

علم و دین چندین قرن با هم توأم بودند؛
یعنی علما غالباً کسانی بودند که اهل دین
بودند و علم دین و علم غیر علوم دینی، با
هم مخلوط بود و دست یکدسته از افراد
بود. محمد بن زکریای رازی یا ابن سینا، یک
فقیه هم بودند، ضمن این که مثلاً یک
دانشمند بزرگ هم بودند. دیگران هم
همین طور.

بخشی از بیانات مقام معظم رهبری (مدظله)

در تاریخ اول آبان ۱۳۶۹





فهرست

سخن نخست ۴

بررسی تاثیر قرآن بر منطق، فلسفه و کلام اسلامی ۵-۷۰

میزان بهره گیری متون اسلامی از قرآن کریم ۷۱-۹۰

سرچشمه های قرآنی عرفان اسلامی ۹۱-۱۰۰

بررسی تاثیر فقه و اصول از قرآن کریم ۱۰۱-۱۱۰

اقتصاد ما؛ اسلامی یا غیر اسلامی ۱۱۱-۱۱۴



دوفتنامه علمی

خبرگزاری قرآنی ایران

(ایکنا)

سال پنجم، شماره پنجاه و نهم، ۱۵ تیر ۱۳۸۸
بررسی میزان تأثیر پذیری علوم اسلامی از قرآن کریم

مدیر مسئول: رحیم خاکی

سردبیر: مرتضی رضائی زاده

دبیر تحریریه: طاهره خیرخواه

مدیر اجرایی و هنری: احسان حسینی

معاون تحریریه: غلامرضا حسین پور

هیئت تحریریه:

گروه اندیشه: حمیدرضا یونسی

ابوالفضل عنایتانی، سید حسین امامی

رقیه گل محمدی

گروه عکس: سید محمد نمازی

نقی خوش خلق، پیام اکبری، فضیلت سوخکیان

حسن آقامحمدی



نشانی نشریه:

تهران، خیابان قدس، خیابان بزرگمهر، پلاک ۸۵

خبرگزاری قرآنی ایران (ایکنا)

پست الکترونیک نشریه: Rayehe@iqna.ir

تلفن: ۰۲۱-۶۶۲۷۰۲۱۲-۹۸



این شماره از «رایحه» با مشارکت و حمایت شهرداری تهران (شورای عالی قرآن) تدوین و منتشر شده است.

سخن‌های پنجم

نگاشته‌های شیخ صدوق، شیخ مفید و ابن قولویه، در تبیین مبانی کلامی ما محلی از اعراب دارند یا نه؟ آیا اصول عرفان رایج در حوزه‌ها و دانشگاه‌های ما که کاملاً ملهم از آثار مکتب ابن عربی است، برای ما کافی است و نوشته‌های پیش از عرفان نظری متفلسف مانند: «منازل السائرین» خواجه عبدالله انصاری، «عوارف المعارف» سهروردی عارف و «مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة» عزالدین محمود کاشانی، دیگر برای ما مهم و بسنده نیستند و نمی‌توانند معرف تفکر عرفانی ما باشند؟

در اخلاق اسلامی، آیا «اخلاق ناصری» خواجه نصیرالدین طوسی و «طهارة الاعراق» ابن مسکویه که ملهم از اخلاق ارسطویی‌اند، می‌توانند نماینده فلسفه اخلاق اسلامی باشند؟ آیا اصولاً در تفکر اسلامی، فلسفه اخلاق اسلامی داریم یا علم اخلاق اسلامی؟ و آیا هنوز نوبت به تدوین فلسفه اخلاق اسلامی نرسیده است؟

در فلسفه از دیرباز پرسشی از جانب متفکران مسلمان در باب درست یا نادرست بودن اصطلاح فلسفه اسلامی مطرح بوده است و اکنون این پرسش همچنان مطرح است که آیا این متونی که به نام فلسفه و علوم عقلی می‌خوانیم، خود دارای مبانی عقلانی کافی هستند و آمیختگی آنان با عرفان و کلام، ارزش عقلانی آن‌ها نمی‌کاهد؟

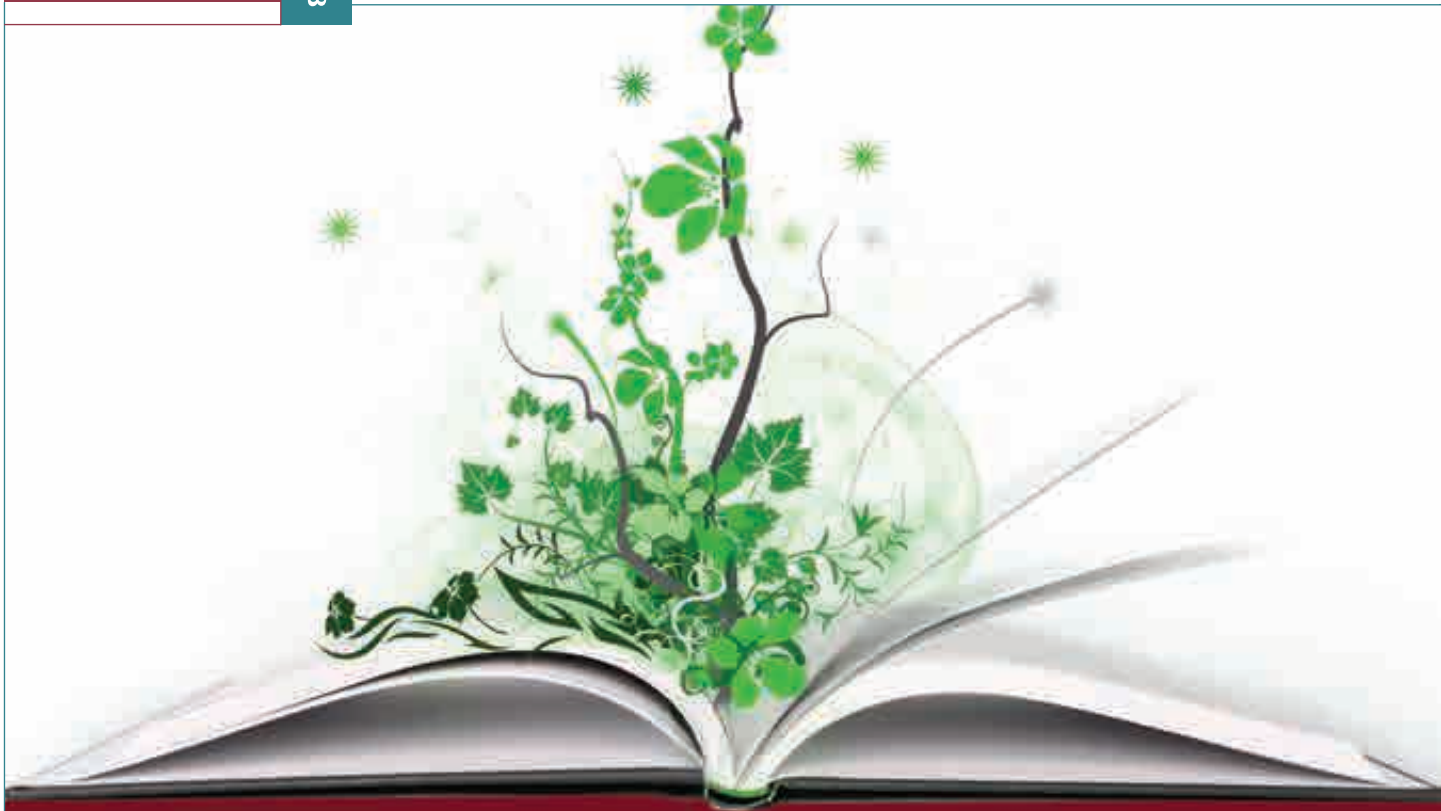
این پرسش‌ها و پرسش‌های بسیاری که درباره متون فعلی علوم اسلامی ما مطرح هستند، نقطه عزیمت ما در بررسی این علومند. لذا خبرگزاری قرآنی ایران (ایکنا)، بنا بر آن رسالتی که دارد، این مسائل را با متفکران و صاحب‌نظران حوزه‌های مختلف علوم اسلامی مطرح کرد تا گامی هر چند کوتاه در مسیر نقد و پرسش‌گری صحیح برداشته باشد.

غلامرضا حسین‌پور

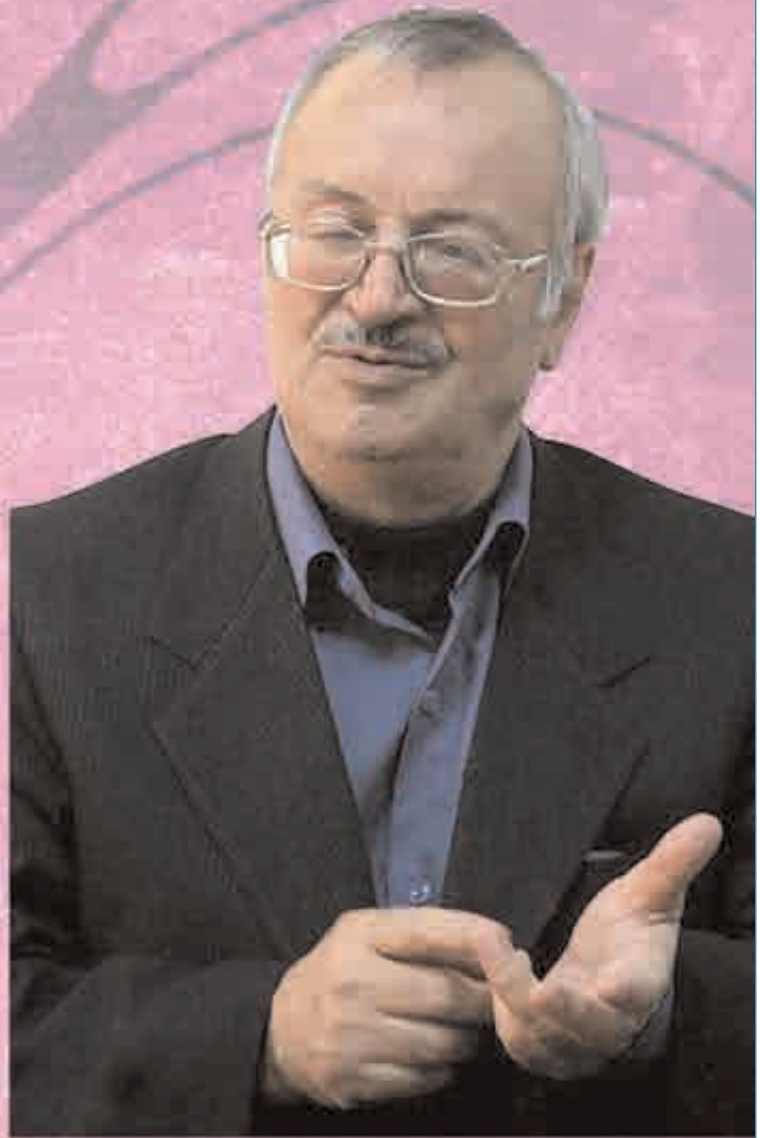
معاون تحریریه

نقد متون علوم اسلامی از مباحث بسیار ارزشمند نقادی در حوزه‌های علمیه و دانشگاه‌های ماست و دیربازی است که در لابه‌لای نوشته‌های عالمان راستین این دیار مشاهده می‌شود. نقد برخی از احادیث بحارالانوار توسط مرحوم علامه طباطبایی، نقد پاره‌ای از احادیث «وسائل الشیعه» توسط مرحوم علامه «محمدتقی شوشتری»، نقد بعضی از مواضع تفسیر «المیزان» علامه طباطبایی توسط آیت‌الله جوادی آملی در تفاسیر «موضوعی» و «تسنیم»، نقد مقالات پنجم، ششم و دهم «اصول فلسفه و روش رئالیسم» علامه طباطبایی توسط مرحوم استاد مطهری، نقد پاره‌ای از مبانی و نگاشته‌های عالمان بزرگ شیعی در نوشته‌های مرحوم آیت‌الله صالحی نجف‌آبادی و ... تنها پاره‌هایی از نقد متون علوم اسلامی توسط عالمان دیار ما هستند.

