای یک همایش ملاصدرشناسی در نیویورک که حضرت آقا دستور داده بودند، در محضر آقای مصباح بودیم. دانشگاه‌های آمریکا را با حضور استاد بازدید کردیم، دانشگاه نیویورک، دانشگاه کلمبیا و چند دانشگاه دیگر. این دانشگاه‌ها در چه سطحی دارند کار می‌کنند؟ چه امکاناتی دارند؟ چه عقبه‌ای دارند؟ ما همین‌طوری ورود کنیم؟ فکر می‌کنیم می‌توانیم نقد کنیم؟ می‌توانیم تولید جدید داشته باشیم؟ الحذر، الحذر.

لذا در این سیر تکاملی ساختارهایی که حضرت استاد ایجاد کردند، موضوع اجتهاد و عمق نگاه دینی تزریق شد و درس خارج را اصلاً در خود مؤسسه برگزار کردند. این هم حاشیه‌ای بود که من لازم دانستم به آن اشاره کنم.

بعد فرمودند که حالا برای خودتان گرایش انتخاب کنید. بنیاد باقرالعلوم (ره) را ایجاد کردند، چون مؤسسه «در راه حق» ظرفیت لازم را نداشت. در بنیاد باقرالعلوم (ره)، یک گروه فلسفه و استمارها و امتدادها باید ایجاد بشود. گزارش دادند که چه

محصولات زیبایی تولید شد. در همان دوران هم خودشان آموزش فلسفه را نوشتند. یعنی ما فیش‌ها را برای ایشان تهیه می‌کردیم و ایشان تابستان به دماوند می‌رفتند و دو اثر قیم در دماوند به جا گذاشتند: یکی آموزش عقاید و یکی آموزش فلسفه. ده درس اول آموزش فلسفه در هیچ کتاب فلسفی جاری نیست و ایشان این‌ها را برای کسی که می‌خواهد فلسفه اسلامی بخواند، لازم می‌دانستند و فلسفه را بر اساس مسائل زمان بازتولید کردند. این‌ها وظایف ما حوزوی‌ها می‌شود.

گروه فلسفه، گروه تفسیر، (تفسیر، اصل درس حوزه ماست) و بعد رشته‌های تخصصی، اقتصاد و روان‌شناسی را ایجاد کردند. این آقای آقاهرانی و آقای دکتر بی‌ریا و علی آقای مصباح در گروه روان‌شناسی بودند؛ و بعد دوره جامعه‌شناسی و دوره علوم سیاسی تدوین شد که آقای دکتر نوروزی در گروه سیاسی بودند.

برنامه‌های این گروه‌ها را چون حقیر معاون آموزشی بنیاد باقرالعلوم (ره) بودم، ما تولید می‌کردیم. اهتمام داشتند که این‌ها باید به تصویب وزارت علوم برسند که طلاب ما به علمیت در علوم انسانی به رسمیت شناخته بشوند و همان‌طور که اشاره کردند، این، اولین ورود رسمی علوم انسانی در حوزه علمیه بود. چه شجاعتی لازم داشت! چه جسارت روحی و شخصیتی لازم داشت! اساتید دانشگاه را با چه زحماتی می‌آوردیم و طلاب از این علوم استفاده می‌کردند؛ چون یک تجربه‌ای داشتند که آن را خدمتتان توضیح می‌دهم. خاطره بسیار عجیبی است.

ایشان متوجه شده بودند فضایی که با ادبیات مدرن آشنا نیستند، نمی‌توانند در بحث‌های تحقیقی با اساتید دانشگاه وارد چالش بشوند. دستشان خالی است و به خروجی نمی‌رسد؛ فلذا مصر شدند که فضایی برجسته حوزه رشته جامعه‌شناسی را به صورت جامع فرابگیرند و بفهمند که مدیریت راهبردی جامعه را چه کسانی عهده‌دار هستند.

اگر خاطرتان باشد در اغتشاشات قبلی، وقتی لیدر اغتشاشگران دستگیر شد برای اینکه آزاد بشود، شرط گذاشتند که در تلویزیون بیاید و بگوید که چرا رهبری

اغتشاشات را این طور انجام داد. او گفت من تمام تئوری براندازی نظام را از جامعه‌شناسی غربی گرفته بودم. اسم هم برد و کتابش را معرفی کرد، آقای حجاریان. الان جریان فکری کشور را چه کسی مدیریت می‌کند؟ رسانه را چه کسی مدیریت می‌کند؟ اقتصاد را چه کسی مدیریت می‌کند؟ نمی‌خواهم خدایی نکرده یک حالت سیاه‌نمایی و حاشیه‌ای پیدا بشود، می‌خواهم اهمیت بحث را یادآور بشوم.

وجود مبارک حضرت آقا و نهادهای مستقر زیر مجموعه ایشان، زحمات فراوی می‌کشند؛ ولی جامعه ما شیرینی حکومت اسلام را ادراک نمی‌کند. چه بود که حضرت آقای مصباح (ره) می‌سوختند؟ من قصه آن را برای شما می‌گویم.

انقلاب فرهنگی بعد انقلاب

وقتی انقلاب پیروز شد، دانشگاه‌ها مقرر حکمرانی مارکسیست‌ها شد، هم از لحاظ نظری و هم از لحاظ سلاح و حضور چریک‌ها. دانشگاه‌ها سنگرهای براندازی نظام شد، بنابراین نظام مجبور شد که دانشگاه‌ها را تعطیل کند، اما مگر می‌شود که دانشگاه تعطیل بشود؟

امام راحل (ره) ستاد انقلاب فرهنگی را منصوب فرمودند، بهترین‌هایی که می‌شناختند. من از زبان خودشان می‌گویم، از زبان همین آقای سروش می‌گویم، چون آن زمان ایشان عضو شورای انقلاب فرهنگی بود. ایشان می‌گفت ما اول فکر کردیم که خودمان می‌توانیم تحول علوم انسانی را برنامه‌ریزی کنیم و کلاس‌ها را شروع کنیم؛ ولی وقتی وارد شدیم گفتیم که مگر این کار شدنی است؟ رفتیم سراغ علوم دقیقه. گفتیم حالا پزشکی و ریاضی و فیزیک و... شروع بشود تا ببینیم بعد چه می‌شود. بعد که به این علوم رسیدیم، دیدیم کار ما نیست. سراغ امام (ره) رفتیم.

امام فرمودند: «دستتان را به حوزه‌ها دراز کنید و از آنجا کمک بگیرید.» همه این‌ها به قم و جامعه مدرسین رفتند که چنین نیازی داریم و می‌خواهیم علوم انسانی را بازگشایی کنیم، اما محتواهایش آلوده است. چه کنیم؟ جامعه مدرسین، گشت و

گشت و گشت و چه کسی را پیدا کرد؟ در کل قم، میان آن فضلالی برجسته حضرت استاد علامه مصباح (ره) را معرفی کردند. ایشان هم خودشان قبول کرده بودند. به من می فرمودند که زمانی که شهید بهشتی مدرسه دین و دانش را تأسیس کرد. من و آقای استادی و آقای ری شهری و گروهی دیگر از فضلالی آن زمان به آنجا می رفتیم و اقتصاد و جامعه شناسی و علوم تربیتی می خواندیم. خلاصه اینه، آقای مصباح (ره) هم پذیرفتند و ساختاری را ایجاد کردند. و آن ساختار این بود که باید شما قوی ترین اساتید دانشگاه را به من معرفی کنید تا من یک دور قرآن به ایشان درس بدهم. بعد به قم بیایند و همراه با فضلالی که من تربیت کردم، پژوهش کنند. پژوهش هایشان را به من عرضه کنند و خروجی اش کتاب های مادر تحول علوم انسانی بشود و آنجا ما شاهد رخ دادن چنین اتفاقی بودیم، یک دانشگاه کامل بود. ما در دانشگاه الزهرا (سلام الله علیها)، زبان می خواندیم و استاد با این اساتید کار می کردند. خدا شاهد است من این مطالب را می گویم به منظور همان درس آموزی ها. استاد تا چند سال روزی ۱۸ ساعت کار علمی می کردند. ما چند ساعت کار علمی می کنیم؟ من با این چشم هایم دیدم و کور بشود اگر دروغ بگویم، این قدر سرشان داغ می شد که سرشان را زیر آب سرد دستشویی می گرفتند که یک خورده خنک بشوند و باز به سرکار بر می گشتند.

یک دور تفسیر موضوعی را آموزش دادند و این اساتید به قم آمدند و گروه بندی شدند. در طول هفته خودشان با اساتید کار می کردند و بعد به مؤسسه «در راه حق» می آمدند و باز به تدریس می پرداختند. هنوز هم ساختمانش در حال ساخت بود. این قدر این کلاس ها پر بار بود که از دانشگاه، دوره دکتری پذیرش شدند و آخر کلاس می نشستند و ترمشان را می گذراندند. بعد، کتاب ها تایپ و آماده سازی می شد و بعد علیه آقای مصباح توطئه شد.

برای ایشان سمینار گذاشتند، داخل و خارج کشور. این قدر فشار آوردند، که حضرت استاد مجبور به استعفا شد؛ ولی آن حسنه باقیه عمرشان ماندگار شد که پژوهشگاه عظیم حوزه و دانشگاه شده است.

بحث و وقت من تمام شد، فقط خواستم این را عرض کنم که حوزه های علمیه، در این عصر بسط ید ولی فقیه که به برکت شهدا ایجاد شده است، اگر بخواهند مأموریت واگذار شده به ایشان را به عینیت نزدیک کنند و به آن عمل کنند، باید حوزه ها ستادهای تولید علوم انسانی اسلامی بشوند.

ما در چرایی و چیستی علوم انسانی اسلامی باید فارغ بشویم. این یک وجوب است. بحث اصلی روی چگونگی است. ما در مؤسسه مطالعات راهبردی، ۱۵ سال است که روی این چگونگی کار می کنیم. چگونه علم دینی تولید کنیم؟ چگونه از منابع وحیانی نظریاتی را استخراج کنیم که بتوانیم بر اساس نظر خدا مسائل کشور اسلام را حل کنیم. موضوع پایان نامه های حوزه باید درباره این موضوع نوشته بشود. درس و بحث های ما باید این ها باشد.

این مسئله دو الزام دارد: یکی باور به این مسئله و سوختن برای این و یکی هم دست پر از تفقه روشمند و آشنایی با آنچه که دیگران به دست آورده بودند. ایشان فرمودند آن ها را بشناسیم، نقد روشمند انجام بدهیم و بعد فلسفه اصیل اسلامی را مبنای برای فلسفه های مضاف قرار بدهیم و از فلسفه های مضاف، علوم انسانی اسلامی را تحت عنوان علم دینی استخراج کنیم.

خدا را شکر می کنیم که رشته فقه نظام ساز در حوزه در حال تصویب است. فقهی که خروجی آن نظام های اسلامی باشد. امیدوارم شما عزیزان هم در مطالعات و جهت گیری های علمی تان این مباحث را پیگیری بفرمایید.

نقد اول دکتر طالقانی

اگر اجازه بفرمایید، به صلب بحث بازگردم و درباره فرمایشات آقای دکتر شریفی، ابتکارات علمی و عملی علامه مصباح (ره) در تولید علوم انسانی اسلامی نکاتی را بیان کنم. در ارادت تام و تمام ما به مرحوم استاد مصباح (ره) که جای هیچ تردیدی نیست و در نظر حقیر هم ایشان در دهه‌های اخیر، در این زمینه‌ها، اگر یگانه دوران نبود؛ اما جزء معدود افرادی بودند که ویژه بودند.

مشکل کشور

جناب آقای دعایی به مطلبی اشاره کردند و من از آنجا بحث را شروع بکنم. ایشان فرمودند که چستی علوم انسانی مفروغ عنه است، ضرورتش هم مفروغ عنه است و باید سراغ چگونگی اش برویم. من همین جا می‌خواهم یک ان‌قلت جدی بکنم و با اجازه ایشان، یک مخالفت قاطع و آن اینکه اتفاقاً مسئله ما هنوز، چستی علوم انسانی اسلامی است. در ضرورت این بحث، بنده هیچ بحثی ندارم. ایشان هم از نقطه بسیار خوبی شروع کردند، از بحث بودجه که در این جهات، من با ایشان کاملاً هم عقیده هستم.

به‌راستی در این چند دهه، اندیشه‌های اسلامی حکمرانی نکرده است و نکاتی که ایشان در باب مجاهدات مرحوم علامه مصباح (ره) در مقابله با اندیشه‌های مارکسیستی بیان کردند بسیار بسیار حائز اهمیت بود. اگر مجاهدت‌های ایشان و امثال ایشان نبود، معلوم نبود که الان وضعیت چگونه بود؛ اما یک اتفاقی افتاد و آن اینکه مارکسیسم حذف شد یا به حاشیه رفت و لیبرالیسم جایش را گرفت. الان مشکل ما لیبرالیسم است. چند دهه است که مارکسیست در کشور ما از مدار خارج شده است؛ اما جایش را به لیبرالیسم داده است و تمام مشکلات ما ناشی از این مسئله است و ما در برابر لیبرالیسم آن مجاهدت‌هایی را که در مقابل مارکسیست می‌شد، انجام ندادیم. به نظر من، مشکل بنیادین این است.

اشکال به مفروض بودن چیستی علوم انسانی

اما در باب چیستی علوم انسانی، همچنان ابهام جدی وجود دارد. من روی فرمایشات جناب آقای شریفی تمرکز می‌کنم. پیش از جلسه هم یک یادداشتی را لطف کرده بودند و در اختیار من قرار داده بودند که مسیر بحث ایشان روشن باشد، من بیشتر روی همان مکتوب ایشان تمرکز می‌کنم که اینجا هم در واقع به نوعی، اصول همان مکتوب ارائه شد.

من فرض می‌گیرم که روایت و خوانش استاد شریفی از دیدگاه‌های مرحوم آقای مصباح (ره) صحیح است؛ لذا وارد این بحث نمی‌شوم که دیدگاه‌های آقای مصباح (ره)، این هست یا نیست. فارغ از اینکه قائل این مدعیات چه کسی است، این یک نظریه است؛ چه این دیدگاه‌ها دقیقاً و کاملاً از آن مرحوم آقای مصباح باشد یا نباشد، به هر حال یک دیدگاه است و دیدگاه قابل اعتنایی است.

نظریه تلفیق و تکمیل در علوم انسانی

می‌توان اسم این دیدگاه را نظریه تلفیق و تکمیل در علوم انسانی اسلامی گذاشت. خلاصه نظریه این است همان‌طور که آقای شریفی شاید در بیش از یک موضع به صراحت اشاره کردند و در مکتوبشان هم آمده است، مرحوم آقای مصباح (ره)، معتقد بود که غربی‌ها تا حدودی حق روش تجربی را ادا کرده و تلاش‌های گسترده‌ای در بهره‌گیری از این روش داشتند و در بیان امروزشان، ایشان این را تکمیل فرمودند. گفتند که از نظر آقای مصباح، تجربه کافی نیست.

علوم انسانی مدرن، متکی به تجربه است؛ اما تجربه کافی نیست. ما منابع متعدد معرفتی داریم: در کنار تجربه، عقل داریم، شهود داریم، نقل داریم و وحی که الان از طریق نقل به دست ما رسیده است و باید این‌ها تجربه را تکمیل کند.

پس گویا در بحث روش که بنیاد یا حداقل یکی از مسائل اصلی ماست، تا حدودی حق روش تجربی را ادا کردند. ما در باب روش تجربی بحث نداریم. ما

عرضمان این است که تجربه، ناتمام و ناکافی است و باید با عقل و شهود و نقل تکمیل شود. اسم این را می شود نظریه تلفیق و تکمیل بگذاریم.

یعنی ما از آن حرف‌ها استفاده می‌کنیم؛ نه اینکه فقط آن‌ها را می‌آموزیم، چنان‌که مارکسیسم را آموختیم برای اینکه با آن مقابله کنیم. نه برای اینکه در جهاد، باید کاملاً اشراف اطلاعاتی به جبهه دشمن، امکاناتش و نقاط قوت و ضعفش داشته باشیم؛ نه صرفاً از این جهت، بلکه از این جهت که از آن بهره ببریم. آن‌ها چیزهای خوبی هم دارند که ما می‌توانیم بیاموزیم و استفاده کنیم؛ ولی چیزهایی که آن‌ها دارند، ناتمام است و ما باید آن را تکمیل کنیم. من به‌طور خلاصه این را عرض می‌کنم. استاد آقای شریفی هم در پایان داوری می‌کنند که تلقی بنده درست است یا نه.

نظریه تلفیق و تکمیل و حتی ایشان در این جلسه اشاره کردند که از نظر مرحوم استاد، حتی اقتصاد مارکسیستی هم نکات خوبی داشت که می‌شد اخذ کنیم. یعنی حتی در مقابل اقتصاد مارکسیستی هم قرار نبود که ما جبهه مخالف بگیریم. یک جاهایی را می‌توانستیم بگیریم و با یک جاهایی مخالفت کنیم.

پس به‌ر حال باب اخذ و اقتباس را مفتوح می‌دانستند و مخالف با اخذ و اقتباس نبودند؛ در حوزه روان‌شناسی، در حوزه جامعه‌شناسی و حوزه‌های دیگر هم کار کردند.

نقد نظریه

به نظر من، این واقعاً یکی از چالش‌های اساسی است. حقیر بشخصه با این رویکرد موافق نیستم. من فکر می‌کنم نظریه تلفیق و تکمیل، نظریه قابل دفاعی نیست. ما با یک نظام اندیشه‌ای یک‌پارچه مواجه هستیم و به تعبیر برخی با یک هندسه معرفتی مواجه هستیم که نمی‌توانیم برخی را بگیریم و برخی را واگذاریم. ماجرا، ماجرای صفر و صد است؛ یا باید همه را بگیریم یا هیچ‌کدام را و من طرفدار هیچ‌کدام هستم.

توجه دارم که خیلی حرف رادیکالی است! البته بسیار هستند کسانی که طرفدار این نظریه رادیکال هستند. هیچ را نباید بر گیریم؛ اما نکته این است که درعین حال نمی توانیم از آن ها درس بگیریم؟ چرا. گمان می کنم که می توانیم درس بگیریم. با این نکته موافق هستم.

در مصاف با دشمن، ما باید دشمن شناس باشیم و الا چطور می توانیم به مصافش برویم. وقتی نقاط قوت و ضعفش را نمی شناسیم، چطوری چشم اسفندیار را می توانیم تشخیص بدهیم و از آن ناحیه به آن ضربه بزنیم؟ لذا باید دشمن شناس باشیم. برای دشمن شناسی به درستی باید غرب مدرن را بشناسیم و یکی از کاستی های بنیادین حوزه های علمیه شیعه به نحو گسترده، نشناختن غرب مدرن است.

آن چیزی هم که بعضی می شناسند، به نظر می رسد که بسیار بسیار سطحی است. عمق غرب شناخته نشده است، بنیاد ایدئولوژیک، بنیاد فلسفه مدرن، بنیاد علم مدرن و نهایتاً نتایج تکنولوژیک و صنعتی. ما به راحتی از صنعت مدرن بهره می بریم، بدون اینکه توجه داشته باشیم که این ها، میوه های چه درختی است و این درخت ریشه در چه خاکی دارد؟

ما نمی توانیم میوه ها را وارد کنیم، بدون اینکه به ریشه ها توجه داشته باشیم. ما متأثر می شویم و جملگی بشر معاصر، متأثر شده است. کل بشر معاصر، شرق و غرب عالم، دین دار و بی دین تحت هجوم فرهنگی غرب مدرن است که به گمان من هسته مرکزی آن سکولاریسم است و سکولاریسم در تقابل تمام عیار با توحید است. هیچ کجای آن با هم جمع نمی شود. اگر هم کسی برای جمع کردن تلاش بکند، فقط التقاط است.

این ها جمع شدنی نیستند. سکولاریسم و توحید را نمی شود با هم جمع کرد. بنیاد اسلام را بر توحید است. تمامیت اسلام که تشیع است و تشیع امامی است که به راستی اسلام راستین است، یعنی یگانه آیین توحیدی تمام عیار، سراسر توحید

است. یعنی امامتش هم امتداد توحید است؛ این آیین هیچ نسبتی با سکولاریسم ندارد و در تقابل تمام عیار با تمام لایه‌ها و سطوح سکولاریسم است. سکولاریسم فلسفی، سکولاریسم اجتماعی، سکولاریسم سیاسی، تمام لایه‌های‌های سکولاریسم، علم مدرن؛ مشکل ما به‌زعم من، با علوم انسانی مدرن، این بنیاد سکولاریستی است و این چیزی نیست که بخشی از آن را تشکیل بدهد. تمامیت آن را تشکیل می‌دهد و ما با آن در چالش هستیم.

توضیحی بودن قید اسلامی برای علوم انسانی

لذا به‌نظرم، اتفاقاً همچنان مسئله ما، مسئله چستی علوم انسانی اسلامی است که به‌زعم حقیر هم این اسلامی، قید احترازی نیست، بلکه قید توضیحی است. اگر علمی است و این علم، به‌راستی علم است و علم انسانی است، اسلامی است و نمی‌تواند غیر اسلامی باشد. آن علم انسانی غیر اسلامی، مسمی به علم است. از حقیقت علم بی‌بهره است؛ چون از حقیقت بی‌بهره است.

اگر ما مدعی هستیم که اسلام، آئینه حقیقت است، هیچ چیز نمی‌تواند با آن فاصله داشته باشد. آن، غیر حقیقت می‌شود؛ لذا این قید، قید توضیحی است و البته من گمان می‌کنم که چنین نیست که تنها راه دستیابی به حقیقت، نقل باشد. بله، راه‌های معرفت متکثر است؛ چنان‌که گویا اجماع متفکران و اندیشمندان مسلمان در شاخه‌های مختلف فکری و مخالف هم، در میان فیلسوفان، در میان متکلمان و غیر آن‌ها، وجود داشته است؛ برخلاف دنیای مدرن که یک نزاعی است میان عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان، بین راسیونالیست‌ها و آمفریست‌ها که یگانه منبع معرفت چیست؟

کسانی چون دکارت می‌گفتند که یگانه منبع معرفت عقل است؛ کسانی چون هیوم می‌گفتند که یگانه منبع معرفت، تجربه است؛ ما چنین دیدگاهی را در تاریخ اندیشه اسلامی نداشتیم.

همه، در این جهت، تکررگرا بودند. می گفتند که منابع معرفت متکثر است. عقل هست، نقل هست، عقل را اگر به معنای وسیع کلمه در نظر بگیرید، شامل تجربه می شود: شامل تجارب به تعبیری دینی یا کشف و شهود می شود، شامل تجارب حسی هم می شود. اگر هم به معنای مضیق و بمعنی الاخص بگیرید، در کنارش تجربه و شهود را هم می توانیم اضافه کنیم. بله. همه این ها منابع معرفت هست؛ اما همان طور که در فقه، فقیه همه آیات و روایات را می بیند و به هم عرضه می کند، عام و خاصش را می سنجد، مطلق و مقیدش را می سنجد که حکم را استنباط کند، در دانش های دیگر هم که منابع معرفتی، گوناگون است، چنین اتفاقی می افتد. عالم به منابع مختلف مراجعه می کند، آن ها را با هم می سنجد، مطلق و مقیدش و عام و خاصش را می سنجد، جمع بندی می کند و به نظر نهایی می رسد.

نمی شود فقط به یک باب مراجعه کرد و الا ناتمام است. تجربه به تنهایی نمی تواند جواب بدهد، عقل بالمعنی الاخص به تنهایی نمی تواند جواب بدهد. نقل به تنهایی نمی تواند جواب بدهد. این ها آینه هایی هستند که هم دیگر را برای رسیدن به حقیقت کمک می کنند.

عدم امکان اقتباس از علوم مدرن

بله، منابع حقیقت متکثر است؛ اما بحث سر این است که ما با این رویکرد و با مبانی توحیدی که داریم، به هیچ وجه نمی توانیم از این علوم مدرن اقتباس کنیم؛ چون این علوم مدرن ریشه دارد؛ ریشه های ایدئولوژیک دارد؛ همان طور که مکرر در فرمایشات مکرر هر دو بزرگوار بود. علم ریشه در فلسفه دارد، این فلسفه ریشه در جهان بینی دارد، ریشه در ایدئولوژی دارد. ما نمی توانیم دستاوردهای علمی بلکه مرحله بعد از آن، دستاوردهای صنعتی و تکنولوژیکش را بگیریم بدون اینکه از آن مبانی فلسفی و ایدئولوژیکش متأثر بشویم. این، لابد منه است و بنابراین اگر قرار است به تعبیر جناب آقای دعایی، نظام حکمرانی به راستی اسلامی داشته باشیم، باید به صورت بنیادی، دانش حکمرانی را بسازیم. اینکه قرار باشد فلسفه سیاسی

غربی بخوانیم، علوم سیاسی غربی بخوانیم؛ یک بخشی از آن را بگیریم، یا ذیلش را چنان که این یک سنت دیرینه در اسلام هم بوده است یا برویم فلسفه یونان را بخوانیم و ذیلش آیه و حدیث بنویسیم. بحث انگیز است! حالا یونان، غرب باستان بوده و الان غرب مدرن شده است. آیا دوباره حرف‌های غرب را بیاوریم، مثل فلان کتاب اخلاقی که اینجا از آن یاد هم شد، اخلاق نیکوماخوس ارسطویی و در ذیل آن یک سری از آیات و روایات را بگنجانیم؟ آیا به‌راستی نظام اخلاقی اسلام، آیا به‌راستی نظام اخلاقی اهل‌البیت (علیهم‌السلام)، نظام اخلاقی نیکوماخوس ارسطویی است یا یک نظام مستقل است؟

ما باید از بنیاد به اجتهاد پردازیم. این ماجرا، یک ماجرای امروزی هم نیست، بلکه یک ماجرای تاریخی است؛ اما امروزه نیاز به آن بسیار جدی حس می‌شود. همه با گوشت و پوستشان حس می‌کنند که ما نیاز داریم به اینکه این دانش‌ها را از بنیاد به‌صورت دینی استنباط کنیم و بسازیم. این کار باید انجام بشود. در بخش‌های دیگر فرمایش استاد شریفی هم مطالبی بود که شاید نسبت به نظریه تلفیق و تکمیل ابهام ایجاد می‌کند، اما من به همین مقدار بسنده می‌کنم. ایشان الحمدلله ابعاد مختلف موضوع را مطرح فرمودند و من فقط روی کانون بحث تمرکز کردم که این نظریه تلفیق و تکمیل، تا چه حد قابل‌پذیرش هست و اشکالاتش را چگونه می‌شود دفع کرد؟

پاسخ دکتر شریفی و دعائی

استاد شریفی

چیستی علوم انسانی اسلامی

اول اینکه مسئله ما در مورد چیستی علوم انسانی اسلامی نیست و بعد هم نسبت به این مسئله هم، ابهام وجود دارد و باید به چگونگی آن پردازیم؛ ایشان فرمودند که من این را قبول ندارم. مسئله من چیستی است. من هم با این موافق هستم و فکر می‌کنم که استاد دعایی هم موافق باشند. یعنی منظور ایشان هم این نبود که اصلاً نیاز نیست به چیستی و ضرورت پردازیم. نکته ثقل الان این است که به چگونگی و نحوه تولید و روش آن پردازیم. شخصاً معتقدم همین‌گونه است. یعنی علی‌رغم اینکه چیستی مهم است و نقد هم می‌شود و باید به آن پردازیم باید به چگونگی هم پرداخت؛ مثل بحث‌های فلسفه، برخی می‌گویند تا چه زمانی بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، تا چه زمانی بحث اثبات وجود خدا، نسبت به کلام هم همین است که تا چه زمانی اثبات نبوت و بالاخره... تا چه زمانی ندارد. تا ابد است. تا زمانی که ملحدی وجود دارد، بحث اثبات خدا هم هست.

هرچند ما الان توحید کاربردی را در این جامعه داریم. الان امامت و امتداد امامت یا امامت در عمل و زیست شیعی معتقد به امامت بیشتر مسئله ما است و باید به آن پردازیم.

هر چند دکتر، نکته‌ای فرمودند که من احساس کردم سبق لسانی بود. فرمودند که البته ضرورتش را مفروغ عنه می‌گیرم، ولی چیستی آن را ... من این را متوجه نمی‌شوم. اگر ندانیم چیستی آن چیست، ضرورت چه چیزی را مفروغ عنه می‌گیریم؟ منتها با توضیحات بعدی که فرمودند، معلوم شد که منظور ایشان از چیستی این است که به چه مدلی از علوم انسانی اسلامی معتقد هستیم. آن مهم است و باید در مورد آن بحث کنیم. مثلاً مدل تلفیقی و تکمیلی هست یا تعبیری که فرمودند همه یا هیچ یا صفر و صد.

اسم نظریه

نکته دیگری که باید به آن توجه داشت این است که، واقعاً نمی‌دانم اینکه اسم نظریه آیت‌الله مصباح (ره) را تلفیق و تکمیل بگذاریم، نام‌گذاری دقیقی است یا نه. خیلی هم تأمل کردم در مورد اینکه چه اسمی می‌شود روی نظریه ایشان گذاشت اما خودشان از این‌گونه نام‌گذاری‌ها ابا داشتند. زمانی ایشان ناراحت شدند و حتی به دوستان مشهدی با توجه به اینکه نظریه تفکیک اینجا رواج دارد، فرمودند که اگر خود شما می‌گویید فلسفه و... هست، چه اصراری دارید که اسم آن را نظریه تفکیک بگذاریم؟! شما که می‌گویید عقل را قبول داریم، فلسفه را قبول داریم، نه آن فلسفه را، این را هم به‌عنوان یک نظریه فلسفی مطرح کنید. نمی‌خواهم بگویم که آن درست یا نادرست است. منظورم این است که روی نام‌گذاری‌ها و برجسب‌زنی‌ها حساس بودند و سعی می‌کردند اسم‌گذاری اتفاق نیفتد.

تلفیق، یعنی نصفی را از این بگیریم و نصفی را از یکی دیگر بگیریم؛ چیزی که از این نام‌گذاری به ذهن می‌آید التقاط است. علامه مصباح (ره) هم که از سردمداران مبارزه با تفکر التقاطی بود، پس استفاده از کلمه تلفیق درست به نظر نمی‌رسد. تکمیل هم یک نقص دارد.

اگر بنا به نام‌گذاری باشد، شاید نظریه عقلانیت واقع‌بینانه اسلامی اسم گویاتری باشد. عقلانیت واقع‌بینانه، نه متصلبانه و متعصبانه، واقع‌بینانه متکی بر اندیشه اسلامی. شاید این خوب باشد. باز هم نظر خودشان بر این نبوده است که نامی برای نظریه‌شان انتخاب کنند.

بررسی نگاه دکتر طالقانی

اصل بحث آقای دکتر این بود که ما باید نگاه صفر و صدی به علوم انسانی غربی داشته باشیم. همه یا هیچ و ما معتقدیم که هیچ. یعنی هیچ چیز از دستاوردها و تولیدات علمی غربی. هیچ به معنای واقعی یعنی صفر، ارزشی ندارد؛ به این دلیل

که نظام غرب مبتنی بر سکولاریسم است. این روح فرمایشی بود که فرمودند و من برداشت کردم.

یکی از ویژگی های آموزنده آیت الله مصباح (ره) که من خودم هم سعی کردم آن را بیاموزم؛ همین حوزه تخصصی آقای دکتر طالقانی بود؛ یعنی فلسفه تحلیلی. فیلسوفان تحلیلی، یک ویژگی خوبی در روش دارند و آن، این است که می گویند اول مفاهیم را تعریف کنید، مفاهیم که روشن بشود، خیلی از مسائل حل می شود. علامه مصباح (ره) واقعاً به این روش عمل می کرد.

ابهام مفهوم غرب و اندیشه غرب

غرب یعنی چه؟ وقتی می گوئیم اندیشه غرب، منظور از این غرب چیست و چه کسی است؟ صدها و بلکه هزاران نظریه ضدونقیض در غرب هست. ما غرب را قبول نداریم، اما در بحث های علمی این طور نمی شود گفت که هیچ یک از تولیدات غرب به درد نمی خورد. مثلاً در همین نظریه حوزه تخصصی آقای دکتر مثال بزنم که تز دکترای بنده هم بود؛ در تئوری های صدق، در معرفت شناسی، اینکه چه تئوری هایی وجود دارد.

یکی از تئوری هایی که فیلسوفان مسلمان غالباً آن را قبول دارند، تئوری مطابقت است. زمانی که تز را می نوشتیم برداشتمان این بود که افراد نادری در غرب مدرن، این حرف رازده باشند. اما در تحقیقی که انجام شد، بنده ۴۰۰ نظریه فقط در تعریف صدق در بین غربی ها پیدا کردم؛ آن هم ناظر به تئوری مطابقت.

حالا می گوئیم غرب باطل است. چه چیزی از غرب باطل است؟ آیا تئوری مطابقتش هم باطل است؟ هیچ چیزش را قبول نداریم! فرمودند که عجیب هم این بوده که حضرت آیت الله مصباح (ره) می گفته است که مارکسیسم هم چیز مفیدی دارد. این کتاب سرمایه مارکس است. آیت الله مصباح (ره)، این مطالب را می خواند و مطالعه می کرد. کتاب سرمایه مارکس، صدها نکته مفید خوب و درست دارد! بگوئیم این هم غلط است؟

مارکس آمار کودکان کار در لندن را مطالعه کرده است و می‌گوید که کودکان کار در انگلستان در یک اتاق ۱۲ متری، ۲۴ بچه کنار هم دیگر می‌خوابند. راه نجات در وضعیت موجود، چیست؟ راه نجاتی که مارکس ارائه کرده، غلط است. اما آیا شیوه توصیف او از وضعیت موجود هم غلط است؟

تو می‌توانی بگویی به این تفسیری که از عدالت دارید، نقد دارم؛ ولی نمی‌توانی بگویی، اصل حرکت به سمت عدالت هم غلط است. او یک مبنای برداشت غلطی داشته است. یک درک نادقیقی از عدالت داشته است؛ می‌توانیم آن را کامل کنیم. آیت‌الله مصباح (ره) سبکش این بود که ابتدا باید منظورمان را روشن کنیم. وقتی می‌گوییم غرب را قبول نداریم، یعنی چه چیزی از آن را قبول نداریم؟ غرب یعنی چه؟ کدام اندیشه؟ وقتی می‌گویی فلسفه غرب را قبول ندارم، فلسفه غرب که تنها یک کلمه نیست. فقط در یک بخش کوچکی، مثل تئوری مطابقت، آن هم در معنای صدق، آن هم یک بنده ناچیز و ناتوانی مثل من ۴۰۰ نظریه پیدا کرده است؛ چگونه فقط می‌گویید من غرب را قبول ندارم؟

توضیحی دانستن قید دینی

در نکته دیگری فرمودند که قید دینی را توضیحی می‌دانند. این نظریه آیت‌الله جوادی آملی است. در عبارت علم دینی، دینی، واژه توضیحی برای علم است. می‌فرمایند علم، اگر علم باشد، تصریح هم فرمودند ایشان، دینی است و غیردینی نمی‌تواند باشد.