منطق، فلسفه و کلام اسلامی، عرفان اسلامی، اخلاق اسلامی، فقه و اصول فقه؛ برخی از برجسته‌ترین علوم اسلامی‌اند که به صورت رسمی در حوزه‌ها و دانشگاه‌های ما تدریس می‌شوند. اما آیا متونی که امروز معرف رسمی این علوم‌اند، معرف حقیقی مبانی علوم اسلامی – بر مبنای میزان تأثیرپذیری این علوم از آیات قرآن و احادیث معصومین (ع) - هم محسوب می‌شوند یا نه؟ مگر نه این است که منطق سنتی، مقدمه و زبان فلسفه اسلامی است؛ بنابراین آیا منطق‌صوری که بازنمای منطق ارسطویی در عالم اسلام است، می‌تواند بار حکمت اشراق و متعالیه را حمل کند؟ آیا «تجریداً الاعتقاد» خواجه نصیرالدین طوسی به عنوان مهم‌ترین کتاب کلامی شیعه که فلسفه و کلام اسلامی را به هم آمیخت، می‌تواند معرف علم کلام شیعه در تفکر ما باشد؟ و آیا اصولاً کلام اسلامی پس از خواجه نصیر، کلام است یا فلسفه و آیا این کار خواجه در آمیزش فلسفه و کلام، به سود کلام تمام شد یا به زیان آن؟ و آیا واقعا متون کلامی و اصول عقایدی همچون



بررسی تأثیر آن بر منطق، فلسفه و کلام اسلامی



یحییٰ یشربی: کاش فلاسفه ما به رهنمودهای قرآنی بیشتر توجه می‌کردند

قرآنی بیشتر توجه می‌کردند.

وی از انتشار کتابی در این باره خبر داد و افزود: برداشت و دستاوردهای علمی و فلسفی فیلسوفان مسلمان خصوصا فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا را متأثر از قرآن هم می‌دانم. در این باره کار تحقیقاتی را دنبال می‌کنم که ان شاء الله به صورت مفصل خواهیم نوشت که نوعی یونانی‌زدگی در معارف اسلامی ما هست که از راه فلاسفه وارد شده است.

نویسنده کتاب «فلسفه مشاء» در مقایسه بهره‌گیری از قرآن در میان ملاصدرا، شیخ اشراق و یا حتی فارابی تصریح کرد: این فلاسفه در این مقایسه تقریبا مشابه‌اند؛ یعنی ابن سینا با فارابی تقریبا مشابه است. فارابی هم کم و بیش از قرآن بهره می‌گرفت و تحت تأثیر قرآن است.

اگر ما بتوانیم به قرآن به طور مستقل نگاه کنیم، رهنمودهایی دارد که از پیشرفته‌ترین روش‌ها، متدها و معرفت‌شناسی‌ها جلوتر است. کاش فلاسفه ما به جای توجه بیش از حد به اندیشه یونانیان، به رهنمودهای قرآنی بیشتر توجه می‌کردند.



«یحییٰ یشربی»، عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبایی، در تشریح میزان تأثیرپذیری ابن سینا از آیات و روایات گفت: تأثیر قرآن بر اندیشه‌های ابن سینا را نمی‌توان نادیده گرفت، خصوصا اگر ما بتوانیم به قرآن به طور مستقل نگاه کنیم، رهنمودهایی دارد که از پیشرفته‌ترین روش‌ها، متدها و معرفت‌شناسی‌ها جلوتر است. کاش فلاسفه ما به جای توجه بیش از حد به اندیشه یونانیان، به رهنمودهای



می خواسته که يك فیلسوف ناب مشائی باشد، اما سهروردی این هدف و آرزو را نداشته و به عرفان گرایش پیدا کرده و تقریباً به همان راه و روشی که غزالی پایه گذاشت، رفته که باعث شد از فلسفه دوری کند و به عرفان نزدیک شود.

نویسنده کتاب «نقد غزالی» در ادامه سخنانش به استفاده این سینا از آیه نور در تشریح مراتب عقل نظری اشاره کرد و گفت: این سینا در مراتب عقل نظری از تفسیر آیه نور استفاده می‌کند که البته برداشت کاملاً درستی نیست. وی گفته است منظور از «زجاجة» یا «مشکاة» فلان مرتبه عقل نظری است، در صورتی که منظور از «مشکاة» فقط يك تشبیه و ارتباط دادن ذوقی است و الا فرموده‌های قرآن ارتباطی با این مباحث ندارد. منظور قرآن چیز دیگری است و مباحث عقل نظری چیزی دیگر، اما از این تمثیل‌ها در متون ابن سینا خیلی کم است و آن استشهادی که در اواخر نمط چهارم به روش کلام و اهل فلسفه انجام داده است، تقریباً منطقی‌تر از آیه نور به مطلبش ارتباط پیدا می‌کند.

نویسنده «حکمت اشراق سهروردی» در پایان خاطر نشان کرد: قرآن در فلسفه، معرفت‌شناسی، منطق و در روش‌ها راهنمایی‌هایی دارد که دنیای غرب با چهارصد سال تلاشش و با این همه کار تحقیقاتی و علمی در علوم انسانی هنوز به گرد پای قرآن نمی‌رسد، ولی هنوز جامعه ما حاضر نیست که این مباحث را مطرح کند، هنوز ما با قرآن مثل ۱۰ قرن پیش برخورد می‌کنیم، انگار اصلاً در دنیای جدید نیستیم، قرآن مربوط به همه دوران‌هاست. اکنون قرآن در مورد حساسیت‌های دنیای امروز پاسخ و نظرات کاملی دارد، اما به این‌ها توجهی نمی‌کنیم و به دنبال چیزهایی هستیم که در امروز ما هیچ نقشی ندارند.

اصولاً آغاز فلسفه اسلامی که با کندی بوده، تقریباً نیمه کلامی است؛ یعنی فلسفه اسلامی در آغاز امتداد کلام معتزله بوده است.

وی با تأکید بر این مطلب که این مسئله در سهروردی و ملاصدرا و مخصوصاً ملاصدرا به اوج خود رسید، اظهار کرد: فلسفه ملاصدرا قسمت بنیادی و عمده‌اش عرفان است (عرفان ابن عربی و عرفان مطرح آن روزگار) بنابراین بهره‌گیری ملاصدرا به قرآن و استشهادش از قرآن ده‌ها برابر ابن سینا و شیخ اشراق است.

یثربی، از کار تحقیقاتی در مورد بهره‌گیری ملاصدرا از قرآن و روایات خبر داد و افزود: يك دانشجوی کارشناسی ارشد رساله‌ای را با من گذرانید که موضوعش استخراج آیه‌ها و احادیثی است که ملاصدرا به آن‌ها استشهاد کرده بود. این کار مجموعه مفصلی شده است. البته در بعضی جاها برداشتش از آیه‌ها درست است و بعضی جاها برداشت‌های بی‌مناسبت دارد که این دانشجو در حد توانش و در حدی که من توانستم راهنمایی‌اش کنم این تحقیق را انجام داده است.

نویسنده کتاب «تفسیر روز» میزان بهره‌گیری سهروردی از قرآن را نسبت به ملاصدرا کمتر دانست و تأکید کرد: سهروردی در حقیقت مثل ابن سینا است، مطالبش را بیان می‌کند و در مواردی از قرآن کریم شاهد آورده است، اما خیلی کم؛ مثلاً در حکمة الاشراق يك آیه را در مقدمه و چند آیه را در متن کتاب آورده، روشش عین ابن سیناست، اما این‌که برخلاف عقلانیت حرکت کرده و آن را ترویج کرده، سهروردی را از ابن سینا جدا می‌کند.

وی افزود: ابن سینا يك فیلسوف ناب مشائی است و



غلامرضا فیاضی:

آموزه‌های قرآنی مؤید آرای فلسفه اسلامی است

طول هم‌اند، نه در عرض هم، نظیر دایره‌هایی که در یک دایره بی‌نهایت موجودند.

این مدرس حکمت‌صداری در حوزه علمیه قم، جایگاه فلسفه در اسلام را چنین معرفی کرد: جایگاه فلسفه در جهان اسلام را قرآن مشخص می‌کند: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ»؛ مطابق آن چه علامه طباطبایی ذیل این آیه می‌فرماید، چون در ابتدای آیه نهی به کار رفته است: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا»؛ یعنی مؤمنین حق این را که تمام آن‌ها برای رفتن به جهاد در خدمت رسول‌الله (ص) بسیج شوند را ندارند، به عبارت دیگر «همه نباید بروند» چرا که «فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ»؛ لذا عده‌ای از مؤمنین برای عالم شدن در دین، باید کوچ کنند. «تفقه» در این آیه، به معنای فهم عمیق از دین است. مردم نسبتاً دین را می‌شناسند، ولی عالم شدن در دین وظیفه‌ای عظیم‌تر از وظیفه جهاد است. لذا باید افرادی به جبهه نروند و به تحصیل در امور دینی بپردازند تا دانشمند در دین شوند و معرفت دینی پیدا کنند.

هیچ دینی نیست که بتواند از تفکر عقلانی خالی باشد، هر دینی اگر بخواهد مبنا و اساس داشته باشد، باید بر فلسفه‌ای تکیه کند، لذا ما هم به همین علت فلسفه می‌خواهیم تا مبنا و اساس دینداریمان محکم شود، لذا آموزه‌های قرآنی مؤید آرای فلسفه اسلامی است.



حجت‌الاسلام و المسلمین «غلامرضا فیاضی»، عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره) در مورد تعریف فلسفه اسلامی گفت: در مورد تعریف فلسفه، به نظر ما همان نظر علامه طباطبایی صحیح است و تقریباً در بین فلاسفه قرن اخیر پذیرفته شده است. لذا در تعریف فلسفه باید گفت فلسفه اسلامی از «هستی» از آن جهت که «هستی» است و از احکام «هستی» از آن جهت که «هستی» است بحث می‌کند. مثل اینکه هستی دارای مبدأ است، «هستی‌ها» تقسیم به واجب و ممکن می‌شود، «واجب» مبدأ هستی است و ممکنات همه وابسته به واجب‌اند، رابطه‌علیت بین موجودات برقرار است و نتیجه این حرف این است که عالم، عالم متکثر است، ولی تکثری که در موجودات در

کلامی است.

فیاضی در تشریح این سؤال که با توجه به این سخن چه نیازی به فلسفه داریم و به عبارت دیگر دین چه نیازی به فلسفه دارد؟ عنوان کرد: هر دینی یک سری اعتقاداتی دارد که برای اثبات آن اعتقادات، نمی توان به مدارک درون آن دین استناد کرد اصل حقانیت هر دین همین گونه است؛ یعنی برای بررسی حقانیت دین، نمی توان از درون دین استفاده کرد لذا، هر مکتبی دارای فلسفه است؛ و فلسفه وظیفه تبیین اصول و مبانی، دفع شبهات و اثبات محتوا را به عهده دارد، و اسلام نیز مکتبی است که برای تبیین اصول و مبانی و اخلاقیات نیازمند فلسفه است. دین کامل، دینی است که دارای عقاید و اخلاقیات و احکام است، به عبارت دیگر دین کامل هم جهان بینی خاصی را ارائه کرده است که عقاید متصدی آن است و هم رفتارهای انسان را تنظیم کرده که احکام به آن می پردازد و به درون انسان نیز پرداخته است؛ یعنی بررسی می کند که انسان چگونه می تواند انسان واقعی باشد.

وی درباره این جمله که «انسان بتواند انسان باشد»، به چه معناست؟ تصریح کرد: انسان دارای مشترکاتی با حیوانات است، مانند اینکه حیوان تغذیه، عاطفه، تمایل به فرزند، همه نوع حیوانات این خصوصیتها را دارند و انسان هم همین طور، حیوان مثلا عاطفه مادری دارد حتی حفاظت از فرزند را حیوانات دارا هستند چنانچه دیده می شود که چگونه یک مرغ از جوجه هایش

حفاظت می کند، لذا انسانیت انسان به امور تغذیه و نمو و حفظ منافع نیست، چرا که حیوان هم اینها را دارد، لذا این انسانیت انسان به بعد مشترکش با حیوانات نیست، چنانچه انسان در این مشترکات، حیوان است، لذا انسانیت انسان به اموری متمایز از این مشترکات است و انسان باید این وجه تمایزها را شکوفا کرده و تعالی بخشد. نگرشها به انسان متفاوت است، هر دینی یا مکتبی نگرش خاصی به انسان دارد؛ لذا انسانیت انسان به امور متعددی است که گاه این امور در مکاتب مختلف، متضاد است، که ما فعلا به آنها کاری نداریم بلکه می خواهیم تعریف اسلام را از انسان بدانیم، اسلام، انسانیت را به استفاده از ویژگی های خاصی از انسان که خداوند متعال در انسان قرار داده است، ولی در حیوان آنها را قرار نداده است، می داند، که این ویژگی «عقل» است، بزرگترین وجه تمایز و البته سرمایه انسان «عقل» است، «عقل» بزرگترین نعمت خداوند سبحان به انسان است.

این مدرس علوم اسلامی در تبیین این پرسش که آیا هر آدمی از داشتن چنین وجه تمایز و موهبتی الهی می تواند آگاه باشد؟ اظهار کرد: البته! هر انسانی که فطرت پاکي دارد به این موهبت الهی و سرمایه الهی آگاه است،

وی با بیان این مطلب که دین سه بخش و اصل با اصول عقاید است، گفت: دین دارای سه بخش: (۱) عقاید (۲) اخلاق (۳) احکام است. اصول دین غیر از فروع است و اصل بودن عقاید میان علما اتفاق نظر و از مسلمات اسلام و مسلمین است. با مراجعه به متون دینی آشکار می شود که اخلاق مقدم بر احکام است، چرا که «الحسد یا کل الايمان» نشان از این دارد که اگر ذیله حسد ملکه انسان شود، تمام اعمال را می سوزاند، مانند آتشی که در کشتزار می افتد.

وی در بیان وظیفه محوله به احکام و اخلاق گفت: احکام به ظواهر، تنظیم روابط اجتماعی و تنظیم رابطه فرد با خدا مربوط می شود، در حالی که وظیفه اخلاق، ساختن خود انسان است؛ یعنی انسانیت انسان را پرورش کی دهد و شکوفا می کند. به همین علت است که امام (ره) فرمود تزکیه قبل از تعلیم است؛ یعنی انسان ابتدا باید درونش را بسازد و بعد به دنبال عقاید و احکام برود. لذا به ترتیب اولویت این سه بخش دین عبارتند از: (۱) اعتقادات (۲) اخلاقیات (۳) احکام.

فیاضی در ادامه به شرح «لَيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّينِ» پرداخت و اظهار کرد: در قرآن ذکر شده است: «لَيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّينِ»؛ بنا به نظر مفسرین، کلمات قرآن را نباید به معنای اصطلاحی که بعدها پیدا می شود حمل کرد، بلکه باید بر معنای لغوی اش حمل کرد، لذا تعبیر «تفقه» در قرآن، به معنای «تلاش برای فهم عمیق در دین» است.

مدرس اسفار در مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی (ره) در مورد مراحل تفقه در دین تأکید کرد: تفقه در دین دارای سه مرحله است: مرحله اول: شناخت و تبیین و اثبات عقاید دینی، مرحله دوم: تقریر عقاید و مرحله سوم: تبیین و تقریر احکام. «تفقه» به معنای قرآنی اش با آن چه امروز برای معنای فقه در میان مسلمین اصطلاح شده است، متفاوت است، بلکه معنای تعبیر «تفقه» در قرآن به معنای «دین شناسی» است. وقتی به نص قرآن رجوع می کنیم، معلوم می شود که فقط ۵۰۰ آیه از آیات قرآن مربوط به احکام است و مابقی قرآن راجع به اعتقادات و اخلاقیات است؛ یعنی قرآن در نظر دارد که اعتقادات و اخلاقیات انسان را تصحیح کند. لذا اگر حجم آیات قرآن را مورد ملاحظه قرار دهیم، روشن می شود که باید توجه بیشتری به اعتقادات و اخلاقیات شود.

وی در مورد نقش عقل در تعبدیات گفت: عقل در این امور، فقط کلیات را درک می کند و می فهمد که جزئیات را نمی فهمد مثلا و جوب مطیع بودن در مقابل خدا را عقل می فهمد لذا اینکه نماز صبح دو رکعت و نماز عصر چهار رکعت است را عقل تعبدی می پذیرد ولی مطیع بودن در برابر خدا و احکام تعبدی مسأله ای فقهی نیست بلکه مسأله ای عقیدتی و



تفقه در دین دارای سه مرحله است: مرحله اول: شناخت و تبیین و اثبات عقاید دینی، مرحله دوم: تقریر عقاید و مرحله سوم: تبیین و تقریر احکام

نیست. نوع این بحث‌ها به‌گونه‌ای است که اگر بخواهیم برای بررسی و اثبات آن‌ها به خود دین مراجعه کنیم لازمه دور است، بنابراین در این نوع بحث‌ها هیچ چاره‌ای نیست جز اینکه به منبعی غیر خود دین مراجعه کنیم. حتی کسانی که پیرو مکتب تفکیک هستند و عقل را در یک مرحله تخطئه می‌کنند تا اینجا را قبول دارند؛ یعنی می‌گویند در این گونه مباحث باید سراغ عقل رفت لذا عقل می‌گوید هستی خدایی دارد و آن خدا، خالق تمام مادون خودش است و واحد و صادق و حکیم است و جهان را باز یچه نیافریده است.

این محقق در پاسخ به این سؤال که اگر عقل بنا به نظر همگان، برخی از امور را مستقل از دین می‌فهمد، به چه دلیل در تمام امور و شؤون حیاتش نمی‌تواند مستقل باشد؟ گفت: عقل می‌فهمد که جاهایی را نمی‌تواند بفهمد لذا در آنجا متحیر می‌ماند، لذا همان عقلی که می‌گوید خدا حکیم است و جهان را با همدفی خلق کرده است، باید این هدف به آن انسان ابلاغ شود، چرا که عقل به همه بایدها و نبایدها زندگی‌اش نمی‌تواند آگاه باشد، لذا

همان خدا باید راهنمایی را برای هدایت انسان بفرستد.

این مدرس علوم اسلامی در پاسخ به این پرسش که چگونه فلسفه یا استدلال عقلی به کمک دین می‌آید و در عین حال هم فلسفه؛ که علمی بی‌طرف است، باقی می‌ماند؟ گفت: بیان بالا استدلال عقلی و برون دینی است. لذا فلسفه در بخش الهیات، علمی است که متصدی این نوع استدلال برون دینی است و در عین حال فلسفه راجع به کلیات «هستی» صحبت می‌کند، یکی از کلیات این است که آیا «هستی» مبدأی دارد یا ندارد؟ اگر مبدأی دارد، این مبدأ چه صفاتی باید داشته باشد، پس در فلسفه اسلامی، خدا را از این جهت که مبدأ هستی است مورد بررسی قرار می‌دهد. هیچ دینی نیست که بتواند از تفکر عقلی خالی باشد هر دینی اگر بخواهد مبنا و اساس داشته باشد، باید بر فلسفه‌ای تکیه کند، لذا ما هم به

راه فعلیت یافتن این سرمایه پیروی از نبی خداوند است؛ یعنی خداوند متعال پیامبر را فرستاده تا این سرمایه‌ها را شکوفا کند. آیه شریف «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» ۲/۶۲ اشاره به این دارد که پیامبر (ص) از نزد خدا مأمور است که عقول انسان را شکوفا کند.

فیاضی در پاسخ به این پرسش که همه از عقل‌شان در تدبیر امور زندگی استفاده می‌کنند! چگونه در نزد برخی افراد عقل،

بالمقوه می‌ماند؟ تشریح کرد: درست است که همه در

تدبیر زندگی از عقل استفاده می‌کنند ولی برخی

انسان‌ها عقل را اسیر هوای نفسانی خود قرار می‌دهند، تدبیر زندگی‌شان در پرتو هوای نفس

است و اگر انسان از تعالیم پیامبر اکرم (ص)

در تدبیر زندگی استفاده نکند، فقط ابعاد

حیوانی خودش را فعال نگاه داشته است و از

آنچه باعث تعالی انسان از حیوان است

استفاده نکرده است، و اگر چنین امری رخ

داد، آن وقت انسان می‌شود اضل و بدتر از

حیوانات. اگر فردی از آن نیروهایی که

اختصاصی انسان است استفاده کند، چنین فردی را می‌توان انسان نامید ولی اگر فقط از امور مشترک بین انسان و حیوان استفاده کرد و به بخش‌هایی که ویژه انسانیت انسان است، نپرداخت، این فرد در حقیقت انسان نیست، بلکه همان‌طور که قرآن کریم فرمود: «اولئك كالانعام بل هم اضل»؛ برای اینکه به حیوانات این سرمایه داده نشده است لذا نمی‌تواند استفاده بکند.

وی در بیان این پرسش که اگر دین کامل یافته شد، آنگاه دین تبیین‌کننده هر سه بخش اعتقادات، اخلاق، احکام است؟ گفت: در مورد عقاید باید گفت اساس هر مکتبی را عقاید آن مکتب تشکیل می‌دهد، مثلاً اصول عقایدی که در اسلام، ریشه اصلی دین هستند، عبارتند از خدایی که واحد و حکیم است و دارای کمالات بی‌نهایت است، بنابراین در وجودش نقصی



اگر انسان از تعالیم پیامبر اکرم (ص) در تدبیر زندگی استفاده نکند، فقط ابعاد حیوانی خودش را فعال نگاه داشته است و از آنچه باعث تعالی انسان از حیوان است استفاده نکرده است

است نیاز پیدا می‌کند و لذا بحث‌های «فلسفی» در کلام، بحث‌هایی بالاصالة نیست، بلکه فقط به عنوان جنبه مقدماتی و پیشنیاز برای اثبات مدعیات از آن استفاده می‌شود.

این محقق در پاسخ به این سؤال که آیا از چنین رویکردی، اندیشمندان مسلمان استفاده کرده‌اند؟ اذعان کرد: بله، خواجه نصیرالدین طوسی در تدوین بخش‌های کلامی «تجرید الاعتقاد» که مقصد سوم تا پنجم است، از مبانی فلسفی بهره برده، بدین صورت که دو مقصد اول کتاب، مربوط به «الهیات بالمعنی الأعم» است، این دو مقصد

در واقع همانند مباحثی است که ملاصدرا در جلد‌های اول تا پنجم اسفار مطرح کرده است. از این رویکرد

خواجه نصیرالدین طوسی متوجه می‌شویم که بحث‌های عقلانی و فلسفی در «کلام»، بحثی

پیشنیاز و مقدماتی برای اثبات آموزه‌های دینی است و جزو بالاصالة علم کلام نیست در حالی که در فلسفه، بحث از «هستی» و عوارض آن، بحث اصلی فلسفه است. پس با توجه به رویکرد خواجه نصیر و مقدماتی که گفته شد، برای اثبات عقاید اصلی چاره‌ای نیست جز اینکه وارد مباحث عقلی شویم و از

بحث‌های هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی که در فلسفه مطرح است برای اثبات اصول اساسی دین استفاده کنیم.

وی در توضیح این جمله که هر مکتبی الهی یا بشری برای اثبات مبانی فکری خود نیازمند به مباحث فلسفی و عقلانی است؟ تشریح کرد: هر دین و مکتب این‌گونه نیازی دارد، ماتریالیسم هم احتیاج به فلسفه‌ای دارد که در آن فلسفه اثبات کند «هستی منحصر در ماده است». به هر حال این مسائل، بحث‌هایی است که نمی‌توان برای اثبات آن‌ها به آموزه‌های درون مکتب مراجعه کرد. به سخن دیگر برای اینکه هر متفکری بخواهد مکتبش را تبیین و در مقابل خصم، دفاع کند، باید از زبان مشترک بین مکاتب استفاده کند و خیلی روشن است که زبان مشترک بین تمام انسان‌ها

همین علت فلسفه می‌خواهیم؛ یعنی مبنا و اساس دین محکم شود.

فیاضی در تبیین رویکرد فوق که ممکن است فلسفه با کلام اختلاط پیدا کند؟ عنوان کرد: این مبحث جزو مسائل مشترک که هم در کلام و هم در فلسفه بحث می‌شود ولی با رویکرد مختلف است؛ یعنی این مباحث در فلسفه بدان جهت بحث می‌شود که فلسفه راجع به هستی بحث می‌کند و این که آیا در «هستی» خدا هست؟ اگر هست آن خدا چه صفاتی دارد؟ و البته در کلام هم همین‌ها بحث مطرح و بررسی می‌شود و اشکالی هم ندارد که یک سری مسائل میان دو علم مشترک باشد. فلسفه برای این که

از «هستی» بحث می‌کند یک سری مباحثی دارد مثل

اینکه آیا هستی اصیل است یا ماهیت؟! آیا هستی‌ها

«رابط» هستند یا «مستقل»؟ آیا باید قائل به

موجودات متمایز از هم شویم یا وحدت وجود؟

آیا «هستی» ازلی است یا قدیم؟ آیا هستی‌ها

«ثابت‌اند» یا «متغیر»؟ این مسائل، مسائل

اصلی فلسفه‌اند، و متکلم از همین مسائل و

مباحث استفاده می‌کند، اما نه اینکه این

مباحث را فی‌نفسه بررسی کند، بلکه

این مسائل و بحث‌ها، جنبه مقدماتی دارد،

مثلاً برای اینکه بحث خداشناسی یک متکلم،

همه‌جانبه باشد، لازم است که از روش نقلی، عقلی و تجربی دربراهین خود استفاده کند.

این مدرس علوم اسلامی افزود: به عبارت دیگر یک متکلم، برای

رسیدن به مقصود خود که همان اثبات مدعیات دینی است، از روش‌های

مختلفی برای اثبات مطلوب خود استفاده می‌کند و مطلوب متکلم اثبات

آموزه‌های دینی به کمک روش‌های عقلی، نقلی و تجربی است، پس

آنچه در «کلام» اصالت دارد، اثبات عقاید دینی با روش‌های گوناگون

است در فلسفه به صورت تبعی از «عقاید» و «آموزه‌ها» بحث می‌شود.