من می‌گویم این «اگر» را باید بلندتر گفت. یواش نگویم. علم، «اگر» علم باشد و این طور علمی را خود خدا هم نیافرید. چنین چیزی وجود ندارد. این نظریه در علوم انسانی و طبیعی، هیچ مدافعی ندارد. یک تئوری را شما مثال بزنید که بگویند این دیگر تمام است. این آخر تئوری‌هاست. اصلاً ویژگی تئوری این است که می‌شود آن را نقد کرد، آن را رد کرد. ساختار علم، این است و پیشرفت علم، وابسته به این‌هاست.

ویژگی آیت الله مصباح، خیلی آموزنده است. آیت الله مصباح (ره) کتابی دارد به نام رابطه علم و دین که در این کتاب، حدود ۲۰ تعریف برای علم بر می شمارند و درباره چستی علم دینی و امکان علم دینی بحث می کند و کاملاً ناظر به همین فرمایش آقای دکتر است.

می گویند برای اینکه بتوانیم این سؤال را جواب بدهیم، اول باید روشن کنیم که منظورمان از علم چیست؟ برای علم ۲۰ تعریف داریم. منظورمان از علم چیست؟ طبق یک تعریف، کفر هم دین است. «لکم دینکم ولی دین»^۱.

فرمودند علوم انسانی مدرن، دین مدرن است. این هم یک معناست. منظور ما از دین چیست؟ آن را هم معنا کنیم. معانی فراوانی دارد. اگر دین را آن طوری که آیت الله جوادی آملی می فرمایند، بپذیریم؛ روشن است که علم، فقط دینی است. علم به معنای اینکه عین واقع است. می فرمایند، هم تکوین و هم تشریح دین هستند. برداشت من از تکوین، یعنی آسمان و زمین و همین خلقت و ... این هم دین است؛ چون فعل خداست. قرآن هم دین است؛ چون قول خداست. اگر این معنا را برای دین در نظر بگیریم، همه مردم متدین هستند و همه در دین خدا غرق هستند. اشکالی ندارد که این معنا را برای دین در نظر بگیریم؛ ما با این نظر، دعوا و اختلاف داریم که می گوید علوم انسانی اسلامی نداریم، یا فیزیک دینی نداریم، فیزیک اسلامی نداریم؛ یعنی کره و کرات آسمان و زمین و ... را خدا خلق نکرده است؟ منظورش این است؟

اگر معنا نکردیم و نگفتیم که از غرب، منظورمان چیست، از دین، منظورمان چیست، از علم منظورمان چیست؛ تا ابد این دیوار تا ثریا کج می رود و به نتیجه نمی رسیم. آقای مصباح (ره) این کار را کرده است و می گوید منظورمان از دین و علم، این است. طبق این معنا یک علم دینی در این سطح داریم. در معنای دوم نیز، علم دینی داریم ولی در یک سطح گسترده تر. این شیوه آقای مصباح (ره) بود.

۱. کافرون، آیه ۶.

سبک اخلاقی جدید علامه

من نمی‌دانم منظور آقای دکتر چه بود؟ چون من اشاره‌ای به نظریات اخلاق آیت‌الله مصباح (ره) کردم، قطعاً می‌دانم که آیت‌الله مصباح (ره) با اخلاق نیکوماخوس و اخلاق یونانی مشکل داشت و اصلاً سیستم آن اخلاق را قرآنی نمی‌دانست و سبک جدیدی داشت. البته من ادعا نمی‌کنم که این سبک اخلاقی ایشان ابتکار خودشان بوده است؛ اما در ایران ابتکار ایشان بود. اولین بار ایشان در ایران، این سبک را ارائه کردند. بعد آیت‌الله مکارم، آن سبک را در تفسیر آیات اخلاقی پیش گرفتند و بعد هم حضرت آیت‌الله جوادی آملی در کتاب مفاتیح الحیاتشان، آن را اجرا کردند.

در کتاب‌های قبلی مثل «مراحل اخلاق در قرآن»، همان سبک «اخلاق ناصری» را در پیش گرفته بودند. این سبک ایشان، در ایران یک ابتکار محسوب می‌شد؛ اما در عالم اسلام، شاید اولین بار عبدالله دَرّاز بود که در کتاب «دستور الاخلاق فی القرآن» گفت که ما باید اخلاق قرآنی را به این سبک بیان کنیم. آستان قدس هم همین جا این کتاب را ترجمه و چاپ کرده است؛ ترجمه خیلی جالبی هم نیست، ناگویا است. آیت‌الله مصباح (ره) هم این سبک را پیش گرفت، لذا ایشان اخلاق نیکوماخوس را نقد می‌کند.

مطلبی که فرمودند، کاملاً درست است که نمی‌شود حرف‌های دیگران را بیاوریم و در ذیل آن، چند آیه و روایت بیاوریم و بگوییم اسلامی شد. این کار، صددرصد قابل نقد است و آیت‌الله مصباح (ره) مطلقاً چنین طرز تفکری نداشت.

سکولاریسم، درست یا نادرست

آقای دکتر یک نکته دیگر هم فرمودند که شاید نیاز به بحث مستقلی داشته باشد؛ فرمودند همه لایه‌های سکولاریسم غلط است. به نظر من باز دچار مغالطه اشتراک در لفظ نباید بشویم. بگذارید منظورمان از سکولاریسم را روشن کنیم. منظور ما سکولاریسمی است که مولود اومانیزم است، یعنی سکولاریسمی که پایه‌اش

اومانیسیم است؛ اگر توحید را می‌فرمایند، توحید در مقابل سکولاریسم نیست. توحید یا تتوئیسیم، در مقابل اومانیسیم است، هیومنیسیم. اومانیسیم است که پایه همه این تفکراتی است که در تقابل با فکر اسلامی است. اگر سکولاریسم به‌عنوان محصول اومانیسیم مدنظر شما است، درست است.

اما اساساً اگر سکولاریسم روشی نداشته باشیم که قرآن را هم نمی‌توانیم بفهمیم، پیامبر را نمی‌توانیم قبول کنیم! ما چرا پیامبر را قبول می‌کنیم؟ چون خودش گفته قبول کنید؟ چون عقل ما می‌گوید. عقل دینی ما می‌گوید یا عقل منهای دین؟ چرا خدا را قبول می‌کنیم؟ باید استدلال عقلی بیاوری. عقل سکولار. سکولار یعنی نه اینکه شما بگویی چون خدا گفته است، من هستم، پس من خدا را قبول دارم. این که دور می‌شود. در اینجا منظور از عقل، عقل دینی نیست، یعنی آنچه که قرآن آن را تأیید می‌کند. این یک معنا از سکولاریسم است. پس باز هم اگر به اشتراک لفظی توجه نکنیم، نمی‌شود به این نظریات، درست توجه کنیم که همه لایه‌های سکولاریسم را به چه معنا قبول نداریم؟ سکولاریسم رویشی را هم قبول نداریم، سکولاریسم فلسفی را هم قبول نداریم. اگر سکولاریسم فلسفی را قبول نداشته باشیم، یعنی فلسفه را قبول نداریم.

فلسفه، اساساً سکولار است. یعنی پایه، عقل است. عقل منهای دین. فلسفه این است. نه عقلی که قرآن گفته است و تو با این عقل بگویی اصالت با وجود است یا...؟ عقل منهای دین مدنظر است. باز هم تأکید می‌کنم، خود آقای دکتر فرمودند که این حرفی که می‌زنم خیلی رادیکال است. این مدلی من هم الان دارم می‌گویم فلسفه سکولار است؛ این رادیکال است؛ اگر به معنایش دقت نشود اما عین واقعیت است، اگر به معنایش دقت بشود. سکولار به معنای این که عقلی که منهای دین دارد فکر می‌کند؛ نه اینکه ضد دین است، بلکه با دین کار ندارد. فلسفه، اساساً این است. اگر کسی سکولاریسم فلسفی را به این معنا قبول نداشته باشد، یعنی اساساً فلسفه را قبول ندارد. ضد فلسفه است و معنایش این می‌شود.

دکتر دعائی

تالی فاسد موضع رادیکالی

استاد آقای طالقانی، اینجا که نه خبرنگاری است و نه رسانه‌ای، اما اگر ما به‌عنوان حوزوی بیاییم در فضای علمی و فرهنگی کشور و در فضای بین‌الملل که قاعدتاً با آن‌ها هم تماس داریم، این طور ادعا کنیم که تمام دستاوردهای غرب مدرن باطل است و امت اسلام از همه آن‌ها باید خودش را بی‌بهره کند، به نظر شما یک چنین حرف تندروانه‌ای چه بازخوردی در جامعه ایجاد می‌کند؟ ما حوزویان را به چه چیزی متهم می‌کنند؟

نه اینکه ما از اعلان نظرمان، امتناع یا خوف داشته باشیم. آنجا که قرآن می‌فرماید: «لکم دینکم ولی دین»^۱، در مبانی اندیشه‌ورزی است؛ اما به‌عنوان مثال، وقتی روان‌شناسی مدرن در بحث وسواس، در عینیت تجربی، ۲۰ توصیه می‌کند و به ده مورد از آن‌ها بنده که مبتلا به وسواس هستم و مسلمان هم هستم، عمل می‌کنم و وسواسم خوب می‌شود، درحالی که هیچ ضربه‌ای به دیانت و توحیدم نمی‌خورد، این را چگونه توجیه می‌کنید؟

آیا همین که یک روان‌شناس الحادی سکولار غربی، این توصیه‌ها را مطرح کرده است، کافی است برای اینکه من در برابر این‌ها جبهه بگیرم. و لذا ساحت قدسی حضرت آقای مصباح (ره) از تلفیق و تکمیل به‌شدت منزّه است. حضرت آقای مصباح، قهرمان مبارزه با التقاط بوده است.

خدا شاهد است که در جلساتی ایشان می‌نشستند و حرف‌های شریعتی را نقد می‌کردند. قبل از انقلاب در اصفهان، تهدید به ترور شدند، البته من آنجا نبودم. ما در قم بودیم. از منزلشان، دست‌هایشان را در عبا می‌انداختند و تک‌وتتها از محل سکونتشان برای نقد افکار التقاطی شریعتی، به آنجایی که باید سخنرانی می‌کردند،

^۱ کافرون، آیه ۶.

می آمدند. همان گروه هایی که در اصفهان می دانید چه کارها کردند و چه شد، تهدید کردند که شما را می کشیم! می گفتند، عیبی ندارد.

نظر آیت الله مصباح (ره) درباره اسلامی سازی علوم انسانی

حضرت استاد مصباح (ره) قائل به اسلامیزیشن نیستند. با اینکه ما ۴ روایت را در ذیل یک نظریه غربی بگذاریم، روان شناسی اسلامی تولید نمی شود. اگر خدای نکرده عرایض حقیر یا افاضات استاد، یک چنین القائی کرده است؛ این ذهنیت باید تصحیح بشود. ما به عنوان طلاب حوزه صاحب منطبق هستیم.

ما می گوئیم «ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم»^۱. ما می گوئیم وحی راهبر ما به سمت کمال مطلق است. ما باید راهبردهای کلان سبک زندگی و حکمرانی کلام و خرد را از دین اخذ کنیم؛ اما آیا سیره معصوم در مرادواتش با فرهنگ میراثی جهان غیر دینی که برای ما حجیت دارد، ابطال صد در صدی میراث فرهنگی غیر دینی بوده است؟ این محل بحث است. بنده شهادت می دهم که حضرت آیت الله مصباح (ره) به شدت با التقاط مخالف بودند و شاگردان هم همین عقیده را دارند و ما قائل به این نیستیم که باید حرف های غربی ها را تکمیل کنیم. نه، ما باید علم دینی تولید کنیم. این نکته اول بود که به آن اشاره کردم.

تفکیک میان فلسفه الحادی غرب و دستاوردها

و اما نکته دوم اینکه، ایشان می فرمایند که صنعت غرب، روی علوم انسانی، و روی فلسفه الحادی سوار شده است. سؤالی که از حضرت استاد دارم این است که یکی از صنایع غرب، یخچال است، یکی از صنایع غرب، هواپیما است، یکی از صنایع غرب، این تکنولوژی پیشرفته فوق مدرنی است که ما در موشک سازی و... به کار می بریم. آیا الان چون من با غرب مخالف هستم، از این امکانات استفاده نکنم؟

۱. اسراء، ۹.

می‌دانید که در طالقان افرادی هستند که در یک قلعه زندگی می‌کنند. این افراد نه از برق استفاده می‌کنند، نه از گاز، نه از اینترنت و نه از این کتاب‌های موجود. روش این‌ها این است که یکی از کتاب‌های علامه مجلسی را به بچه‌هایشان درس می‌دهند و کشاورزی هم که می‌کنند و با پول‌های ما هم ظاهراً معامله نمی‌کنند. آیا زندگی کردن به این صورت، تمدن نوین اسلامی می‌شود؟ یا تمدن نوین اسلامی ظرفیتی دارد که دستاوردهای مثبت تمدن غربی را با منطق خودش ممیزی می‌کند و در دل خودش هضم می‌کند و بعد حرفی را که می‌شود گفت که این حرف خدا و عقل ناب است، ارائه می‌کند. یکی از پوشه‌هایی که باید روی آن بیشتر تأمل کنیم این است که آیا هر چه که غربی‌ها به آن رسیدند، از روی الحادشان است؟ آیا آن‌ها فطرت ندارند؟ آیا عقل خداداد ندارند؟ آیا آن‌ها دو دو تا چهارتا‌های حساب شده در زندگی‌شان ندارند؟ یعنی هر چه که هست و از دانشگاه غرب بیرون می‌آید، سیاهی است؟

اگر ما سلسله‌اش را نگاه کنیم، راهبردهایش را نگاه کنیم، بله، می‌خواهند انسان را غرق در شهوت و طغیان و نفس‌پرستی بکنند. در این، حرفی نیست؛ ولی بحث این است که آیا نمی‌توانیم ممیزی بکنیم و بعد از راهکار، توصیه و حقیقتی که کشف کردند؛ استفاده کنیم؟ این محل بحث و کلام است و امیدواریم که این بحث‌ها تداوم پیدا کند.

نقد دوم دکتر طالقانی

نکات مختلفی مطرح شد. من اولاً توضیح بدهم که بنده در مورد غرب حرف نزدم، بلکه در مورد مدرنیته حرف زدم. مکرر هم اگر در تعبیرم بوده است، غرب مدرن بوده یا مدرنیته و یا تجدد بوده است؛ و البته غرب یونانی هم ریشه های غرب مدرن است. خود غرب شناسان جدید هم به این اذعان دارند. به نظرم بحث های خیلی خوبی دارد شکل می گیرد و این هم شاید از برکات همین ریشه گرایی یا رادیکالیسمی باشد که من اینجا شروع کردم و حالا دارد مشخص می شود که دیدگاه های دوستان چیست.

نقد سکولاریسم روشی

اینکه فلسفه از اساس سکولار است و اگر سکولاریسم را در جمیع ساحاتش رد کنیم، پس فلسفه را رد کرده ایم، اگر چنین است، من به شدت با این موافق هستم. اگر فلسفه از اساس سکولار است و ما قرار است با تمامیت سکولاریسم مخالف باشیم، پس باید با فلسفه مخالف باشیم، من هیچ ابایی از پذیرش آن ندارم و حاضرم در این باب بحث کنم.

اینکه روش در اساس سکولار است و ما چاره ای جز پیروی از روش نداریم و بنابراین در ساحت روش سکولار هستیم، به نظرم این ها عقب نشینی های بزرگی است. عقب نشینی های بزرگی هم هست. اسم بعضی از کسانی که به زعم من، اصلاً توصیفشان نکنم بهتر است؛ چراکه باز آن، شاید ماجرای باشد؛ هم در فرمایشات استاد شریفی آمد و به اسم از او یاد کردند و هم استاد دعائی از او به نام یاد کردند و من از کسانی هستم که به شدت پرهیز دارم که حتی به او اشاره کنم؛ چون او را اساساً شایسته تخاطب نمی دانم. آثار او را به شدت نازل می دانم. اصلاً ارزش ندارد که در مورد او آن هم در چنین مجلسی صحبت بکنیم. بگذارید ریشه ای حرف بزنم، ولی در یک جاهایی حس می شود که با همان جناب، یک سری اشتراکات فکری داریم.

من حداقل در بخش خودآگاه خودم (در ناخودآگاهم را نمی دانم)؛ هیچ وجه اشتراکی بین خودم و او نمی بینم. یعنی این قدر رادیکال حرف می زنم تا بعد معلوم بشود که چه می شود.

لذا به نظر من، فلسفه ای که ما داریم، حکمت است. ما حکمت داریم و حکمت، وحیانی و قرآنی است. حکمت به هیچ وجه سکولار نیست و اگر سکولار باشد، ما با آن، نسبتی نداریم. من مسلمان موحد با فلسفه سکولار از هر جنسی که باشد، هیچ نسبتی ندارم. از هر جنسی باشد، ولو اینکه پسوند اسلامی داشته باشد. پسوند اسلامی داشتن، باعث نمی شود که آن فلسفه در بنیاد خودش اسلامی بشود.

نقد تالی فاسد موضع رادیکالی

این هم از آن بحث هایی است که باید به تفصیل درباره آن گفت و گو کرد. اگر حضرت آقای اسفندیاری مایل باشند، می شود که باب گفتگو را باز کرد؛ اما من خیلی تعجب کردم از استاد دعائی که یک رویکرد مصلحت اندیشانه در مواجهه با دعوی ریشه من پیشه کردند و آن اینکه گفتند اگر ما حوزوی ها، الان این حرف را بزنیم، دنیا چه می گوید؟ مردم ما چه می گویند؟ مگر اساس گفتمان انقلاب اسلامی چه بوده است؟ قرار بر این بوده است که ما حرف دیگر بزنیم و راه دیگر بپیماییم.

خود ایشان همان ابتدای فرمایشاتشان از همین جا شروع کردند که آقا، بودجه امسال چقدر است و چگونه بسته شده است! اینکه آقای فلانی در رأس دولت هست و ایشان هم پیشنهاد می دهد و لایحه را تقدیم مجلس می کند؛ دلیل بر این نمی شود که این بودجه بر طبق مبانی فقه ما بودجه نویسی شده باشد و ما باید چنین بکنیم. اتفاقاً بنده عرض کردم که کاملاً با ایشان موافق هستم، کاملاً؛ اما بحث سر این است که چگونه؟ خود ایشان هم تأکید کردند که چگونه؟

اینکه ما بگوییم آقا، الان در برابر ما جبهه می‌گیرند، مقابله می‌کنند اینکه نمی‌شود. ما باید اول تکلیفمان را با خودمان شروع کنیم. صاحبان اندیشه اول باید تکلیفشان را با خودشان روشن بکنند که به چه راهی می‌خواهند بروند؟

ما در مقام اندیشه، کار خودمان را بکنیم، بعداً مرحله بعدی این است که چگونه جامعه را باید آماده بکنیم؟ چگونه باید بیان کنیم و تبیین کنیم؟ جهاد تبیین، منطقتش چیست؟ ولی وقتی ما موضعمان هنوز روشن نیست. یعنی اصلاً معلوم نیست که مرز ما با دشمن کجاست! او این طرف است و ما آن طرف هستیم. الان قرار است ما با چه کسی چالش بکنیم؟ به نظرم نکته اساسی این است.

بنابراین من همچنان روی آن تأکید می‌کنم و برایم خیلی عجیب بود. از روان‌شناسی جدید مثال زدند و گفتند که راه‌کارهایی برای وسواس ارائه شده است و ما عمل می‌کنیم و نتایج خوب می‌بینیم. از کسی که منظر فلسفی دارد، انتظار نمی‌رود که چنین داوری بکند؛ به این خاطر که ممکن است در ظاهر به نظر برسد که شما یک سری نتایج خوبی را دارید اخذ می‌کنید؛ اما چه بسا دارید بنیادهایی را تخریب می‌کنید. آسیب‌های فراوانی به بخش‌های دیگر دارید وارد می‌کنید. ما می‌خواستیم اطراف حرم را به‌سازی بکنیم؛ اما همه چیزهای خوب آن را از بین بردیم. این که اصلاح نشد.

این برنامه را در همه سطوح داریم. در معماری مان داریم، در معماری خانگی مان داریم، در معماری شهری مان داریم، در کل نظام مدیریتی مان داریم، در روان‌شناسی هم همین‌طور است. این همان نکته‌ای است که من می‌گویم که بخشی از آن را اخذ می‌کنم و بخش دیگر آن را اخذ نمی‌کنم؛ بعد یک نظام سلامت دارم، ناسازگار. در یک بخش آن، طبایع اربعه است و در بخش دیگرش چیزهای دیگری است.

همه را دارم می‌گیرم. مثل اینکه رویکرد ما پراگماتیستی و عمل‌گرایانه شده است. هر چه که فعلاً جواب می‌دهد و کارمان را راه می‌اندازد، اخذ می‌کنیم. به نظر من این واقعاً محل چالش است و نیاز به گفت‌وگوهای بیشتری دارد.

بسیار بسیار خوشنود شدم که حضرت آقای دعایی فرمودند که به هیچ وجه رویکرد مرحوم آیت‌الله مصباح (ره)، اسلام‌پزیشن نبود. کاملاً با ایشان موافق هستم. اصلاً مرحوم آقای مصباح (ره) با اسلام‌پزیشن هیچ نسبتی نداشتند. یا به تعبیری که استاد شریفی به کار بردند و گفتند اسلامی مالی؛ اصلاً این طور نیست. ایشان می‌خواستند از بنیاد، اجتهاد و استنباط بکنند و راه صحیح به‌راستی همین است. همین، راه مستقیم است. اصلاً بحث اسلام‌پزیشن نیست؛ اما در بیانات بعضی الاعزّه مرتب، این تعبیر بود، تعبیر اسلامی‌سازی. اسلامی‌سازی، ترجمه اسلام‌پزیشن است.

اگر بحثمان در این حوزه در واقع به تعبیری بنیان‌گذاری علوم انسانی اسلامی است، این متفاوت است با اسلامی‌سازی علوم انسانی که گویا مراد، علوم انسانی مدرن سکولار است.

تعریف سکولاریسم

به یک نکته دیگر هم در مورد سکولاریسم اشاره کنم. من به تفصیل در مباحثاتی که با دوستان داشتیم، در باب سکولاریسم هم بحث کردیم. خیلی خلاصه، من سکولاریسم را این طور تعریف می‌کنم: غیب شدن سپهر غیبی. معیار سکولاریته این است. در هر ساحتی که سپهر غیبی، یعنی غیب، «الذین یؤمنون بالغیب»^۱ غائب می‌شود، آن سپهر، سکولار می‌شود. اگر این اتفاق، در فلسفه رخ بدهد، فلسفه سکولار می‌شود. اگر در علم رخ بدهد، علم سکولار شده است. در جامعه

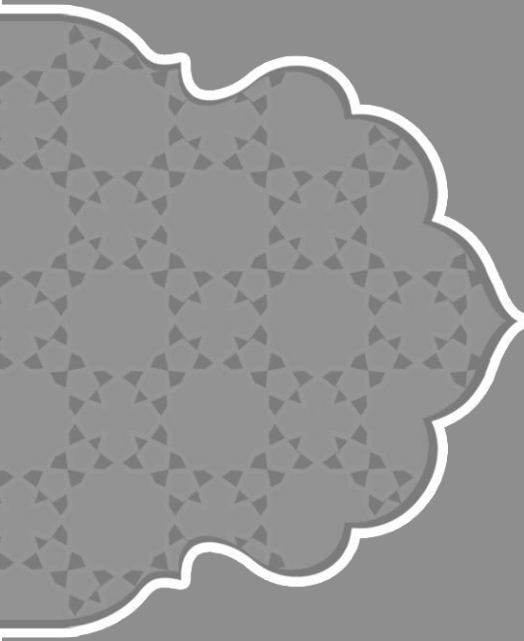
رخ بدهد، جامعه سکولار شده است. در سیاست رخ بدهد، سیاست سکولار شده است.

معیار این است. مناط، ایمان به غیب است. انسان مدرن سکولار، فکر می کند که عالم، سراسر شهادت است و لذا حتی الان در بحث های فلسفه دین و کلام جدید سراغ هیدنیسم^۱ رفتند یا استدلال اختفا یا غیبوت الهی که گویا این، قرینه ای بر این است که خداوند نیست؛ درحالی که این، خودش قرینه است بر اینکه خداوند هست، «الذین یؤمنون بالغیب»^۲. من این طور می فهمم. بر این بنیاد هم آن داوری ها را کردم.

^۱ hiddenism

^۲ بقره، آیه ۳.

•• نشست دوم ۲



قلمروی دین امر منظر
علامه مصباح یزدی (مره)

قلمروی دین از منظر علامه مصباح یزدی (ره)

حجت الاسلام و المسلمین صفدر الهی راد^۱



جهت دریافت صوت و تصویر نشست اسکن کنید.

مقدمه

اسلامی سازی علوم

یکی از مهم ترین دغدغه های انقلاب اسلامی، بحث اسلامی سازی علوم، به عنوان یکی از محورهای تحولات انقلاب و تحقق اهداف انقلاب است. اگر ما نتوانیم در حوزه علوم و اسلامی سازی علوم، وظیفه خود را انجام بدهیم، بسیاری از مشکلاتی که در کشور می بینید، حل نخواهد شد. به صورت خاص در حوزه اقتصاد و حوزه هنر و حوزه روان شناسی و به صورت خیلی خاص در حوزه جامعه شناسی و علوم اجتماعی.

تا وقتی بحث اسلامی سازی مطرح می شود، طبیعتاً این مسئله وجود دارد که اسلامی سازی یعنی چه؟ ما به چه علمی، اسلامی می گوئیم؟ قبل از اینکه این مسائل حل بشود، باید یک بحث فلسفه دینی حل بشود که آن قلمروی دین است. یعنی حوزه دخالت دین کجاست و دین قرار است چه چیزهایی را به ما بگوید و چه

^۱ مسئول طرح ولایت موسسه امام خمینی، عضو شورای علمی گروه فلسفه و کلام موسسه امام خمینی، عضو انجمن کلام اسلامی حوزه

نیازهایی را برآورده کند؟ لذا بحث قلمروی دین، یک بحث مبنایی برای بحث اسلامی سازی علوم است. طبیعتاً من نمی‌خواهم بر اسلامی سازی علوم متمرکز بشوم.

آن چیزی که به‌عنوان یک بحث پایه‌ای برای اسلامی سازی و برای کسی که می‌خواهد در این‌باره نظریه یا قالبی ارائه کند مهم است، این است که قبل از هر چیزی باید حوزه قلمروی دین، مشخص باشد. آن دامنه‌ای که دین قرار است در آن حضور پیدا کند، کدام است؟ اسلام می‌خواهد در چه مسائلی وارد شود و نسبتش با علوم چیست؟

اینجا بحث خیلی مفصلی می‌تواند مطرح شود. آیا اسلام می‌خواهد ماهیت علوم را تغییر دهد؟ وقتی شما می‌گویید اسلامی سازی، یعنی دقیقاً چه کار می‌خواهید بکنید؟ فعلاً کاری با این بحث نداریم که اسلام می‌خواهد ماهیت علوم را تغییر بدهد یا نه؟ موضوع علم می‌خواهد تغییر کند یا نه؟ و اینکه حوزه دخالت دین چیست؟

مفهوم شناسی قلمروی دین

برای این که ما بحث فنی و مهمی را در باب قلمروی دین داشته باشیم، طبیعتاً قبل از آن باید بحث کنیم که در این مفاهیمی که ما به کار بردیم، مفهوم قلمرو، مفهوم دین و به تبع قلمروی دین یعنی چه؟

خدا مرحوم آیت‌الله مصباح (ره) را رحمت کند. یکی از چیزهایی که برای همه افرادی که با ایشان محشور بودند به یادگار ماند، یک تذکر جدی علمی بود که ایشان در محافل مطرح می‌کردند و آن اینکه می‌فرمودند اولین کاری که در بحث‌های علمی و تحلیلی انجام می‌دهید، این باشد که اصطلاحات را خوب تعریف کنید. اگر اصطلاحات تعریف نشود، گاهی اوقات ناخواسته، دچار مغالطه اشتراک لفظی می‌شویم. بعضی اوقات اختلاف نظرهایی که به وجود می‌آید، اختلاف نظر واقعی نیست؛ گاهی همان اصطلاح را با معنایی که من با آن مشکل ندارم شما به کار

می برید و با آن معنایی که شما با آن مشکل ندارید، من دارم استفاده می کنم اما چون در حوزه اصطلاحات، با هم توافق نکردیم که منظور از فلان اصطلاح چیست، طبیعتاً مسئله حل نمی شود و دعوا ایجاد می شود.

من هم بارها شاهد بودم که وقتی درباره خیلی از مسائل علمی، مناظره ای صورت می گرفت، گاهی به جایی می رسیدیم که مجبور می شدیم بحث را بدون نتیجه رها کنیم، اما وقتی منظورمان را از اصطلاحات مختلف روشن می ساختیم، متوجه می شدیم که اصلاً با هم اختلاف نظری نداریم.

دین یعنی چه؟ قلمروی دین یعنی چه؟ هر کسی می تواند دین را به یک معنا، به هر شکلی که دلش می خواهد معنا کند. مگر دست من و شماست که تعریف را بر کسی تحمیل کنیم؟ اصلاً تعریف مگر استدلال بردار است؟ تعریف از مقوله تصور است. شما هر اصطلاح را به هر معنایی می توانید بگیرید. شما وقتی می خواهید بحث قلمروی دین را مطرح کنید و بگویید که منظور من از دین چیست. باید از قلمروی آنچه تلقی شما از دین است بحث کنید.

اگر هر کسی هر طوری که دلش می خواهد، تعریف بکند دیگر سنگ روی سنگ بند نمی شود. تعریف من از دین، قرآن است، پس درباره قلمروی قرآن باید بحث کنیم یا اگر دین یعنی Religion، را معادل با Knowledge بگیریم، معنی دین، علم می شود، آن گاه قلمروی دین چیست؟ قلمروی دین، هر چیزی است که علم باشد. این مثال را جهت دار مطرح می کنم؛ چون بعضی افراد به این مسئله مبتلا هستند. کسانی که در این بحث، حرف خاصی می زنند و گاهی اوقات انسان تعجب می کند و این امر به این برمی گردد که در مقام تعریف، دقت لازم را ندارند.

روش برون‌دینی فهم قلمروی دین

نظام فکری علامه

اگر تعریف، استدلال‌بردار نیست؛ چه باید کرد؟ اگر بخواهیم ریشه‌ای بحث کنیم باید ببینیم اصلاً چه شد که بحث قلمروی دین را مطرح کردیم؟ مرحوم آیت‌الله مصباح (ره)، وقتی می‌خواستند بحث قلمروی دین را مطرح کنند، در یک نظام فکری مطرح کردند. این امتیاز سبک حاج‌آقا است. یعنی اصلاً ما بحث را با بحث قلمروی دین شروع نمی‌کنیم. می‌دانید قضیه چیست؟ در یک نظام فکری، بعد از اینکه مباحث خدانشناسی حل شد؛ خدایی که مبدأ عالم است، همه عالم، فعل خداست و این نظام، حکیمانه است و ضرورتاً نظام احسن است؛ وارد بحث‌های انسان‌شناسی می‌شویم.

می‌گوییم یکی از افعال خدا که باید حکیمانه باشد، آفرینش انسان است. آفرینش انسان باید حکیمانه باشد. انسان یعنی چه؟ انسان، یعنی نفس مجردی که دارای اختیار است، دارای تعقل است و نفسش پس از مرگ باقی است. هدف این انسان چیست؟ مثلاً می‌گویید قرب الهی است. با توجه به آن ویژگی‌هایی که برای انسان گفتیم، برای آن نفس مجرد، هدف او یعنی کمال غایی او، قرب الهی است. قرب الهی یعنی چه؟ در یک معنای فلسفی، قرب الهی یعنی کسب بیشترین کمال تا بینهایت. مسئله این است که ما با بینهایت مواجه هستیم. مسئله بر سر ابدیت است. حیات ابدی، پس هدف آفرینش، این است.

یعنی ما به این دنیا آمدم، چون مختار هستیم و با افعال اختیاری می‌خواهیم به آن قرب الهی برسیم. پس محور حرکت انسان، افعال اختیاری است. کمال نهایی انسان چیست؟ آنچه که از افعال اختیاری بیاید؛ چون مختار آفریده شدم. چه چیزی کمال هم‌سنخ من است؟ آن چیزی که از سر اختیار من باشد؛ آن کمالی که نتیجه

فعل اختیاری من باشد. نتیجه فعل اختیاری، در نهایت چه چیزی می تواند باشد؟ کسب کمال تا بینهایت می تواند باشد، یعنی سعادت ابدی. مفهوم سعادت ابدی، در اینجا متولد می شود و شکل می گیرد. خداشناسی، یعنی اینکه خدا حکیم است، پس فعلش که انسان است، باید حکیم باشد و یعنی چیزی که باید بیشترین کمال ممکن را دارا باشد و هدف این انسان، کسب کمال تا بینهایت است. پس از ترکیب خداشناسی و انسان شناسی، تا اینجا هدف را شناختیم.