متکلم به دلیل اینکه می‌خواهد در اثبات آموزه‌های دینی خود عقلی

بحث کند، ناچار به مباحث و مسائلی که بحث اصلی و فی‌نفسه فیلسوف

خواجه نصیرالدین طوسی در تدوین بخش‌های کلامی «تجرید الاعتقاد» که مقصد سوم تا پنجم است، از مبانی فلسفی بهره برده، بدین صورت که دو مقصد اول کتاب، مربوط به «الهیات بالمعنی الأعم» است



بازگشتی داشته باشد؟ اگر به این امور رسیده است، پس در مورد معاد همان نظری را می‌گوید که اسلام می‌گوید. اگر این فلسفه موجودی را ثابت می‌کند که خالق هر چیزی است و در مورد صفات این خالق، اثبات می‌کند که او قادر مطلق و دارای علم مطلق است و... تغییر ناپذیر است و این در حالی است که این امور، همان اموری است که در قرآن و سنت گفته شده است، چنانچه در قرآن آمده است: «يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ؛ به خدا و روز بازپسین ایمان دارند» (سوره مبارکه توبه، آیه شریفه ۴۴) و امام صادق (ع) هم می‌فرمایند: «الله علمه کله، سمعه کله، قدرته کله» و امیر المؤمنین (ع) می‌فرمایند: «داخل فی الاشياء لا بمازجه» پس دیده می‌شود در فلسفه اسلامی نیز به نتایجی می‌رسیم که در قرآن و سنت تبیین شده است. فیاضی افزود: بنابراین، دیده می‌شود که همان اموری که امام علی (ع) به عنوان مفسر و مبین آموزه‌های دین بیان فرموده‌اند، فلسفه اسلامی هم به آن می‌رسد و آنچه که به آن رسیده است را تبیین و اثبات می‌کند؛ لذا این نوع فلسفه را فلسفه اسلامی می‌نامیم. همان‌گونه که فلسفه ماتریالیسم داریم، در مقابلش هم فلسفه الهی داریم و اگر فلسفه‌ای نیز وجود دارد که به آموزه‌های مسیحیت می‌رسد، این فلسفه، فلسفه مسیحی نامیده می‌شود و در عین حال فلسفه‌ای هم داریم که به اعتقادات و اصول عقاید اسلامی می‌رسد که فلسفه اسلامی نامیده می‌شود.

این محقق در تبیین این پرسش که آیا فلسفه اسلامی کاربردی است و این‌که گفته شود فلسفه اسلامی برای عرشیان است و کاری به فرشیان ندارد، صحیح است؟ اظهار کرد: فلسفه اسلامی اموری را بالفعل دارد و اموری را در مقابل می‌تواند داشته باشد که متأسفانه به آن پرداخته نشده است، نمونه‌ای از آنچه بالفعل در سنت فلسفه اسلامی وجود دارد، این است فلسفه اسلامی می‌تواند عقاید دینی یک مسلمان پرسشگر را به نحو برون‌دینی اثبات کند؛ یعنی اگر مسلمان جستجوگری بخواهد به صورت تقلیدی به خدا و اسلام ایمان بیاورد، باید اعتقادات خود را تبیین کند، که فلسفه اسلامی توان پاسخگویی به این نیاز را دارد. البته ما باید این فلسفه را

و مکاتب، عقل است؛ یعنی از بحث‌های عقلی برای تبیین اصول اساسی استفاده شود پس باید بگوییم هیچ مکتبی بی‌نیاز از فلسفه نیست.

این مدرس علوم اسلامی در تبیین این سؤال که آیا می‌توان برای فلسفه قیدی همچون اسلامی یا مسیحی گذاشت؟ تشریح کرد: در پاسخ این سؤال باید گفت باید به نتیجه فلسفه نگاه شود، اگر نتیجه فلسفه‌ای همان چیزهایی شود که در یک نظام دینی آمده است نحوی می‌شود این فلسفه، فلسفه دینی است و اگر در فلسفه‌ای به نحوی تنظیم شود که منتهی به حصر «هستی» در عالم ماده شود، این فلسفه، فلسفه ماتریالیسم است. همچنین اگر نتیجه فلسفه‌ای این است که در درون «هستی» تضاد است و این تضاد عامل حرکت است، این فلسفه، «مارکسیسم» نام می‌گیرد و اگر فلسفه دیگری منتهی به این شد که خالق برای این هستی‌ها وجود دارد که با این هستی‌ها مشابهتی ندارد و بلکه از نسخ دیگری است؛ چرا که هستی‌اش لایتناهی است و همچنین این هستی لایتناهی دارای علم مطلق، قدرت مطلق است و... که دقیقاً این نتایج در مدارک و منابع اسلامی آمده است، این فلسفه، فلسفه اسلامی نام می‌گیرد، به عبارت دیگر خود فلسفه نشان می‌دهد که این فلسفه اسلامی است یا فلسفه مارکسیستی و یا... همچنین اگر فلسفه‌ای به این منتهی شد که ۳ رکن اصلی‌اش که مبدأ موجودات این عالم‌اند، این ۳ رکن در عین اینکه ۳ تا هستند یکی هستند، آن فلسفه را فلسفه مسیحی می‌نامند، لذا فلسفه‌ها به نتیجه‌اش نام‌گذاری می‌کنند، پس نتایج یک فلسفه نشان می‌دهد که آن فلسفه، الهی است یا مادی.

وی در مورد این‌که اصطلاح فلسفه مسلمانان صحیح است، یا فلسفه اسلامی؟ گفت: در پاسخ به این نظر که گفته می‌شود ما فلسفه مسلمانان داریم نه فلسفه اسلامی! باید گفت، آنچه را که آنان فلسفه مسلمانان می‌خوانند، به چه چیزی منتهی شده است؟ آیا نتایج حاصل شده در این فلسفه، منتهی به این شده که یک چیزی داریم غیر این بدن‌مان که «روح» نام دارد؟ آیا به این منتهی شده که آن روح از بین نمی‌رود؟ آیا به این منتهی شده که آن روح حتماً باید



در سطوح مختلف، با بیان‌های مناسب، به کودکان و دبیرستانی‌ها و دانشگاهی‌ها ارائه کنیم و اگر چنین کاری انجام نشده است به علت قصور متصدیان فلسفه اسلامی است و البته شاید این قصور به خاطر کمبود متخصص در فلسفه اسلامی است.

فیاضی افزود: البته به این امر باید توجه کرد که اگر کسی در فلسفه دارای نظرات ابتکاری است، خودش نمی‌تواند تمام امور را تنظیم کند و یا به عبارت دیگر آن را به صورت دستگاهی منظم بیان کند، برای سیستمی کردن فلسفه، نیازمند تشکیلاتی هستیم که این ابتکارات را به صورت دستگاه در آورده و آن را برای سطوح مختلف تنظیم و تبیین کند. در هر صورت، این‌که چنین شرایطی برای تبلیغ و تدوین فلسفه اسلامی فراهم نشده است، غیر از آن است که این علم پاسخگوی نیازهای فکری جامعه نیست، بلکه فلسفه اسلامی پاسخگوی نیازهای فکری است و فلسفه اسلامی بنابر محتوایی که دارد، می‌تواند با زبان‌های مختلف و برای گروه‌های سنی و صنفی مختلف همان محتوا را بیان کند. متأسفانه این تنظیم و تدوین برای سطوح مختلف فکری، انجام نشده است، به نحوی که افراد متوجه شوند که فلسفه اسلامی مدلی برای اداره سیستم‌های مختلف فکری و عملی دارد؛ لذا می‌بینید که مقام معظم رهبری (مد ظله العالی) همیشه یکی از دغدغه‌های اصلی‌شان، همین مسأله است.

این مدرس علوم اسلامی در پاسخ به این پرسش که آیا فلسفه اسلامی به مسئله انسان اشاره‌ای دارد؟ تشریح کرد: «نفس‌شناسی»، یکی مباحث دقیقی است که در فلسفه اسلامی مطرح شده است، که در این مبحث، بررسی می‌شود که حقیقت انسان چیست؟ و فلاسفه مسلمان به این نتیجه می‌رسند که حقیقت انسان به «روح» است، نه به بدن. در نظریه «نفس‌شناسی» دو دیدگاه وجود دارد؛ جسم انسان جزوی از وجود انسان نیست و یا جسم، نظیر ابزار است که برای پیشبرد اهداف خویش استفاده می‌کنیم که در این صورت به آن موقتاً نیاز داریم و اصلاً با وجود ما اتحاد ندارد؛ یعنی همان‌گونه که ما از ماشین استفاده می‌کنیم تا به مقصد برسیم، جسم هم مثل ماشین، ابزاری

برای رساندن انسان به مقصد است که برای مدتی در اختیار بنده و شما گذاشته شده است تا از آن برای هدفی که عقل و وحی برای ما تعیین کرده است استفاده کنیم، در هر دو صورت فلاسفه می‌گویند که اصالت با روح است.

وی در بیان این مسئله که کدام امر محوری باعث مخالفت مکتب تفکیک با فلسفه شده است؟ گفت: بخشی از مشکل تفکیکیان این است مراد فلسفه را به طور صحیح درک نکرده‌اند، به عنوان مثال در مسئله «سنخیت» و «وحدت وجود»، درک دقیقی از مباحث ندارند. در موضوع «سنخیت»، تفکیکیان سنخیت را به معنی لغوی آن؛ یعنی به معنای «مشابهت» گرفته‌اند؛ لذا به نظر تفکیکیان، فلاسفه قائل به شباهت بین خدا و مخلوقات شده‌اند، پس فلاسفه سخنانی خلاف متون دینی می‌زنند، در صورتی که در بخش الهیات، فلاسفه قائل به این هستند که خداوند مشابهی در هیچ یک از صفاتش ندارد. مقصود از سنخیت در فلسفه این است که علت باید در وجودش خصوصیتی داشته باشد که با معلول متناسب باشد، مانند این‌که اگر فردی خواهان نوشتن کتابی در ریاضیات است، باید معلومات ریاضی داشته باشد، پس نوشتن کتابی در موضوع ریاضی، متناسب با یک سری معلومات خاص است و این تناسب و سنخیت به این معنا نیست که کتاب نوشته شده، شبیه به انسان است.

فیاضی افزود: تأکید فلاسفه مسلمان بر سنخیت علت و معلول بدان خاطر است که اگر از فاعلی، فعلی صادر شود، باید فاعل با فعل سنخیت داشته باشد؛ یعنی باید در وجود علت، حقیقتی باشد که صدور این فعل از او ممکن باشد. در مورد وحدت وجود باید گفت که این اصطلاح، دارای ۱۵ تفسیر مختلف است و برخی از این معانی را فلاسفه مسلمان، باطل انگاشته‌اند و این در حالی است که مخالفان فلسفه، این معانی را یک معنا تلقی می‌کنند و هیچ‌گونه تمایزی بین آن‌ها قائل نیستند. مخالفان فلسفه، همان طور که در معارف غیر فقهی به عقل مراجعه نمی‌کنند، در معارف فقهی هم در حقیقت اخباری مسلک هستند؛ یعنی علم اصول را در فقه بدعت می‌دانند؛ چرا که در زمان پیامبر (ص) و ائمه (ع) علم اصول مطرح نبوده است.

عبدالحسین خسروپناه: یکی از دلایل اختلاف حکما استفاده نکردن از تبیینات قرآن و سنت است



خداوند حداکثر سخن ممکن را گفته باشد؛ بلکه عکس این مطلب بسیار مقبول تر است؛ یعنی دین در این مورد سخن نگفته است، بلکه آن را به دین داران سپرده است. برای مثال، ما معتقدیم هیچ چیز از علم خداوند پنهان نیست: وَمَا يَعْرُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ، اما درباره نحوه علم خداوند به این عالم، ملاصدرا هشت نظریه را مطرح کرده است.

وی در مورد نظریه برگزیده ملاصدرا اظهار کرد: صدرالمتألهین نظریه مختر خود را در نظریه هشتم ارائه داده است که به هیچ وجه نمی توان گفت که رأی مختار او لزوماً رأی ارتودوکس دینی است؛ یعنی این که صدرصد مطابق و برگرفته از نص دینی باشد. مطابق نظریه حداقلی دین، اگر بنا بود دین در این زمینه ها حداکثر ممکن را بگوید، باید بسیار بیش از این ها می گفت؛ حال آن که نگفته و اختلاف حکمای الهی بر آن گواهی می دهد.

مدرس دانشگاه معارف اسلامی این استدلال برای اثبات اقلی بودن دین را ناتمام دانست و در مورد نقدهای وارد بر این نظریه تأکید کرد: این نظریه نقدهای متعددی دارد که به ترتیب آن ها را بیان می کنم: اولاً پاره ای از مسائل اعتقادی به دلیل ضعف ادراکی انسان ناگفتنی است، لذا دین به آن ها نپرداخته است. این اموری که به دلیل ضعف ادراکی به آن ها نپرداخته است، مانند شناخت ذات و کنه ذات حق تعالی و صفات خداوند. بنابراین، سکوت متون دینی و محدودیت عقل در درک این حقایق دلالتی بر حداقلی بودن دین ندارند و این دسته از مسائل تخصصاً از این مباحث خارج اند، زیرا بحث اصلی در مسائلی است که قابل درک آدمی اند.