مرحله تولد دین

تا وقتی بحث هدف به عنوان قرب الهی و کسب بیشترین کمال مطرح می شود، یک مسئله و نیازی خودبه خود در اینجا شکل می گیرد. توجه دارید که تا الان من از کلمه دین استفاده نکردم. وقتی هدف را ابدیت در نظر گرفتید، خودبه خود این مسئله مطرح می شود که من چگونه به آن ابدیت برسم؟ راه رسیدن انسان به آن کمال نهایی و سعادت ابدی چیست؟ مسئله بر سر یک نیاز است. مسئله بر سر این است که من چگونه به آن برسم. آیا اشکال دارد که کسی این سؤال را مطرح کند؟ یعنی چه معرفت هایی ناظر به افعال اختیاری باید داشته باشم که موجب بشود که بفهمم فعل اختیاری مطلوب چیست تا در دنیا، آن فعل اختیاری مطلوب را انجام بدهم و آن فعل اختیاری مطلوب من را به آن هدف برساند.

پس من نیازمند به راهی هستم که به من بگوید آن فعل اختیاری مطلوب که من را به سعادت ابدی می رساند، چه چیزی است؟ اسم این راه را دین گذاشتیم. شما اسمش را ایکس بگذارید، بگذارید پمپام. هر کلمه ای که می خواهید برایش وضع کنید. نمی خواهم درگیر بحث های لفظی بشویم. دیدید چه شد؟ یعنی ما در سیر نظام فکری خودمان، وقتی هدف را شناختیم و فهمیدیم که هدف با فعل اختیاری حاصل می شود، خودبه خود این مسئله مطرح می شود که کدام فعل های اختیاری، ما را به سعادت ابدی می رساند؟ چه کار باید بکنیم و چه کار نباید بکنیم؟ چه چیزی خوب است که انجام بدهیم و چه چیزی بد است که انجام بدهیم تا به آن سعادت

ابدی برسیم؟ اسم این را دین می‌گذاریم و مصداق واقعی آن هم در خارج اسلام است.

این، تعریف دین می‌شود. یعنی ما وقتی در باب قلمروی دین صحبت می‌کنیم، مسئله این است که آن راهی را که برای رسیدن به سعادت ابدی ضرورت دارد، بشناسیم. پس دین می‌شود آن راهی که برای تحقق سعادت ابدی انسان ضرورت است. حضرت آیت‌الله مصباح (ره) می‌خواهد از این قضیه، بحث قلمروی دین را بیرون بکشد؟! این تعریف دین شد. در واقع کلمه دین، برای ما موضوعیت ندارد. برای بار سوم یا چهارم، می‌گوییم، در آن نظام فکری، به یک نیازی رسیدیم و آن نیاز به راه است. اسم آن را دین گذاشتیم. ارتکازا هم الان وقتی می‌گویند دین، منظور این است که من چطور به سعادت ابدی برسم؟ مسئله ما این است.

معنای قلمرو

اگر کسی، دین را به شکل دیگری تعریف کرد، تعریف کند. جلویش را نمی‌گیریم. آن وقت قلمروی دین را باید تعیین کند. فعلاً در این نظام فکری، ما به نیازی رسیدیم که اسمش را دین گذاشتیم و اثبات هم می‌کنیم که مصداق خارجی آن اسلام است. قلمرو یعنی چه؟ قلمرو در بحث کلام جدید یا فلسفه دینی ما به این معناست، «ما من شأنه ان يقول» چیست؟ «ما يجب علی الدین» چیست؟ قلمروی دین، یعنی «ما من شأن دین ان يقول» چیست؟ «ما يجب علی الدین ان يقول» چیست؟ شأن دین، به معنایی که الان گفتیم، این است که چه چیزهایی را لازم است به ما بگوید؟ قلمرو یعنی گستره‌ای که دین باید به آن وارد شود، کجاست؟ چه چیزی رسالت دین است؟ اگر قلمرو را به این معنا گرفتیم، پس قلمروی دین با تعریفی که از دین ارائه کردیم، روشن شد. به علت نیاز به دین است که ما قلمروی دین، گستره دخالت و وظایف دین را کشف می‌کنیم. با روش برون‌دینی بحث را مطرح کردم.

مثال عرفی

من یک مثال عرفی بزنم. در عرف، فراخوان می‌زنند که ما به دنبال یک متخصص آی تی برای کار در شرکت هستیم. فراخوان می‌دهند و یک عده ثبت نام می‌کنند و آزمون می‌گیرند و مصاحبه می‌گیرند و یک آقای را می‌پذیرند. این آقا، از رئیس سازمان یا شرکت سوال می‌کند که من چه کاری باید انجام بدهم؟ رئیس شرکت به او می‌گوید ما برنامه‌نویس می‌خواستیم. برای همین تو را جذب کردیم. آیا معقول است که این برنامه‌نویس بگوید اما من فکر کردم که باید جای بریزم! من فکر کردم که امنیت این جا را باید تأمین کنم! مگر آبدارچی یا نگهبان خواسته بودند. وجه نیاز شرکت به متخصص آی تی چه بوده است؟ این که بیاید و برنامه‌نویسی انجام بدهد. قلمروی فعالیت او چیست؟ آن چیزی که واجب است انجام بدهد و در قبالش قرار است حقوق بگیرد؟

آقا شما دین را برای چه خواستید؟ ما نیازی را شناختیم به نام تعیین راه سعادت انسان، قلمروی دین به این معنا چیست؟ هر چیزی که در تحقق سعادت ابدی انسان، به آن نیاز است. پس قلمروی دین به معنای راه سعادت انسان، هر معرفتی است که برای تحقق سعادت ابدی انسان، به آن نیاز است. قرار نیست به ما میل لنگ‌سازی یاد بدهد؟ چه ربطی دارد؟ مگر در آن هدف آفرینش نیاز ما به دین، چنین چیزی بود؟ قرار نیست به ما نجاری یاد بدهد؟ چه ربطی دارد؟ قرار نیست به ما کشاورزی یاد بدهد؟ چه ربطی دارد؟ قرار نیست به ما بحث فیزیک را بگوید؟ مگر دین را برای این می‌خواستیم؟

یعنی دین نمی‌خواهد به ما زیست و شیمی یاد بدهد؟ صندلی‌سازی نمی‌خواهد یاد بدهد؟ نحوه تولید شکلات را نمی‌خواهد به ما یاد بدهد؟ چه ربطی دارد؟ دیدید چه شد؟ بحث خیلی فنی است.

یعنی وقتی تلقی شما از دین، راه سعادت ابدی است، قلمرو آن هم، همان است. در واقع، قلمروی دین، آن روی سکه وجه نیاز به دین است. حالا اگر یک نفر بگوید

تعریف من از دین، هر آن چیزی است که نیاز انسان را تأمین کند، شما که دین را به معنای علم گرفتید! قلمروی علم چیست؟ گستره علم چیست؟ هر آن چیزی است که علم باشد. هر آن چیزی که کشف واقع باشد، در گستره علم قرار می‌گیرد. شما که دین را به معنای علم گرفتید، قلمروی دین، همان می‌شود.

ابتکار عمل علامه و طرح بحث جهات علوم

با تفصیلی که مرحوم آیت‌الله مصباح (ره) در اینجا ارائه دادند ایشان در یک ابتکار عمل، با توجه به این مبنا و نظام فکری، در همه علوم، دو جنبه را قابل تصور می‌داند. یک، جهات توصیفی علوم و یکی هم جهات هنجاری علوم یا دستوری و تجویزی.

ابعاد توصیفی علوم به کشف روابط میان پدیده‌های خارجی برمی‌گردد. این را بعد توصیفی علوم می‌گویند. آب مساوی H_2O است. اگر این ماده در کنار آن ماده قرار بگیرد، از ترکیب این دو ماده، این نوع به وجود می‌آید. خورشید نور می‌دهد. در این شرایط، نور خورشید این گونه است. این است که اسمش را قوانین فیزیک، قوانین شیمی و قوانین زیست می‌گذاریم. در رشته‌های مهندسی، چه کار می‌کنند؟ روابط میان پدیده‌های خارجی را کشف می‌کنند. این بعد توصیفی علوم می‌شود. البته در همه علوم، ابعاد هنجاری، دستوری و تجویزی هم قابل تصور است. این، یک کار خاص و ابتکار عمل ویژه مرحوم علامه مصباح (ره) بود.

ابعاد هنجاری علوم چیست؟ نباید این کار را کرد. حرام است که این کار را بکنی. واجب است که آن کار را بکنی. خوب است که این کار را انجام بدهی. بد است که آن کار را انجام بدهی. در همین قضیه آب، مهندسی آب یک بعد توصیفی دارد. اصلاً در مهندسی آب، آن چیزی که اصطلاح است، همین است دیگر. آب، مساوی با H_2O است. آب نباید غصبی باشد. اگر بخواهی آب را بخوری، نباید نجس باشد. در مصرف آب، نباید اسراف کنید. باید در راه حلال، آب را به کار بگیری. این ابعاد دستوری، هنجاری یا تجویزی در واقع آب‌شناسی است.

چه در علوم طبیعی و چه در علوم انسانی ابعاد هنجاری داریم. اگر یک چیزی در علوم طبیعی یا علوم انسانی، هنجاری ناظر به سعادت ابدی باشد، این، دین است. این در قلمروی دین است. بر اساس همان مبنایی که اتخاذ کردیم و الان خدمتان گفتیم. چرا؟ اگر یادتان باشد، ما از همان اول هم گفتیم که در بحث هدف آفرینش، در ترکیب مبانی، ما فاعل مختار هستیم که با اختیار خودمان می خواهیم به سعادت ابدی برسیم. اصلاً علت نیاز به دین چه بود؟ من چه کار کنم؟ یعنی چه فعل اختیاری را انجام بدهم؟ چیزی که به فعل من برمی گردد، آنجا بود که مقوله دین مطرح شد؛ اما ابعاد توصیفی علوم چه ربطی به دین دارد؟ قرار نیست که دین بگوید اگر فشار هوا یک اتمسفر باشد، آب در صد درجه به جوش می آید.

مگر شما در نیاز به دین، این چیزها را مطرح می کردید؟ اگر این چیزها را وارد دین بکنید، به این معنی است که شما از اول دین را به معنای علم گرفتید. دین را به معنای Knowledge یا Science گرفتید. اگر به معنای علم گرفتید، همه معرفت ها، قلمروی دین می شوند. بحث لفظی می کنیم.

بنابراین، در آن تفصیلی که مرحوم آیت الله مصباح (ره) ارائه می دهند، می فرمایند ما وقتی از دین حرف می زنیم، قلمرو آن: ۱. امور هنجاری ناظر به سعادت ابدی است؛ ۲. امور توصیفی است که برای جهت دادن به آن هنجارها ضرورت دارد.

توضیح بیشتر درباره توصیفی بودن علوم

یک بار دیگر، این قید را یادآوری کنم. اگر یک امر توصیفی باشد، یک امر خارجی باشد، کشف واقع باشد که باور و معرفت نسبت به آن، در تحقق سعادت ابدی تأثیرگذاری ضروری دارد، آن هم معرفت دینی می شود، مثل چه؟ خدا وجود دارد. خدا وجود دارد، توصیف است. معاد وجود دارد، توصیف است. هدف انسان این است، توصیف است. وجود پیامبر، ضرورت دارد؛ یعنی ضرورتاً خدا پیامبر می فرستد، توصیف است. پیامبر معصوم است. این هم توصیف است؛ اما نه

توصیفی مثل اینکه H_2O آب است! بلکه توصیفی است که اگر این توصیف را برداری، سعادت ابدی ات مختل می‌شود. شما توحید را برداری، چه اتفاقی می‌افتد؟ می‌شود کفر. کدام سعادت ابدی؟ ابدیتی وجود ندارد. حتی شما احکام را هم که به‌عنوان هنجار دین قبول می‌کنید، مثل فقه، حقوق، اخلاق، این‌ها را از این جهت است که می‌خواهید به قرب الهی برسید، باید از الله اطاعت کنید، یعنی اگر گفت نماز صبح، دو رکعت است و بخوان، باید بخوانی.

اگر باور به الله نباشد، باور به توحید نباشد، این احکام را به تبعیت از چه کسی می‌خواهید انجام بدهید؟ اگر خدایی نباشد، یا اگر چند خدا باشد، چرا به این احکام عمل کنید؟ به احکام خدای دوم عمل کن. به احکام خدای دهم عمل کن؛ لذا باور به توحید، تأثیرگذاری ضروری در سعادت دارد. مرحوم آیت‌الله مصباح (ره) می‌فرمایند این قبیل توصیفات در قلمروی دین است.

جمع‌بندی اجمالی

پس تا اینجا ابعاد هنجاری علوم و توصیفات که برای تحقق سعادت ابدی، ضرورت دارد؛ (به‌گونه‌ای که اگر آن توصیف را بردارید، هنجارها و سعادت ابدی به اختلال دچار می‌شود) وظیفه دین است. قرار نبود میل‌لنگ‌سازی را هم آموزش بدهد، قرار نبود به ما تغذیه آموزش بدهد، به دین چه ربطی دارد؟ مگر خوردن غذای خاصی، موضوعیت دارد؟ مثلاً قورمه سبزی بخوریم یا قیمه، آیا در مراتب قربت تاثیر دارد؟

معیار دینی بودن علوم

این در مورد امور توصیفی خارجی است. بحث خیلی دقیق است. قورمه‌سبزی خوردن برای سعادت ابدی موضوعیت ندارد. حالا یک نفر یک غذای دیگر پیدا کرد. این که بدن باید سالم باشد، دینی است. اگر بدن سالم نباشد، شما به بدن ظلم

کردی. ظلم یک هنجار ناظر به سعادت است. اما چه غذایی بخورم؟ خودت باید کشف کنی که چه غذایی باید بخوری؟

وقتی می خواهی بگویی دینی، یعنی این ضرورت دارد. وقتی گفتی فلان غذا، خوردنش دینی است، یعنی اینکه این ضرورت دارد؛ چه مستحب باشد و چه واجب باشد. برای تحقق این مرتبه از قرب الهی، ممکن است یک غذایی باشد که واقعاً خوردنش ضرورت داشته باشد، اگر از روایات تغذیه استظهار کردیم که یک غذایی مشمول احکام اربعه است؛ وجوب، حرمت، استحباب و کراهت. آن چیز دینی است، به شرطی که کشف کنیم که مولا در مقام بیان است.

به عنوان مثال اینکه فقها می فرمایند ایستاده آب خوردن در شب کراهت دارد و نشسته استحباب دارد و در روز بالعکس و اینکه فقها و بزرگان این را مستند به روایاتی کردند که این روایات در مقام بیان این احکام اربعه هستند. برای ما استظهار می شود که این یک توصیف صرف نیست، بلکه توصیفی است که تأثیرگذار است؛ هر چند که وجه دلالتش را نمی کنیم. به این دینی می گوئیم؛ به شرطی که استظهار کنیم که مولا در مقام بیان یک امر ناظر به سعادت ابدی است. اما غیر از این مسئله، چه وجهی دارد؟

لزوم تفکیک میان شئون ائمه (علیهم السلام)

دو حرف را از هم تفکیک کنیم. اگر چیزی در باب طب از امام صادق (سلام الله علیه) به سند صحیح به ما رسیده باشد، آیا دینی است؟ از جهت صرف طب بودن، خیر. اگر امام صادق (سلام الله علیه) فرموده، به این جهت است که حضرت خواسته تفضل کند. روی چشم می گذاریم و استفاده می کنیم، اگر کشف کنیم که این دارو برای هر نوع بیماری این چنینی، خوب است، استفاده می کنیم؛ اما نه این که شأن امام صادق (سلام الله علیه) این است که بماهو امام تشریح، خواسته به ما طب را بگوید.

یعنی امام می‌تواند شأن عادی هم داشته باشد و با این تفضل خواسته است در چیزی که وظیفه‌اش نیست، ثواب هم ببرد. مثالی که بنده اینجا معمولاً می‌زنم، این است. عملاً دارم مجموعه روایاتی که در حوزه‌های علوم طبیعی آمده است، توضیح می‌دهم.

مثلاً یک روحانی در جاده در حال رانندگی است. ناگهان می‌بیند که یک بنده خدایی، کنار جاده کاپوت ماشین را بالا زده است. می‌فهمد که مشکلی پیش آمده است. با زن و بچه در آنجا اسیر شده است. ماشین را کنار می‌کشد و با همین لباس پیش او می‌رود و می‌گوید که مشکلی پیش آمده است؟ آن طرف می‌گوید ماشین خاموش شده و روشن نمی‌شود. روحانی می‌گوید، اجازه می‌دهید کمک کنم؟ آن طرف می‌گوید: بله. روحانی بعد از چند دقیقه تلاش کردن، بالاخره موفق می‌شود و ماشین روشن می‌شود.

طرف می‌گوید آقا خدا خیرت بدهد. شماره تلفنت را بده تا استوری کنم که هر کسی مشکل مکانیکی پیدا کرد، به شمای حاج آقا زنگ بزند. روحانی می‌گوید شغل من تعمیر ماشین نیست اما این کار را بلدم یا اصلاً با علم غیب این کار را کردم. خواستم تفضل کنم و ثوابش را ببرم. چه ربطی دارد که من، شأنم این باشد؟ در ذهنتان می‌توانید تفکیک بکنید یا نه؟ چه ربطی دارد که شأن من این باشد؟ وقتی حاج آقا را کسی نگاه می‌کند، کارش چیست؟ کارش حاج‌آقایی کردن است. چه کار می‌کند؟ دین را به مردم یاد می‌دهد. اسلام را به مردم یاد می‌دهد. باید کاری که متناسب با حاج‌آقایی است انجام بدهد.

امام معصوم (سلام‌الله‌علیه) رد می‌شود و می‌بیند یک نفری دارد زمین کشاورزی خودش یا باغ خودش را آب می‌دهد. حضرت می‌فرماید که چه طرز آب دادن است؟ چرا الان داری آب می‌دهی؟ کشاورز می‌گوید چه زمانی آب بدهم؟ امام به کشاورز یاد می‌دهد. آیا شأن امام این شد که باید به ما کشاورزی یاد بدهد، یعنی دین باید به ما کشاورزی یاد بدهد؟ نه، امام تفضل فرموده است. امام معصوم

می خواهد ثوابش را ببرد. این را که نمی گویند قلمرو؛ لذا میل لنگ سازی و دامپروری و گندم پروری و جو پروری و ماشین سازی و میز و صندلی سازی و میکروفون سازی و انرژی هسته ای و فیزیک و شیمی و زیست، به دین چه ربطی دارد؟

باز هم برای بار چندم تأکید می کنم که اگر کسی دین را مساوی با علم بگیرد، قلمروی دین می شود همه چیز، اما به نظر علامه مصباح (ره) دین آن چیزی است که برای تحقق سعادت ابدی ضروری است. این ابتکار عملی است که مرحوم آیت الله مصباح (ره) انجام دادند و با این تفکیک حیثیات و ابعاد علوم در بحث قلمروی دین، انسان می تواند حرف دقیق و محکم داشته باشد. این با روش برون دینی بود.

روش درون‌دینی برای فهم قلمروی دین

بحث این است که آیا با روش درون‌دینی هم می‌توانیم قلمروی دین را تعیین کنیم؟ یعنی آیا می‌شود با مراجعه به آیات و روایات یا با مراجعه به نصوص دینی، قلمروی دین را تعیین کنیم؟ چنین چیزی ممکن است یا نه؟ روش درون‌دینی دو شیوه دارد.

شیوه اول

گاهی روش درون‌دینی به این معناست که من بینم در قرآن و سنت در مورد چه چیزهایی بحث شده است، یعنی ببینم چه آیاتی داریم، روایات ما به چه چیزهایی پرداختند و بعد بگوییم قلمروی دین^۱، این است. این روش اشکال یک اشکال دارد و آن این است که پیش فرض این روش این است که من قلمروی دین را هر آن چیزی گرفته‌ام که در قرآن و سنت آمده است، درحالی که سؤال من این است که دین دقیقاً چیست؟ تو می‌گویی هر آنچه که در روایت آمده است؟ مگر هر چه در روایت آمده است، دین است؟ به نظر، این روش مصادره به مطلوب است.

یعنی ممکن است طبق این حرف، چیزی در قرآن آمده باشد، یک آیه‌ای در قرآن باشد و دین نباشد؟ بله و خیر. بله، ممکن است چیزی در قرآن آمده باشد و به آن دین نگوییم. این یعنی چه؟

رفع یک سوء تفاهم

گاهی اوقات از فرمایشات علامه مصباح (ره) بدفهمی دارند؛ در این باره باید توضیح بدهم. چیزی که در قرآن کریم آمده است، قطعاً دین است؛ اما نه اینکه از هر حیثیتی دین باشد. گاهی در قرآن، ناظر به علوم طبیعی، مطلبی بیان شده است؛ نه از باب کشف آن واقع بخواهد که دینی تلقی بشود. آنجا خدا می‌خواهد قدرت

^۱ شما می‌توانید مباحث آیت‌الله مصباح (ره) را در کتاب رابطه علم و دین ببینید. جامع‌ترین کتابی که بحث اسلامی‌سازی و قلمروی دین را به تفصیل بیان می‌کند، همین کتاب رابطه علم و دین است.

خودش را به رخ بکشد و توحید افعالی را در انسان تقویت کند؛ تقویت ایمان، توجه به معاد، بی همتا بودن خداوند و اینکه همه این‌ها فعل او است. آن جهتش دینی است و من خودم گفتم که باور به توحید افعالی، دین است. یعنی اگر قرآن، کیفیت خلقت آسمان و زمین را بیان کرده است؛ به این دلیل نیست که دغدغه قرآن بماهو قرآن این است که به شما یاد بدهد که آسمان و زمین در شش روز خلق شده و اگر شما فکر کردید در هفت روز خلق شده است، مراتب قربتان از دست رفته باشد.

چون قرآن فرموده است: «خلق السماوات و الارض فی ستة ايام» پس این، یک گزاره درست است؛ اما به این معنا نیست که از جهت کشف واقع در شش روز آفریده شده باشند و این جهت، یک جهت دینی باشد. خلقت آسمان و زمین را مطرح می‌کند تا بگوید کار دست من است! بله، این جهت، دینی است؛ لذا معنا ندارد که چیزی بین الدفتین باشد. چیزی در قرآن کریم باشد؛ اما دین نباشد؛ اما از کدام جهت و به کدام حیثیت؟ آیا اینکه خدای متعال در قرآن از سایر طبیعیات سخن نگفته است، به معنای نقص قرآن است؟ نعوذ بالله! که واقعاً شأن قرآن، این باشد.

شیوه دوم

یک روش درون دینی این بود که ببینیم قرآن و سنت چه گفته است؟ گفتیم که این مصادره به مطلوب است. مگر ما می‌دانیم که دین چیست، قلمروی دین چیست که شما پیش فرض گرفتید که هر آن چیزی که در روایات است، دین است. اگر امام در مورد کشاورزی هم حرف زده است، شما می‌خواهی بگویی این معرفت، یک معرفت دینی است؟

روش دومی وجود دارد که چند ماه است این حقیر، درگیر این روش شده‌ام و دارم درباره آن مقاله‌ای آماده می‌کنم و آن این است که فقط سراغ آیات و روایاتی برویم که در مقام بیان قلمروی دین هستند. یعنی خدا به‌عنوان فیلسوف دین،

می‌خواهد قلمروی دین را به ما بگوید. اهل بیت به‌عنوان فیلسوف دین، می‌گویند که قلمروی دین چیست؟ آیا اشکالی دارد؟ باید سراغ مجموعه آیات و روایات ناظر به فلسفه بعثت انبیاء، فلسفه نزول قرآن کریم و فلسفه امامت برویم. ما کلی آیه و روایت داریم که در مقام بیان فلسفه بعثت انبیاء هستند.

قلمروی دین چیست؟ در بحث قلمروی دین می‌خواهیم بگوییم که انبیاء به چه خاطر آمدند؟ قرآن برای چه نازل شد؟ این دیگر مصادره به مطلوب نیست، یعنی خدا به‌عنوان موجودی که کمال مطلق است، عالم مطلق است و فعلاً فیلسوف دین ماست، خودش به ما می‌گوید که دین برای این است. من که قرار نیست که کاسه داغ‌تر از آش بشوم.

من یک کرسی را چند روز پیش در مؤسسه امام خمینی (ره) قم ارائه دادم با موضوع انطباق همین دیدگاه آیت‌الله مصباح (ره) در قلمروی دین بر آیات و روایات. من چکیده آن کرسی را در چند دقیقه، در حد ذکر فقط چند آیه و روایت خدمتان عرض می‌کنم. دیدگاهی که مرحوم آیت‌الله مصباح (ره) در باب قلمروی دین دارند این است که دین برای سعادت ابدی آمده است، نه برای نیازهای مادی زندگی ما که از کشاورزی شروع می‌شود و تا میل‌لنگ‌سازی ادامه پیدا می‌کند. وقتی سراغ آیات و روایاتی از این دست رفتیم؛ یعنی فلسفه بعثت انبیاء و فلسفه نزول قرآن و فلسفه امامت، دیدیم که اتفاقاً مرحوم آیت‌الله مصباح (ره)، همین فلسفه‌هایی را که در قرآن و روایات آمده است، به‌عنوان قلمروی دین برگزیده‌اند.

اینجا آیات و روایات فراوان است. آیات و روایاتی که هدایت مردم را به صراحت به‌عنوان فلسفه نزول قرآن «شهر رمضان الذی انزلت فیہ القرآن هدی للناس و بینات من الهدی و الفرقان»^۱ بیان می‌کند. قرآن برای چیست؟ می‌گوید هدی است. «هذا کتاب انزلناه مبارکاً فاتبعوه و اتقوا العلکم ترجمون»^۲، «ان تقولوا انما انزل الكتاب علی

۱. بقره، ۱۸۵.

۲. انعام، ۱۵۵.

طائفین من قبلنا و ان كنا عن دراستهم لغافلين»^۱، «او تقولوا لو انا انزل علينا الكتاب لكننا اهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم و هدى و رحمة»^۲، می گوید قرآن را برای چه فرستادم؟ فردا نکند بیایی و سر و صدا راه بیندازی که برای من، عامل هدایت نفرستادی. این دو، سه آیه این مطلب را می گوید.

«لقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى و رحمة لقوم يؤمنون»^۳، جالب است در این آیه شریفه، نه تنها اصل نزول قرآن، بلکه تفصیل قرآن «فصلناه» را هم می گوید از باب هدایت است. یعنی اگر در جایی یک چیزی را تفصیل دادم، آن هم به خاطر هدایت شماست. «لقد آتينا موسى الكتاب من بعد ما اهلكنا القرون الاولى بصائر للناس و هدى و رحمة لعلهم يتذكرون»^۴. این هم مربوط به قضیه حضرت موسی است و از این دست آیات فراوان است.

روایت هم داریم. در نهج البلاغه امیرالمؤمنین (سلام الله علیه)، خطبه ۱۴۷ را ببینید: «بعث الله محمدا صلى الله عليه و آله و سلم بالحق» چرا؟ لام در «لیخرج» لام تعلیل است، «لیخرج عباده من عبادة الاوثان الى عبادته و من طاعة الشيطان الى طاعته بقرآن قد بينه و احكمه ليعلم العباد ربهم اذ جهلوه و ليقروا به بعدنذ جحدوا» فلسفه نزول قرآن چه شد؟ فلسفه بعثت چه شد؟ توحید است. «و بعث الى الجن و الانس رسلا ليكشفوا لهم عن غطاءها و ليحذروهم من ضراءها و ليضربوا لهم امثالها و ليصروهم عيوبها و...» الى آخر که باز هم در همان فضااست.

یا در کافی آمده است که حضرت کاظم (علیه السلام) به جناب هشام می فرماید که: «یا هشام ما بعث الله انبياءه و رسلا الى عباده» الا در اینجا حصر را می رساند. مبعوث نکرد «الا ليعقلوا عن الله» مگر برای اینکه به معرفت الهی برسند. «فاحسنهم استجابة

۱. انعام، ۱۵۶.

۲. انعام، ۱۵۷.

۳. اعراف، ۵۲.

۴. قصص، ۴۳.

احسنهم معرفه، اعلمهم»^۱ فضا این است. آیا مذاق شارع در بحث قلمروی دین دستستان آمد؟

بسیاری از آیات، فلسفه نزول قرآن و بعثت را انذار و تبشیر دانسته‌اند. «کتاب انزل الیک فلا یکن فی صدرک حرج منه لتنذر به و ذکری للمؤمنین»^۲ لام تعلیل، چرا آوردیم؟ «لتنذر به» برای انذار است. «او عجبتم ان جاءکم ذکر من ربکم علی رجل منکم لینذركم لتتقوا ولعلکم ترحمون»^۳ علامه طباطبایی ذیل این آیات به تفصیل توضیح می‌دهند که متعلق ذکر در اینجا «لینذركم ولتتقوا ولعلکم ترحمون»^۴ است. برای انذار است تا به تقوا برسید، تا به رحمت برسید. باز هم فضا، فضای هنجار است.

و آیاتی که به نحو حصری، بحث تبشیر و انذار را مطرح می‌کنند: «ما ارسلناک الا مبشرا و نذیرا»^۵ ما تو را مبعوث نکردیم، مگر به خاطر اینکه تو به بهشت بشارت بدهی و نسبت به جهنم انذار کنی. غیر از این است؟ علامه ذیل همین آیه می‌فرماید: «ای لم نجعل لک فی رسالتک الا التبشیر و الانذار و لیس لک وراء ذلک من الامر شیء»^۶ فقط تبشیر و انذار رسالت است. و رای این، چیزی در رسالت تو نیست. قرآن دارد می‌گوید. من که نمی‌توانم برای خودم تفسیر به رأی کنم؛ مخصوصاً وقتی که فراوانی این آیات و روایات زیاد می‌شود.

یا آیاتی که بحث اتمام حجت را مطرح کردند، هم در آیات و هم در روایات داریم. آیات و روایاتی که بحث حکومت و قضاوت را مطرح می‌کنند. فلسفه آمدن

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۲.

۲. اعراف، ۲.

۳. اعراف، ۶۳.

۴. اعراف، ۶۳.

۵. فرقان، ۵۶.

۶. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۲۳۰.

نبی چیست؟ «لیقوم الناس بالقسط»^۱ تا عدالت تحقق پیدا کند، ارزش های اجتماعی تحقق پیدا کند و یک روایت دیگر از وجود مقدس امام رضا (سلام الله علیه) که حتماً شنیدید، خیلی روایت مفصلی است. حضرت، جایی وارد می شوند که در مورد امامت بحث می کنند که امام چه کاره است و ... حضرت شروع به سخنرانی می کند. مفصل است. به بخشی از آن اشاره می کنم: «ان الامامة ضمام الدين ونظام المسلمين وصلاح الدين و عز المؤمنین. ان الامامة اس الاسلام النامی و فرعه السامی. بالامام تمام الصلوة و الزکاة و الصیام و الحج و الجهاد و توفیر الفیء و الصدقات و امضاء الحدود و الاحکام و منع الثغور و الاطراف. الامام یحل حلال الله و یحرم حرام الله و یقیم حدود الله و یدب عن دین الله و یدعو الی سبیل ربه بالحکمة و الموعظة الحسنة و الحجة البالغة. الامام کالشمس الطالعة للعالم و هی فی الافق بحیث لا تنال...»^۲

وقتی مجموعه این آیات و روایات را در کنار هم قرار می دهیم، درمی یابیم که شارع مقدس می گوید ما دین را آوردیم که شما به سعادت ابدی برسید. در اینجا بحث مفصلی وجود دارد که آن را به وقت دیگری موکول می کنیم.

بررسی آیات توصیفی

برگردیم به آن نکته ای که به آن اشاره کردم مبنی بر اینکه در خود قرآن، یک سری آیاتی هستند که در مورد طبیعیات اند. یعنی خدا در مورد مسائل توصیفی، صحبت کرده است. شما صدر و ذیل این قبیل آیات را هم می توانید ببینید، درست است که خلقت آسمان و زمین توصیف می کند؛ اما این طور که معلوم است، بعد توصیفی آن، جهت دینی قرآن نیست.

من به چند آیه از این دست اشاره می کنم: «یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم» عبادت کنید آن که را که خالق شماست. «و الذین من قبلکم لعلکم

۱. حدید، ۲۵.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۲۰۰.

تتقون»^۱. «الذی جعل لکم الارض فراشا» اینکه زمین بخواهد فراش باشد «والسماء بناثا» این، توصیف است. زمین، فراش است. «و السماء بناثا و انزل من السماء ماء» خدا از آسمان، آب نازل کرد. آیا می‌خواست بگوید که آب از آسمان می‌آید، جهت دینی من است؟ ظاهر این است. آن‌هایی که می‌خواهند به این آیات طبیعی استناد کنند، می‌خواهند بگویند که خود خدا در مورد طبیعات صحبت کرده است، توصیفی است. قسمت آخرش را ببینید «و انزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا» آب باعث ثمره و میوه می‌شود. آخر چه می‌گوید؟ «فلا تجعلوا لله اندادا و انتم تعلمون» دغدغه چیست؟ خدا چرا این توصیفات طبیعی را بیان کرد؟ «لا تجعلوا لله اندادا»^۲ مشرک نشوید! این‌ها هم کار من است.

در آیه قبل، اول بحث عبادت خدا را مطرح و بعد توصیفات را بیان می‌کند. «فلا تجعلوا» یعنی نکند شما مشرک بشوید! یعنی اینجا هم که خدا توصیفات را آورده است، جهت توصیفی آیات طبیعی قرآن، نیست. این که «لا تجعلوا لله اندادا»، دین می‌شود، همان بحث توحید است که قبلاً به آن اشاره شد، بنابراین توحید، دین است و معرفت توحیدی، دینی است.