وی دومین نقد خود را بر نظریه حداقلی دین را این گونه بیان کرد: برخی

حکما چون تنها با روش عقلی به حل مسائل می پردازند، گرفتار اختلاف شده اند، در حالی که قرآن و سنت تبیین های روشنی از مسائلی چون علم الهی داده اند که اگر حکما از آن بهره مند می شدند، تا حدودی اختلافاتشان زدوده می شد.



حجت الاسلام و المسلمین «عبدالحسین خسروپناه»، دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در مورد قلمرو دین در عرصه خداشناسی، گفت: مباحث الهیات، خصوصاً خداشناسی در قرآن به صورت جدی مورد توجه قرار گرفته است و این عنایت شاید بدان جهت باشد که آغاز و انجام حیات بشری از مهم ترین مسائل آدمیان به شمار می آید. پرسش هایی مانند: از کجا آمده ایم، چرا آمده ایم و در کجا هستیم و در نهایت به کجای می رویم؟ فلسفه زیستن ما را در بردارند که هر انسان عاقلی می خواهد پاسخ مناسبی برای آن ها بیابد.

خسروپناه در مورد حیطه قلمرو دین گفت: به نظر من، قلمرو دین اسلام در عرصه های خداشناسی، نبوت شناسی و معادشناسی، حداکثری است؛ یعنی دین به تمام نیازهای بشر در این محورها پاسخ داده است و با مراجعه به قرآن و سنت و عقل، می توان این دیدگاه را اثبات کرد. برخی از نویسندگان در برابر دیدگاه حداکثری، نظریه حداقلی را اظهار کرده اند و معتقدند که دین در باب خداشناسی، معاد، قیامت، رستخیز و سعادت و شقاوت اخروی به نحو اقلی عمل کرده است.

مؤلف «کلام جدید» در مورد نظریه مدعیان نظریه حداقلی گفت: مطابق این نظریه، هیچ کس نمی تواند اثبات کند که دین، درباره ذات و صفات



ادراک مفاهیم کلی ندارد و کار او شناخت حقایق خارجی به طور مستقیم و مباشر نیست، گر چه مفاهیم ادراک شده دارای حیثیت حکایت از خارجند و معنای روایت «إِنَّ اللَّهَ اخْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا اخْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ» (خداوند همان گونه که از چشمان پنهان است از عقول بشری نیز محجوب است)، این است که، علم به ذات و صفات الهی به دلیل نامتناهی بودنشان محال است، اما چون منظور از کلمه جلاله «الله» ذات باری تعالی است، نه مفهوم ذات، بنابراین، مفهوم ذات و صفات باری برای بشر قابل فهم و درک است.

مؤلف «انتظارات بشر از دین» در مورد نظریه دیگری که در مورد امکان شناخت خدا مطرح شده، گفت: نظریه‌ای دیگر در مورد امکان شناخت صفات الهی می‌گوید: مفاهیم نامحدود قابل شناختند، ولی وجود خارجی آن‌ها قابل اثبات نیست، زیرا گزاره‌های دینی به دلایل بی‌معنایی، تجربه‌ناپذیری یا زمانی و مکانی نبودن و... اثبات شدنی نیستند. این ادعا، که برگرفته از مبانی پوزیتیویسم و شناخت‌شناسی کانت است، ناتمام است؛ زیرا علاوه بر روش حس و تجربه، روش عقل نیز برای اثبات پاره‌ای از قضایا کاربرد دارد؛ در ضمن، برای درک عقلانی بعضی از حقایق، هیچ نیازی به زمانی یا مکانی بودن آن‌ها نیست.

وی در همین رابطه نظریه چهارمی را مطرح کرد و گفت: چهارمین نظریه در مورد امکان شناخت خدا و صفات خدا این است که مفاهیم نامحدود قابل شناختند و اثبات خارجی آن‌ها ممکن است و حقیقت وجودی آن‌ها نیز با علم حضوری و شهودی به دست می‌آید. این سخن تمام است و ما در بحث فطرت به آن خواهیم پرداخت و اگر قدری در آیات الهی توجه کنیم، به این حقیقت خواهیم رسید که می‌توان خدا را شناخت؛ زیرا اوصاف و افعال فراوانی به حق تعالی نسبت داده شده و خداوند با این اوصاف و انتساب با مخاطبان خود سخن گفته است.

این محقق در مورد اوصاف و افعال فراوانی که به حق تعالی نسبت داده شده، گفت: اگر بنا باشد که این الفاظ بدون فهم هیچ معنایی، به مخاطبان عرضه شود، چندان حکیمانه به نظر نمی‌رسد و با الوهیت او سازگار نیست. از این جا، معنای جمله امام محمد باقر (ع) روشن می‌شود که می‌فرماید: «كَلِمًا مَيِّزَةً مُؤَمَّهً بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَذَقَ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مِثْلَكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ؛ آن چه در اذهان شما با دقیق‌ترین معانی تصور شود، همانند شما مخلوق مصنوع است. تصورات ذهنی، مخلوق ذهن و نفس آدمی است؛ پس تصور خدا، غیر از وجود خداست، گر چه حاکی از اوست؛ نتیجه آن که، با علم حصولی، مفهوم خدا و صفات و افعال الهی را درک و اثبات می‌کنیم و با علم حضوری، با وجود او ارتباط می‌یابیم. شایان ذکر است که وجود آدمی، به جهت نقص و فقر و جود، با علم حضوری هم نمی‌تواند به کنه نامحدود الهی دست یابد، ولی توان تحقق ارتباط و جود را دارد.

از مسائل کلامی در هدایت و سعادت آدمی نقشی ندارند، مانند مسائل بسیار جزئی قیامت، لذا دین نیز به این گونه مسائل نپرداخته است و این سکوت نیز بر حدقلی بودن دین دلالتی ندارد، زیرا حدقلی یا حداکثری بودن دین را باید با اهداف اصلی دین سنجید.

مدرس مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) در مورد سومین نقد وارد بر این نظریه گفت: گرچه برخی از مسائل اعتقادی در قرآن و سنت بیان یا تحلیل نشده‌اند، ولی یکی از منابع دین، عقل است و عقل در تحلیل و تبیین این مسائل تواناست و چون مدعیان نظریه حدقلی دین، دین را منحصر به قرآن و سنت دانسته‌اند، به دین اقلی فتوا داده‌اند.

مؤلف «انتظارات بشر از دین» در مورد

یکی از ادله‌های نظریه حدقلی دین که وجود اختلاف در دین بود، خاطر نشان کرد: اختلاف حکما دلیل بر نپرداختن کتاب و سنت به این گونه مسائل نیست؛ بلکه، چون حکما تنها با روش عقلی به حل این گونه مسائل می‌پردازند، گرفتار اختلاف شده‌اند، در حالی که قرآن و سنت تبیین‌های روشنی از مسائلی چون علم الهی داده‌اند که اگر حکما از آن بهره‌مند می‌شدند، تا حدودی اختلافشان زدوده می‌شد.

خسروپناه در مورد مبحث خداشناسی در قرآن گفت: قرآن، برای اثبات مبدأ و معاد، علاوه بر راه‌های عقلی، راه‌های فطری را نیز مطرح کرده است که بنده خداشناسی فطری را بر خداشناسی عقلی مقدم می‌دانم. پرسش آغازین و بسیار مهم در باب خداشناسی این است که، آیا شناخت خدا امکان‌پذیر است و می‌توان نسبت به او شناخت یقینی به دست آورد؟ متفکران پاسخ‌های گوناگونی به این پرسش داده‌اند که به برخی اشاره می‌کنم.

مؤلف «قلمرو دین» در مورد اولین پاسخ ارائه شده در این باب گفت: علم به ذات و کنه خدا امکان‌پذیر نیست، ولی می‌توان نسبت به صفات الهی شناخت یقینی به دست آورد. این گروه نامتناهی بودن ذات باری و محدودیت و ضعف قوه ادراکی بشر را علت این امر محال دانسته‌اند. به نظر بنده، این گروه از یک نکته غافل مانده‌اند و آن، نامتناهی بودن صفات الهی است که بر اساس دلیل آنان شناخت صفات الهی نیز ناممکن خواهد بود.

خسروپناه دومین پاسخ به امکان شناخت خدا را چنین تقریر کرد: علم به ذات و صفات الهی، به دلیل نامتناهی بودنشان، محال است؛ پس خداشناسی امکان‌پذیر نیست، ولی این سخن و استدلال اخص از مدعاست، زیرا آن چه نامحدود و نامتناهی است، وجود ذات و صفات الهی است، نه مفهوم آن‌ها. مفهوم این حقایق قابل تصور است، مفاهیمی مانند علم باری، قدرت الهی، حکمت و عدل الهی و... کاملاً شناخته شده و برای عقلا قابل اثبات‌اند، گر چه کنه و حقیقت مصداق عینی و خارجی آن‌ها قابل ادراک نباشند.

وی در توضیح این مدعا خاطر نشان کرد: قوه عاقله بشر وظیفه‌ای جز



اختلاف حکما دلیل بر نپرداختن کتاب و سنت به این گونه مسائل نیست؛ بلکه، چون حکما تنها با روش عقلی به حل این گونه مسائل می‌پردازند، گرفتار اختلاف شده‌اند، در حالی که قرآن و سنت تبیین‌های روشنی از مسائلی چون علم الهی داده‌اند که اگر حکما از آن بهره‌مند می‌شدند، تا حدودی اختلافشان زدوده می‌شد

تفاوت کلام اسلامی با



می توان به کتاب‌های «فلسفه دین: خدا، اختیار و شر» (ترجمه کتاب «الوین پلنتینگا» به همراه یادداشت‌های توضیحی)، «علم پیشین الهی و اختیار انسان»، «آموزش کلام اسلامی» و ... اشاره کرد.

سعیدی مهر در پاسخ به این سؤال که اگر وظیفه فلسفه اسلامی هم مانند کلام اسلامی، دفاع عقلانی از مبانی دین اسلام است، پس چه فرقی میان این دو علم وجود دارد؟، گفت: من فکر می‌کنم به این سؤال از جنبه‌های مختلفی می‌توان نگریست که البته بخشی از این سؤال به فرق میان کلام و فلسفه به عنوان دو علم یا دو شاخه از دانش بشری اختصاص دارد. اما بخش دیگر این سؤال، ناظر به تفاوت عالمان این دو علم است؛ یعنی تفاوت فیلسوف مسلمان با متکلم مسلمان. برخی از تفاوت‌ها در این دو علم وجود دارد و برخی از تفاوت‌ها به عالمان این دو علم بازمی‌گردد. در برخی از موارد هم می‌توان نگاه تاریخی داشت؛ یعنی تفاوت کلام اسلامی با فلسفه اسلامی را در طول تاریخ مورد بررسی و مذاقه قرارداد.

وی ادامه داد: رویکرد دیگر رویکرد تحلیلی است؛ یعنی بیشتر ناظر به مقام «باید» است، نه مقام «هست»؛ یعنی در حقیقت این امر مورد پژوهش واقع می‌شود که اگر دانش‌هایی با نام کلام اسلامی و فلسفه اسلامی داریم، علی‌الاصول چه تفاوت‌هایی با هم دارند، فارغ از این که این تفاوت‌ها در طول تاریخ چقدر رعایت شده یا نشده و یا اصولاً چه کسی متکلم بوده و چه کسی فیلسوف؟ اما اگر در پاسخ به بخش اول، بخواهیم کلام و فلسفه اسلامی را به عنوان دو علم از هم جدا کنیم، باید بگوییم که

اگر بخواهیم تفاوت میان علم کلام اسلامی را با فلسفه اسلامی به عنوان دو علم، روشن کنیم، باید در کنار تمایز موضوعی، تمایز غایی را هم در نظر بگیریم.



محمد سعیدی مهر، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه و حکمت دانشگاه تربیت مدرس است. از حوزه‌های مورد علاقه و تحقیق وی می‌توان به فلسفه و کلام اسلامی، فلسفه دین و کلام جدید، قرآن پژوهی، فلسفه تحلیلی - منطق جدید و فقه و اصول فقه اشاره کرد. از او تاکنون کتب و مقالات متعددی منتشر شده است که از جمله آن‌ها



محمد سعیدی مهر:

فلسفه اسلامی در موضوع و غایت است

ظهور می‌کند، آموزه‌های اعتقادی ای ارائه می‌کند که این آموزه‌ها در صدر ظهور آن دین، در همان ابتدا به دلیل آن که پیامبری وجود دارد و آن پیامبر هم دارای مرجعیت دینی است، این آموزه‌های اعتقادی محل قیل و قال چندانی نیست. پس از دوره‌ای که پیامبر از دنیا می‌رود و دسترسی مستقیمی به او نیست، منابع هم قابلیت‌های تفسیری مختلفی می‌یابند و اختلافات پیدا می‌شوند که در این مورد باید تفسیرهای دقیق‌تری درباره اعتقادات دینی صورت گیرد و ارتباط درونی این آموزه‌ها را باید منظم کرد که بدین ترتیب با محوریت عقاید دینی، علم کلام شکل می‌گیرد.