یا آیات شریفه‌ای که توصیفات را درباره بارش باران، رویش گیاهان، خوشه‌های درخت خرما، باغ‌های انگور، زیتون، انار و... مطرح می‌کند. ظاهرش این است که خدا در مقام بیان توصیفات است. حالا من کل آیه را با این رویکرد بخوانم: «هو الذی انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات کل شیء فاخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا و من النخل من طلعها قنوان دانية و جنات من اعناب و الزیتون و الرمان مشتها و غیر متشابه انظروا الی ثمره اذا اثمر و ینعه ان فی ذلکم لآیات لقوم یؤمنون» جهت آیه بودنش دینی است. خدایا، چرا از انار صحبت کردی؟ چرا در مورد زیتون صحبت کردی؟ چرا در مورد خوشه‌های درخت خرما صحبت کردی؟ «ان فی ذلکم لآیات لقوم یؤمنون»

^۱ بقره، ۲۱.

^۲ بقره، ۲۱ و ۲۲.

حواستان جمع باشد. نگاه آیه ای داشته باشید. همین مطلبی که حضرت آیت الله جوادی آملی (حفظه الله)، در بحث قلمروی دین و علم دینی، می فرماید که شما طبیعت گرایانه نگاه نکنید. هر چه را می بینید به نگاه خلقتی ببینید، یعنی وقتی خلقتی بینی، توحیدت قوی می شود، ایمانت قوی می شود. از شرک بیرون می آیی. یعنی اینجا مسئله تقویت ایمان و تقویت توحید، دینی می شود و آیات مختلفی که من بررسی کردم با همین رویکرد، در واقع توصیفات را بیان کردند.

جمع بندی

به عنوان جمع بندی بحث باید بگوییم، قلمروی دین هر باور یا ارزشی است که، (باور ناظر به توصیفات، ارزش ناظر به هنجارها، چه ارزش فردی و چه ارزش اجتماعی)، برای تحقق سعادت ابدی انسان ضرورت دارد. چرا ما آفریده شدیم؟ برای اینکه با افعال اختیاری به سعادت برسیم؟ چه فعل اختیاری را باید انجام بدهیم؟ باید‌ها و نبایدهای ناظر به افعال اختیاری که به آن دین می‌گوییم، البته هر توصیف، یعنی باوری که برای تحقق آن سعادت ضرورت داشته باشد، پس قلمروی دین، چنین چیزی می‌شود.

البته روشن است که من نمی‌خواهم وارد بحث اسلامی سازی بشوم. در دینی سازی و اسلامی سازی علوم، قرار نیست که فیزیک و شیمی جدید ارائه کنیم. بله، این گونه نیست که اگر شما دین دار نباشی، H_2O آب بشود؛ اما اگر دین دار باشی، H_2O آب بشود. قرار نیست واقعیت‌ها را با اسلامی سازی تغییر بدهیم. دکتر سروشنا یک اشکالاتی به بحث اسلام اجتماعی می‌گیرند که اگر آن نظریه حداکثری و افراطی در باب قلمروی دین پذیرفته بشود، به نظر من اشکالات ما به معنای واقعی کلمه قابل دفاع نیست.

لذا این مبنای آیت الله مصباح (ره) باعث شد که ما بتوانیم سر، بلند کنیم. زیست را از زیست شناس باید بگیریم، شیمی را از شیمیدان باید بگیریم، طب را باید طبیب بیان کند و اگر هم روایات ما منبع طب است، باید به آن طبیب داده شود که استفاده کند. البته از لحاظ آزمایشی، بحث‌های معرفت شناسی آن باید حل بشود؛ اما رسالت دین، این نیست که این نوع مسائل را مطرح کند.

برداشت اشتباه از تحول علوم انسانی

در تحول علوم، در علوم انسانی هم همین طور است. اگر باور یا هنجاری از علوم انسانی در سعادت ابدی تأثیرگذار باشد، ما به آن دین می‌گوییم. حالا اگر یک امر توصیفی در علوم انسانی، اثری در سعادت ابدی نداشته باشد، چرا به آن دین بگوییم؟

مثلاً در بحث اقتصاد، هرگاه تقاضا زیاد بشود و عرضه کم بشود، تورم به وجود می‌آید. این گزاره، دینی است یا غیردینی است؟ اصلاً شأنیت ندارد که بگوییم دینی است یا ضد دین است. هیچ ربطی ندارد. این را ملحدین کشف کردند. خوب، ملحدین کشف کرده باشند. ملحدین کشف کردند که H_2O آب است، از جمله کشف کردند که رابطه عرضه و تقاضا در واقعیت، به این صورت است. این طور نیست که اگر من موحد بشوم و توحیدی نگاه کنم، تقاضا زیاد بشود و عرضه کم بشود، تورم به وجود نیاید. او که منتظر نگرش دینی من نیست.

بله، شما یک توصیه دینی دارید؛ جامعه اسلامی از آنجا که این گزاره، یک گزاره واقعی است؛ می‌گوید هرگاه عرضه کم شد، لطفاً تقاضاهای خود را تنظیم بفرمایید، زیرا جامعه نباید دچار التهاب اقتصادی بشود و یک عده فقیر بشوند. این گزاره، یک گزاره دینی است، چون داری توصیه می‌کنی. نسبت به فعل اختیاری او، یک هنجار و یک باید و نباید برای او درست می‌کنی. پس اینکه نباید در فضای کم شدن عرضه، تقاضا را بالا برد؛ یک حرف است و این که رابطه واقعی عرضه و تقاضا چیست، یک حرف دیگری است.

لذا در جریان تحولات علوم، قرار نیست که ما بگوییم باید از صفر شروع کنیم. حالا واقعاً اگر در غرب، مثلاً در حوزه هنر گفته می‌شود هر وقت دکور این طور باشد، این تأثیر را می‌گذارد، آیا اسلام می‌خواهد بگوید تویی خود کردی و کشف نادرستی کردی؟ این طور نیست. مسئله این نیست.

نگرش صحیح

مسئله این است که با توجه به آن پدیده‌های واقعی، چه در علوم طبیعی و چه در علوم انسانی وظیفه ما برای سعادت چیست؟ این، آن کاری بود که مرحوم آیت‌الله مصباح (ره)، روی آن سرمایه‌گذاری کردند و بر آن تأکید داشتند. نکند که ما با یک سری نگرش‌های خاصی، حوزه علمیه را به دانشکده زیست و شیمی و فیزیک تبدیل کنیم. بعضی‌ها این‌طور می‌خواهند بگویند که آقا، ما فیزیک اسلامی می‌توانیم داشته باشیم، شیمی اسلامی می‌توانیم داشته باشیم. من اصلاً این حرف‌ها را نمی‌فهمم. اگر منظور همین پدیده‌های خارجی است، چه ربطی به دین دارد؟ قرار است شما به علم، توحیدی نگاه کنی، اصلاً می‌خواهی علم را دینی کنی، می‌خواهیم مهندسی آب را اسلامی بکنیم. آیا اگر توحیدی نگاه کنی، H_2O آب می‌شود و اگر غیر توحیدی نگاه کنی، H_2O آب نمی‌شود؛ بلکه یک چیز دیگر می‌شود؟

اگر مسیحی نگاه کنیم، برخی از H_2O ها آب می‌شود و برخی دیگر آب نمی‌شود؟ این چه حرفی است؟ واقعیت، واقعیت است و ما نیامدیم که با اسلامی‌سازی، با واقعیت مبارزه کنیم. ما نیامدیم با روابط علیّی میان پدیده‌های خارجی، مبارزه کنیم. ما می‌خواهیم به هنجارها جهت بدهیم تا این هنجارها در نسبت با سعادت ابدی باشد.

سؤالات

۱. مفهوم جامعیت دین

سؤال: اینکه ما دین را فقط به سعادت و هدایت منحصر کردیم، با بحث جامعیت دین منافات ندارد؟

پاسخ: اینجا در واقع با طرح نظریه قلمروی دین، معنای جامعیت را فهمیدیم. سه دیدگاه در باب جامعیت وجود دارد. دیدگاه اول، دیدگاه حداکثری است. همان چیزی که در ذهن شماست، یعنی قرار است که دین همه نیازها را تأمین کند. این حرف، منبری است و یک حرف علمی نیست، یعنی روی منبر می‌گویید که مردم، دین اسلام، دین جامع است. اسلام آمده است همه مشکلات ما را حل کند. این، ارتکازاً یعنی همه مشکلات ناظر به سعادت ما را حل کند. این دیدگاه اول است.

دیدگاه دوم، دیدگاه حداقلی سکولاریسم است و دین فقط رابطه فردی انسان با خدای متعال است که این هم از آن طرف بام افتاده است. دیدگاه سوم هم، همین دیدگاه برگزیده و معتدلی است که از آیت‌الله مصباح (ره) نقل کردم. لذا اگر جامعیت به این معناست که همه نیازها را برطرف می‌کند، این جامعیت در دین نیست، مربوط به Knowledge است. مربوط به آگاهی است. مربوط به علم است. اشاره کردم که قلمروی علم همه چیز است وگرنه اگر قرار است که جامعیت دین به معنای برطرف کردن همه نیازها باشد؛ پس درباره میل‌لنگ‌سازی هم دین باید حرف بزند. درباره شکلات‌سازی و پیتزاسازی و ... هم دین باید سخن بگوید. آیا واقعا پیامبران آمدند که به ما یاد بدهند که چطور پیتزا و شکلات و تایر درست کنیم؟ این طوری است؟

شما از جامعیت، پیش فرضی در ذهن خود دارید که با طرح بحث قلمروی دین، خواستیم این پیش فرض را اصلاح کنیم. جامعیت به این معناست که انبیاء آمدند تا همه نیازهای مادی انسان را بپوشانند، تأمین کنند. اما ما هیچ وقت نگفتیم که اسلام دین جامعی است.

شاهد عرض من بسیاری از نیازهای طبیعی است که در زمان ائمه (علیهم السلام) هم بوده است، ممکن است بگویید که شاید به ما نرسیده است؛ من در این باره حرفی ندارم، اما به عنوان شاهد می گویم که اصلاً اهل بیت، از همان چیزهایی که دیگران گفته بودند، استفاده می کردند. خود پیامبر اسلام (صلی الله و علیه و آله) وقتی مبعوث می شود، زندگی عادی ایشان بر اساس قواعدی است که در عرب پست جاهلی وجود دارد. این طور نبود که وقتی ایشان، پیغمبر (صلی الله و علیه و آله) شد، خشت خانه را تغییر بدهد یا اینکه تا الان آبگوشت را این طور درست می کردند، اما که پیامبر (صلی الله و علیه و آله) آمد، فلان ماده را دیگر در آبگوشت نمی ریختند. آبگوشت، آبگوشت است دیگر. همان آبگوشت را میل می کردند.

شاهد این مطلب هم این است که وقتی مردم سر سفره پیامبر (صلی الله و علیه و آله) می آیند و آبگوشت می خورند، نمی گویند اینجا یک چیز دیگر است. می گویند ما آبگوشت خوردیم؛ وگرنه می گفتند ما رفتیم و آبگوشت جدیدی خوردیم. بنابراین، بنا نبود که انبیاء بیایند و چیز جدیدی را مطرح کنند.

۲. بررسی ادله نگاه حداکثری

سؤال: آیه می توانیم برای اثبات نگاه حداکثری به دین به آیه «ولا رطب ولا یابس

الافی کتاب مبین»^۱ استناد کنیم؟

پاسخ: آیه «تبیانا لكل شیء»^۲ و آیه «ما فرطنا فی الكتاب من شیء»^۳ دو آیه خیلی مهمی هستند که برای اثبات دیدگاه حداکثری به آن استناد می کنند. مفسرین می گویند که کتاب مبین در آیه ای که شما فرمودید به معنای لوح محفوظ است. البته یک وجه دیگر هم در مورد قرآن وجود دارد که اگر وقت بود برایتان توضیح می دهم.

۱. انعام، ۵۹.

۲. نحل، ۸۹.

۳. انعام، ۳۸.

اما در مورد آیه شریفه «نزلنا علیک التیاب تبیاناً لکل شیء»^۱ اگر قرآن بگوید که من بیانگر همه چیز هستم. شما چه می گوید؟ قرآن می گوید حداکثری است، تو می گویی معتدل؟ یک مثال بزنم. اگر شما به یکی از فروشگاه های زنجیره ای بروی و متصدی فروشگاه به شما بگوید که هر جنسی را که به آن احتیاج دارید اینجا موجود است، چنانچه بعد از دور زدن در فروشگاه لاستیک تراکتور را در آنجا پیدا نکنید یا میز و صندلی ناهارخوری را در آنجا نیابید، به دنبال اعتراض به متصدی که تو که گفتمی همه چیز اینجا موجود است، در جواب چه خواهید شنید؟ متصدی می گوید منظور من از اینکه همه چیز اینجا موجود است، هر چیزی است که متناسب با یک سوپر مارکت بزرگ باشد.

علامه طباطبایی این توضیح مطلب را این گونه توضیح می دهد به این صورت که اگر تبیان را به همین معنای ظاهری در نظر بگیری، یعنی آنچه قرار است برای ما بیان کننده باشد، «تبیان لکل شیء» متناسب با شأن قرآن است. شأن قرآن چیست؟ «القرآن یفسر بعضه بعضه» از آیات دیگر، شأن قرآن را به دست می آوریم. مثلاً از آیه «ذلک التیاب لاریب فیه هدی للمتقین»^۲ یعنی شأن التیاب، هدایت است. خیلی از مفسرین، از جمله علامه طباطبایی و آیت الله مصباح و آیت الله مکارم نیز به این مطلب اشاره کرده اند. «ما فرطنا فی التیاب من شیء»^۳ باز هم، همین طور است.

دو جواب دیگر هم بگویم. یک جواب نقضی است. اگر شیء را به معنای کل بگیرد. کلی که در ذهن من و شماست. در این آیه شریفه که در مورد قوم سبأ است، هدهد به حضرت سلیمان (سلام الله علیه) چه می گوید؟ «انی وجدت امرأة تملکهم و اوتیت من کل شیء سبباً»^۴ هدهد می گوید من کسی را در سبأ دیدم که همه چیز

^۱ نحل، ۸۹.

^۲ بقره، ۲.

^۳ انعام، ۳۸.

^۴ نمل، ۲۳.

دارد. این همه چیز، به معنای همه چیز واقعی است؟ یعنی انگشتر سلیمان هم دست بلقیس بود و سلیمان خودش خبر نداشت؟ قالیچه زیر پای حضرت سلیمان هم دست بلقیس بود، خانه و زندگی سلیمان هم دست بلقیس بود؟ منظور از «کل شیء» هر آن چیزی است که متناسب با شأن فرمانروایی است. بلقیس بر آن‌ها حکومت داشت و هر آنچه که برای یک فرمانروا لازم است در اختیارش بود، یعنی خدمت و حشم داشت، مزرعه داشت، نگهبان داشت، نه اینکه بگوید کل عالم در دستان بلقیس است.

یک جواب نقضی دیگر هم بگوییم. بر فرض که این حرف درست باشد که در قرآن کریم، همه چیز وجود دارد. آیا آدرس کارخانه شکلات‌سازی هم در قرآن هست؟ شیء است دیگر. اگر بنخواهد شیء را به همین معنای ظاهری تفسیر کند، باید رنگ لباس شما هم در قرآن باشد، تعداد موهای محاسن و سر مبارک شما هم باید در قرآن کریم باشد. این‌ها همه نقض‌هایی است برای اینکه معلوم بشود که «تبیان لکل شیء»، متناسب با شأن قرآن است و شأن قرآن در آیات شریفه دیگر، هدایت دانسته شده است.

۳. جایگاه اسلام در علوم انسانی

سؤال: در حال حاضر بسیار می‌شنویم که ما دنبال بانکداری اسلامی هستیم، دنبال اقتصاد اسلامی هستیم، آیا چنین مفاهیمی نیز وجود ندارد؟

پاسخ: اما در مورد علوم انسانی اسلامی، من یک‌بار دیگر با رویکرد سؤال عزیزمان توضیح بدهم. گفتیم علوم، دو جهت دارند. جهات توصیفی و جهات هنجاری. جهات توصیفی که ربطی به سعادت ابدی ندارد، این، دین نیست. اگر قرآن و روایات گفته باشند، روی چشمان می‌گذاریم و استفاده می‌کنیم؛ نه اینکه کنار بگذاریم؛ اما جهات هنجاری علوم انسانی به عهده دین است. یعنی شما باید یک دستگاهی از علم جامع اقتصاد درست کنی. اولاً مبانی اقتصاد باید مبانی اسلامی باشد؛ یعنی توحید، یعنی هدف آفرینش، عبودیت است، یعنی معاد، یعنی

باور به عصمت، نبوت، امامت، ولایت. اینها مبانی می‌شوند. اولاً این مبانی باید مبانی اسلامی باشد.

ثانیاً شما وقتی می‌خواهی نظریه اقتصاد اسلامی بدهی، هنجارهایش باید بر اساس آن مبانی و منابع اسلام یعنی قرآن و سنت باشد. بانکداری اسلامی داریم یا نداریم؟ در حوزه هنجار، مبانی را در کنار منابع یعنی قرآن و سنت آوردیم که به آن هنجار جهت بدهد. ما این همه باید و نباید داریم. الان در بحث اقتصاد، این همه معاملات را که به شرعی و غیر شرعی تقسیم می‌کنیم؛ اینها چیست؟ هنجار است. یعنی شما اگر معامله ربوی انجام بدهید، رباخواری کردید و کار حرامی انجام دادید.

وقتی ما می‌گوییم اقتصاد اسلامی، یعنی یک نظامی داشته باشیم که در این نظام، مبانی باشد، توصیفات باشد، هنجارها هم باشد. مبانی در آن هنجارها دخالت می‌کند و جهت می‌دهد و توصیفات را هم از هر کسی که می‌خواهی بگیر. یعنی بنا نیست که توصیفات، مثل رابطه واقعی بین عرضه و تقاضا را از اسلام بگیریم. ما در جامعه رفتیم و اصلاً تجربه کردیم، یعنی در توصیفات بی‌ربط با سعادت، جهت دینی بودنش اخذ نمی‌شود؛ نه اینکه در اقتصاد اسلامی، توصیف را رها کنیم. مگر بدون توصیف می‌شود؟ شما هنجار را برای چه می‌خواهی بگذاری؟

می‌گویند چون روابط بین پدیده‌های خارجی این طور است، پس این هنجار مطلوبیت دارد و مورد تأیید است. اتفاقاً فردی نظیر آیت‌الله مصباح (ره) یک خوبی که دارد این است که در همه زمینه‌های علوم انسانی، استیحاء از تولید علم دینی را می‌گیرد. یک عده فکر می‌کنند که ما قرار است از صفر شروع کنیم و همه چیز را خودمان تولید کنیم؟ در واقع، امور توصیفی را یک اقتصاددان از غرب هم بگیرد اشکال ندارد، تا به هنجار می‌رسد. توصیف یعنی آنچه که اتفاق افتاد و اتفاق می‌افتد. شما وقتی می‌خواهی توصیفات را اسلامی بکنی، یعنی آن چیزی که در

واقع، واقعی است را می‌خواهی تغییر بدهی؟ منظور شما این است؟ آیا علوم انسانی اسلامی داریم یا نه؟

طب هم همین‌طور است. اگر در طب، باید و نبایندی ناظر به سعادت به وجود آمد، این دینی است. غذای سالم، قورمه سبزی یا قیمه فرقی نمی‌کند. ببینید اگر شما توصیفات طبی یا تغذیه را بخواهید دینی بدانید، این یعنی اینکه شما اگر گفتید قورمه سبزی، این‌طور درست می‌شود؛ یعنی فقط این‌طور درست‌شدن برای شما قرب می‌آورد. اگر یک‌جور دیگر درست شود، جهنمی می‌شوی! بدون اینکه ضرری داشته باشد.

چنانکه در هنجار این‌طور است. شما می‌گویید نماز صبح دو رکعت است. من حالم خوب است می‌خواهم ۷ رکعت بخوانم. باطل است! جهنمی می‌شوی. می‌خواهم یک رکعت بخوانم. باطل است، جهنمی می‌شوی. روزه ماه رمضان واجب است، نمی‌خواهم بگیرم؛ جهنمی می‌شوی. یعنی برای تحقق آن مرتبه از سعادت، آن واجب است. حالا بفرمایید، آیا خوردن قیمه، یا درست‌کردن قیمه به این کیفیت در تحقق مرتبه‌ای از سعادت به نظر شما ضروری است؟ لذا این تفکیک خیلی مهم است. خیلی دارم تلاش می‌کنم که این تفکیکی را که مرحوم استاد در ذهنش است و در کتاب فرموده است به شما منتقل کنم.

سؤال: آن دیدگاه حداقلی می‌گوید که دین اصلاً نظریه اقتصادی ندارد؟

پاسخ: به هیچ وجه.

سؤال: حداکثری‌ها غیر از این چه می‌گویند؟ یعنی آیا اشکالاتی را که شما بیان

کردید، آن‌ها هم قبول دارند؟

پاسخ: حالا و قزمان کم است و الا بحثی را در این زمینه مطرح می‌کردم؛ حداکثری‌ها می‌گویند که مگر می‌شود که چیزی در سعادت تأثیرگذار نباشد. زندگی دنیا است. نفس و بدن هم با هم مرتبط هستند. هر چه که به بدن برمی‌گردد در

سعادت تأثیرگذار است، یعنی یکی از حرف‌ها و ادله‌ای که آن‌ها مطرح می‌کنند، این است.

طبق حرف آن‌ها، یعنی خودروسازی را از قرآن و سنت بگیریم؟ تأثیرگذار است دیگر. بالاخره من در خودرو می‌نشینم، آلاینده‌ای که ایجاد می‌کند، همه این‌ها، باید از دل قرآن و سنت در بیاید. حالا اگر قرآن و سنت در مورد این‌ها حرف زده باشد ما چه کار کنیم؟ عقل هم که نمی‌فهمد، پس باید همه چیز را تعطیل کنیم.

سؤال: از عموماً استفاده می‌کنیم.

پاسخ: عموماً را هم نفرموده است.

سؤال: در مورد عموماً خودروسازی چیزی نگفته است؛ اما درباره عموماً کار اقتصادی که حرف زده است.

پاسخ: اقتصاد که بحث دیگری است.

سؤال: مگر ما در معاملات، از عموماً استفاده نمی‌کنیم؟

پاسخ: در خودروسازی از چه عموماً استفاده کنیم؟

سؤال: از عموماً می‌کند که در مورد عدم آلاینده‌ای در وسایل صحبت می‌کند.

پاسخ: این از نظر ما دینی است. دیدگاه حداکثری نیست. تا این اندازه را ما دینی می‌دانیم. چند بار تصریح کردم. گفتیم نباید این غذا ضرر بزند. نباید به بدن شما ظلم بشود. این‌ها دینی است. لذا تا گفتیم مثال بزنید، حضرت‌عالی فرمودید که نباید، سریع سراغ هنجار رفتید. این، دیدگاه معتدل می‌شود. حداکثری می‌گوید که طرز ساخت خودرو را باید از دین بگیریم. میل‌لنگ‌سازی را باید از دین بگیریم.

بررسی سکولاریسم

حداقلی‌ها و سکولارها می‌گویند که دین بیانگر رابطه فردی انسان با خداست و به مسائل اجتماعی ربطی ندارد. مسائل اجتماعی مربوط به امور دنیایی و ... است. ادله‌ای را هم مطرح می‌کنند که نمی‌خواهم وارد آن بشوم.

اصلاً این چیزی که سکولارها می‌گویند که دین در سیاست، اجتماع، فرهنگ و اقتصاد دخالت نمی‌کند، اصل این مسئله غلط است. ما چه زمانی گفتیم که دین در سیاست دخالت می‌کند؟ شما می‌گویید دخالت نمی‌کند؟ بنده هم می‌گویم نه، دخالت نمی‌کند. دین در اقتصاد دخالت می‌کند؟ نه دخالت نمی‌کند. دین در فرهنگ و هنر دخالت می‌کند؟ خیر، دخالت نمی‌کند.

بررسی یک تعبیر مغالطه‌انگیز

اصلاً تعبیر، تعبیر غلطی است. می‌دانید چیست؟ ما یک دوگانه‌ای را اول قبول کردیم و حرف در دهان ما گذاشتند. دوگانه قلمبه‌ای به نام دین و قلمبه‌ای به نام سیاست. بحث می‌کنیم و دعوا می‌کنیم، بالاخره گوشه‌رینگ قرار می‌گیریم که دین در سیاست دخالت می‌کند یا نه؟

دین یعنی چه؟ طبق مبانی و توضیحاتی که دادیم، دین یعنی مجموعه باورها، ارزش‌های فردی و ارزش‌های اجتماعی است که در سعادت ابدی تأثیرگذار است. سه رکن دارد. باورها مثل توحید و معاد، ارزش فردی مثل نماز و روزه و ارزش اجتماعی مثل اینکه حاکم باید عادل و اسلام‌شناس باشد.

ارزش‌های فردی، چرا دینی است؟ چون فعل اختیاری ناظر به سعادت ابدی است. ارزش‌های اجتماعی یعنی چه؟ یعنی فعل اختیاری ناظر به سعادت ابدی که اجتماعی باشد. یعنی نه فقط بین من و خدا، بلکه رابط میان من و سایر انسان‌ها با خدای متعال باشد، این را حیثیت اجتماعی می‌گویند.

آیا درست است که بگوییم دین در باورها دخالت می‌کند؟ باور یعنی توحید، دین در اینکه خدا یکی است، دخالت می‌کند. این حرف، حرف درستی است یا غلط است؟ باورها خود دین است. یک‌جوری حرف می‌زنند که انگار یک قلمبه‌ای داریم اینجا به نام دین و یک قلمبه‌ای به نام باورها داریم؛ البته کسی این را نمی‌گوید، آن‌ها هم نمی‌گویند؛ من می‌خواهم از این طریق، آن‌ها را خلع سلاح کنم. حواستان جمع باشد که چه اتفاقی می‌افتد! مراقب این نکته باشید.

مغالطه‌ای را من جدیداً کشف کردم، به دانش پژوه‌ها هم می‌گویم و آن مغالطه حرف در دهان گذاشتن است. حرف در دهان آدم می‌گذارند و بعد در سر آدم می‌گذارند. والله بالله ما چه زمانی این حرف را زدیم؟ دوگانه دین و سیاست، حرفی است که در دهان ما می‌گذارند. دین یعنی باورها، ارزش‌های فردی و ارزش‌های اجتماعی. این که بگوییم دین در باورها دخالت می‌کند، غلط است. دین، قلمبه‌ای جدا از باورها نیست که بگوییم دخالت کند. باورها خود دین است.

آیا درست است که بگوییم دین در ارزش‌های فردی، دخالت می‌کند؟ یعنی دین در اینکه نماز صبح دو رکعت است، دخالت می‌کند. این حرف، حرف درستی است؟ نماز صبح دو رکعت است، یعنی باید نماز صبح را دو رکعت خواند، این خودش یکی از اجزای دین است؛ به همین میزان اینکه بگوییم دین در سیاست یا اقتصاد دخالت می‌کند، این هم حرف غلطی است.

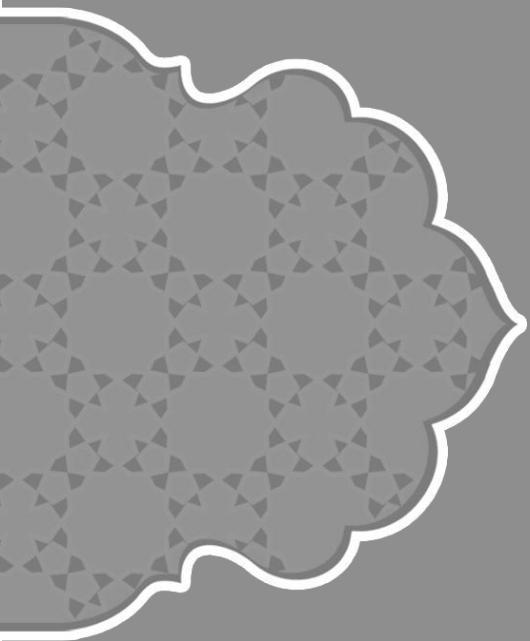
جمع‌بندی

در اقتصاد، چه چیزی دینی است؟ ارزش‌های اقتصادی. آنچه که در سعادت تأثیرگذار است. این خود دین است. اگر چیزی در اقتصاد باشد و خود دین نباشد، تحت تأثیر دین هم نیست. چه حرفی زده شد! آن چیزی که به علوم اجتماعی برمی‌گردد، یا خود دین است که می‌شود هنجارها و یا اگر خود دین هم نباشد، تحت تأثیر دین هم نیست. چه چیزی دینی نیست؟ توصیفات. آیا دین در این که رابطه بین عرضه و تقاضا این است، قرار است دخالت کند؟ نخیر.

پس ارزش‌های اجتماعی و علوم اجتماعی، یا خود دین است و یا اگر خود دین نباشد، تحت تأثیر دین هم نیست. یعنی در قرون وسطی قرار نبود برخورد کنیم؛ دانشمند بگوید که این‌طوری است، H_2O آب است و من بگویم بی‌خود کردی، مثل قضیه زمین مرکزی و خورشید مرکزی. دانشمندان کشف کردند که زمین مرکز عالم نیست و خودش دارد دور خورشید می‌گردد؛ گفتند بی‌خود کردید، زنده‌زنده این‌ها را آتش می‌زدند چون این‌ها خلاف کلیسا حرف زدند.

قرار نبود که در اسلام چنین برخوردی انجام بدهیم. اگر چیزی خود دین نباشد، تحت تأثیر دین به این معنایی که خدمتتان گفتم نیست. این هم بحث علوم اجتماعی و... لذا ممکن است کسی دیدگاه آیت‌الله مصباح (ره) را بشنود و بگوید این که سکولاریسم است! اگر سکولاریسم به این معناست که ما گفتیم، اشکالی ندارد. ما با سکولاریسم هم مشکل نداریم. سکولارها چه زمانی این حرف را زدند؟ سکولارها می‌گویند دین، در هیچ جهتی از مسائل اجتماعی دخالت نمی‌کند. آیت‌الله مصباح (ره) می‌فرمایند که اگر چیزی توصیف علوم باشد و ربطی به سعادت نداشته باشد، از قلمروی دین خارج است؛ اما چه کسی گفته است که آیت‌الله مصباح (ره) حرف سکولارها را به صورت مطلق پذیرفتند؟ ولی اگر یک نفر به اسم سکولار، این حرف را زده باشد، ما با این سکولاریسم در واقع مشکلی نداریم. یعنی سعادت به مخاطره نمی‌افتد.

•• نشست سوم ۳



تبيين و تبامر شناسی
اعجاز بیانی قرآن

تبیین و تبارشناسی اعجاز بیانی قرآن

حجت الاسلام و المسلمین مهدی رضایی^۱



جهت دریافت صوت و تصویر نشست اسکن کنید.

مقدمه

یکی از موضوعات مهم در بحث نبوت، مسئله معجزه بودن قرآن است. قرآن از وجوه و جهات متعدد معجزه است. یکی از وجوه اعجاز قرآن، اعجاز بیانی قرآن است. از جهتی، معمولاً در منابع کلامی، به دو نکته بسنده می‌کنند؛ یکی به اعتراف فصحا و بلغای عرب که مثلاً ولید و فلانی و فلانی اعتراف کردند که این کلامی است که از کلام بشر بالاتر است و به همین حد اکتفا می‌کنند. در مواردی هم افرادی آمدند و سوره‌هایی را در مقام تحدی آوردند، مثل «الفیل و ما الفیل»، سپس بین این سوره‌ها و سوره‌های قرآن مقایسه کردند و دیدند که از نظر فصاحت و بلاغت این سوره‌ها کجا و قرآن کجا؟

موردی که معمولاً زیاد بررسی شده است، مقایسه‌ای است که بین آیه «فی القصاص حیاة»^۲ با «القتل انفی للقتل» انجام شده است. این آیه نسبت به «القتل انفی

^۱ مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان - عضو گروه علمی رشته ادبیات عربی حوزه علمیه خراسان -

^۲ بقره، آیه ۱۷۹.

للقتل» از ۱۰ وجه یا به قول سیوطی از ۲۰ جهت، فصیح‌تر هست. یکی از ادعاهای مهم در این موضوع این است که قرآن از نظر فصاحت و بلاغت در اوج است، یعنی اگر کلمه «کوثر» را از آیه «انا اعطیناک الکوثر»^۱ بردارید، نمی‌توانید هیچ کلمه‌ای را جایگزین آن کنید که هم از نظر لفظ، هم از نظر وزن و هم از نظر معنا، با آن برابر باشد. این ادعای کسانی است که قائل به معجزه بودن الفاظ قرآن هستند.

تقاضای دوستان این است که با چند مثال عینی، اوج فصاحت و بلاغت قرآن که از توان بشر خارج است، روشن شود و بین اشعار نابی که عرب گفته است با آیات قرآن، مقایسه‌ای صورت بگیرد و وجه اعجاز بیانی قرآن تبیین بشود.

من همیشه در جلسات مختلف تاکید می‌کنم که در حوزه باید سه نوع گفت‌وگو وجود داشته باشد. دو نوع از این گفت‌وگوها رایج است، اما یک نوع از آن تا کنون انجام نشده است. یک نوع، گفت‌وگوی طلاب با یکدیگر است که مباحثه نامیده می‌شود. یک نوع، گفت‌وگوی استاد با شاگرد است که در کلاس‌های درس اتفاق می‌افتد. اما گفت‌وگوی سومی هم وجود دارد که یا در جمع‌های اساتید اتفاق می‌افتد و یا در یک گفت‌وگوی دو نفره شکل می‌گیرد و با دو نگاه با یکدیگر بحث می‌کنند، یکی از منظر کلام جدید و دیگری از منظر دانش بلاغت، در این زمینه گفت‌وگوی کمی صورت می‌گیرد در حالی که قطعاً به تعبیر حضرت امیرالمؤمنین: «اضر بوا بعض رأی ببعض، يتولد منه الصواب».

^۱ کوثر، آیه ۱.

تبارشناسی اعجاز

به‌عنوان مقدمه باید گفت در کتاب‌های روش تحقیق، از تبارشناسی، با عنوان نسل‌شناسی و نسب‌شناسی یاد می‌کنند. سادات معظم، شجره‌نامه مشخصی دارند، تبار تعریف شده‌ای دارند که روشن می‌سازد به چه کسی برمی‌گردند، به یکی از ائمه معصومین یا به جدشان هاشم. لذا در موضوعاتی که مسائل متعدد دارند، باید ابعاد و ریز موضوعات و ریز سؤالات را نگاه کنیم که به چه دانشی ربط دارد. به تعبیر آقای شمیسا، هر مسئله‌ای یک متولی دارد. تولیت این دانش با کیست؟ مثل رقبات وقفی که ملزم هستی برای آن یک متولی تعیین کنی، تولیت این دانش و این مسئله نیز باید مشخص شود.

بحث اعجاز هم چون ذو جوانب است، متولی آن باید مشخص شود. تا جایی که من می‌دانم، حداقل سه دانش متولی این امر هستند؛ یکی کلام جدید، مثل آقای سعیدی روشن و سایر افرادی که در این زمینه کار می‌کنند. ایشان کتابی دارد به نام زبان قرآن. آن‌ها از منظر کلام جدید به مسئله زبان قرآن می‌پردازند و تمام ابعاد آن را از لحاظ وجود و عدم اعجاز و نوع آن بررسی می‌کنند و در این زمینه دیدگاه‌های خود را مطرح می‌کنند. چهار دیدگاه، شامل زبان عرفی، زبان عقلایی، زبان ترکیبی و زبان عرفی فراعرفی. برای زبان عرفی فراعرفی ۹ شاهد می‌آورد که از منظر ادبیات تقریباً مورد تایید ما است.

عده‌ای، تولیت بحث اعجاز را به کلام قدیم و سنتی می‌سپارند. چون پیامبر (ص) ادعای نبوت داشته و شاهد صدق ادعای پیامبر، کتابش بوده است باید برای ما ثابت بشود که قرآن معجزه است. اگر اعجاز قرآن ثابت شود، بالتبع ثابت می‌شود که پیامبر (صلی‌الله‌و‌علیه‌و‌آله) در رسالت خودش صادق است.

سومین مورد در کتاب‌های ادبی و به طور خاص در کتب بلاغی وجود دارد. منظور از بلاغت هم، دانش بلاغت است؛ نه کتاب بلاغی مثل جواهر که وقتی سراغ آن می‌رویم، چیزی در این مورد در آن نمی‌یابیم. دانش بلاغت متکفل این موضوع

است. دانش بلاغت و به طور خاص، شرح مطول مدرس افغانی در جلد اول، به تفصیل بحث کرده است.

در خطبه کتاب مطول، قبل از اینکه وارد فصاحت و بلاغت بشود، ابتدا بیان می‌کند که چرا وارد بلاغت شدی؟ فلسفه خواندن بلاغت چیست؟ و بعد می‌گوید: «لیعرف به کشف استار القرآن»^۱، یعنی برای اینکه پرده‌های اعجاز قرآن کنار برود و اعجاز قرآن آشکار شود. این‌گونه فلسفه وجودی دانش بلاغت روشن می‌شود. این یک نکته راجع به تبارشناسی بود که در کتاب‌های روش تحقیق به این مسئله می‌پردازند. ما از منظر خودمان که دانش بلاغت است، وارد بحث می‌شویم.

مرحوم مدرس افغانی، یک ورودی در کتاب مطولش دارد که جالب است. می‌گوید تولید این دانش یا مسئله اعجاز بلاغی، هم در کلام است و هم در بلاغت. ایشان در این باره یک توضیح اجمالی می‌دهد و یک توضیح تفصیلی. جواب تفصیلی او دو کلمه است که برای آشنایی بیشتر می‌توانید به «بالبرهان الان و اللم» مراجعه بفرمایید، چراکه تفاوت در همین جا است. یک بزرگوار از منظر دانش کلام وارد اعجاز می‌شود، به صورت «انی» فقط می‌داند که این محمول برای این موضوع ثابت شد. یعنی این محمول الف برای موضوع ب ثابت شد. منظور از «لم» این است که علاوه بر اینکه این محمول برای این موضوع اثبات شد، ما می‌توانیم اقناع‌سازی هم داشته باشیم و استدلال هم بکنیم. پس الان منعی برای ورود نیست؛ پس تفاوت در ان و لم است.

بعد می‌گوید: «کما ین فی محله وهذا الثانی، افید». این دومی که طریقه برهان لمی باشد، مفیدتر است، چون دو چیز را با هم دارد، هم ثبوت است و هم اثبات است. هم می‌گوید که این محمول برای این موضوع اثبات شده است و هم می‌گوید به چه

۱. عبارت مشابه «یکشف عن وجوه الاعجاز فی نظم القرآن استارها». منبع: تفتازانی،

دلیل. این لب حرفی است که مرحوم مدرس افغانی در کتاب شرح مطولش آورده است.

مطلبی را هم به عنوان تبرک و هم به عنوان شاهد مثال بحثمان مطرح می‌کنم. این چند آیه را در سوره نمل با دقت مطالعه کنید. «و ورث سلیمان داوود و قال یا ایها النسا علمنا منطق الطیر و اوتینا من کل شیء»^۱، در ادامه در آیه ۳۸ سوره نمل می‌فرماید: «قال یا ایها الملا ملا ایکم یا تینی بعرشها قبل ان یاتونی مسلمین»^۲، یعنی ای سران و کارگزاران نظام! جناب سلیمان خواسته‌ای دارد، چه کسی حاضر است تخت سلیمان را، قبل از اینکه آن‌ها به حالت تسلیم نزد من بیایند، حاضر کند؟

تا این خواسته را جناب سلیمان مطرح می‌کند، یک نفر دستش را بلند می‌کند: «قال عفریت من الجن انا آتیک به قبل ان تقوم بمقامک انی علیه لقوی امین»^۳، قبل از اینکه از جایگاهت بلند بشوی، آن را حاضر می‌کنم. در اینجا به دو صفت اشاره می‌کند. هم می‌توانم و هم امانت‌دار هستم. کارگرهایی که در اسباب‌کشی کمک می‌کنند، معمولاً خیلی قوی هستند اما امانت‌دار نیستند و می‌بینی که یخچال و لباس شویی به درودیوار برخورد کرده است. این عفریت من الجن، دو ادعا دارد؛ هم قوی هستم و هم امانت‌دار هستم. یعنی این تخت را، کاملاً سالم به شما تحویل خواهم داد.

خواسته سلیمان چه بود؟ چه کسی تخت را می‌آورد؟ یک نفر دست بلند کرد، عفریت من الجن. هنوز سلیمان جواب نداده است که مأموریت را به تو می‌سپارم یا نمی‌سپارم، بلافاصله، یک نفر دیگر دست بلند کرد. چه کسی؟ «قال الذی عنده علم من الكتاب انا آتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک»^۴. در ترجمه این عبارت «ان یرتد

^۱ نمل، ۱۶.

^۲ نمل، ۳۸.

^۳ نمل، ۳۹.

^۴ نمل، ۴۰.

الیک طرفک» برخی می‌گویند قبل از اینکه چشم برهم زنی و بعضی می‌گویند قبل از اینکه جلوی پایت را نگاه کنی. آن کسی که علم کتاب را می‌دانست، گفت من این تخت را می‌آورم، قبل از اینکه چشم‌هایت را به هم بزنی یا نگاهت به جلوی پایت بیفتد. «فلما راه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربی»^۱، ناگهان دیدند تخت حاضر است.

تا دیدند تخت حاضر است و سلیمان به خواسته‌اش رسید، «قال هذا من فضل ربی لیلونی أأشکر ام‌اکفر»^۲ این لطف خداست. این دانش، این امکاناتی که در اختیار من هست، لطف خداست. در آیه ۱۶ آمده است: «اوتینا من کل شیء، علمنا منطق الطیر»^۳، در آیه بعدی آمده است: «و حشر لسلیمان جنود من الجن و الانس و الطیر و هم یوزعون»^۴ همه چیز در اختیار سلیمان بود، جن و انس و طیر.

نکته‌ای که می‌خواهم به آن اشاره کنم این است که همین شرایطی را که سلیمان داشت، از جمله اینکه توانمند بود و متمکن بود و از تمام امکانات جن و انس و طیر بهره‌مند بود، در زمینه امکانات زبانی برای رسول اکرم (صلی‌الله و علیه و آله) نیز در نظر بگیرید. اگر از منظر ادبیات به تحلیل مسئله پردازیم، می‌بینیم همان‌گونه که حضرت سلیمان همه چیز در اختیارش بود، حضرت رسول (صلی‌الله علیه و آله)، نیز با قرآن که معجزه اوست، تمام امکانات زبانی را در اختیار دارد. در جایی آقای شمیسا^۵ می‌گوید هر کس امکانات زبانی بیشتری داشته باشد، سرمایه‌دارتر است و حضرت رسول (صلی‌الله و علیه و آله) از اوج امکانات بهره می‌برد.

۱. همان.

۲. همان.

۳. نمل، ۱۶.

۴. نمل، ۱۷.

۵. سیروس شمیسا (زاده ۲۹ فروردین ۱۳۲۷ در رشت) استاد ادبیات فارسی و نویسنده ایرانی است که تاکنون بیش از ۴۰ اثر خلق کرده است. وی تحصیلات عالی خود را در دانشگاه شیراز آغاز کرد و چند سالی پزشکی خواند، ولی پس از چندی تغییر

امکانات و ظرفیت های زبانی

در هر قسمت، حاج آقا طرح مسئله داشتند، اعجاز می گویند علمی هست که به ماربطی ندارد، تشریحی است، به ماربطی ندارد، باز می گویند ادبی، ادبی باز خودش چند قسم است. گاهی دانشی می شود صرفی، گاهی نحوی، گاهی بلاغی، گاهی لغوی، هنوز دانشی است. باز در هر کدام می توانی برش بزنی. من می خواهم در قسمت صرفی فقط روی این مسئله که کلمه ای که باید جمع می بود، چرا مفرد آمده است، تمرکز کنم. این ریز مسئله شد و برش خورد. اعجاز، علمی، تشریحی، لغوی، صرفی، نحوی و... حتی انواع ادبی را شامل می شود. برای همین می گویند گاهی نظم است، گاهی نثر است، گاهی قصه است. قرآن اصلاً همه چیز است. در تک تک ریز مسئله ها صلاحیت دارد.

کلمه «ذلک» را در نظر بگیرید. این کلمه سه ضلع دارد. «ذا» اشاره دارد به مشارالیه که مفرد مذکر است. «کاف» اشاره دارد به مخاطب و «لامی» که به بعد اشاره می کند، یعنی فاصله، دور بوده است. با همین شاخص، اگر مشارالیه ما دو تا شد، باید بگوییم «ذان». اگر فاصله نزدیک شد، باید بگوییم «ذا»، اگر فاصله متوسط بود بگوییم «ذاک». اگر مخاطب عوض شد باید بگوییم «ذلکما». اگر مخاطبمان جمع مؤنث بود، باید بگوییم «ذلکن»: «ذلکن الذی لمتنی فیه»^۱. یعنی دقیقاً چند صورت است و جدولی دارد. «ذا» با عوض شدن مشار الیه عوض می شود، «لام» هم با عوض شدن فاصله عوض می شود و «کاف» هم با عوض شدن مخاطب عوض می شود.

رشته داد و در همان جا مدرک کارشناسی خود را در ادبیات فارسی گرفت. پس از آن وارد دوره دکتری ادبیات فارسی دانشگاه تهران شد و در سال ۱۳۵۷ از رساله خود به راهنمایی خانلری دفاع کرد. او در سال ۱۳۸۰ یکی از چهره های بلندگاران ایران لقب گرفت. کتاب های او در بسیاری از دانشگاه های ایران تدریس می شود.

^۱ یوسف، ۳۲.

این مطلب را در صرف و نحو خواندیم. به محضر قرآن می‌رویم و زانوی ادب می‌زنیم. قرآن زبان خاص خودش را دارد و با آن زبان هنرنمایی می‌کند. از تک تک امکانات زبانی، سلیمان‌وار دارد استفاده می‌کند و عرب‌ها نمی‌توانند مانند قرآن عمل کنند.

من در کتاب المعجم المفهرس جست‌وجو کردم. قرآن در ۳۵ مورد ذلک را به همین نحو استفاده کرده است. سنتی است برای خودش و هیچ‌کس دیگر نمی‌تواند این طور انجام دهد. در ۳۵ مورد ذلک آمده است با اینکه مخاطب جمع است. اگر مخاطب، مفرد بود که بحثی نبود. قبش جمع است و بعدش هم جمع است اما، این وسط کاف مفرد می‌آید. اگر یکی دو مورد بود می‌توانستیم بگوییم، اختلاف قرائت است. وقتی که ۳۵ مورد در تمام قرائت‌ها آمده است، پس حتما نکته‌ای در میان است. این زبان، نه زبان بصره و نه کوفه و نه بغداد و نه مصر و نه اندلس است؛ زبان قرآن است و از جلوه‌های اعجاز خودش است.

بحث‌های مختلفی وجود دارد و من بحث را با جزئیات دقیق‌تری مطرح می‌کنم. تعبیری وجود دارد که هر ملتی که استقلال ادبی نداشت، استقلال فرهنگی ندارد. قرآن، اول، استقلال ادبی خودش را حفظ کرد، بعد استقلال معارفی را. یعنی اگر بخواهیم این اعجاز را به‌خوبی درک کنیم، باید بدانیم بازار عکاظ قبل از اسلام چه وضعیتی داشت؟ بازار عکاظ حکم المپیک ادبی در آن زمان را داشته است. در آنجا یک نابعه زبانی مثلاً داور بوده است و مثل المپیک که تمام کشورها سرمایه‌گذاری می‌کنند تا یک مدال المپیک به دست بیاورند، تمام شعرا شعر خود را به مسابقه می‌گذاشتند. در چنین فضای سنگینی اگر نقیصه‌ای داشتند، به‌سرعت آن را رسوا می‌کردند. همیشه با یکدیگر جنگ داشتند، در چنین فضایی که هیچ‌کس حرفش مطلق نبوده است، پیغمبر با قرآنش آمده است و آن‌ها دیگر سر تسلیم فرود آوردند و نتوانستند چیزی بگویند.

جالب است که تحدی چهار مرحله دارد: اول هر کس می تواند مثل قرآن بیاورد، بعد هر کس می تواند ده سوره بیاورد، بعد پایین تر می آید و می گوید هر کس می تواند یک سوره بیاورد، و وقتی که نمی آورند، می گوید: «قل لان اجتماع الجن و الانس علی ان یأتوا بمثله لا یأتون و لو کان بعضهم لبعضهم ظهیرا»^۱ دیگر تیر خلاص را می زند. اگر همه تان هم با هم جمع بشوید، پشت در پشت، نمی توانید مانند قرآن بیاورید. قرآن خیلی تنزل نمی کند.

آیه ای را به عنوان مثال مطرح کردید: «القتل انفی للقتل» یا «لکم فی القصاص حیاة»، اما باید بگویم من این نوع ورود را قبول ندارم، چون خود قرآن هم این چنین ورود نکرده است. هنوز ما نهج البلاغه را عدل قرآن نمی دانیم با اینکه امام را معصوم می دانیم و نمی توانیم بگویم نهج البلاغه اخ القرآن است. در مورد قرآن، ادعای تحدی شده و در مورد نهج البلاغه چنین ادعایی نشده است.

در نهج البلاغه، امیرالمؤمنین، از ضرب المثل عربها را استفاده می کند؛ اما قرآن در هیچ جا از ضرب المثل عربها استفاده نمی کند. اگر در جایی هم کلام نغزی دارد، خودش این قدر زیبا صحبت می کند که برای آیندگان ارسال المثل می شود. کپی برداری در هیچ جای قرآن وجود ندارد. اگر در جایی حکایتی را نقل می کند، همان را این قدر ویرایش می کند و برش می زند و دست کاری می کند، که خودش انگشت به دهان می ماند.

زبان، زبان عربی بود؛ ولی با همین زبان، این قدر هنرنمایی کرد و امکانات زبانی را زیبا به کار گرفت که گفتند خدایا، این همان زبان ما است؟ بنابراین وقتی نازل شد، مردم در برابر آن جبهه نگرفتند؛ چون عربی بود. وقتی به خلاقیتها نگاه کردند، دیدند نمی توانند مثلش را بیاورند.

اعجاز قرآن و تحدی آن

مطلبی که باید به آن توجه کنیم این است که در زمینه اعجاز قرآن دو مطلب را باید در نظر بگیریم تا خلع سلاح نشویم.

۱. کلمه «بمثله» که در قرآن آمده است: «وان کتتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فأتوا بصورة من مثله^۱». به این «من مثله» خیلی دقت داشته باشید، بعضی از تفاسیر هم گفتند که «من مثله» تحدی به قرآن است؛ اما یک قرائت و یک روایت دیگر وجود دارد مبنی بر اینکه منظر از «من مثله» این است که قرآن بیاورید، آنچه‌آنکه پیغمبر (صلی الله و علیه و آله) آورد با اینکه امی بود. امی بودن پیامبر (صلی الله و علیه و آله) نکته مهمی است.

نگار من به مکتب نرفت و خط ننوشت

به غمزه مسئله آموز صد مدرس شد

۲. شاخص دوم در نظر گرفتن یک بسته جامع است. بر فرض ادیبی پیدا شد و جمله‌ای مثل جمله‌های قرآن درست کرد. جمله‌ای پیدا کرد که تقریباً عدل «لکم فی القصاص حیاة» بود. باز هم ما برنده هستیم. به دو علت: ۱. زمانی در همین مدرسه نواب، یکی از طلبه‌ها مثلاً قرآنی را آورد و گفت این کتاب را ۷۰ دکتر آمریکایی نوشته‌اند. نظرت را در مورد این قرآن بگو. گفتم نخوانده آن را رد می‌کنم. گفت چطور؟ گفتم چند دکتر، با چند دانشکده با ۱۴۰۰ سال پشتوانه، آمدند و مثل آن را آوردند. قرار این نبود!

نگار من که مکتب نرفت و خط ننوشت

به غمزه مسئله آموز صد مدرس شد

تمام ظرفیت‌هایتان را به کار گرفتید، تجربه تاریخی را به کار گرفتید، از زبان‌شناس و ادیب و... همه دست به دست هم داده‌اید، ادعا کردید و هنوز اثبات هم نشده است. لذا بعضی می‌گویند که این ضمیر را به پیغمبر برگردانید. «وان کتتم

فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فأتوا بصوره من مثله^۱ هر چه را می خواهی بیاوری، چه سوره، چه ده سوره و چه قرآن، باید مثل آوردن پیغمبر باشد. این یک شاخص که باید در نظر گرفته شود.

آقای میرباقری نسبت به این مطلب تاکید جدی دارد. منظور از بسته جامع این است که فقط روی یک قسمت از قرآن زوم نکنیم. برفرض که دیگران بتوانند از لحاظ ادبی کتابی مانند قرآن بیاورند، نکته ای که مهم است این است که قرآن مانند یک کارنامه است. مهم این است که اگر می خواهیم امسال قبول بشویم، باید در تمام درس ها قبول بشویم. قرآن، ملاحم دارد، پیش گویی دارد، معارفش تناقض ندارد، از گذشته خبر داده و از آینده خبر هم می دهد. همه جنبه ها را با هم دارد.

تعارض آیات

سؤال: اگر قرار باشد ضمیری که در آیه است را به پیغمبر (صلی الله و علیه و آله) برگردانیم و بگوییم که منظور اوست، چگونه این مطلب با آیه ای که می گوید انس و جن و ... با هم بتوانید مثل آن بیاورید، سازگار است؟

پاسخ: این موارد باید جمع بشوند، یعنی مجموع آیات تحدی که ۴ دسته هستند، باید با هم در نظر گرفته شوند. در آیه «و ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فأتوا بسوره من مثله»^۲ اتفاقاً اگر این «ه» در «مثله» را بخواهی به سوره برگردانی، باید «ها» بگویی، «فاتوا بسوره من مثلها»، چون سوره مؤنث است و اتفاقاً قبلش آمده است. اگر بعد می آمد، تذکیر و تأنیث در آن جایز بود، اما چون قبل از آن آمده است، تأنیث واجب است. پس این مطلب، قرینه بر این است که این «ه» در خدمت سوره نیست. این یک وجه است که در تفسیرها آمده است که منظور این است که این آوردن باید مثل آوردن پیغمبر (صلی الله علیه و آله) باشد.

^۱ بقره، ۲۳.

^۲ بقره، ۲۳.

پس دو شاخصی که ذکر کردیم، برگ برنده ما است، یعنی برفرض اگر زمانی، گروهی، قرآنی را آوردند مطمئناً از جمیع جهات کامل نیست. باید بدانیم که قرآن یک بسته کامل است و این بسته کامل را کسی نمی‌تواند بیاورد.

سیر تحدی قرآن

سؤال: در باب اعجاز و تحدی قرآن، اول گفتند کل قرآن و بعد کل به ده سوره رسید و بعد ده سوره به یک سوره رسید، اما اگر به سیر نزول آیات نگاه کنیم، اول کل است، بعد یک سوره و بعد ده سوره است. برای حل این مشکل و با قاعده‌ای که در مورد تحدی گفتیم، اول کل قرآن و بعد یک سوره، توجیحات زیادی را آوردند. یکی از توجیحات این است که تحدی در مورد یک سوره، به این صورت است که اگر شما توانستید یک قرآن بیاورید که از هر لحاظ شبیه این قرآن باشد، یعنی کل قرآن یا یک سوره بیاورید که این سوره شما، تمام ابعاد یک سوره از قرآن را داشته باشد یا اینکه ده سوره بیاورید که مجموع ده سوره، شبیه یک سوره از قرآن باشد.

اینکه فرمودید گروهی قرآنی بیاورند که در یک وجه شبیه قرآن باشد، با تحدی قرآن ناسازگار است. شما می‌گویید چنین چیزی ممکن است و این‌ها در واقع تحدی قرآن را جواب داده‌اند. قرآن فرموده است در ابعاد مختلف، ده سوره بیاورید که شبیه یکی از سوره‌های قرآن باشد.

پاسخ: در مورد ترتیبی که ذکر کردم که از کل شروع و به ده تا و بعد به یک سوره می‌رسد، باید مراقب باشیم که کاسه داغ از آش نشویم. خود قرآن، تحدی به یک آیه نداشته است. چرا تحدی تا اینجا بود و توقف پیدا کرد؟ در سوره طور، آیه ۳۴ آمده است: «فاتوا بحدیث من مثله ان كانوا صادقین» و در سوره هود، آیه ۱۳ آمده است: «فاتوا بعشر سور مثله» و در سوره بقره آمده است: «فاتوا بسورة من مثله»^۱، یعنی هر کس شک دارد، یک آیه بیاورد، یک جمله بگوید، یک کلمه بگوید. در زبان عرب،

کلمات بوده است. در دانشنامه زبان عربی بوده است. تا می گفتند کلمه، زود می گفتند. تا می گفتند اسلوب کوچک، بلافاصله می گفتند. تا می گفتند جمله تام، باز هم می گفتند.

می خواهم بگویم این از زرنگی قرآن است که تا یک جایی آمده و بعد توقف کرده است. تحدی را تا اینجا ادامه می دهد، چراکه صلاحیت آن بستۀ جامع را داشته باشد. سوره دارای این ویژگی است که می تواند همه جنبه های اعجاز را در خودش نشان دهد، چه از لحاظ معارف، چه از لحاظ ادبی و چه از لحاظ علمی، اما چنین کاری در کمتر از یک سوره ممکن نیست.

سؤال: درست است اما در مورد تحدی قرآن، آنجا که گفته ده سوره بیاورید، منظور این است که ده سوره بیاورید که مجموعاً شبیه یک سوره باشد نه یک آیه. ده سوره که هر کدام یک وجه اعجاز داشته باشد. مثلاً اگر سوره توحید را در نظر بگیریم، از لحاظ محتوا و صرف و بلاغتش و... دارای اعجاز است. حالا اگر کسی یک سوره بیاورد که صرفاً از لحاظ بیانش، شبیه سوره توحید باشد، همان سه چهار آیه، گویی که تحدی قرآن را پاسخ داده است.

پاسخ: خیر. سوره کوثر با اینکه سوره است؛ ولی همه شرایط را با هم داشته باشد. سؤال: اگر چند سوره بیاورد و هر کدام یک وجه داشته باشد، طوری که فی المجموع ده سوره، ده وجه را داشته باشد، مساوی می شود.

پاسخ: اشاره کردم که در بلاغت در مورد آیه «و لکم فی القصص حیاة» ۱۴ و جهش را بارها درس دادیم. الان می گویم اصلاً ورود پیدا نکنیم. چرا وارد بشویم و ۱۴ وجه را ذکر کنیم. مهم نیست که در یک جمله مثلش را بیاورد. البته گفتم در مورد مسئله اعجاز، تقریباً ۴۰ قول در آن مطرح شده است.

بررسی آیات سوره یوسف

محور بحث درباره اعجاز بیانی قرآن با عنوان اصالة التعبير است. تعابیر قرآنی دقیق است و هر کدام سر جای خودش قرار دارد. البته کلمات و هم‌خانواده‌ها با محور هم‌نشین‌هایشان مدنظر است. یعنی یک جمله را در نظر بگیریم، هر کدام از اجزاء این جمله سر جای خودش آمده است، «فی موضعه الاثقة به»، در موضع شایسته خودش.

تعبیری راجع به خداوند باری تعالی در دیوان حافظ آمده است: «اگر نازی کند در هم فروریزند قالب‌ها». در حیطه ادبیات در قرآن، نیز واقعاً به همین صورت است. تعابیر دقیق است. یک پرانتزی عرض کنم. کلاً در ادبیات ۳ شاخه داریم، نحوشناسی، معناشناسی، کاربردشناسی. قالب را همه یاد دارند. پیوست هر قالبی معناست. بعد از اینکه فهمیدیم که هر قالبی چه معنا و چه کاربردی دارد، باید بدانیم که قرآن، هر سه را با هم دارد. نحوشناسی، معناشناسی و بعد کاربردشناسی.

نحو را در کتاب سیوطی می‌خوانید. برخی از کتاب‌ها با رویکرد قرآنی هم گفتند که هر ساخت و هر قالبی چه پیوست معنایی دارد و سومین مورد، این که دقیقاً به کار برسد. همین چند روز پیش بزرگواری برای سخنرانی به مدرسه آمده بود و بحث اغتشاشات را مطرح می‌کرد. ما تا نزدیک ساعت دو هم گوش دادیم. بحث خوبی هم بود. همان شب در مراسم جامعه الحسین شرکت کردیم. یکی از بسیجی‌ها گفت، سخنرانی خیلی خوبی بود؛ ولی سخنرانی جامعه الحسین و مدرسه نواب و استانداری، هر دو، یکی بود.

قرآن یک تنوعی دارد و در هر جایی مختص به خودش صحبت می‌کند. مصداق بارزش، باب هفتم کتاب سعدی است که اعتراض می‌کند به حضرت یعقوب که شما، بچه‌ات کنار روستای خودتان بود و نفهمیدید در چاه است، اما وقتی به مصر رفت و تنها پیراهنش را برایت آوردند، فهمیدی که یوسف می‌آید. این جریان چیست؟

یکی پرسید از آن گم کرده فرزند

که ای روشن گهر، پیر خردمند

تواندر چاه کنعانش ندیدی

ز مصرش بوی پیراهن شنیدی

بگفت احوال ما برق جهان است

گهی پیدا و دیگر دم نهان است

گهی بر طارم اعلی نشینیم

گهی بر پشت پای خود نبینیم

احوال ما عوض می شود و چون احوال عوض می شود، شرایط هم تغییر می کند. قرآن این حال های متعدد و قالب های متعدد را بیان کرده است. این فضاها و مقام های متعدد را ما باید به دست بیاوریم.

هدف از این نشست این است که وجه اعجاز قرآن برای ما ملموس شود و برای این منظور، ورود همین است که متناسب با آن فضا بهترین تعبیر را انتخاب کنیم، البته ما کشف می کنیم.

بررسی غریب بودن کلمات

«تالله تفتؤ تذکر یوسف حتی تکون حرصا»^۱. از آسان به سخت می رویم. سه حرف قسم داریم. حروف جری که قسم هستند. یکی واو، یکی باء و یکی تاء. بین این سه حرفی که دال بر قسم هستند، یکی شان از همه مظلوم تر و غریب تر است که کتاب مغنی مهذب هم آورده است؛ تاء. می گوید کاربرد تاء در مقایسه با آن دوی دیگر، در زمانی است که شما یک چیز عجیب و غریبی می خواهید بگویید. «تالله

لاکیدن اصنامکم»^۱ یک ادعای بزرگی در میان باشد، مثلاً ما همین فردا آمریکا را در هم می‌کوبیم.

در قرآن ۹ آیه وجود دارد که با تالله شروع می‌شود و همه جاهایی که با تالله شروع می‌شود، پای یک چیز عجیب‌وغریبی در میان است. فی البداهه هم این طوری بوده است، نه این که با مشورت قبلی و با تصویب مجمع لغة العربية بمصر و جای دیگر باشد. فی البداهه، پیغمبر ۹ بار تالله را به کار برده است، با اذن خدا که هر ۹ بار، در جای خاصی بوده است. یکی از آن موارد آیه «تالله تفتؤ تذر یوسف حتی تکون حرصاً»^۲ است.

فرزندان یعقوب اعتراض دارند به حضرت یعقوب که چه خبر است؟ تالله، به خدا قسم. تفتؤ، چیست؟ تفتؤ، یک افعالی داریم به نام افعال ناقصه مثل کان، صار، اصبح، مادام، مانفک. «تفتؤ» از آن افعال غریبی است که مایی هم که با ادبیات سر و کار داریم، یادمان رفته است که این هم جزء افعال ناقصه و از آن ۱۳ تا است؛ پس جزء افعال ناقصه است؛ ولی جزء آخرین‌هایش طوری که اگر بگوییم این، شماره ۱۳ است، گزاف نگفتیم.

پس تالله، قسم بود، آن هم، قسمی عجیب‌وغریب. تفتؤ، از افعال ناقصه بود و در بین افعال ناقصه، آخرین آن‌ها بود. «تالله تفتؤ تذر یوسف»، تفتؤ باید چیزی داشته باشد. «تالله تفتؤ ان تذر»، نیاورده است. در اینجا یک فراهنجار را به کار برده است. در ادامه می‌آید که در عبارت «حتی تکون حرصاً»، می‌توانست از کلمه آسان دیگری استفاده کند ولی از کلمه‌ای غریب استفاده کرده است. حرصا یعنی بمیری، بخعا، قتلا، موتا. چه خبر است؟ پیوسته به یاد یوسف هستی و می‌خواهی دق کنی؟ می‌خواهی خودت را به کشتن بدهی؟ می‌توانسته بگوید بخعا، قتلا، موتا، تبا و کلمه آسان‌تری بیاورد.

۱. انبیاء، ۵۷.

۲. یوسف، ۸۵.

سیوطی می گوید: «جاء باغرب الالفاظ لاقرب المعانی»^۱. اینجا قرآن سه یا چهار اسلوب عجیب و غریب را به کار می برد؛ چون واقعاً حرف عجیب و غریبی زدند. عوض اینکه به پدرشان بدهکار باشند، طلبکار هم شدند! عوض اینکه روحیهٔ اعتذار و معذرت خواهی داشته باشند، تازه دارند مطالبه گری هم می کنند.

هم در التمهید آقای معرفت، جلد ۵، صفحه ۶۶ و هم در معترک الاقران آقای سیوطی، جلد یک، صفحه ۳۸۹ به این نکته اشاره شده است. متش طولانی است اما می گوید: «اتی باغرب الالفاظ» عجیب ترین الفاظ را در این آیه به کار برده است، از به کار بردن تاء، تفتؤ، حذف ان، گرفته تا به کار بردن حرصاً «لائتلاف المعانی مع الالفاظ».

بررسی مورد مشابه و جایگاه فضاسازی

در ادامهٔ همین مطلب باید بگویم، زمانی در همین سالن، آقای دکتر فاضلی تشریف آوردند. ما در کتاب صمدیه وقتی به «ان هذان لساحران»^۲ می رسیدیم، به تفسیر مراجعه می کردیم و می گفتیم در اینجا «ان» از عمل افتاده است. یک عده می گفتند، «ان» اصلاً عمل ندارد و عده ای هم می گفتند که «هذان» به گونه ای است که در بعضی موارد «هذین» می شود و در بعضی موارد هم همین طور می ماند.

چهار یا پنج توجیه خشک و بی روح در مورد این آیه مطرح می کردند، از همان توجیهاتی که در تفاسیر هست. آقای دکتر فاضلی فرمود که اتفاقاً این از عجایب قرآن است و زبان قرآن است. فضا، فضای سحر است. سحر یعنی خرق عادت. با اعجاز پهلوی می زند. اعجاز، خرق عادت و به تعبیری چیزی است که کسی نمی تواند مثلش را بیاورد. چیزی از طرف خداست.

۱. معترک الاقران، سیوطی، ج ۱، ص ۳۸۹.

۲. طه، ۶۳.

من می‌خواهم این کوچه را فضا سازی کنم تا با محتوا هماهنگ شود. اگر دهه فاطمیه باشد، به این مناسبت کل مدرسه را با پرده سیاه پوش می‌کنند. در خیابان‌ها پرده بزرگ نصب می‌کنند. طوری می‌خواهند فضا سازی کنند که هر کس از یک کشور دیگر وارد ایران شد، بفهمد که دهه فاطمیه است. با اینکه هنوز تقویم نگاه را نکردیم، اما از فضای کوچه و بازار می‌فهمیم که خبری در راه است. به این کار، فضا سازی می‌گویند. مثلاً اگر عروسی باشد، گل و... می‌زنند و یک نفر دم در می‌ایستد و خوش آمد گویی می‌کند.