این محقق در ادامه افزود: از آن جایی که ادیان، آموزه‌های متفاوتی، انسان‌شناختی و جهان‌شناختی دارند و این امور در فلسفه هم مورد بررسی قرار می‌گیرند، طبیعتاً این امور با علم کلام تداخل حیظه‌ای پیدا می‌کنند؛ یعنی فیلسوف به خود حق می‌دهد در باب خدا سخن بگوید و متکلم هم همین‌طور. اما از حیثی دیگر، به اعتبار این‌که در متن دین، آموزه اعتقاد به خدا مطرح شده است، علم کلام اسلامی، تبیین این امر را جزو وظایف خود می‌داند و به آن می‌پردازد. اما کم‌کم این تداخل حیظه‌ای

تا جایی پیش آمد که آن تمایز موضوعی پیش‌گفته کم‌رنگ شد. مؤلف «علم پیشین الهی و اختیار انسان» در پاسخ به این اشکال که اصولاً متکلم قصد دفاع از دین را دارد و نتیجه آن هم از قبل مشخص که در آن استدلال و متد مطرح است که فیلسوف نباید این‌گونه باشد، گفت: اگر تمایز را تمایز غایی میان فلسفه و کلام اسلامی بدانیم، تمایز شفاف‌تر می‌شود؛ یعنی فیلسوف و متکلم مسلمان می‌توانند در مورد امر واحدی سخن بگویند، منتها با دو غایت متفاوت. مثلاً هم متکلم و هم فیلسوف مسلمان می‌توانند در مورد وجود خدا حتی با روش یکسان بحث کنند،

علمای قدیم ما به طور کلی با این مسئله مواجه بودند که تمایز علوم در چه چیزی است؟ در بررسی تفاوت دو علم باید گفت که اصولاً نیاز به معیار تمایزی وجود دارد که قدامتاً معمولاً موضوع علم را به عنوان تمایز اصلی علوم می‌انگاشتند. هر علمی موضوع مشخصی دارد و مسائل آن علم با موضوع آن مرتبط است که مثلاً در آن از عوارضی ذاتی موضوع آن علم سخن می‌گویند که موضوع واحد و موضوع متمایز از موضوعات دیگر، مانند نخ تسبیحی می‌ماند که مسائل متعدد علم را به هم اولاً پیوند می‌دهد و ثانیاً این تسبیح را از تسبیح‌های دیگر متمایز می‌کند.

سعیدی مهر در ادامه با اشاره به تمایزات دیگر موجود در

این امر اظهار کرد: گاهی در کنار تمایز موضوعی، تمایز

غایی هم مطرح بوده است. مثلاً ابن‌سینا در

ابتدای کتاب «الهیات شفا» که به تمایز حکمت

نظری با حکمت عملی می‌پردازد، هم به

تمایز غایی اشاره کرده است و هم به تمایز

موضوعی، اما در تمایز میان طبیعیات،

ریاضیات و فلسفه بیشتر در موضوع منحصر

شده است نه در غایات. اکنون اگر با این نگاه

به سراغ کلام و فلسفه اسلامی برویم، باید

بینیم در موضوع متمایزند یا در غایت و یا

دارای تمایزات دیگری مثلاً تمایز در روش و

... هم هستند. حقیقت آن است که در مقاطع اولیه کلام اسلامی، تمایز

موضوعی خیلی روشن بود. در تعریفات اولیه، اصول عقاید دینی را

موضوع کلام می‌گفتند و موضوع فلسفه هم مطلق وجود بود. با این

نگاه، تمایز موضوعی میان فلسفه و کلام اسلامی بسیار جدی می‌شده

است که در نتیجه، این دو امر دو علم می‌شدند که کاملاً در مورد دو

موضوع متفاوت سخن می‌راندند که در برخی از تعریفات علم کلام،

موضوع آن در کلام متقدم، عقاید دینی بوده است.

وی در مورد خاستگاه اولیه علم کلام اسلامی اظهار کرد: وقتی دینی



وقتی دینی ظهور می‌کند، آموزه‌های اعتقادی ای ارائه می‌کند که این آموزه‌ها در صدر ظهور آن دین، در همان ابتدا به دلیل آن که پیامبری وجود دارد و آن پیامبر هم دارای مرجعیت دینی است، این آموزه‌های اعتقادی محل قیل و قال چندانی نیست



اما با دو غایت متفاوت. تمایز موضوعی هم در برهه‌ای جدی‌تر بود، اما در دوران متأخر، مثلاً در کتاب‌های «مواقف» و «مقاصد» می‌بینیم که موضوع علم کلام متحول شده و به دلیل تداخل حیطة‌ای و نزدیک شدن فلسفه به کلام، موضوع کلام را مطلق و جود قرار دادند.

این استاد دانشگاه در پاسخ به این سؤال که آیا شیخ صدوق، شیخ مفید و یا سید مرتضی هم تعریف خاصی از علم کلام ارائه دادند؟ گفت: ظاهراً این بزرگواران از علم کلام تعریف اصطلاحی را ارائه ندادند. البته عملاً به مباحث کلامی پرداختند، اما در مبادی کلام و رتوس ثمانیه ظاهراً تعریف خاصی از کلام ارائه و تفاوت آن را با فلسفه تبیین نکردند؛ چرا که در آن زمان هنوز فلسفه شکل خاص و ساختار اصلی خود را نیافته بود. این که موضوع کلام، مطلق و جود شد، تمایز آن با فلسفه اسلامی کمتر شد، اما باز نهایتاً دو علم بودند، چون اگر عین هم باشند، یک علم می‌شوند که در این جا متکلمین تحت تأثیر فلاسفه‌اند؛ چرا که فلاسفه نسبت به متکلمین از لحاظ روشی، منسجم‌تر سخن می‌گفتند.

مؤلف «آموزش کلام اسلامی» در پاسخ به این سؤال که آیا صحیح است که بگوییم فیلسوف موضع و ساختار خاصی را نظر می‌گیرد و مباحث دینی را با اصول و مواضع خود تطبیق می‌دهد، اما متکلم موضع و ساختار خاصی ندارد و برای دفاع عقلانی از دین به هر امری متمسک می‌شود؟ گفت: البته تا حدودی این تعریف را می‌پسندم، اما اگر این

تعریف را در چارچوب‌های موجود تعریف کنیم، این تفاوت به چه امری است؟ باید به امور از منظری طیفی نگاه کرد و این امر هم از این قاعده مستثنا نیست. کسی که می‌خواهد معقول سخن بگوید، چه متکلم و چه فیلسوف، باید دغدغه انسجام را هم چنان داشته باشد و توجه کند که حرفی را که جلوتر می‌زند، با حرف اکنون و قبلی‌اش تناقضی نداشته باشد. درست است که متکلمین بیشتر اصول متافیزیکی‌شان را بر آموزه‌های دینی

متوقف می‌کردند و در فلسفه هم امور عامه را طراحی می‌کنیم تا الهیات خاص و ... بر آن بنا کنیم، اما در تفاوت کلام اسلامی با فلسفه اسلامی تنها این مسئله مطرح نیست.

سعیدی مهران‌زود: متکلمان همیشه در طراحی بحث نیم‌نگاهی به آموزه‌های دینی دارند و بیشتر اصول متافیزیکی‌شان را بر آن‌ها متوقف می‌کنند. البته در کلام متأخر و در کتاب‌هایی مانند شروع «مواقف» یا

«مقاصد» یا «تجرید الاعتقاد» خواجه نصیر و کتب متأخر، چارچوب بحث کاملاً فلسفی است. کتاب تجرید الاعتقاد شش مقصد دارد که دو مقصد آن که حجم بیشتری نسبت به چهار مقصد دیگر دارد، مباحث امور عامه و جواهر و اعراض را در برمی‌گیرد. این تفاوت را چگونه می‌شود بیان کرد؟ آیا می‌شود گفت متکلم منسجم بحث نمی‌کند. این امر مسلماً درست نیست.

مؤلف «علم پیشین الهی و اختیار انسان» در پاسخ به این سؤال که آیا متکلمین منطق مشخص و خاصی را برای مسائل کلامی خود دارند؟ گفت: متکلمان هم مانند فلاسفه منطق خاص خود را دارند. مثلاً در بحث جواهر و اعراض، متکلمین دیدگاه خاصی دارند که کاملاً مغفول و مهجور مانده است. متکلمان در بحث اعراض، ظاهراً اعراض خاصی را افزون بر مقولات عرضی ارسطو و آن چه که فیلسوفان می‌گفتند، مطرح می‌کردند. مثلاً عرضی را به عنوان عرض «بقا» مطرح می‌کنند که همین امر را نیز در بحث معاد

مورد استفاده قرار می‌دهند؛ یعنی همان نظامی را به کار می‌گیرند که در مباحث الهیات خاص، در نظر فیلسوفان، مبتنی بر مباحث الهیات عام است. در مواقف و مقاصد این چنین است؛ یعنی سیر حرکت فیلسوف یک‌سویه است؛ یعنی از امور عامه شروع می‌کنند تا الهیات خاص و امور عامه را مبنای الهیات خاص خود قرار می‌دهند، ولی جهت

پیکان متکلمین یک‌سویه نیست؛ یعنی الهیات خاص بر امور عامه آنان تأثیر می‌گذارد.

وی تأکید کرد: در آیات قرآن مثلاً فاعلیت خدا به گونه‌ای توصیف شده است. متکلم هم به همین دلیل در بحث از اقسام فاعل، به گونه‌ای بحث می‌کند که با آن توصیف متفاوت نباشد و متعلق به آن باشد و از آن استفاده می‌کند تا فاعلیت خدا را با استفاده از آن مبانی توضیح دهد. شاید این امر

متکلمان هم مانند فلاسفه منطق خاص خود را دارند. مثلاً در بحث جواهر و اعراض، متکلمین دیدگاه خاصی دارند که کاملاً مغفول و مهجور مانده است



فیض است که نظریه‌ای نوافلاطونی است که انصافا خیلی با ظواهر دینی نمی‌سازد، در حالی که متکلمین راه ساده‌تری که نظریه خلق از عدم باشد را انتخاب کرده‌اند که با متون و ظواهر دینی، سازگارتر است. فلاسفه به قدم عالم معتقدند که به خاطر این اعتقاد تکفیر هم شده‌اند، اما در این اعتقادشان که عالم قدیم است نه حادث ایستادگی کرده‌اند، در حالی که آن دیدگاه کلامی صرف که از متون و ظواهر اسلامی مآخذ خود را دریافت می‌کند و صرفا از ظواهر متون اسلامی دفاع می‌کند، بهتر است که بگوید عالم حادث است؛ یعنی زمانی بود که خدا بود و هیچ نبود و بعد خدا جهان را آفرید. پس کلی کردن این قضیه صحیح نیست که بگوییم غیر از برخی از فلاسفه مخالف مبانی اسلامی، بقیه فلاسفه، متکلم فیلسوف‌نما بوده‌اند. اما واقعا این‌گونه نیست، خصوصا در ملاصدرا که این تمایزات خیلی جدی‌تر می‌شود، مانند تفسیری که ملاصدرا از نفس دارد.

مؤلف «آموزش کلام اسلامی» در این باره اظهار کرد: حدوث جسمانی نفس کجا با ظواهر دینی می‌سازد؟ اگر نظریه‌ای بخواهد با ظواهر دینی و اسلامی سازگار باشد، نظریه قدم نفس سازگارتر است؛ چرا که آیات و روایات همه تأکید قدم نفس دارند. پس تفاوت میان متکلم و فیلسوف مسلمان بسیار است. متکلم مسلمانان که ظاهر اسلام را می‌گیرد و نظریه پردازی می‌کند و بعد به هر طریق ممکن می‌خواهد آن نظریه را اثبات کرده و از آن دفاع کند، با یک فیلسوف مسلمان بسیار متفاوت است.

وی در پاسخ به این اشکال که آیا ملاصدرا نظریات فلسفی خود را در خدمت غایات کلامی قرار نمی‌دهد؟ یعنی آیا

نمی‌خواهد این امور را مقدمه قرار دهد برای اثبات غایات کلامی؟ و آیا اصولا تفلسف فلاسفه از ابتدا برای اثبات غایات کلامی نبوده است؟،

گفت: به نظر شما آیا اصولا تفلسف فلاسفه واقعی بوده یا نمایشی؟ حقیقت آن است که باید میان غایت و غرض تفکیک کرد. غایت دو معنی متفاوت دارد که عبارتند از: ۱. «ما لاجله الحركة» که فاعل در آن ذی‌شعور است و قصد کرده که از ابتدا به آن غایت برسد. ۲. «ما الیه

الحركة» که در این معنا لزوما قصدی در کار نبوده است، چون از مقومات حرکت غایتی هم هست. بنابراین می‌توانیم در باب فلسفه ملاصدرا بگوییم که «ما الیه الفلسفه» ملاصدرا دفاع از اعتقادات دینی هست، اما «ما لاجله الفلسفه» او نیست؛ یعنی از ابتدا نمی‌خواهد از اعتقادات متعارف اسلامی دفاع کند؛ یعنی هدفش نیست، اما فلسفه‌اش به گونه‌ای

ناشی از خصلت دفاعی باشد. در تمایز موضوعی می‌توان نتیجه گرفت که متکلمین بیشتر تحت تأثیر فلاسفه بوده‌اند و در عمل در دوره‌های متأخر بیشتر به آن‌ها نزدیک شده‌اند، اما در غایت ظاهرا برعکس است و فیلسوفان تحت تأثیر متکلمین بوده‌اند و در عمل مانند متکلمین برخورد کرده‌اند.