در اینجا قرآن آمده و عمداً یک حرکت به قول معروف، فراهنجاری انجام داده است، نه اینکه ناهنجاری مرتکب شده باشد. «ان هذان لساحران»^۱. عمداً خلاف عادت مرتکب شدم، شما این کار را نکنید؛ چون در این مقام نیستید! به شما می‌خندند. من که سوار بر این امکانات هستم، می‌توانم این کار را انجام بدهم. وجهش چیست؟ می‌خواهد بگوید؛ چون فضا، فضای سحر و خرق عادت است، هنوز به لفظ نیامده می‌توانی آن را بخوانی. در اینجا لفظ با معنا و غرض هماهنگ شده است. ساحر اسم فاعل است. معنایش چیست؟ ترکیب آن به چه صورت است؟ این‌ها همه‌اش ارزش افزوده ایجاد می‌کند.

توضیح معناشناسی «تالله»

سؤال: وجه عجیب و غریب بودن تالله در چیست؟

پاسخ: این‌ها می‌گویند که برای قسم سه حرف داریم، واو و تاء و باء. در معناشناسی که کتاب مهذب مغنی یا الکافی انجام داده است، می‌گوید تاء در جاهای عجیب به کار می‌رود، مثلاً می‌توان هم از «هل»، هم از «انی» و هم از «این» استفاده کرد، اما در معناشناسی گفته می‌شود که «انی» را در جایی به کار می‌برند که استبعادی باشد. «انی لک هذا»، از کجا غذا گیر آوردی؟ می‌توانست

بگوید: «من این»، خیلی عادی، اما آن، مطلق و خیلی سطحی بود؛ اما «انی»، یعنی من واقعاً نمی‌توانم بپذیرم در جایی که هیچ نوع امکانات پخت غذا وجود ندارد، زیر این درخت، این غذای گرم نزد تو حاضر باشد. این استبعاد است. این جا هم به قول معروف باید متعبد باشیم، در معناشناسی که برای تاء گفتند، تاء قسم است و مورد کاربرد و معناشناسی آن در جایی است که عجیب است. به‌خاطر اینکه این، از استحسان بیرون بیاید، می‌گوییم شاید برای خودشان گفتند. بنابراین به کتاب المعجم المفهرس آقای محمد فؤاد عبد الباقی یا کتاب معجم الادوات که تکمیل‌تر است، مراجعه می‌کنیم و همه موارد تالله در قرآن را نگاه می‌کنیم که بینم درست است یا نه و نتیجه می‌گیریم که این کتاب هم بر این مطلب صحه گذاشته است. یکی از آن موارد راجع به حضرت ابراهیم است: «تالله لاکیدن اصنامکم»^۱.

سؤال: یعنی اینجا که تالله آمده است، از حروف دیگر قسم هم می‌توانست استفاده بشود؛ اما بهترینش همین است که با تاء آمده است.

پاسخ: بله. باید با آن فضایی که الان وجود دارد، هماهنگ باشد.

سؤال: راجع به تقوؤ، گفتید که از افعال ناقصه نامأنوس است. آیا این فعل فقط برای ما نامأنوس است، یا برای دیگران هم نامأنوس بوده است. اینکه برای ما نامأنوس است دلیل نمی‌شود که در آن زمان هم برای آن‌ها نامأنوس بوده است یا در اشعاری که در عرب به کار می‌رفته است، چنین چیزهایی مطرح بوده است.

پاسخ: سؤالات یک مقداری ناپخته است.

استفاده از الفاظ نامأنوس، ضعف یا قوت

سؤال: بر فرض هم که این طوری باشد که در آن زمان هم نامأنوس بوده است، این اتفاقاً ضعف قرآن را می‌رساند که از الفاظی استفاده کرده است که اصلاً واضح

و شیوا نیست. اگر الفاظ بسیار نامأنوس باشد، مخاطب باید کلی فکر بکند که معنای این چیست؟ و چطور بعداً می‌تواند معنای آن را پیدا کند؟

پاسخ: این سؤال دوم، بد نیست از برای گوش دادن. به قول امام که می‌گفت: قم بدکی نیست از برای تحصیل، نان سنگک و کباب گر بگذارد.

در جواب قسمت اول باید بگویم آشنا بودن و آشنا نبودن، از استعمال ناشی می‌شود. به کتاب معجم نگاه کنید. کان، یکون، اکن، تکن، نزدیک ۶۰۰ یا ۷۰۰ مورد کاربرد دارد. وقتی زیاد کاربرد دارد، پس آشناست. تفتؤ چقدر کاربرد دارد؟ از بسامد و میزان تکرارش، آشنایی و عدم آشنایی به وجود می‌آید و فرقی بین عرب و غیرعرب وجود ندارد. شما اگر از یک عرب‌زبان پرسی تفتؤ، ممکن است نداند و خیلی دور از ذهن باشد؛ اما موارد دیگر دم دست است.

اما جواب قسمت دوم، قرآن، یک هنجار دارد و یک فراهنجار. هنجار یعنی عرف، یعنی نرم، یعنی قاعده. ما که از هنجار بیرون می‌آییم، خودبه‌خود ناهنجار می‌شویم؛ می‌گوییم ناهنجاری‌های اجتماعی. بی‌حجابی، چون هنجار با حجاب است و تا حجاب را بردارد، ناهنجاری می‌شود. قرآن وارد ناهنجاری نمی‌شود؛ چون دارای فلسفه است و یک حکمتی دارد. از هنجار به فرهنگ تبدیل می‌شود.

هنجار، ناهنجار و فراهنجار

سؤال: ملاک هنجار و ناهنجار را چه کسی مشخص می‌کند؟

پاسخ: یک پایان‌نامه با همین موضوع هنجار و فراهنجار بنویسید که ۴ شرط دارد، ۸ مدل برای هنجاری، از آوایی و نوشتاری و ثبتي و معیار تشخیص چیست؟ قرآن هم پر از این موارد است. یعنی به‌ظاهر، یک کلمه‌ای به لحاظ ما خراب است. از لحاظ ما شرایط را ندارد؛ اما وقتی در آن فضا قرار می‌گیرد اوضاع عوض می‌شود. حضرت پیغمبر (صلی الله علیه و آله) به معراج رفته و برگشته و می‌گوید: «رأیت نهراً ابیض من اللبن»، رودی دیدم از شیر سفیدتر. در صرف خواندید که اسم

تفضیل ابدأ با عیب و حلیه ساخته نمی شود. چرا از بیاض، ایض ساختی؟ باید می گفتی اشدای بیاضا. یعنی پیامبر صرف ساده نمی دانسته است؟

اینجا هنجار نیست و ناهنجار هم نیست، بلکه فراهنجار است. قرآن پر است از واژه ها و اسلوب ها و تعبیری که فراهنجار است و همان تعبیر شما را به ذهن می آورد: «الانزیاح فی اللغة العربیة».

لیک دانشمند انگلیسی هشت مدل ناهنجاری را باز نوشت. حمید مصدق که ادیب دگراندیشی است، می نویسد: صدای پای آب، رود، (استاد روی تخته این جمله را می نویسد). ای بی سواد؛ چرا رود را این طور می نویسی؟ اگر فارسی است، از راست به چپ، اگر انگلیسی است، از چپ به راست، چرا عمودی و مثل چینی ها می نویسی؟

او می گوید من فراهنجار نوشتاری مرتکب شدم تا شما از نحوه نوشتن من، حالت آب را بفهمی. الان شعرا عمودی می نویسند. اصلاً ربطی به ما ندارد. این ها فرآورده های زبان شناسی جدید است. ما از آن ها کمک گرفتیم. در کتب بلاغی مثل مطول، مرحوم مدرس افغانی کاملاً اشاره می کند که اسباب اخلال به فصاحت ۸ چیز است؛ ولی گاهی بر همین اسباب چیزی بار می شود که دیگر سبب اخلال نیست. تا دو دقیقه پیش، اگر من می گفتم، بد بود؛ ولی یک حکمت و سری بر آن بار شده است و فراهنجار شده است.

این موارد برای عده ای که در دانشی توانمند هستند، فراهنجار محسوب می شود. یعنی هر کسی نمی تواند به فراهنجار وارد شود. اینکه چه کسی و با چه شرایطی و انواعی می تواند به فراهنجار وارد شود بحثی است که دو یا سه پایان نامه درباره آن در همین جا دفاع شده است. الانزیاح فی اللغة العربیة. همین کتاب مطول، به الاقنآن آدرس می دهد و ۴۰ نوع فراهنجاری را ذکر می کند، یعنی ۴۰ نوع شاهد مثال. واقعاً شخص دیگری نمی تواند وارد این عرصه بشود.

بررسی آیات قتل ولد به خاطر فقر

مثال بعدی، آیه ۱۵۱ سوره انعام: «لا تقتلوا اولادکم من املاق نحن نرزقکم و ایاکم» و آیه ۳۱ سوره اسراء است: «لا تقتلوا اولادکم خشیه املاق نحن نرزقهم و ایاکم». فرزندان خودتان را به خاطر فقر نکشید، ما به همه‌تان روزی می‌دهیم. این معنای کلی هر دو آیه است؛ ولی ظریفی دارد که فقط باید آن را کشف کنی. در آیه اول می‌گوید: «من املاق»، و در ادامه آن می‌گوید: «نحن نرزقکم و ایاکم»، ما به شما و آن‌ها روزی می‌دهیم و در آیه دوم می‌گوید: از ترس املاق فرزندان‌تان را نکشید؛ هنوز که املاقی نیست. در اینجا هم «نحن نرزقهم و ایاکم»، مقدم شده است. چه سری در اینجا وجود دارد؟

کتاب لمعه فقیر و مسکین را کسی می‌داند که همین الان به نان شبش محتاج است. املاق یعنی خرج زمان موجود را ندارد، چه برسد به خرج سالیانه، یعنی مثلاً ما امشب برای خانه‌مان غذا نداریم. پس آیه اول خطاب به کسانی است که همین الان گرفتار هستند. «نحن نرزقکم»، یعنی خودتان مقدم هستید، هنوز آن‌ها نیامدند. همین الان که شما خودتان بالفعل گرفتار هستید، به شما روزی خواهیم داد. منظور از «و ایاکم»، آن‌هایی هستند که هنوز نیامدند و بعداً خواهند آمد. به آن‌ها هم روزی خواهیم داد.

تفاوت «املاق» و «خشیه املاق»

املاق و خشیه املاق خطاب به کیست؟ در چه فضایی این سخن به میان می‌آید؟ فضا، پیرامون جماعتی است که برای بچه‌آوری توانمند هستند اما در فقر هستند. دومی چیست که الان در جامعه ما زیاد است؟ «لا تقتلوا اولادکم خشیه املاق»، می‌گوییم حاج‌آقا چرا مکه نرفتی؟ می‌گوید هنوز بچه‌هایم را عروس و داماد نکردم. چنین شخصی املاق ندارد، بلکه خشیه املاق دارد؛ وگرنه برای

خودرو، هر ماه ثبت نام می کند. او از ۲۰ سال و ۱۵ سال دیگر واهمه دارد. قرآن در این مورد می فرماید: «لاتقتلوا اولادکم خشية املاق نحن نرزقهم و ایاکم»^۱. خودت را رها کن، ماشینت خوب است، خانه هم که داری، شما اصلاً مهم نیستی. یک جا به جایی خاصی صورت بگیرد.

همان بحث عرفی فراعرفی که قبلاً به آن اشاره کردم. ارتباط قرآن با زبان عربی قطع نشده است؛ اما یک توانمندی هایی در آن ایجاد کرده است که خودشان هم مانده اند و به مخیله شان خطور نمی کرد که چنین ورودی ندارد. پس کلمات، کم و زیاد نشد.

بررسی آیات سوره زمر

مثال چهارم یا پنجم را بررسی می‌کنم. آیه «و سيق الذين كفروا الى جهنم زمرا حتى اذا جاءوها ففتحت ابوابها»^۱ و آیه «و سيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها»^۲ در یک صفحه قرار دارد. داستان از این قرار است که وقتی جهنمی‌ها را به جهنم می‌برند؛ وقتی که می‌آیند درها باز است، «اذا جاءوها فتحت ابوابها» و بهشتی‌ها را وقتی به بهشت می‌برند، «و سيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا»، دسته‌جمعی به بهشت می‌روند؛ وقتی که می‌آیند، «و فتحت ابوابها». آقای حسن‌زاده‌آملی را خدا بیامرز، ایشان می‌گفت که کلمات ناقل را دریابید.

نقش آفرینی حرف واو

اینجا فقط یک واو بیشتر دارد؛ ولی همین واو ناقل است. جهنمی‌ها که دسته‌جمعی می‌آیند، می‌آیند و در باز می‌شود. اما بهشتی‌ها که می‌آیند، می‌گویند یک مجموعی از تکریم و تشریف صورت می‌گیرد که یکی از آن تکریم‌ها باز شدن در است. سه یا چهار ملک ایستادند و دست‌به‌سینه که آقا خوش آمدید. به بقیه‌اش اشاره نکردم.

من گاهی از بعضی افراد سوال می‌کنم که سلام‌علیکم با والسلام‌علیکم چه فرقی دارد؟ سلام‌علیکم، علامت نقل قول و محکی را می‌گذاری، صفر و صدش بسته است، سلام‌علیکم. اما والسلام‌علیکم یعنی چه؟ ما نگفتیم سلام‌علیکم. گفتیم و تحیتی و تمنیاتی و ارادتی و محبتی و... و سلام‌علیکم. تازه یک گوشه از آن را گفتم. یعنی مجموعه و سبدی از گل و ارزش‌ها و خوبی‌ها تقدیم شما باد که یکی از آن‌ها سلام است. خوبان، متقین که به بهشت می‌روند، «اذا جاءوها و فتحت ابوابها»، همین واو، حالا شما بحث مصداقی بکن که مفسر دیگر، چیز دیگری گفته

^۱ زمر، ۷۱.

^۲ زمر، ۷۳.

است. مقصود من ورود است. بعضی ها می گویند واو سماعی است و نقشی ندارد. وقتی ۸ تا در دارد، این واو ثمانیه است. یک وجهی آوردند؛ ولی این معطوف علیهش محذوف است.

یک دستگاه‌واره‌ای در قرآن هست که عاطف هست، معطوف هست، معطوف علیهاش نیست. من خودم ۲۹ تا پیدا کردم؛ ولی خیلی بیشتر است. معطوف علیهاش نیست، مثلاً کتاب را آوردیم و لتبین، نگفته است لتبین. ما کتاب را نازل کردیم «لعلل متعددة» که یکی از آن علل، تبیین است. چیزهای دیگر هم پشت سرش هست.

بررسی آیه ۲۲ سوره نجم

مثال بعدی، «تلك اذا قسمه ضيزى»^۱. عده‌ای که مشرک بودند و عقیده ناشایستی داشتند، تقسیم‌بندی جالبی داشتند و می‌گفتند که خدا بچه‌دار است. باز ای کاش وقتی بچه‌ها را تقسیم می‌کردند، خوب‌ها را که به عقیده خودشان، پسرها بودند برای خدا در نظر می‌گرفتند، اما دخترها را که جنس فرودستی بودند برای خدا در نظر می‌گرفتند. این اوج نامردی است.

توجهات در مورد ضیزی

یکی از توجهات در مورد «ضیزی»، این است که می‌گویند چون همه‌اش به فواصل الف ختم شده است، این هم آمده است. بعد می‌گویند که داستان راجع به بت‌ها بوده است که «انهم جعلوا الملائكة و الاصلنام بناتا لله مع وعدهم البنات»، ملائکه و بت‌ها را دختران خدا می‌دانستند، ولی خودشان، دختران را زنده‌به‌گور می‌کردند. جالب است که جنس پستی را که خودتان زنده‌به‌گور می‌کنید، آن را دختر خدا می‌دانید. فقال الله تعالى: «ألكم الذكر و له الانثى». ۲. چقدر نامردید!؟ آن جنس خوب را برای خودتان برمی‌دارید و این جنس بنجل را به خدا می‌دهید؟ اصل تقسیم اشکال داشت، کیفیت تقسیم هم اشکال داشت. همین ناشایست بودن، اصل تقسیم بد، کیفیت تقسیم بد، با کلمه ضیزی بیان شده است، «تلك اذا قسمه ضيزى». ضیزی، به معنای غیر عادلانه و ناعادلانه است. وزنش هم، یک وزن عجیب و غریبی است.

ساختار اسم تفضیل بر وزن «افعل فُعلی» است. مونث اطیب، می‌شود طویبی. مونث احسن می‌شود حُسنی. حسنی را در قرآن هم داریم، «إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنِ ۝

^۱ نجم، ۲۲.

^۲ نجم، ۲۱.

وَنَحْنُ نَتَرَبِّصُ بِكُمْ^۱، افضل می شود فضلی. از این قبیل زیاد داریم. تفسیر آقای مکارم به عربی شده است، التفسیر الامثل، یعنی تفسیر نمونه که مؤنث آن می شود مثلی.

اما این ضیزی از کجا پیدایش شد؟ ما چنین چیزی در صرف بلد نبودیم. گفته شده: «کانت غرابه اللفظ» یک کلمه سنگینی آوردند. «فکانت غرابه اللفظ اشد الاشياء ملائمه لقراية هذه القسمة التي انكرها عليهم» می خواست یک لفظی بیاورد که با آن معنا و فضا و موقعیت هماهنگ باشد. موقعیت، موقعیت ناشایستی بود. بنابراین لفظی آوردیم مشکل دار که با آن فضا تناسب داشته باشد. غرابت در لفظ یعنی همین کلمه ضیزی، چون شما وقتی صرف کنید، از افعال به فعلی می رسی؛ از افعال به فعلی نمی رسی. تازه اگر اعلال هم می خواستند بکنند، باید می گفتند: ضیزی، اعلال هم می خواستند بکنند، باید می گفتند: ضوزی، مثل: «امراة خوری». مثل: «طوبی لکم». پس به کار بردن لفظ ضیزی خیلی متناسب و هماهنگ است با تقسیمی که اینها متأسفانه انجام دادند که مذکر را برای خودشان و مؤنث را برای خدا انتخاب کردند.^۲

^۱ توبه، ۵۲.

^۲ التمهید، ج ۵، ص ۱۵۴.

بررسی آیه ۷۲ سوره نساء

آیه «ان منکم لمن لیبطئن»^۱ هم از همین دست است. هنگام رانندگی حتماً با تابلوی سرعت کاه مواجه شدید، یعنی چیزی که سرعت را می‌کاهد. دست‌اندازی درست می‌کنند که آرام‌تر حرکت کنید. از بعد معناشناسی قرآن، یکی از ظرافت‌هایی که قرآن دارد این است که گاهی از جرس اللفاظ استفاده می‌کند. جرس اللفاظ، یعنی آهنگ و موسیقی که دارد. کار به وزنش نداریم. «ان منکم لمن لیبطئن» ما اصلاً لغت را بلد نیستیم و بابش را هم نمی‌دانیم و نمی‌توانیم ترجمه کنیم؛ ولی هر چه هست، سخت است، دست‌انداز زیاد دارد. از فتحه به کسره، تشدید، از فتحه به کسره و همین‌طور. «ان منکم لمن لیبطئن»، دو سه بار که بگویید، به سختی اش پی می‌برید.

ترسیم‌کنندگی در آیه

وقتی می‌خواهید این کلمه را بخوانید خیلی «مس مس» می‌کنید. مس مس کردن، سنگینی لفظ را به تصویر کشیده است. فتحه، کسره را بمباران کرده است. دست‌انداز درست کرده است. اگر به ماده آن توجه کنید، بطی، به معنای کندگی است. بطی یعنی کند. «ترسم سوره التبطئه»، این تصویر و نقش تبطئه است. یعنی همین کند حرکت کردن را تجسم کرد یا ترسیم کرد که «جرس العبارة کلها» یعنی اصلاً نمی‌خواست شما به ماده نگاه کنید؛ چون از آهنگ این جمله خودبه‌خود پی می‌برید که سنگینی و مس مسی در کار است. در جای دیگر هم «اثاقلتم الی الارض»^۲ آمده است. از همان اول، با دشواری شروع شده است.

درباره کلمه دیگری هم من قبلاً کار کرده بودم، در سوره قلم آیه ۱۳. «عُطِل» به چه معناست؟ همین که معنای آن را نمی‌دانید غرض ماست. این کلمه، مثل همان

^۱ نساء، ۷۲.

^۲ توبه، ۳۸.

کلمه «حرض» که قبلاً توضیح دادم غریب است؛ اما «عطل» علاوه بر غریب بودن، هم از نظر وزن و هم از نظر معنا با کلمات دیگر فرق می‌کند. وقتی می‌خواستند بگویند که این فرد، بداخلاق است، این فرد، خشن است، یک کلمه می‌گفتند. کلمه‌ای که مجمع تمام بدی‌ها باشد و آن کلمه، عطل است. هر چه فحش بخواهی در آن وجود دارد. نقطهٔ مقابلش را راجع به خداوند باری تعالی داریم. در همین کتاب منطقی تفتازانی خیلی بحث جالبی داشت. «الله اسم مستجمع لجمع صفات الکمالات» در الله، هزار صفت خوابیده است. بار، وافی، صادق و ... هم «ملک» و هم «جن» و هم «الله» را واژه‌شناسی کرده است.

هر چه بگویم در آن هست. «هذه الکلمه تمثل الغلظة، الجافية والانحماق فی الشهوات» شهوترانی هست، «منازل الحیاة السفلی» پناهش اصلاً این دنیا هست. قبل از اینکه به کتاب لغت نگاه کنی تا معنایش را بدانی، از تصویر و جرس و آهنگش مشخص می‌شود. پر خور هست، بداخلاق هست، چسبیده به دنیا هست، فرورفته در شهوات هست، خلاصه مجمع الجزائر بدی‌هاست.

سوال: آیا کلمهٔ دیگری هست که جایگزین «لایبطن» بشود اما آن آهنگ را نداشته باشد؟

پاسخ: در کل اگر بخواهیم در نظر بگیریم، این ساختار پاسخگوی این مطلب هست، وقتی فی البداهه مادهٔ بطنی باشد و ترکیب باب تفعیل «یبطن» باشد.

بررسی آیه ۱۷ سوره بقره

«مثلهم كمثل الذی استوقد ناراً فلما اضاءت ما حوله ذهب اللہ بنورهم و تركهم فی ظلمات لا یبصرون»^۱، در این آیه عبارات «كمثل، استوقد ناراً، اضاءت، ذهب اللہ بنورهم، تركهم فی ظلمات لا یبصرون» عبارات قابل توجهی هستند. زیر «مثلهم» منافق بنویسید. مرجع، منافق است. این، یک تشبیه و تصویرگرایی است. آقای فتوحی کتابی دارد به نام بلاغت تصویر. دیگر روی کلمه، زوم نمی‌کنیم؛ بلکه روی تابلوی نقاشی زوم می‌کنیم یعنی تصویر زیبا را می‌بینیم. و قرآن پر است از این دست تصاویر زیبا و یکی از جلوه‌های اعجاز ادبی قرآن همین است که می‌گویند تصویرگرایی زیبایی دارد.

توضیح تشبیه

منافق یک فرد است، منافق با رفتارش را به این چند صورت تصویر کردند. منافق، مثل کسی است که آتش می‌افروزد. یکی را در بیابان تصویر کنید. می‌خواهیم پنج رکن را مطرح کنیم. یک منافق داریم. منافق مثل کسی است که آتش می‌افروزد. کسی است در سرما که مشغول انجام این کار است.

بعد می‌گوید که آقای منافق، یک کارهایی می‌کند. کارهای منافق چیست؟ اعمال ظاهری. حج می‌رود، کربلا می‌رود، بسیجی هست. در تمام ادارات هم نفوذ دارد. اعمال ظاهری این آقای منافق، مثل نماز و روزه و...، خود آتش افروختن است. خود آتش درست کردن است. اصل آتش درست کردن که بد نیست. گرما می‌خواهد درست کند، نور می‌خواهد درست کند.

در گام بعد، این آقای منافق، از اعمال ظاهری‌ای که داشت، انتفاعی هم می‌برد، البته انتفاع موقت. استخدام می‌شود، ارتقای شغلی می‌گیرد، ساعات کاری اش کمتر

است. انتفاع موقت منافق از این اعمال، بهره‌مندی از نور با گرما است. آن کسی که آتش می‌افروزد، هم گرم می‌شود و هم از نورش بهره‌مند می‌شود.

در گام سوم، رسوا می‌شود. رسوایی منافق، یک روز، دو روز مشکلی پیش نمی‌آید اما بعد از سی سال امکان دارد که خدا پشت سرت بزند و بقیه بفهمند که تو منافق هستی و مثل مسعود کشمیری رسوا می‌شوی. سنت الهی بر این است که علی و اولاد علی ماندگار بمانند، اما همه منافق‌صفت‌ها، این‌هایی که جبار هستند، بروند. منافق، صدام، هیتلر، موسولینی کجا رفتند؟

این منافق هم یک زمانی رسوا می‌شود. این آتش، خاموش می‌شود چراکه تا یک جایی برد دارد اما سرانجام «مثلهم کمثل الذی استوقد نارافلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم»^۱، به محض اینکه اطرافش روشن شد، بهره‌مند شد، خدا بالای دست است و نور را می‌گیرد. بعد از رسوایی، نوبت به عقاب اخروی می‌رسد و در وادی خاموشی مطلق رها می‌شود.

یک‌بار دیگر با هم مرور کنیم. «مثلهم» چرا از منافق این‌طور تصویرگری می‌کند؟ به این کار در بلاغت اصطلاحاً تشبیه مرکب مفرق الاجزاء می‌گویند. مرکب دو گونه است، گاهی می‌توانیم آن را تجزیه کنیم و گاهی نمی‌توانیم آن را تجزیه کنیم. پس تشبیه، یا مفرد است یا مرکب، مرکب یا مفرق الاجزاء است یا نیست.

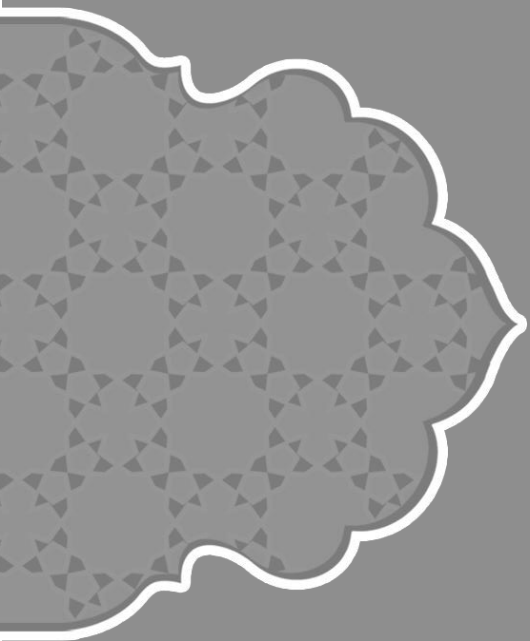
در این آیه می‌توان ۵ گام ترسیم نمود. مثل منافق، مثل کسی است که آتشی برمی‌افروزد و به محض اینکه اطرافش نورانی می‌شود، هنوز روشن شده یا نشده، خدا کل نور را می‌برد. خود خدا نور را می‌برد. رها نمی‌کند! «و ترکهم فی ظلمات لا یبصرون».

باز می‌رسیم به آن دو مطلبی که در آغاز بحث گفتیم، یعنی پیامبر امی که شاگردی نکرده، کمک و کتابخانه نداشته است و فی البداهه قرآن را آورده است.

^۱ بقره، ۱۷.

آقای شمیسا کتابی دارد به نام انواع ادبی. در آن کتاب تا ۱۲ نوع ادبی را برشمرده است. در مورد قرآن می‌گوید اصلاً نمی‌توانی بگویی از کدام نوع است؟ بگویی نثر است، نه. بگویی نظم است، نه. بگویی دوبیتی است، نه. بالاتر از همه این‌هاست. شما تصویرگری‌اش را بخواهی حساب بکنی، بحث بعدی است.

•• نشست چهارم ۴



•• نقد منطق امر سطوي

نقد منطق ارسطویی

ارائه کننده: حجت الاسلام میری^۱

ناقد: حجت الاسلام علی بهرام پور^۲

ناظر علمی: دکتر علیرضا کهنسال^۳



جهت دریافت صوت و تصویر نشست اسکن کنید.

بخش اول

استاد میری

طرح بحث

منطقی که به طور متعارف الان در حوزه‌ها تدریس می‌شود عمدتاً منطق ارسطویی است؛ یعنی منطق سینوی، اگرچه که از منطق‌های دیگر مثل منطق رواقی هم متأثر بوده است. نکته این است که عمده مباحث منطق سینوی برای کسانی که رشته فلسفه می‌خوانند، ارزش یادگیری لازم را ندارد. اصل ادعا این است و در ادامه می‌خواهم مؤیداتی را بیان کنم مبنی بر اینکه اگر مضرات و فوائد این مباحث را کسر

^۱ مدرس حوزه علمیه خراسان

^۲ مدرس حوزه علمیه خراسان - طلبه سطح ۴ مدرسه علمیه عالی نواب

^۳ دانشیار و عضو هیئت علمی رشته فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد-

مدرس حوزه علمیه خراسان

و انکسار کنیم، قریب به اتفاق این مباحث غیر از بخش های کمی، که شاید کمتر از ده درصد باشد در مجموع، ارزش وقت گذاشتن و یادگیری ندارد.

دفع دخل ها

در همین ابتدا عرض کنم که چه چیزهایی را نمی خواهیم بگویم، یعنی چه چیزهایی ممکن است اشتبهاً ادعای بنده تلقی بشود، در حال که ادعای بنده نیست. نکته اول که نمی خواهیم بگویم و ادعایش را ندارم این است که مقصود، نقد صحت منطق سینوی که می خوانیم، نیست. بحث ما درباره فایده یادگیری آن است نه صحت آن؛ گرچه گاهی بحث ها و چالش هایی در صحت بخشی از مباحثش وجود دارد، اما این مورد باید در جای خودش بررسی شود. در هر علمی ممکن است خطاهایی وجود داشته باشد؛ ولی ما ایرادی به صحت و اعتبار کلیت این منطق و عمده مباحث آن وارد نمی کنیم.

دومین نکته ای که عرض بنده نیست، این است که منظور کاربردی کردن منطق نیست. یعنی با فرض اینکه منطق موجود، کاربردی هم بشود، باز ارزش یادگیری ندارد.

نکته سوم اینکه، منظور این نیست که این ها ارتکازی است و اگر کسی آن ها را فرانگیرد، خودبه خود این ها را در کار علمی و پژوهشی اش به کار می گیرد. چون اگر این باشد که در پاسخ خواهیم گفت ما در علم اصول فقه هم ارتکازات عرف را قاعده مند می کنیم؛ یعنی در واقع ایجاد خودآگاهی نسبت به قواعدی که به صورت ناخودآگاه از آن ها استفاده می کنیم.

این خودآگاهی در جای خودش ارزش دارد. حاج آقای زنجیرزن در قم می فرمودند که اگر اصول فقه، عرف دقیق است، فلسفه عرف ادق است که حرف درستی هم هست. یعنی واقعاً با توجه به اینکه حکمت متعالیه، یک حکمت نوافلاطونی است و عمدتاً حقیقت و اصالت آن فهم، در باب خودآگاهی و تذکار

ایجادکردن یک سری ادراکات بسیط است، این حرف، حرف دقیقی است و حال آنکه حرف ما این نیست.

در جای خودش خواهیم گفت که مقصود واقعی بنده چیست. اگر در آینده هم منطقی تدوین شود و به جای منطق سینوی قرار بگیرد و ما بخواهیم مدافع آن منطق باشیم که قطعاً هم چنین چیزی امکان‌پذیر است، آن چیزی که مبرر و مصحح آن منطق خواهد بود، همین است که قواعد ادراکات بسیطه مثل همان قواعد اصول فقه که ادراکات عرفی‌تر است، باید قاعده‌مند بشود. اینکه به طور ناخودآگاه استفاده می‌شود، دلیلی بر عدم مفیدبودنش نیست؛ اما قاعده‌مند کردن آن باعث می‌شود که ضریب خطا کاهش پیدا کند.

چهارمین نکته‌ای که در بحث ما نیست، این است که ما نمی‌خواهیم بگوییم اصل منطق به‌عنوان یک علم فایده ندارد. قبلاً اشاره کردم که ممکن است در آینده منطقی را به جای این منطق قرار بدهیم که بخش‌هایی از همین منطق و منطق‌های دیگری در آن باشد و ارزش یادگیری هم داشته باشد. اصل منطق، به‌عنوان علمی که روش‌شناسی استدلال و تفکر را آموزش بدهد، نفی نمی‌شود.

نکته آخری که باز عرض من نیست، این است که این چنین نیست که همین منطق موجود، نیاز به متخصص ندارد، بلکه باید حتماً اساتید بزرگواری، مثل جناب استاد دکتر کهنسال و بزرگواران دیگر باشند که تخصصشان در زمینه همین منطق سینوی باشد و در مورد آن بحث کنند و آن را ارتقا بدهند.

برای جایگزین نمودن منطق جدید به جای منطق سینوی به متخصصانی نیاز داریم که هم در منطق، هم در فلسفه و هم در منطق‌های جدید متبحر باشند و سی سال، چهل سال در این زمینه کار کرده باشند برای اینکه مجموع آثار این افراد بتواند آن منطق جایگزین را تولید بکند. البته چنین نیست که منطق فعلی، در هیچ علمی کاربرد نداشته باشد. همین منطق سینوی که منطق ریاضی جدید، البته با برخی حواشی متفاوت، شکل نمادین آن است، در برخی از علوم، کاملاً نافع است

و برای دستیابی به این منافع به وجود متخصصانی که در منطق سینوی زبردست باشند، نیازمندیم.

به عنوان مثال، یکی از علومی که به منطق سینوی نیازمند است بعضی از بخش‌های علوم رایانه‌ای است، در طراحی کامپایلرها و مفسرهای زبان‌های برنامه‌نویسی و در هوش مصنوعی که الان بحث از آن رایج هست که این موتور هوش مصنوعی بتواند تحلیل بکند، البته تحلیل که نمی‌کند، منظور این است که برنامه‌نویس با استفاده از ابزار منطق بتواند کار تحلیلی را برای آن موتور هوش مصنوعی انجام بدهد. امثال این‌ها مواردی است که منطق موجود، در آن به کار می‌آید و وجود آن کاملاً ضروری است.

بحث ما این است که استفاده از این منطق برای دانشجویان فلسفه خیلی نافع نیست. هم‌چنین در رتبه بعد، برای کسانی که در زمینه کلام و علوم دیگر هم کار می‌کنند سودی ندارد، ولی فعلاً این مسئله در مورد دانشجویان یا طلابی که می‌خواهند حکمت متعالیه را بیاموزند بیش از دیگران صادق است.

استدلال

بنده سعی کردم در ضمن ۹ نکته مؤیدات و استدلالات این ادعا را بیان بکنم.

پیش فرض‌های نامتناسب با حکمت متعالیه

یک: منطق موجود، حاوی برخی پیش فرض‌های فلسفی است که در حکمت متعالیه تغییر کردند. این پیش فرض‌ها، گاهی نهفته و ناخودآگاه است.

فراگیری به عنوان قواعد مسلم

دو: منطق آموز، این منطق را به عنوان قواعدی مسلم و متکی بر بدهات می آموزد. یعنی درست است که در گوشه و کنار، نقدی هم به این منطق می شود؛ اما رویکرد اصلی این است که این یک ابزار است. این ابزار را بیاموزید که می خواهیم با آن سراغ فلسفه برویم. پس بیشتر با این رویکرد است که دانشجو و دانش پژوه سر کلاس منطق می نشیند. یعنی این‌ها مسلم است و فقط می خواهیم آن را کاربردی بکنیم. از آنجا که در نگاه رایج (در نگاه آکادمیک که عمدتاً بعضی جاها تغییر کرده است) منطق، مقدمه فلسفه و نه خود فلسفه، تلقی می شود، منطق آموز با این تلقی جلو می آید و آن روحیه نقادی که در کلاس فلسفه و معرفت‌شناسی دارد، در خود کلاس منطق ندارد و بیشتر به فکر این است که این قواعدی است که باید آن‌ها را کاربردی کند.

وقتی این نکته را در کنار نکته قبلی بگذاریم، می بینیم که آن پیش فرض‌ها هست و آن نقادی که در فلسفه هست، اینجا نیست و خیلی ضعیف تر است.

سه: چون این پیش فرض‌های فلسفی غلط با پیش فرض‌های درست، مخلوط و در زمینه بحث‌ها قرار دارد، نکته تمرکز دانش پژوه نیست. یعنی اینجا خیلی حساس است. در پیش فرض و زمینه این نگاه به سلسله اجناس یا نگاه به جوهر و عرض، یک پیش فرض فلسفی است، چون ناخودآگاه است، خیلی خطرناک تر است. در ناخودآگاه رسوب می کند و توجه دانش پژوه را جلب نمی کند.

حالا اگر کسی ذاتا آدم نقادی است، اهل مطالعه است، مقالات را می بیند این دیگر خصوصیت خودش است یا اگر استادی، آدم نقادی است و به این مطلب اشاره می کند بحث دیگری است اما آنچه که به طور رایج در منطق کار می شود، این طور نیست.

قواعد منطقی که که آموزش داده می شود مخلوطی از پیش فرض های غلط و پیش فرض های درست است و آثار مثبت و منفی آن نیز با هم مخلوط است. بنده تا الان تحقیق متقنی ندیدم که نشان بدهد آثار مثبت از آثار منفی بیشتر است. به عنوان مثال خوب است که در یک کار پژوهشی، طلاب و دانش پژوهان را به دو گروه تقسیم کنند. یک عده فلسفه بیاموزند، یک عده منطق بیاموزند، یک عده هم به جای فلسفه و منطق مثلاً تکنیک های خلاقیت، مهارت هایی تفکر جورج پولیا، ادوارد دوبونو و... و ریاضی فرابگیرند. همچنین تمرین های مختلفی که در کلاس های مهارت تفکر وجود دارد یا باید تدوین شود را انجام دهند. یک جا هم همان منطق سینوی را تدریس کنند. افراد هم معادل هم باشند. بعد از سه سال ببینند که نتایج دو گروه در کلاس فلسفه چطور خواهد بود؟

بحث های حساسی در حکمت متعالیه وجود دارد که عادت ها و انس های ذهنی اجازه نمی دهد که ذهن به آن ها توجه پیدا کند. باید بررسی بشود که گروه اول، راحت تر متوجه آن بحث ها می شوند یا گروه دوم؟

نبود تحقیق در مورد آثار مثبت این منطق

۵ یا ۶ نکته باقی ماند اما به عنوان نکته آخر عرض می کنم که بنده تحقیق متقنی که نشان بدهد آثار مثبت خیلی بیشتر از آثار منفی است، ندیدم. بنا بر این حداقل می توان گفت که چنین چیزی اثبات نشده است و مؤمن حق ندارد برای چیزی این همه وقت قرار بدهد که هنوز اثبات نشده است که به اندازه کافی نافع است. کسانی که این برنامه ها را برای طلاب تدوین می کنند، مسئول و مدیون هستند و آن دنیا باید بگویند که برای ما ثابت شده بود که آثار مثبت آن از آثار منفی آن بیشتر است.

ضعف منطق مشائی در گلوگاه‌های فلسفی

نکتهٔ آخر: در حکمت متعالیه که یک مکتب نوافلاطونی است، گلوگاه‌های اصلی بحث‌های فلسفی، تذکارهایی به ادراکات بسیط‌تر نفس است. انس‌ها و عادت‌های ذهنی مانع توجه به اینها است و منطقی که از ذهن مشائی برخاسته است، بار نیافته است. این طبیعت علم است. علم پیشرفت می‌کند. بوعلی که صدرا می‌گفت: طوری صحبت می‌کند، گویا از خودش هم تیزهوش‌تر است و تیزهوش‌ترین فیلسوفی که می‌شناسند، انگار بوعلی است؛ اما صدرا همین بوعلی را در جاهای مختلف نقد می‌کند. آن گلوگاه‌های اصلی حکمت متعالیه به او نرسید و خاصیت علم این است.

حالا اگر این ذهن مشائی، منطق تولید کند، این منطق، نمی‌تواند قواعد تنبه به آن ادراکات بسیط‌تر را ایجاد کند. این‌ها نوافلاطونی است. چگونه می‌خواهد نسبت به آن تذکار ایجاد کند. برهان هم همین است. برهان‌های تام فلسفی، برهان‌های تنبیهی است و این خاصیت این مکتب فلسفی است. کسی که خودش این توجه را پیدا نکرده و این کلیشه‌های ذهنی را نشکسته است، منطقی هم که تولید کند نمی‌تواند آن کار را انجام دهد.

نقد استاد بهرام‌پور

استاد میری در اولین نکته، فرمودند که ادعای اصلی ایشان این است که عمده مباحث منطقی که به نحو متعارف در حوزه علمیه تدریس می‌شود، فائده‌ای ندارد. اگر به همین مقدار مبهم ایشان اکتفا می‌فرمودند، نمی‌توانستیم خیلی مطلب ایشان را نقد کنیم. چون خود این ادعا، دچار مغالطه اهمال سور است، زیرا روشن نیست که منظور از «عمده» چه مقدار است؟

اما چون ایشان در ادامه تعبیر ۱۰ درصد را به کار بردند، می‌شود یک مقداری بیشتر به آن توجه کرد. یعنی ۱۰ درصد فایده دارد و ۹۰ درصد فایده ندارد. این طوری حالت اهمال سور هم از بین رفت؛ لذا برای بنده خوب شد چون روی این قسمت می‌توانم مانور بدهم. من به همان ترتیبی که ایشان فرمودند، می‌خواهم پاسخ بدهم و الا می‌شود نقد را به نحو دیگری عرض کرد.

معنای تعبیر حواشی در منطق جدید

در همان ابتدای بحث ایشان در ضمن دو نکته فرمودند که منطق جدید، همان منطق قدیم است. یک اینکه مقداری روی زبان دقت شده است. این که درست است و یک مقداری، حواشی دارد. خود این هم یک مقداری قابل ملاحظه است. منظور ایشان از حواشی چیست؟ یعنی متن منطق جدید و مبانی منطق جدید، همان منطق قدیم است یا متفاوت است؟ حواشی یعنی اعتراضاتی که صورت گرفته است؟ حواشی یعنی دستگاه‌های استنتاجی که در منطق جدید هست و در منطق قدیم نبوده است؟ این خودش یک مقداری مبهم است. اگر لطف کنند این را در زمان بعدی توضیح بدهند، ممنون می‌شوم.

رد عینیت منطق جدید با منطق قدیم

یک ملاحظه خیلی جدی که نسبت به همین فرمایش ایشان می‌توانیم داشته باشیم، این است که به اعتراف بزرگان منطق جدید، حداقل در کشور ما، مثل استاد

ضیاء موحد، مثل استاد لطف‌الله نبوی که مقالات و کتاب‌ها و آثار و تدریس‌های متعدد و متنوعی از دهه هفتاد به این طرف داشته‌اند، منطق جدید که فرگه پایه‌گذاری کرده است، مبتنی بر صدق تاسکی است. این‌ها را نمی‌خواهم توضیح بدهم. دوستان حتماً نسبت به مسئله صدق، حضور ذهن دارند که مسئله صدق در دانش معرفت‌شناسی، چالش است و بحث‌های متعددی پیرامون آن شده است و مبانی متعدد و رویکردهای مختلفی هم وجود دارد.

ایشان می‌فرمایند که منطق جدید، همان منطق قدیم است؛ با یک سری تفاوت‌هایی که عرض کردم، یک تعبیر حواشی و یک تعبیر دقت در زبان صوری؛ در حالی که اصلاً این طور نیست. یعنی، درست است که منطق جدیدی‌ها می‌گویند منطق جدید، تکامل یافته منطق قدیم است؛ ولی باز خودشان اعتراف می‌کنند که مسئله صدق در منطق جدید، مبتنی بر صدق تاسکی است؛ ولی منطق قدیم، مبتنی بر نظریه صدق مطابقت است. بین این دو نگاه تفاوت بسیاری وجود دارد؛ لذا اگر به مبانی آن توجه کنیم ما به هیچ عنوان نمی‌توانیم بپذیریم که منطق جدید دقیقاً همان منطق قدیم باشد.

ولی این را هم نمی‌توان ادعا کرد که یک هویت کاملاً مستقل دارد، چون باز می‌بینید که در دستگاه‌های استنتاجی، خودشان تقریباً بر اساس همان منطق ارسطویی جلورفتند؛ اما درست است که یک سری تفاوت‌هایی دارد که الان جایش نیست که به آن اشاره کنیم. آیا آن نظام اصل موضوعی را پذیرفتند یا خیر؟ آیا آن منطق دو ارزشی ارسطویی را رعایت کردند یا نه؟ این‌ها بحث‌هایی است که می‌شود مطرح کرد.

خلط منطق ریاضی و منطق جدید

نکته دیگر نسبت به فرمایش ایشان اینکه منطق جدید، یک عنوان عامی است که انواع و اقسام منطق‌های توسعه‌یافته را در بر می‌گیرد. آنچه که مقصود شماست،

منطق ریاضی است و نه منطق جدید. این ها را نباید با هم خلط کنیم. این فرمایش اولی بود که ایشان داشتند.

نسبت به اینکه چه چیز مدعای ما نیست که نیاز نیست بنده بحث کنم؛ چون خودشان هم به صراحت فرمودند که این ها، مدعای ما نیست؛ اما بعضی از مواردی را که ایشان فرمودند، می شود تطبیق داد با آن چیزهایی که مورد ادعایشان هست.

نقد استدلال‌ها

پیش‌فرض‌ها

بنده ۵ نکته را از استدلال استاد میری فهمیدم. نکته اول اینکه منطق، دارای پیش‌فرض‌هایی است که در حکمت اسلامی تغییر کرده است. این مطلب، صرفاً یک ادعاست. یعنی اگر ما بخواهیم فرمایش شما را نقد کنیم، باید بگوییم که این، دلیل نیست. ما به لحاظ فنی، باید مدعا را از دلیل کاملاً تفکیک کنیم. مدعی من این است، دلیل من این است. شما می‌گویید که این فایده ندارد چون پیش‌فرض‌هایش در فلسفه تغییر کرده است. این، خودش باز یک مدعاست.

یعنی باید اثبات بشود و این که این، دلیل بر آن نیست. اگر پیش‌فرض‌هایش تغییر کرده است، دلیلی بر ناکارآمدی نیست. بله، سیر طبیعی علم این است که در سیر تطور خودش، هرچه جلوتر می‌رود، تغییرات و اصلاحاتی دارد. اگر بخواهیم از علم انتظاری غیر از این داشته باشیم، بی‌انصافی است.

شما اگر علم فقه را نگاه کنید که مبتنی بر اعتباریات و ظنیات است و یا اگر فلسفه و ریاضیات و منطق را در نظر بگیرید که مبتنی بر برهان و یقینیات است، هر دوی این‌ها، این تحولات را داشتند. نمی‌شود انتظار داشت در کاروان علم در حالی که روبه‌جلو حرکت می‌کند هیچ تحولی روی ندهد. به تعبیر یکی از فیلسوفان غربی، متأخرین، سوار بر دوش متقدمین هستند و لذا افق‌های جدیدتری را می‌بینند. این یک انتظار نامتعارف است که علم نباید تغییر کند و اگر تغییر کند، نشان ناکارآمدی است.

وجود قوت نقد طلبه در منطق

در نکته دوم ایشان فرمودند، دانشجویی که منطق را فرامی‌گیرد، با هدف کاربرد در فلسفه است و لذا سر درس منطق، آن روحیه نقادی را که در فلسفه داشته است، دیگر اینجا ندارد. در مقام عمل، در مباحثاتی که با دوستان داشتیم، اتفاقاً برعکس

است. شاید سر فلسفه، چون خیلی تصورش سخت است، نوبت به نقادی نرسد. بیشتر بحث‌ها و چالش‌ها سر همان تصور مبادی تصویری فلسفه و بعضاً مبادی تصدیقی است؛ ولی در علم منطق می‌بینیم که طلبه خیلی با ما درگیر و در چالش است، این، چرا این‌طور گفت، چرا آن‌طور گفت؛ ولی خیلی سریع به نتیجه می‌رسد و اقتناع می‌شود، چون نظام منطق ارسطویی بر اساس اصل موضوعی است و مبتنی بر اصل تناقض است. وقتی آن مدعا را نزدیک به اصل تناقض می‌کنیم، می‌فهمد که روشن است.

خلط آثار صحیح و غلط و تکرار مدعا

در نکته بعدی ایشان فرمودند، چون پیش‌فرض‌های صحیح با پیش‌فرض‌های غلط آمیخته است، لذا آثار صحیح و غلط آن‌ها هم با هم آمیخته است. این هم یک مدعاست که باز دلیلی برای آن ذکر نشده است. یک نمونه بیان کنید. این هم خودش ادعای بالجمله‌ای است که شما فرمودید. حالا اینجا فرصت نشد؛ اما چون یک ارتباط کوچکی قبل جلسه با استاد میری داشتیم، فرمایشات ایشان را باز ریزتر و جزئی‌تر مشاهده کردم؛ ولی دلیل ذکر نشد. چند نمونه از فلسفه بیان کردند.

در بحث تشکیک و بحث وحدت وجود، وحدت و کثرت، باید نمونه ذکر بشود و گفته شود که در اینجا، این پیش‌فرض غلط است و آن پیش‌فرض صحیح است. این‌ها با هم ترکیب و آمیخته می‌شوند و به آن طلبه و دانش‌پژوه و فراگیر، آموزش داده می‌شوند و بعد در مقام عمل، وقتی می‌خواهد ثمره‌ای بگیرد، با توجه به اسبابی که داشته است، یعنی همان پیش‌فرض‌ها، ثمره‌ها هم با هم مخلوط است و طلبه نمی‌تواند تفکیک کند. اگر واقعاً چنین موردی را به صورت عینی نشان بدهید، می‌پذیریم؛ ولی شما نمونه عینی که ذکر نکردید، بماند؛ فقط مدعا را تکرار کردید.

بررسی نکته چهارم

در نکته چهارم ایشان فرمودند که شما به دو گروه به صورت یکسان آموزش بدهید. به یک گروه، فنون جدید، مثل بعضی از بحث‌های ریاضیات و تفکر نقدی

را آموزش بدهید و به یک گروه دیگر هم منطق سینیوی و ارسطویی یا هر منطقی را که در حوزه‌ها رایج است، آموزش دهید و در آخر ببینید که چه تفاوتی با هم دارند. حرف‌هایی که الان بعضی از افراد درباره تحول در نظام حوزه هم می‌زنند، همین است. یک عده را به سبک قدیم طلبگی آموزش بدهید و یک عده را به نظام تحول یافته‌ای که ادعا داریم و ببینید چه کسی مجتهد می‌شود؟ این شبیه به همان اشکالی است که مطرح شد. حالا من نمی‌خواهم وارد آن بحث بشوم.

مطلبی در مورد یادگیری ریاضی فرمودید. آیا اگر فنون ریاضی را فراگیریم، در کاربرد منطق و فایده و کارآمدی منطق تأثیر دارد که شما فرمودید یا نه، ذهن را تیز می‌کند طوری که شخص در فراگرفتن جملگی علوم اسلامی، بتواند یک مقدار سریع‌تر و با ذکاوت بیشتر و محاسبات دقیق‌تر حرکت کند. اگر آن مدعای اول را می‌فرمایید که هذا اول الکلام، باید اثبات بشود که چطور ریاضی در کارآمدی منطق و در مفید بودن منطق تأثیرگذار است؟

اما اگر مقصود شما این است که فراگرفتن قواعد ریاضی برای داشتن یک ذهن قوی لازم است، پذیرفته است. همان‌طور که در گذشته مرسوم بوده است، مثل مرحوم علامه طباطبایی (رضوان‌الله تعالی علیه) که به نجف که وارد شدند، پای درس ریاضیات مرحوم حسین بادکوبه‌ای نشستند، به این جهت که وقتی می‌خواهند تحلیل فلسفی داشته باشند، ذهن در ریاضیات پرورش یافته، ورزش کرده، قوی شده باشد و اینجا که می‌آید، قوت دارد که تحلیل کند. فلسفه ما خصوصاً از ملاحظه‌ها به بعد، در مسائل اعتباریات بسیار دقیق شده است و خود همین تحلیل اعتباریات، ذهن قوی مثل ذهن یک ریاضی‌دان می‌خواهد. اما اگر مدعای اول، مقصود شما است، نمی‌پذیریم.

مطلب دیگری را باید درباره تفکر نقدی که شما فرمودید یا به تعبیر برخی انتقادی عرض کنم. قبل از آن، توجه دارید که برخی بین تفکر نقدی و انتقادی تفاوت قائل می‌شوند. در غرب این مسئله، بسیار رایج است. یکی از زیرشاخه‌های فلسفه

محسوب می شود که آن ها از آن به *critical thinking* تعبیر می کنند، یعنی آن تفکر نقدی که هر اندیشه ای که با آن مواجه می شویم، می توانیم به صورت روشی آن را نقد کنیم.

منابع تفکر نقدی

طبق تحقیقی که من داشتم اولین کسی که در ایران تفکر نقدی را تدریس کرد، آقای دکتر مصطفی ملکیان بودند. در دهه هفتاد تدریس کردند، جزواتش الان موجود است. ایشان در مورد موضوعات مختلفی در مؤسسه امام صادق (ع) و مؤسسه امام، بحث کردند که یکی از آن ها همین تفکر نقدی است. به عنوان یک نمونه دیگر، آقای دکتر امیر خواص از اعضای هیئت علمی مؤسسه امام نوشتند به عنوان درس نامه تفکر نقدی. چندین مورد مقاله هم در این مورد نوشته شده است. آقای دکتر غلامرضا زکیانی در کتاب هنر استدلالشان، یک مقداری به این بحث پرداختند. خود آقای دکتر حجت الاسلام عسکری سلیمانی هم در معیار اندیشه شان با همان رویکرد وارد شدند. معیار اندیشه کتاب قدیمی است که در دوره ولایت نوشته اند و بعدها حذف و کنار گذاشته شد؛ اما کتاب خوبی است. آقای دکتر حسن معلمی، یک کتاب با همین عنوان دارند.

اگر مقصود شما از تفکر نقدی، دقیقاً همین اصطلاح معادل غربی آن است، باید بگویم چیزی که ما دیدیم، دقیقاً همان مباحث منطق است و فقط یک سیری به آن دادند که عرض می کنم که این سیر به چه صورت است. یک سیر طبیعی برایش تعبیه کردند که در منطق ما موجود است، دقیقاً بحث ها همان است. محور اصلی آن هم، یکی بحث تعریف و دیگری بحث استدلال است.

در بحث تعریف، یکی سری تحلیل های عناصر مفهومی ذکر شده است و در بحث استدلال هم بیشتر به بحث مغالطات پرداخته شده است؛ لذا آن چیزی که ما در مقام عمل در جزوات و در کتاب ها و متون درسی تفکر نقدی دیدیم، چیزی جدا از منطق ارسطویی نیست. البته این را هم اعتراف می کنم که در یک بخش کوتاهی

از آن، به مباحث معرفت‌شناسی و روش‌شناسی پرداختند که این هم در مقام عمل قابل استفاده است.

خدشه‌دار بودن ذهن مشائی

آخرین نکته‌ای که فرمودند این است که ذهن مشائی که خودش دچار خدشه است، نمی‌تواند منطقی تولید کند که در حکمت صدرایی باشد. در بیرون جلسه فرمودند، که ما منطقی باید داشته باشیم که حداقل در خدمت نظام حکمت صدرایی باشد و در جاهای دیگر هم کارایی داشته باشد. این هم صرف ادعا است وگرنه دلیل آن را ذکر کنید.

اگر عمده دلیل شما نسبت به این ادعا، فقط خدشه‌دار شدن تفکر مشائی است؛ به نظرم این دچار مغالطه وضع ما لیس بعلة علتنا است، چون آنچه که در تفکر مشائی مورد نقد قرار گرفته است، تحلیل‌های هستی‌شناختی است؛ نه تحلیل‌های منطقی و ذهن‌شناسی و معرفت‌شناسی. چون نمونه ذکر نفرمودید که ما نسبت به همان مورد خاص نقد کنیم؛ صرفاً یک ادعا بود.

فرمودید چون ذهن مشائی، خودش دچار خدشه است، پس نمی‌تواند منطق تولید کند یا لااقل منطق مفید نمی‌تواند تولید کند. گمانم چنین ادعایی فرمودید. اگر دچار خدشه است، مشخص کنید خدشه در تفکر مشائی کجاست؟

در تفکر مشائی آنچه که توسط صدرالمتألهین یا توسط شیخ اشراق مورد نقد و خدشه قرار گرفته است، تحلیل‌های هستی‌شناختی است که مربوط به فلسفه است و ربطی به منطق ندارد. البته من نمی‌خواهم بگویم که حرف شما کاملاً غلط است، چون مورد جزئی داریم که شیخ اشراق در مباحث منطقی به ابن‌سینا نقد دارد و ملاصدرا در منطق، نسبت به ابن‌سینا نقد دارد؛ اما آن‌ها ربطی به مبانی و پیش‌فرض‌ها ندارد. در بحث تعریف، شیخ اشراق نقد دارد و در بحث استدلال و مباحث صوری، ملاصدرا نقد دارد. این مربوط به پیش‌فرض‌ها نیست؛ اما اگر

فرصت دیگری باشد، می توانیم مستند مطالب را بیاوریم و بگوییم اینجا ابن سینا نقد کرد، ملاصدرا نقد کرد، اینجا شیخ اشراق نقد کرد و این ها جزء پیش فرض ها نیستند.

مغالطه توسل به جهل

نکته ای هم در پایان عرض می کنم. به طور کلی تصویری که برای بنده ایجاد شد این است که ایشان عمده بحثشان دچار یک نوع مغالطه است و آن هم مغالطه توسل به جهل است، یعنی ایشان می فرمایند که من تحقیق درستی ندیدم که فایده منطقی را برساند. «من ندیدم»، این توسل به جهل می شود.

باید بگویید من این نقد را دارم و به این جهت، منطقی ارسطویی بیمار و ناکارآمد است. من سعی کردم عمده مباحثی را که شما فرمودید مورد به مورد بررسی کنم. البته بابت این صراحت لهجه عذر می خواهم. از آنجا که می خواستیم فضای جلسه به تعارفات نگذرد، مستقیماً رفتیم سراغ بحث اصلی و اینکه تعبیر مغالطه را به کار بردیم، از این باب بود که بحث فنی باشد و الا مقصود بنده این نبود که شما مغالطه کار هستید.

بخش دوم

استاد میری

من در خاطر م این است که به منطق جدید اشاره نکردم. یعنی دقیقاً آنچه در ذهنم بود این بود که بگویم منطق ریاضی جدید، ماهیت اصلی اش همان منطق قدیم ما است. اما اشاره فرمودند به منطق جدید، بله منطق جدید مکاتب مختلفی دارد.

ادعا محور نبودن بحث

چند بار فرمودند که درباره ادعایی که کردید دلیلی مطرح نفرمودید و صرفاً یک ادعا را بیان کردید. ببینید، خود مسئله که ادعا نشده است که تکرار مدعا باشد. مسئله دیگری به عنوان دلیل مطرح شده است. بله، ممکن است سؤال بشود که دلیل آن مسئله جدید چیست؟ حالا یک روش بحث این است که یک نکته را که بیان کردیم، دوباره یک چرا بگذاریم روی چرا. چرا بگذاریم تا به اولیات و قضایای بدیهی و اصل اجتماع تقیضین برسیم. این طور نمی شود. یک جلسه یک ساعت و نیمه، باید صد ساعت باشد تا هر نکته ای را که می گوئیم، تا بدیهیات به اثبات آن پردازیم. ما صرفاً می خواهیم، تنبه و توجهی ایجاد کنیم تا آن حدس اطمینان آور ایجاد بشود.

قالب پیشرفت علم

اینکه فرمودند که پیشرفت علم طبیعی است، ما که پیشرفت علم را نفی نکردیم. خودم عرض کردم که طبیعی است؛ اما همان طور که پیشرفت طبیعی است، یک جایی انسان درمی یابد که یک چیزی را باید تغییر بدهد. این هم خودش جزئی از پیشرفت است. مثلاً اصول فقه وقتی به یک پیشرفتی رسید، بعضی از مباحث اخباری ها را کنار گذاشت. این پیشرفت است و اشکالی ندارد. این کنار گذاشتن هم جزء پیشرفت است. ما پیشرفت را نفی نکردیم.

طرح نمونه نسبت به پیش فرض ها

فرمودند چند نمونه ذکر کنید. خیلی از مباحث منطقی پیش فرض هایی دارد که ممکن است در نگاه اول متوجه آن ها نشویم. مثلاً مباحث نگاه مشائی به جوهر و عرض، به سلسله اجناس، به رابطه وحدت و کثرت، مقالات در این زمینه زیاد است که فلان بحث منطقی، متناسب با فلان دیدگاه و پیش فرض فلسفی است. باز، عرض ما این بود که منطق قدیم، حاوی برخی پیش فرض هاست؛ نه اینکه همه منطق، حاوی پیش فرض های غلط است.

جایگزین های منطق

نکته بعد اینکه، فرمودند فایده ریاضی چیست؟ فایده ریاضی همان طور که فرمودید، همان خلاق کردن ذهن است. حالا در نکات بعدی عرض می کنم که جایگزین ما چیست. عرض ما این بود که اگر این جایگزین بشود و آن وقتی را که صرف این منطق می کنیم، بخشی از آن صرف ریاضی بشود نافع تر خواهد بود. بعد هم مهارت های تفکر را من به کار بردم، یعنی یک معنای عام، نه تفکر نقدی که چند تا کتاب هست یا نیست؛ همان چند کتابی که هست، یک نکاتی دارد. اگر گزینشی از مهارت های تفکری بشود که به شکل های مختلف دارد عرضه می شود. این می تواند نافع تر باشد تا وقتی که آن منطق متناسب با حکمت متعالیه را تدوین می کنیم. هیچ کس نمی تواند ادعا کند که تمام کتاب هایی که در عرصه مهارت های تفکر و خلاقیت نوشته شده است، هیچ نکته ای ندارد. همه آن در منطق وجود دارد. عرض ما این بود که فرض کنیم که فلان کتاب در تفکر نقدی، مثلاً اکثر مباحث در منطق وجود دارد. من نگفتم فقط تفکر نقدی، گفتم به طور کلی مهارت های تفکر.

نقد استاد بهرام‌پور

بنده دوباره به نقد فرمایشات شما بر نمی‌گردم، چون یک بار تکرار شد و چون مطلب را توضیح دادید، مسئله مشخص شد و نزاعی در بین نیست؛ اما من نگفتم هر آنچه که در منطق تفکر نقدی ذکر شده است، دقیقاً همان است که در منطق ماست. بلکه عرض کردم که در تفکر نقدی، عمده مباحث، مبتنی است بر همان بحث‌های تحلیل مفهومی که بحث تعریف است و بحث استدلال که بیشتر مبتنی بر بحث‌های مغالطات است.

ریشه گرفتن تفکر نقدی از آثار بزرگان

دو تا تعبیر هم داشتم که یک مقدار خیلی کمی به بحث‌های روش‌شناسی و معرفت‌شناسی هم اشاره داشتند. این که من گفتم همان است، نه این که دقیقاً هر آنچه که در تفکر نقدی نوشته شده است، همان منطق مظفر است یا دقیقاً همان جوهر النضید مرحوم علامه حلی است، یا دقیقاً اساس الاقتباس مرحوم خواجه است، یا دقیقاً همان اشارات مرحوم بوعلی است. این که ادعا نشد! منظور این است که عمده مباحث را از همان‌ها گرفتند. خیلی مطالب متفاوتی ذکر نکردند که بگوییم این، کاملاً از آنچه که داشتیم بیگانه است.

منطق مطلوب

برای اینکه شفاف شود که مقصود حقیر چه بوده است، من این را به صراحت عرض می‌کنم، آن منطقی که دغدغه شما است و من هم قبول دارم که باید در حوزه تدریس بشود، منطقی است که ما باید آثار را پالایش کنیم، ناکارآمدی را من هم قبول دارم. کیست که بگوید منطقی که الان در حوزه‌ها توسط امثال بنده و دوستان دیگر تدریس می‌شود، آن چیزی است که در مقام عمل، طلبه را به سرمنزل مقصود برساند؟ بعید می‌دانم که یک استاد منطق، چنین ادعایی داشته باشد؛ اما آنچه که من به صراحت به آن اعتقاد دارم و شفاف خدمت شما عرض می‌کنم این است که

منطق ارسطویی به آن معنا که هر آنچه در رسالات منطقی ارسطو و در آثار شارحین ارسطو موجود است، مورد ادعای ما نیست؛ بلکه منطقی که در فضای عالم اسلام آمده است و اندیشمندان اسلامی روی آن دقت کردند و نوآوری‌هایی داشتند و آن را به شکوفایی‌هایی رساندند، از زمان نهضت ترجمه تا زمان اخیر ما مدنظر است. یعنی در آثار متنوع فیلسوفان و منطق‌دانان ما شما مشاهده می‌کنید که نوآوری‌های خیلی زیادی وجود دارد؛ حتی در این دوران معاصر و صدسال اخیر ما و نمونه‌هایی را اگر فرصتی باشد، خدمتان عرض می‌کنیم.

فقط مسئله‌ای که هست و شفاف گفتم این است که منطقی که ما مدعی هستیم که کارآمد است، در منابع اسلامی ما موجود است؛ نه آنچه که در آثار ارسطو هست. بله، این منطق از همان گرفته شده است؛ اما قرار نیست که دقیقاً همان باشد. اگر بگوییم که این دقیقاً همان است، دچار مغالطه این از آن، پس این همان می‌شویم. این منطق، از منطق ارسطویی گرفته شده است. منطق ارسطویی به شدت دچار خدشه و ناکارآمدی است، آن یک نوزاد تازه متولد شده‌ای بوده و این کاملاً رشد کرده و توهمند شده است. پس این ادعای ما نیست.

نبود کتاب مستقل مدون

نکته‌ای که باز نباید خلط بشود، این است که در یک کتاب مستقل مشخص که تدوین شده باشد، نیست. این را قبول دارم. بله در آثار فیلسوفان و منطق‌دانان ما به طور پراکنده وجود دارد. مثلاً در دوره اخیر، شما می‌بینید که مرحوم شهید صدر، مسائل خیلی مهمی را مطرح می‌کند. بخشی را در «الاسس المنطقية للاستقراء» و بخشی را در درس خارج اصولشان که آن هم در بحث منطق حساب و احتمالاتی است، مطرح می‌کند. مستقیم نمی‌توانیم این را از یک اندیشمند، از یک فیلسوف، از یک اصولی، از یک منطق‌دان انتظار داشته باشیم که در کتاب‌هایشان به طور مستقل آورده باشند. این‌ها مگر چه قدر فرصت داشتند؟ مگر این‌ها منطق را در یک

نظام اسلامی با ذهن آرام و در یک فضای آرام تألیف کردند؟ با چالش‌های بسیاری مواجه بودند. تبعیده‌های خیلی زیادی داشتند؛ مثل مرحوم خواجه و بوعلی. بله، بعضی‌هایشان هم در یک دوره‌ای امکاناتی را داشتند؛ اما می‌بینیم که در آثارشان پخش شده است. بعضی از این‌ها برایشان مسئله نبوده است. بعضی از نکات را که نکات معرفت‌شناسی است، لابه‌لای بحث‌های فلسفی‌شان گفتند. نگارش مستقل در معرفت‌شناسی نداشتند. در روش‌شناسی تألیف مستقل نداشتند؛ ولی مثل علامه طباطبایی (رضوان‌الله تعالی علیه) بعضی از نکات روش‌شناسی را در حاشیه کفایه فرمودند. ما نمی‌توانیم کتاب مستقلی را از ایشان پیدا کنیم و بگوییم: «این نماینده روش‌شناسی و متدولوژی اسلامی است»، نداریم اما لابه‌لای آثار هست. این می‌طلبد که اساتید بزرگی در این زمینه وارد شوند. آثار را پالایش کنند. دوباره خوانش کنند و تألیف و جمع‌آوری کنند. موارد این چنینی اتفاق افتاده است که قابل استفاده هم هست.