سعیدی‌مهر در پاسخ به این اشکال که ابن‌سینا به معاد جسمانی در فلسفه خود نمی‌رسد و با ایمان برخورد این امر تأکید می‌کند. اما آیا اگر فیلسوف، فیلسوف است، نباید به تبعات فلسفه خود پای‌بند باشد و در این امر به مسائل اعتقادی متوسل نشود؟، خاطرنشان کرد: لزوما این‌گونه نیست که اگر کسی می‌خواهد فیلسوف باشد، حتما باید سخنی خلاف مبانی دینی گفته باشد. ابن‌سینا هم می‌گوید فلسفه من ثابت نمی‌کند. چون مسلمانم، به معاد جسمانی معتقدم که این امر دیگری است. تصور ما این است که گفته‌ها و نظریات ملاصدرا همان عقاید عوام متدینین است، اما در واقع این‌گونه نیست. مثلا تفسیری که ملاصدرا از معاد جسمانی ارائه می‌دهد، هیچ معلوم نیست که با آیات و روایات هم‌خوانی داشته باشد.

وی در پاسخ به این اشکال که بعضی از فلاسفه

مانند «میرداماد»، برخی از خصوصیات و اعتقادات

خاص تشیع، مانند «بدا» را در منظومه فکری خودشان آورده‌اند؟، گفت: در مقام

مسئله‌زایی و تولید مسئله مشکلی نیست و می‌توان تولید مسئله را از هر جا گرفت. مثلا «بدا» را می‌توان از متون دینی الهام گرفت و به قول «کارل پوپر» حدس علمی اولیه از هر جا آمده باشد، مهم نیست. اما فلسفی بودن آن منوط به این است که با روش فلسفی و

برهانی بتوانیم آن را توجیه معرفتی کنیم. مثلا فیلسوفان، مسئله صدور را پذیرفته‌اند و نظریات آن‌ها در باب خلقت، نه آن نظریه عرفانی تجلی عرفاست، خصوصا در حکمت مشا، و نه نظریه خلق از عدم متکلمین است.

این نویسنده تصریح کرد: نظریه فلاسفه در حقیقت نظریه صدور و

علم کلام حوزه‌های متفاوتی دارد که در مسیحیت این تمایزات واضح‌تر است که البته این امر در میان خودمان کمتر دیده می‌شود. ما تنها کلام عقلی و نقلی داریم

است که به این امر می‌انجامد.

سعیدی مهر در ادامه در پاسخ به این سؤال که آیا صحیح نیست که بگوییم دغدغه‌های یک مسلمان معتقد است که موجب می‌شود که وقتی تفلسف می‌کند، مانند یک مؤمن مسلمان تفلسف کند؟ گفت: به نظر من اگر بخواهیم نظرات فلاسفه مسلمانی مانند ملاصدرا را تجزیه کنیم، باید بگوییم که او بیشتر تابع فلسفه‌اش بوده تا تابع اسلام. در مورد دین هم باید بگوییم که منظور از دین «من»، برداشت «من» از متون دینی است، اما این که دین دارای حقیقتی متعالی است، جای خود را دارد. در خود ملاصدرا هم باید بگوییم که ملاصدرا بیشتر برداشت‌هایش از دین را تابع فلسفه خودش کرده است و نه فلسفه‌اش را تابع آن برداشت‌های دینی.

این استاد دانشگاه در مورد تأویلات فلاسفه تأکید کرد: برداشت و یا تأویلاتی که فیلسوفان ما داشته‌اند، کم نبوده است و فلسفه ما فلسفه‌ای شدیداً تأویلی است، مخصوصاً در حکمت متعالیه که این امر شدیدتر است. اما اصولاً چرا یک فیلسوف دست به تأویل می‌زند؟ چرا درجه شدت تأویلات یک فیلسوف بیشتر از یک متکلم است؟

مؤلف کتاب «علم پیشین الهی و اختیار انسان» در پاسخ به این سؤال که آیا همین که فیلسوف این‌گونه دست به تأویل می‌زند، آیا دغدغه‌اش دین و وفق دادن مسائل فلسفه با دین نیست؟ تصریح کرد: فیلسوف تأویل می‌کند؛ یعنی متن را تابع فلسفه قرار می‌دهد، نه بالعکس. برخی می‌گویند فیلسوف دینی مفروضات و پیش فرض‌هایی دارد که به کلام درمی‌غلطد، اما فیلسوف غیر دینی این چنین نیست. اما آیا فیلسوف غیر دینی موضوعات و پیش فرض‌هایی ندارد؟ مثلاً فیلسوف رئالیست به عنوان مبنا و اصل موضوع، وجود واقعی را قبول دارد یا رئالیست معرفتی معتقد است که ما می‌توانیم به حقایقی دست پیدا کنیم یا مبنای او این است که ادراک حسی اعتباری دارد.

عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس اظهار کرد: آیا وقتی فیلسوف به فلسفه‌اش که می‌رسد، باید از فلسفه‌اش به سمتی حرکت کند که با مبنا و مفروض خودش مخالفت کند؛ یعنی اصول فلسفه‌اش او را به شکاکیت تمام عیاری بکشاند. خود متکلمین و فلاسفه ما هم مفروضات خودشان و برداشتشان از دین را تغییر می‌دهند. هر فیلسوفی مفروضاتی دارد. فیلسوف سکولار مفروضات خاص خودش را دارد و فیلسوف مسلمان هم مفروضات

خود را دارد، اما تفاوت آن است که فیلسوف مسلمان برخی از مفروضات خودش را از دین گرفته است. اما این که یک فیلسوف تنها به خاطر این امر متکلم باشد؛ یعنی متکلم – فیلسوفی باشد که برخی از موضوعات و مفروضاتش را از دین می‌گیرد، پس تمام فلاسفه مسلمان متکلم بوده‌اند. اما اگر مرزبندی مشخصی میان فلاسفه و متکلمین و معنای خاص تری از متکلم کنیم، پس فیلسوف با متکلم فرق می‌کند.

وی تأکید کرد: فیلسوف برخی از مفروضاتش را از دین می‌گیرد و این مفروضات هم تغییر نظر شدیدی را که به موضع نقیضی برسند و با نتایجش متناقض باشند، در پی ندارند، اما چرخش‌هایی که در مراتب پایین تری باشند، اتفاق افتاده است. مثلاً ملاصدرا طبق مبنای خودش در بحث حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول سیر استکمال فکری داشته و روز اول و آخرش با هم متفاوت است. یک زمان اصالت ماهیتی بوده و زمان دیگر اصالت و جودی و زمانی هم تعمیق فکری داشته و فهم و نظریاتش را بسط و تعمیق داده است. سعیدی مهر در ادامه، در پاسخ به این اشکال که به نظر می‌رسد از همان قرون اولیه، فلسفه به کلام نزدیک شد و متکلمین هم که دیدند فلاسفه استدلال‌ات محکم تری دارند، کلام به فلسفه نزدیک تر شد؛ یعنی در واقع هر دو از مسیر خود منحرف شدند تا به همگرایی رسیدند، گفت: این که می‌گویید فلسفه به کلام نزدیک شد، از چه جهت به کلام نزدیک شده است؟ آیا از لحاظ موضوع نزدیک شده یا از لحاظ دیگری؟ به هر حال حیطة مشترکی میان کلام و فلسفه وجود دارد. اکنون هم در سکولارترین سیستم‌های فلسفی این حیطة مشترک وجود دارد. امروزه در متافیزیک جدید هم این حیطة مشترک هست. مثلاً برخی بحث خدا را هم در متافیزیک جدید قرار می‌دهند.

مؤلف کتاب «علم پیشین الهی و اختیار انسان» تأکید کرد: اگر کلام و فلسفه حیطة مشترکی داشته باشند، هیچ کدام حاضر به عقب‌نشینی از مواضع خود نیستند. مثلاً فلاسفه دین ملحدی در غرب داریم که در باب صفات خدا هم بحث می‌کنند؛ یعنی چون ملحد است، نتیجه می‌گیرد که وجود موجود نامتناهی غیر ممکن است. یا وجود موجود فرازمانی غیر ممکن است و با وجود خدا با شر نمی‌سازد. در واقع فلاسفه وارد این مباحث می‌شوند و دغدغه کلامی هم ندارند. اما باید توجه داشت که همان‌طور که کلام و فلسفه حیطة مشترکی دارند، دو حیطة جدا از هم نیز دارند. اما حقیقتاً باید گفت که کلام و فلسفه از لحاظ موضوعی یکی

نشده‌اند.

این استاد دانشگاه تصریح کرد: علم کلام حوزه‌های متفاوتی دارد که در مسیحیت این تمایزات واضح‌تر است که البته این امر در میان خودمان کمتر دیده می‌شود. ما تنها کلام عقلی و نقلی داریم. اما در مسیحیت کلام جزم‌اندیشانه و کلام مدافعه‌گرانه داریم که این همان الهیات سنتی ماست که غایتش دفاع از اعتقادات است. کلام مدافعه‌گرانه برای دفاع از عقاید، از جدل و روش‌های جدلی هم استفاده می‌کند. در حقیقت مسیحیان این نوع کلام‌ها را از هم جدا کرده‌اند. مثلاً علم کلامی به نام کلام فلسفی نیز دارند که البته بر سر یکی بودن یا یکی نبودن این کلام فلسفی و فلسفه دین هم با هم اختلاف نظر دارند. الهیات خاص بحث‌هایی عقلی راجع به خدا، معاد، انسان و... است که این امور واقعا حیطه مشترک علم کلام و فلسفه‌اند، اما الهیات مسیحی در برخی از حالات گسترده‌اش، الهیات کتاب مقدس هم دارد که این امر دیگر کاملاً متمایز از فلسفه است.

وی در مورد حوزه الهیات کتاب مقدس گفت: الهیات کتاب مقدس چیزی شبیه به علم تفسیر ماست، منتهی بیشتر در مضامین اعتقادی کار می‌کند که یکی از حوزه‌های استخراج مطالب کتاب مقدس با استفاده از روش‌شناسی کتاب مقدس است. اما آیا این حیطه می‌تواند به فلسفه وارد شود؟ مسلماً پاسخ منفی است. معجزه یک مقوله کاملاً کلامی است که امروزه وارد فلسفه دین هم شده است. همین «آنتونی فلو»ی ملحد هم وارد مباحث معجزه شده است و معتقد است که مفهوم معجزه، بنا بر تعریف «دیوید هیوم» که نقض قانون طبیعی است، ناسازگاری درونی دارد و فاقد انسجام درونی است. پس چیزی به نام معجزه نداریم. اصلاً خود هیوم هم وارد مبحث معجزه می‌شود. اما هیوم که دیگر متکلم نیست، ولی فلسفی و معرفت‌شناسانه وارد مبحث معجزه می‌شود و می‌گوید اگر معجزه‌ای هم وجود داشته باشد، دیگر این معجزات وقتی برای ما انسان‌های متأخر نقل می‌شوند، حجت عقلی و مجوز معرفتی برای قبول آن‌ها نداریم، پس این امر دیگر مبحثی فلسفی است نه کلامی.

سعیدی مهر در مورد رابطه کلام اسلامی با فلسفه اسلامی گفت: ما می‌توانیم چند صورت را در این رابطه تصویر کنیم. یک صورت این است که تمایز موضوعی قرار دهیم که این تمایز موضوعی مثلاً فیلسوف را درگیر یک سری از مسائل می‌کند و متکلم را درگیر

مسائلی دیگر. یا می‌توان گفت که لاقلاً برخی مسائل مشترک دارند و برخی مسائل متفاوت. باید توجه داشت که آن حیطه مشترک هم دلیل کافی برای یکی بودن فلسفه اسلامی با کلام اسلامی نیست. مثلاً بحث‌های میان رشته‌ای را داریم که کسی در مورد آن‌ها نمی‌گوید که چون مباحث میان رشته‌ای بین این دو رشته قابل طرح است، پس این دو، دو رشته نیستند.