تحقیقات جدید

به‌عنوان مثال، منطق متعالی در نظام حکمت صدرایی را که استاد سلیمانی کار کردند و خیلی وقت پیش هم پژوهشش کار شده است، اما بنا به دلایلی اخیراً چاپ شده است؛ خیلی قابل استفاده است. در تمامی آثار صدرالمآلهین، چه آن‌هایی که مستقل قلم زدند و تألیف بوده است و چه آن‌هایی که حاشیه‌نویسی بوده است؛ غور کرده است و نظرات منطقی و بعضاً روش‌شناسی صدر را جمع‌آوری کرده و ارائه کرده است. این مدل کارها که خیلی کم انجام شده است؛ اما آن‌هایی هم که انجام شده است، قابل ستایش است. این ادعای حقیر است.

بخش سوم

ستاد میری

تأثیر ناخودآگاه هستی‌شناختی در منطق

خیلی سریع باید اشاره کنم و رد بشوم. فرمودند که نقدهایی که به مشاء شده است، مربوط به مباحث هستی‌شناختی است و نسبت به منطق و ... کمتر است. این منافاتی با عرض من ندارد. عرض من این بود که این منطق، به طور ناخودآگاه مبانی هستی‌شناختی دارد. وقتی آن هستی‌شناسی تغییر بکند، در آن منطق تأثیر می‌گذارد.

رد ادعای مغالطه‌توسل به جهل

فرمودند که من گفتم که من ندیدم؛ من اگر هزار کتاب منطقی و مقاله هم بخوانم، نمی‌توانم ادعا کنم که نیست. باز هم باید بگویم که تا الان ندیدم. بعد اضافه کردم اینکه عرض کردم حدس اطمینانی ایجاد بشود، به خاطر همین نکات است. ما گذشتگان را محکوم نکردیم که چرا آن‌ها این کار را نکردند، یا چرا آن‌ها را در یک اثر جمع نکردند؟ ما حرفمان این است که حالا که می‌توانیم، حالا که کسانی را داریم که متخصص در منطق بشوند و می‌توانند چیزهایی را که متناسب با هدف حکمت متعالیه هست، تدوین کنند بر اساس آن مبانی جلو بیایند. من خیلی سریع نکاتی را که از عرائض اولیه‌ام ماند، عرض بکنم.

نقص تبیینی منطق در برخی مفاهیم

برای تبیین اصلی‌ترین مباحث حکمت متعالیه مثل مفاهیمی از قبیل کلی سعی، وجود رابط، اضافه اشراقی، رابطه وحدت و کثرت، اتحاد عالم و معلوم، بسیط الحقیقه و وحدت شخصیه وجود، ابزارهای مفهومی لازم در منطق سینوی وجود ندارد؛ یعنی خیلی مشکل است. اگر بخواهیم از آن ابزارها استفاده کنیم لقمه را دور

سرپیچاندن است؛ باید ابزارهای لازم برای آن تولید شود. یک مقداری هم شارحان صدرا تولید کردند.

بنابراین، بعضی‌ها مثل آقای دکتر ظهیری می‌فرمودند که این منطق، قدرت اثباتی چندانی ندارد. بیشتر قدرت تبیینی دارد. خیلی سریع به این مطلب اشاره کنم. بعضی‌ها می‌گویند که هر استدلالی در آخر از منطق صوری سر در می‌آورد. این فایدهٔ منطق، فایدهٔ اصلی آن نیست. آن جرعه‌های اصلی که گره‌ها را باز می‌کند، بعد از آنکه حاصل شد، می‌شود حاصلش را به شکل یک استدلال صوری در آورد. آن، چندان در گره‌های اصلی حکمت متعالیه مهم نیست. این منطق، قدرت اثباتی چندانی دارد؛ به‌خاطر این نکاتی که عرض کردم، البته یک مقداری تحلیل می‌خواهد، قدرت تبیینی هم ندارد. گاهی می‌گویند که آن جرعه‌ها باید جای دیگری ایجاد بشود؛ مثل آقای دکتر ظهیری که می‌فرمودند آن حدس‌ها و جرعه‌ها در جای دیگر ایجاد می‌شود؛ ولی این منطق قدرت تبیینی می‌دهد. قدرت تبیینی‌اش هم چندان نیست؛ به‌خاطر اینکه منطق قدیم برای گلوگاه‌های اصلی مفهوم‌سازی نکرده است.

نقص اعتباری منطق‌های نوین

منطق‌های نوین ممکن است حاوی برخی مفهوم‌سازی‌های مفید باشند؛ اما بدون بحث‌های فلسفهٔ منطق نمی‌توانیم اعتبار آن‌ها را ثابت کنیم. یعنی اول باید اعتبار آن‌ها ثابت بشود؛ مثلاً منطق فازی. اشکالات معرفت‌شناختی جدی دارد؛ اما در همین مدرسه و در همین حوزه کسانی هستند که عقیده دارند بحث تشکیک با منطق فازی حل می‌شود یا لاقبل به حل آن کمک می‌کند. این‌ها باید حل بشود. منطق شهودی، منطق آزاد، منطق موجهات، این منطق‌هایی که هست، باید همان عدهٔ متخصصی که عرض کردم، دربارهٔ اعتبار این‌ها کار بکنند و ببینند که کدامش می‌تواند کجا کمک بکند؟ اما عمدتاً کارایی چندانی در حکمت متعالیه ندارد. چرا؟ زیرا تا نسبت به آن ادراکات بسیط مثل وجود سعی، کلیت عقلی سعی توجه پیدا

نکرده باشد، نمی تواند مفهوم سازی مناسب با آن را تولید بکند. ممکن است که همین طوری یک جایی، یک چیز مفیدی از آن در بیاید؛ اما به خاطر همین نکته ای که گفتم، قاعدتاً خیلی نمی تواند این کار را بکند؛ اما برخی تلاش های شارحان صدرا، بیشتر محتمل است که کمک بکند.

مثل انواع حیثیت های تقییدی که آقای یزدان پناه فرمودند، می تواند در منطق صدرایی که دنبالش هستیم، گنجانده شود. حمل حقیقت و رقیقت، حمل ظاهر و مظهر و ... بنابراین، مباحث منطق آزاد، منطق شهودی، منطق فازی و... در این هدف نمی توانند چندان کارگشا باشند، البته، باید پالایش بشوند و بعداً از آن ها کمک گرفته شود.

نقص مبانی معرفت شناختی

گو اینکه بعضی از بخش های این منطق ها، اساساً مبانی معرفت شناختی درستی ندارند. اساساً مباحث فلسفی جدید با معرفت شناسی، فلسفه تحلیل زبان، زبان شناسی از یک سو و در حکمت متعالیه هم توجه به ادراکات بسیطی که به خاطر ماهیت این حکمت است از سوی دیگر، مجموعه این ها باعث می شود که تقریباً همه مباحثی که الان در منطق سینوی بحث می شود... این را هم باز متذکر بشوم که ما به منشأ منطق سینوی، کاری نداریم، یعنی بوعلی، همه آن پیشرفت ها، متأثر از رواقی و... تا همین الان بوده است. بارها عرض کردم؛ این منطقی که موجود است، اگر نگوئیم همه مباحث آن، لاقلاً برخی از مباحث آن الان به بحث های فلسفه منطق و به بحث های معرفت شناسی کشیده شده است و این ها متأثر است از معرفت شناسی که در حکمت متعالیه پیشرفت کرده است.

یعنی یک روندی مثل چرخه فهم، رفت و برگشت وجود دارد. شما می روی در فلسفه پیشرفتی می کنی و برمی گردی، اثر می گذارد. می فهمی که کجای ذهن ما ۵۰۰ سال در حاشیه بود. بر می گردی و می گویی اگر این گونه، این روش تفکر را می داشتیم، این قدر طول نمی کشید.

لذا آقای جوادی می‌فرماید که به اندازه‌ای که حکمت متعالیه پیشرفت کرده است؛ منطق ما پیشرفت نکرده است. یعنی برخلاف ظاهر عرض بنده، اتفاقاً من می‌گویم که اساتید منطق به جای اینکه به افرادی که نمی‌خواهند متخصص منطق بشوند، منطق درس بدهند؛ روی منطق متمرکز بشوند و به‌صورت تخصصی روی منطق‌های قدیم و جدید کار بکنند.

پیشنهاد

خود منطق قدیم، اختلاف دارد. اختلاف که چیز جدیدی نیست. بعد استاد فلسفه هم باشند، استاد معرفت‌شناسی هم باشند و بعد برگردند و ببینید که کدام منطق، کلیشه‌ها را می‌شکند. تا موقعی که این کار انجام نشده است، آنچه که بنده به‌عنوان پیشنهاد عرض می‌کنم، این است که ما برای طلاب محترم حوزه، همین کتاب آقای قراملکی به نام روش‌شناسی پژوهش‌های دینی را قرار بدهیم. برخی از مباحث کلاس‌های خلاقیت، تفکر خلاق، تفکر نقدی حتی ریاضیات، بعضی از بخش‌های ریاضی، ذهن را دقیق و ورزیده می‌کند و کلیشه‌های ذهنی را می‌شکند. بعضی از مباحث منطق موجود یا نوآوری‌های منطقی شارحان صدر را هم اضافه کنیم؛ حتی این کار دم‌دستی را، اگر سه فوریتی انجام بدهیم، ثمره‌اش از این منطق سینوی که الان درس می‌دهیم، بیشتر است. یک مقداری از منطق سینوی هم در آن باشد.

نقد استاد بهرام پور

غیر از این چند نکته‌ای که می‌گوییم، مابقی ملاحظات را که به فرمایشات استاد میری داشتیم، عرض کردم و نیازی به تکرار نیست.

اثبات و تبیین

دو نکته جدید فرمودند یکی اینکه، منطق سینوی، قدرت اثباتی چندانی ندارد. نه تنها قدرت اثباتی و بلکه قدرت تبیینی چندانی هم ندارد. این هم لازمه‌اش این است که شما نمونه بگویید. یعنی بگویید؛ مثلاً فلان مسئله از حکمت، از فلسفه، از ریاضی، از کلام و... را مورد بحث قرار دادیم و با منطق، نه توانستیم درست اثباتش کنیم و نه توانستیم درست، تبیینش کنیم. این فقط یک ادعاست و باید نمونه ذکر کنید.

مقایسه قدرت منطق سینوی و منطق شهودی

حالا من نمونه عرض می‌کنم. مثلاً در منطق شهودی که از نظام اصل موضوعی منطق ارسطویی خارج شده است و دوازده‌گانه بودن منطق ارسطویی را کنار گذاشته است و عجیب است که قائلین به منطق شهودی، قائل به ارتقاع نقیضین شدند. از اساتید شنیدم و آدرس هم می‌دهم که به کجا مراجعه کنید، به کدام نشست و کنفرانس که دقیقاً به‌صراحت، آن استاد این مطلب را فرموده است. از اساتید صاحب‌نام هم هستند.

وقتی می‌آیند و می‌گویند که اجتماع نقیضین، ارتقاع نقیضین ممکن است. مثال می‌زنند. از همان مواردی که مدنظر استاد میری هم هست، می‌خواهم بگویم. مثلاً قاعده بسیط الحقیقه که ملاصدرا اعتقاد دارد که این را درست تبیین کند و اثبات هم بکند، ما هم اعتقاد به همین داریم، هم اثبات می‌کند و هم قشنگ تبیین می‌کند و در نظام فلسفی خودش استفاده می‌کند؛ می‌گویند این، دچار تناقض است. چرا؟ چون قاعده بسیط الحقیقه می‌گوید: «بسیطه الحقیقه کل الاشياء و لیس بشیء»

منها»^۱. از نگاه منطق شهودی، این دقیقاً اجتماع نقیضین است. یک فیلسوف بزرگی مثل ملاصدرا این حرف را می‌زند. آیا واقعاً همین‌طور است؟
 من حالا نمی‌خواهم اینجا از فنون جدل و مغالطه استفاده کنم؛ ولی انصافاً عرض می‌کنم، دوستان این جلسه اهل علوم عقلی هستند: فلسفه، منطق، کلام. واقعاً آنچه ما در سر کلاس درس از اساتید بزرگوار خودمان مثل حضرت استاد کهنسال شنیدیم، آیا واقعاً این قاعده را به اجتماع نقیضان می‌دانیم که بسیطه الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها. تبیینی که دیدیم حداقل از اساتید خودمان، من نمی‌گویم صدرا چه گفته است. صدرا به قول استاد عزتی، یک فایل باز است که هر کسی از صدرا خوانش خودش را دارد؛ اما آنچه که ما از اساتید خود شنیدیم، ابداً این را به اجتماع نقیضین تبیین نکردند.

بله، آن فهم غلطی که، برداشت حقیر است، آن فهم غلطی که قاعده بسیطه الحقیقه را اجتماع نقیضان می‌داند، او خودش دچار مغالطه تفصیل مرکب یا تفصیل مرکب شده است. سر جایش فرصت باشد، توضیح می‌دهیم. آن‌هایی که اجتماع نقیضان می‌دانند، چطور دچار چنین مغالطه‌ای شدند. این نسبت به اثبات و تبیین بود.

جایگاه مفهوم‌سازی

یک نکته دیگر که فرمودید، چند تا مثال زدید. یکی اش تعبیر کلی سعی بود. فرمودید در فلسفه صدرایی یک چیزی به نام کلی سعی داریم. فرمایش استاد میری این است که منطق ارسطویی یا همان منطق سینوی به قول شما، منطق موجود ما نمی‌تواند به خوبی مفهوم‌سازی کند. یک نکته‌ای [هست]. مگر منطق ما قرار بود مفهوم‌سازی کند؟ مفهوم‌سازی کار منطق نیست. کار منطق دانی که قواعد منطق را هم یاد گرفته است، نیست. بروید آثار مشائیان، چه مسلمان و چه غیر مسلمان و آثار

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۱۰-۱۱۱.

شیخ اشراق و آثار صدرالمতألهین را زیرورو کنید، غور کنید؛ ببینید ساخت مفهوم، چه به معنای انتزاع باشد، چه معنای خلاقیت نفس را بگیریم و چه مبنای قابلیت نفس، بر اساس هر مبنایی که شما بگویید، قواعد منطق مفهوم نمی‌سازد؛ بلکه ساختن مفهوم و فرایندی که مفهوم در ذهن ساخته می‌شود، چه بر اساس نظر مشاء و چه بر اساس صدرا، کار نفس است.

حالا نفس رفته طبق بیان ملاصدرا، مفهوم کلی را، عقول عشر، وجود عقلی را مشاهده کرده است، مشاهده از دور یا هر تعبیری، کار نداریم، تعبیرهای متفاوتی از آن شده است، کار نفس است. مگر نفس به فضای علم حصولی محدود می‌شود؟ ابداً. اگر بنا باشد که تمام کارکردهای نفس را که نفس چه کارهایی انجام می‌دهد، بخواهیم تمام هویت نفس را در حوزه فعلش، در دایره علم حصولی محدود کنیم، دچار چنین خلطی خواهیم شد؛ اما نفس، ابداً قرار نیست که با قواعد منطق قرار نیست مفهوم‌سازی کند؛ بلکه یک کار شهودی است.

مثلاً حضرت استاد یزدان‌پناه که شما فرمودید، ایشان قائل به نظریه شهود عقلی هستند. چه حرف ایشان را بگوییم، چه حرف صدرا را بگوییم، چه حرف مشاء را بگوییم، باز هم ساختن مفهوم کار نفس است. کار منطق در حوزه مفهوم چیست؟ کار منطق در حوزه مفهوم، تعریف مفهوم است. یک واژه‌ای را بیاورید و با مفاهیم دیگر سعی کنید تعریف کنید. اگر بدیهی باشد، قابل تعریف نیست؛ چون بسیط است و مرکب از مفاهیم نیست و اگر مرکب باشد، با مفاهیم قابل تعریف هست.

پیوست تحقیقی

یک پیوستی را نسبت به این جلسه می‌خواهم به دوستان بدهم که تحقیق کنند، هم مقاله، هم کتاب و هم کنفرانس و کرسی ترویجی: یک مقاله از دکتر حسن اسلامی، هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب هستند که عنوانش اعتبار منطق ارسطو در تفکر غرب معاصر است. مقاله خیلی خوبی است. همه را مستند گفتند. ادعای اینکه منطق ارسطویی در غرب، کاملاً طرد شده است را ایشان رد کرده است.

چه از فیلسوفان معاصر، چه از فیلسوفان گذشته، چه در قرن ۱۷ یا ۱۶ میلادی نمونه آورده است که به منطق ارسطویی پایبند هستند. خیلی خوب است.

یک کنفرانسی را دکتر ضیاء موحد در دانشگاه مفید در دهه هفتاد داشتند. تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید را گفتند. اگر طلبه‌ای که منطق خوانده است، مصاحبه‌ی استاد و آخرش که پرسش و پاسخ است را مطالعه کند، برای بحث امروز خیلی قابل استفاده است.

یک کرسی ترویجی هم حضرت استاد ظهیری داشتند. ناقد ایشان هم استاد مسعودی بودند که در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی [برگزار شد]. موضوع بحث را اگر خواستید جستجو کنید، این است: توان سنجی منطق ارسطویی در تبیین حکمت متعالیه که دقیقاً بحث ما می‌شود و قابل استفاده است. البته من نمی‌گویم که هر حرفی که آنجا زده شده است، درست است. یک سری چالش‌هایی مطرح شده است و یک نقدهای بسیار دقیقی از طرف استاد مسعودی هست.

یک مقاله دیگر هم هست که آقای دکتر محمدجواد پیرمرادی نوشتند: نقد و بررسی کارآمدی منطق اثبات‌گرایانه در حوزه انسان پژوهشی بر اساس اندیشه اسلامی. ایشان آن چرخشی که در غرب [اتفاق افتاده است را تشریح کرده است]، بنیان‌گذارش دکارت و... بودند. فرگه منطق جدید را پایه‌گذاری کرد. آن چرخشی که از منطق قیاسی به منطق استقرائی اتفاق افتاد را ایشان در این مقاله به چالش کشیدند. خیلی مقاله قابل استفاده‌ای است.

یک مصاحبه هم با استاد زارعی که از اساتید حوزه قم هستند: آیا منطق را باید کنار گذاشت یا نه؟ فرمایشات قابل استفاده‌ای دارند. یک کتاب هم منطق تطبیقی آقای دکتر اسدالله فلاحی هست که شش یا هفت سال است که چاپ شده است. کتاب خوبی که بین منطق جدید و منطق قدیم، یک مقایساتی [کرده است] که ببینیم چه جاهایی حفره وجود دارد، کجاها چالش وجود دارد که استفاده کنیم.

جمع بندی ناظر علمی

بررسی ورود و خروج طرفین

آقای بهرام پور درباره چند مطلبی که محل بحث نبود، صحبت کردند که آقای میری ابتدا تذکر دادند و گذشتند؛ به گمان اینکه آن‌ها، چون محل بحث نیست و ایشان می‌گویند که جزء ادعاهای ما نیست، به این‌ها نباید پرداخت. البته در میانه کلامشان اشاره‌ای کردند که بعضی از این‌ها که محل بحث نبوده است، بعداً محل بحث شده است. اشاره کوتاهی کردند و اگر من بودم، روی آن قسمتی هم که محل بحث نبود، بیشتر تأکید می‌کردم. آقای میری، فرمودند که ما نمی‌گوییم که تمام قواعد منطقی ارتکازی ذهن هست و ذهن ما همه آن‌ها را می‌تواند به دست بیاورد که مطلب درستی است و بعد فرمودند منتظر هستیم که منطق دیگری تولید بشود.

مانور بر چستی ماهیت منطق جایگزین

شاید بهتر بود آقای بهرام پور ابتداء روی این مطلب تأکید می‌کردند که پس ما می‌دانیم که این‌ها ارتکازی ذهن نیست. لازم هم هست که منطق دیگری ساخته بشود. اما آن منطق دیگری که بناست ساخته بشود، قرار است چه چیزی داشته باشد؟ آیا مبحث تصورات ندارد؟ می‌شود کسی استدلال کند و نداند تصور چیست؟ آیا تصدیقات ندارد؟ اگر تصدیقات داشت، آیا تصدیقات بدون هیچ شکل خاصی می‌توانند نتیجه بدهند؟ آیا تصورات منقول و مرتجل و... را آن منطق مفروض نمی‌شناساند؟ آیا نمی‌گویند که فرق بین برهان و استقراء و قیاس چیست؟ آیا نمی‌گویند که مقدمات برهانی باید چه ویژگی‌هایی داشته باشند که برهانی باشند؟ در واقع، گویی تمام این مواردی که در اینجا گفته شده، باید در آنجا هم تکرار شود. مگر اینکه کسی بگوید ما می‌دانیم که این‌ها باید گفته بشود؛ اما این‌هایی که این آقایان تا حالا گفتند، غلط است. این حرف هم در یکی دیگر از مقدماتی که اول

فرمودند، تکرار شد. فرمودند که قریب به اکثر این مطالب صحیح است و من نمی‌خواهم بگویم که این‌ها غلط است، بلکه می‌خواهم بگویم که مفید نیست. اگر این سه ادعا که محل بحث هم نبود در کنار هم قرار داده بشود: یکی اینکه این‌ها غالباً ارتکاز ذهن نیست، پس باید ساخته بشود. دوم اینکه کسی که می‌خواهد بسازد، چه باید بسازد؟ باید استدلال بسازد، تصور بسازد، تصدیق بسازد و تعریف بسازد. این‌ها را هم که این‌ها ساخته‌اند. تنها این می‌ماند که لابد این‌ها غلط است وگرنه که ساخته شده است.

در مقدمه سوم که البته مقدمه درستی هم هست، ایشان می‌گویند که این‌ها، اکثراً هم قریب به صحت است، آن مخدوش می‌شد؛ بنابراین روی سه مقدمه‌ای که محل بحث نبود، تناقضی در گفتار پیدا شد.

ورود غیرلازم به منطق ریاضی

اما به نظرم آقای بهرام‌پور، نباید کاری به منطق ریاضی می‌داشتند؛ چون محل بحث، مفید نبودن این منطق است. ممکن بود آقای میری در جواب بگویند که منطق ریاضی مفید هست یا مفید نیست، اما این خارج از محل بحث ماست؛ ولی آقای بهرام‌پور روی این منطق، چند دقیقه وقت گذاشتند و آقای میری هم به‌جای اینکه بگویند ما تخصصاً به این منطق کار نداریم، باز به همان‌ها پاسخ دادند. فلذا به نظرم می‌آید که هم ورود و هم پاسخ هر دو نفر، خارج از محل بحث بود.

بررسی استدلال

اما قسمت استدلال اصلی جناب آقای میری این بود که پیش فرض‌هایی که در حکمت متعالیه است و تقریراتی که حکمت متعالیه داده است، چهره منطق را دگرگون می‌کند و این منطق مرسوم، توانایی توضیح و تبیین مسائل حکمت متعالیه را ندارد. این دو مطلب بود. همچنین اگر ما سراغ روش‌های دیگر تفکر برویم و احیاناً منطق‌های دیگر تفکر را بخوانیم، مفید خواهد بود.

آقای بهرام‌پور به درستی از اول تا آخر در این مطلب، روی آوردن نمونه تأکید کردند و بزرگ‌ترین اشکال سخنان آقای میری همین بود که نمونه‌ای نیاوردند؛ یعنی اینکه ما در همین منطق کاربردی خودمان، می‌گوییم شما حد وسط برهانتان، باید لم را قطع کند. این، صرف ادعاست. تأکید آقای بهرام‌پور که از آن هم منحرف نشدند، این بود که باید نمونه بیاوریم.

آقای میری، نمونه‌ای را در اثنای بحث نیاوردند و در انتها و در چند دقیقه آخر، چند مورد را نام بردند: مثل قاعدة بسیط الحقیقه، مثل وحدت سعی، مثل کلی سعی، مثل اشتراک و تشکیک وجود و باز نمونه‌ای ذکر نکردند که این‌ها چگونه در آن منطق ارسطویی تبیین نمی‌شوند؟

ممکن بود که ایشان بتوانند نمونه‌هایی پیدا کنند و بهتر این بود که پیدا می‌کردند. آقای بهرام‌پور هم روی این نکته تأکید داشتند که نمونه‌ای وجود ندارد. در این مسئله باید بگوییم که حق با آقای بهرام‌پور بود؛ چون آقای میری نمونه‌ای ندادند که قضاوت صریحی روی آن بشود.

اشکالی به ناکارآمدی منطق در حکمت متعالیه

اما در این بخش این منطق نمی‌تواند حکمت متعالیه را توضیح بدهد، به نظر می‌آید که اگر آقای بهرام‌پور روی این نکته دقت و تأکید می‌کردند که خود ملاصدرا از همین منطق استفاده کرده است تا بیان خودش را بگوید. ما در سراسر چهار هزار

صفحه کتاب اسفار و کتاب‌های دیگر ملاصدرا جایی نداریم که ایشان بگویند این قاعده منطقی غلط است، حتی یک مورد را هم بنده به یاد ندارم.

حد تام

من اگر بخواهم بگویم، یکی یکی می‌توانم بگویم؛ ولی وقت خیلی می‌گذرد. گاهی اوقات می‌گویند که اعتقاد فیلسوفان قبل از ایشان این بوده است که اگر در تعریف، یک جزء را بیاوری، این تعریف، حد تام نیست. این تعریف، بالالتزام دلالت بر جزء دیگر می‌کند. مثلاً در تعریف مثلث بگویم سه ضلعی. این را حد تام نمی‌دانستند؛ چون می‌گفتند سه ضلعی به دلالت التزام، دال بر شکل سه ضلعی است.

ملاصدرا به دستاویز اینکه شکل، جنس است و جنس از ماده گرفته می‌شود و ماده و صورت دخیل در هم نیستند و شیئی شیء به صورتش است، نه ماده‌اش، به تعریف به یک جمله، به یک حد را در حد تام جواز داده است. این جواز هم بعداً از سوی بعضی از حکیمان سبزواری مورد اشکال قرار گرفته است، به این ترتیب که آن تعریف حد تام غلط نیست؛ اما شما گاهی در مقام اجمال حد تام هستید و گاهی در مقام تفصیل هستید.

اگر در مقام اجمال باشید، قاعده شیئی شیء بصورته، صادق است. اگر در مقام تفصیل باشید، شکل هم باید بیاورید. مثل علامه طباطبایی که باز از بزرگ‌ترین حکمای بعد از ملاصدرا تابه حال هست، ضمن اینکه ساختار برهان‌ها را قبول کرده، گفته است برهان‌های مستعمل در حکمت متعالیه، همه برهان‌انی است؛ یعنی سیر از متلازم است. نگفته است که آن‌ها غلط است، بلکه گفته که ساختار، این است.

تلازم محال با محالی دیگر

در جای دیگر مرحوم ملاصدرا می‌گویند (این‌ها همه در جلد یک آمده است)، شما از یک قضیه محال، هر محالی را نمی‌توانید استنتاج کنید و این خلاف نظریه

متکلمین و فیلسوفان قبلی است که می‌گفتند که از هر محال، محالی پدید می‌آید؛ چون حکم ممتنعات و معدومات، تابع حکم موجودات است. همان‌طور که در وجود نمی‌شود، هر چیزی علت هر چیزی باشد، در عدم هم نمی‌شود که عدم هر چیزی، علت عدم دیگری باشد. این هم در جلد یک آمده است.

انواع حمل

اما این‌ها تغییری در چهره حکمت متعالیه ایجاد نکرده است؛ الا حمل حقیقه و رقیقه که قبلاً نبوده است. حمل حقیقه و رقیقه و حمل شایع و اولی قبلاً نبوده است. عرض بنده این است که گرچه پیش فرض‌های حکمت متعالیه در بعضی از مواضع با پیش فرض‌های فیلسوفان دیگر فرق دارد، اما تا جایی که بنده اطلاع دارم، این فرق‌ها، فرقی معتدبه در بیان مسائل ایجاد نکرده است. بله، اشکالی ندارد که کسی فرض‌های دیگر را در کار بیاورد و از منابع دیگر استفاده کند.

بررسی کتاب‌های مذکور

من بنا به نام‌بردن از کسی نداشتم، اما چون فرمودند من هم بناچار اشاره می‌کنم: حیثیات تقییدیه که از قول آقای یزدان‌پناه فرمودند و گفتند مفید است، به نظر بنده غلط است. چیزهایی که ایشان در کتاب عرفان خودش آورده است. کتاب روش‌شناسی آقای قراملکی هم به نظر من از درجه اعتبار ساقط است.

حالا فرض کنید که بنده غلط می‌گویم. حداقل همین مقدار هست که من این‌ها را مفید تشخیص ندادم. فرض می‌کنیم که بنده اشتباه می‌کنم و آن‌ها مفید هستند، باز هم این مطلب پیش می‌آید که لا علی التعین یا بنده یا یکی از آقایان آن طرف، اشتباه می‌کنند. حالا فرض کنید که علی التعین من اشتباه می‌کنم. بالاخره همین نشان می‌دهد که آن طرف هم یک منطق روشنی دارد و من که دارم می‌خوانم و کندذهن هم نیستم، اگر می‌خواندم و کاملاً قانع می‌شدم، دیگر جای اشکال نمی‌ماند.

پس نتیجه می‌گیریم که این‌ها هم باز احتیاج به بحث منطقی دارند. مراجعه به کتاب‌های تفکرات دیگر غریبان، اشکالی ندارد؛ اما ما نمونه‌ی اعلای این تفکرات را در آثارشان می‌بینیم. وقتی نه ضرورت ذاتی و نه ضرورت وصفی را در آرای آن‌ها تشخیص می‌دهید، نه می‌دانند قضیه‌ی خارجی چیست و نه حقیقه را تمییز می‌دهند! همین‌طور که در مثال فرمودند. می‌گویند که این‌ها جمع اعداد است و ارتفاع نقیضین و اجتماع نقیضین است. نمی‌دانند که اگر شما اجتماع و ارتفاع نقیضین را زیر سؤال ببرید، هر انسان بلکه هر حیوانی می‌داند که این، یا شکارش است و یا شکارچی‌اش است! اگر این را زیر سؤال ببرید که حتی در حسیات، یک کلمه نمی‌توانید حرف بزنید، چه برسد به عقلیات. آثار آن‌ها سرشار از خطاست.

تأیید موضع ارائه‌دهنده

درعین حال من دو نکته را تأیید می‌کنم و نمی‌خواهم بگویم که آقای میری در این دو نکته اشتباه می‌کنند. دو نکته مورد تأیید بنده است.

مطلوبیت تسویه منطق

یکی این است که روی بخش‌هایی از منطق، باید بیشتر تأکید بشود و بخش‌هایی از آن را باید تصفیه کنیم، من نمی‌گویم که چنین چیزی وجود ندارد؛ اما عرض بنده این است که طلبه باید این‌ها را بخواند. حداقل آن بخش‌هایی که سودی ندارد، برای تشخیص ذهن مفید است.

شما که جوان هستید، حتماً نمی‌دانید که برای درس معانی و بیان، کتاب مطول را می‌خوانند. دیگر سال‌هاست که مطول را نمی‌خوانند. بنده هم خیالم این بود که مطول دیگر به کار نمی‌آید؛ تا اینکه اخیراً در همین نیم‌سال، در درس کلام با خواهش برخی دانشجویان قرار شد که فقط درباره‌ی دفاع از اشکال‌هایی که به قرآن می‌شود، صحبت کنم. آنجا من فهمیدم که چون مطول را نمی‌خواندیم، در فصاحت و بلاغت عربی نتوانستیم به آن‌ها جواب بدهیم. الا اینکه حداکثر اشکالی که می‌توانستیم این

است که شما اگر می‌توانید یک اشکال یا اقرار ادبای بزرگ عرب یا اقرار دشمنان اسلام، این استدلال ماست ولی اینکه ما بگوییم که چرا اینجا این کلمات آمده است و به جایش می‌شد که کلمه دیگری بیاید، هیچ‌کدام را نمی‌دانیم و شما می‌دانید که اگر به قرآن خدشه وارد شود، صد خروار استدلال فلسفی هم سودمند نیست؛ چرا که خود خدا گفته است که اگر می‌توانید، مثل این را بیاورید، ما بساط اسلام را جمع می‌کنیم.

می‌خواهم این را بگویم که علوم گذشته، علوم بسیار خوبی است. بنده گمان می‌کردم که با نهایت‌الدرایه هیچ‌کاری ندارم؛ ولی وقتی که در تحقیقی که خودم دارم انجام می‌دهم به مسئله اعتباریات، برخورددم، دیدم که نمی‌شود به این کتاب‌ها کاری نداشته باشیم. علی‌ای حال، این یک معضلی است. طلاب ما خیلی چیزها باید بخوانند. ادبیاتشان باید خوب باشد، نوشته‌شان باید خوب باشد. این‌ها از ضرورت‌های اولیه است.

ای بسا در کتب غربی چیزهای مفیدی هم باشد، این را می‌دانیم؛ ولی مطلب این است که مقصود این جلسه، اعلان مفید بودن علوم دیگر نبود؛ مقصود اعلان بی‌فایده بودن منطق بود.

به نظر بنده می‌آید که با دلایلی که شنیدم، این ادعا در اینجا اثبات نشد.

جهت مشاهده و دریافت صوتهای سلسله دروس آیت الله سبحانی به آدرس به سایت زیر مراجعه نمایید یا

بارکد را اسکن کنید .

h-navvab.ir/sobhani



جهت مشاهده و دریافت منشورات ، دوفصلنامه ها ، صوت و متن جلسات علمی و نشستها ، تازه های علمی

مدرسه علمیه عالی نواب به سایت زیر مراجعه نمایید یا

بارکد را اسکن کنید .

h-navvab.ir