مؤلف کتاب «علم پیشین الهی و اختیار انسان» تأکید کرد: کماکان تمایز میان فلسفه اسلامی با کلام اسلامی محفوظ است، اما آن‌ها حیطه‌های هم‌پوشانی میانی هم دارند. اما واقعا نظر قدما در این باب آن‌چنان مقبول نیست. آن‌ها هر علم را به عنوان یک دایره نگاه می‌کردند که این دایره‌ها باید کاملاً خارج از هم باشند؛ یعنی نباید اندک طلاق‌ای با هم داشته باشند. قدما به یک سری مسائل برخورد می‌کردند و می‌دیدند که مثلاً این مسائل عملاً هم در طبیعیات مطرح شده و هم در فلسفه، مانند بحث محرک اول و اثبات خدا از جهت استدلال حرکتی که هم در طبیعیات مطرح شده است و هم در فلسفه اولی.

عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس در ادامه افزود: حکمای قدیم در مواجهه با این موارد ناچار بودند توجیهی بکنند و بگویند که شما گمان می‌کنید که این امر یک مسئله است، اما باید توجه داشته باشید که همین یک امر، با دو نگاه بررسی شده است. آن تعبیر «حیثیت» هم که در فلسفه ما از آن استفاده فراوان شده است، به خاطر همین امر است؛ یعنی طبیعی‌دان به همین مسئله واحد از یک حیث نگاه می‌کند و الهی‌دان (فیلسوف) از حیث دیگری، اما با این حال این تمایز حفظ می‌شده است که بنا بر آن در تمایز موضوعی دو امر می‌شدند.

مؤلف «آموزش کلام اسلامی» در مورد تمایز غایی هم گفت: در تمایز غایی (غایت آگاهانه)، غایت آگاهانه متکلم این است که به هر حال به سمت تأیید آموزه‌های دینی برود که پیش فرض عقلی دارند؛ یعنی متکلم می‌گوید این آموزه‌ها حق هستند و مطابق با واقع، بنا بر این باید از آن‌ها دفاع کرد. اما فیلسوف غایت فوق‌راندارد، منتهی با نداشتن این غایت، حتماً مخالفت با متکلم از آن نتیجه نمی‌شود؛ یعنی چنین استلزامی از آن نتیجه نمی‌شود. ضمناً تمایز روشی هم می‌تواند داشته باشند؛ یعنی فلسفه اسلامی مقید به عقل است، اما کلام اسلامی کاملاً مقید به عقل نیست و می‌تواند از روش‌های دیگری استفاده کند.

غلامرضا ذکیانی:

لغزشگاه‌های اندیشه مورد نظر قرآن، موارد سلبی منطق فطری اند



تجرد، مجرد بودن ادراک حسی، حمل‌های شایع صناعی و ذاتی اولی و ... از ابعاد مبانی معرفت‌شناختی و حدوث نفس، وحدت نفس و ... از ابعاد مبانی نفس‌شناختی حکمت متعالیه است. این که آیا منطق موجود می‌تواند حامل حکمت متعالیه باشد؟ فرع بر بحث منطق و مقصود اصلی، مسئله حمل آن است. من منطق را به طور کلی، با کاربردهای متفاوتی که اکنون دارد، به دو بخش تقسیم می‌کنم: ۱- منطق فطری که منطق‌های موجود در این مقوله قرار می‌گیرند. ۲- منطق به معنای پیش فرض.

وی در باب تعریف منطق فطری گفت: منطق فطری یا هنر استدلال از نظر من شامل یک سری قواعد فطری و همگانی است که همه انسان‌ها در طول تاریخ داشته‌اند و از این رو مدیون ارسطو و منطق جدید نیستیم. عناصر اصلی منطق فطری به سه بخش تقسیم می‌شوند: ۱- بن‌بست‌ها یا محال‌ها ۲- قواعد فطری اذهان ۳- مغالطه‌ها و لغزش‌گاه‌های اندیشه. بن‌بست‌ها یا محال‌ها که در تمامی قواعد علمی و استدلالی بشر وجود دارند و بطلان‌شان دلیل بردار نیست که عبارتند از: بطلان دور، بطلان تسلسل، این‌همانی و عدم تناقض که ذهن بشر به این‌ها که می‌رسد، توقف می‌کند. قواعد فطری اذهان، بحث‌های صوری هستند که ذهن بشر با آن‌ها سرشته شده

است که همگان با این مبانی استدلال می‌کنند. این قواعد عبارتند از: قاعده وضع مقدم، قاعده رفع تالی و قاعده برهان خلف. این‌ها قواعد فطری اذهان اند و همه اذهان از این قواعد پیروی می‌کنند.

این محقق در باب لغزش‌گاه‌های اندیشه هم تأکید کرد و گفت: اما بحث لغزش‌گاه‌های اندیشه رواج کمتر، اما کاربرد زیادتری دارد و اتفاقاً قرآن کریم هم به آن نظر دارد. قرآن مجید بر ۴ موضع تأکید کرده است که این موارد پرکاربردترین مغالطه‌ها و لغزش‌گاه‌های اندیشه‌اند که انسان‌ها با وجود آن بن‌بست‌ها و استفاده از قواعد عمومی، آن‌ها را رعایت نمی‌کنند و در این لغزش‌گاه‌ها می‌لغزند. این امور در واقع موارد سلبی منطق فطری اند.

مؤلف «هنر استدلال» در مورد لغزش‌گاه‌های اندیشه گفت: عناوین این‌ها عبارتند از: ۱- پیروی از هوای نفس ۲- پیروی از گمان به جای علم ۳- تقلید از بزرگان و آبا و اجداد ۴- شتابزدگی و عجله کردن که هر کدام از این‌ها به تنهایی می‌توانند موجب گمراهی انسان‌ها و منحرف شدن از جاده منطق و حقیقت شوند. منطق قدیم ما از ارسطو نشأت می‌گیرد و در جهان اسلام هم امثال فارابی و

لغزش‌گاه‌های اندیشه‌که مورد نظر قرآن کریم هستند، در واقع موارد سلبی منطق فطری اند که رواج کمتر، اما کاربرد زیادتری دارند.

«غلامرضا ذکیانی»، عضو هیئت علمی و دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی و محقق و صاحب‌نظر در مباحثی هم چون منطق و فلسفه و کلام اسلامی و صاحب‌مقالات و کتبی در این حوزه‌ها، از جمله کتاب «هنر استدلال» است. با وی در باب نقد علم منطق موجود (منطق ارسطویی که در حوزه‌ها و دانشگاه‌ها تدریس می‌شود) به عنوان یکی از متون علوم اسلامی به گفت‌وگو نشستیم.

غلامرضا ذکیانی در پاسخ به این پرسش که آیا منطق موجود می‌تواند حامل حکمت متعالیه باشد؟ گفت: این جمله که آیا منطق موجود می‌تواند حامل حکمت متعالیه باشد، از سه عنصر تشکیل شده است: ۱- منطق موجود ۲- حکمت متعالیه ۳- قوه حمل آن حکمت. امروزه حکمت متعالیه که منسوب به ملاصدراست، دارای مبانی مختلف هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و نفس‌شناختی است. اصالت وجود، تشکیک وجود، وحدت وجود و ... از ابعاد مبانی هستی‌شناختی، علم،

ابن سینا به آن پرداختند و امروز هم کتاب‌هایی مثل منطق «تجربید» و «مظفر» و کتبی که در این زمینه رایج هستند، در این مقوله قرار می‌گیرند. کتاب‌های منطق سنتی ما، به خاطر محوریتی که ارسطو به بحث قیاس اقرتانی داده است، تحت این عنوان تا امروز در کتاب‌های منطقی ما هستند.

ذکیانی تأکید کرد: در جدیدترین کتاب‌هایی هم که در حوزه منطق نگاشته شده، می‌بینیم که قیاس اقرتانی حاکمیت دارد که معنای آن به طور خلاصه، فرع شدن قیاس استثنایی است. در واقع بن‌بست‌ها و قواعدی که در منطق فطری وجود دارند، علی‌القاعده در قیاس استثنایی می‌گنجند، اما به آن بسیار کم بها داده شده است، با این‌که قیاس استثنایی را در منطق قدیم خودمان هم داریم.

این نویسنده در مورد به حاشیه نشستن قیاس استثنایی در مباحث منطقی ما گفت: اصولاً بحث قیاس استثنایی به صورت متمرکز در کتب منطقی موجود نیامده است و کمتر از ۵

درصد کتب منطق سنتی ما به قیاس استثنایی پرداخته‌اند، آن هم به صورت پراکنده. اگر ما وظیفه علم منطق را تحلیل استدلال‌ها بدانیم، بیش از ۹۰ درصد استدلالات علمی همه متون علمی و مباحثات و مجادلات ما، از جنس قیاس استثنایی است؛ یعنی یا وضع مقدم است و یا رفع تالی. برهان خلف هم که یک نوع رفع تالی است.

وی افزود: اصولاً ۵ درصد از کتاب‌های ما به قیاس استثنایی پرداخته‌اند و با تحقیق و بررسی، معلوم می‌شود که چرا ما با خواندن کتب منطق قدیم در چندین سال، از کشف و تحلیل و نقد استدلال‌های موجود در متون علمی عاجزیم.

استاد دانشگاه علامه طباطبایی در مورد نگرش منطق جدید به قیاس استثنایی تصریح کرد: اما منطق جدید که هم از لحاظ مبانی و هم از لحاظ روش‌ها و قواعد با منطق قدیم تفاوت و انصافاً هم پیشرفت قابل ملاحظه‌ای دارد، به خاطر حاکمیت نگرش تابع ارزش، پارادوکس‌های خاص خود را دارد و قواعد مهم قیاس استثنایی که همان قواعد فطری برهاند، در حاشیه قرار گرفته‌اند، البته نه به مقدار منطق قدیم. به هر حال محوریت آن‌ها را هم در منطق جدید نمی‌بینیم. این‌ها جزو عناوین اصلی منطق فطری هستند.

وی ادامه داد: اما منطق معنای دیگری هم دارد که تحت عنوان منطق پیش فرض‌ها مطرح می‌شوند که دارای دو بعد عرفی و علمی است. در بعد عرفی می‌توان به طور مثال منطق استعمار، منطق غرب، منطق شرق، منطق خودروسازان، منطق زن و... را عنوان کرد که یادآور کلمه منطق در ذهنمان است که قطعاً به معنای منطق فطری نیست و به معنای موضع و پیش فرض این‌هاست. مثلاً کسی که غنی و صاحب قدرت است، در مقابل دیگران طوری به اوضاع نگاه می‌کند که افراد فقیر و ضعیف آن‌گونه به همین اوضاع نظر نمی‌کنند

و طرز نگاه‌های آن‌ها از هم متفاوت است. این بعد عرفی بود. ذکیانی در ادامه در مورد بعد دیگر منطق پیش فرض‌ها تأکید کرد: اما در بعد علمی هم می‌توانیم به عنوان مثال از منطق مارکسیسم، منطق سنت‌گرایان، منطق پوزیتیویست‌ها، منطق اگزیستانسیالیست‌ها و... نام ببریم که در این‌جا هم منطق دقیقاً به

معنای پیش فرض است که این پیش فرض‌ها برای واجدان آن‌ها بسیار مهم و اصیل است که این موارد (پیش فرض‌ها) را در صورت یا قالب استدلال‌هایشان می‌ریزند و از آن‌جا استدلال می‌کنند. این امور در یک جمله منطق به معنای پیش فرض‌ها هستند. پس این‌که بگوییم منطق حکمت متعالیه و مقصودمان پیش فرض‌های حکمت متعالیه باشد، این امر متفاوت است با آن‌جا که مقصودمان منطق به معنای قواعد فطری استدلال است. پس اگر از منطقی سخن رانیم که باید حامل

حکمت متعالیه باشد و مقصودمان قواعد فطری استدلال بود، صرف‌نظر از انتقادهای ما نسبت به منطق قدیم یا جدید، این منطق فطری است و شامل همه حکمت‌ها و سیستم‌های اندیشه و تفکر می‌شود.

وی افزود: بنابراین به این معنا نمی‌توان فرقی قائل شد و به آسانی می‌توان در همه نظام‌های فلسفی و کلامی و تفسیری و فقهی بدان اشاره کرد و به آسانی می‌توان نشان داد که همه آن‌ها از قواعد وضع مقدم و رفع تالی استفاده می‌کنند و آن‌جا که به دور و تسلسل و اجتماع نقیضین منتهی می‌شوند، متوقف می‌شوند و برمی‌گردند و تا آن‌جا که بتوانند از لغزش‌گاه‌های اندیشه بپرهیزند، واقع‌نما و حقیقی هستند. اما اگر مقصودمان از این منطق، پیش فرض‌ها و مبانی و مواضع بود، طبیعی است که پیش فرض‌ها و مواضع و مبانی حکمت متعالیه با حکمت مشایی متفاوت است، چه برسد به کلام و... و این مبانی قابل تطبیق بر دیگر سیستم‌های فکری نیست. اما اگر مقصود قواعد فطری استدلال است، با همین قواعد است که این امور را باید بفهمیم.

این محقق در پایان در پاسخ به این پرسش که آیا آمیختگی عرفان با فلسفه در حکمت متعالیه ملاصدرا، اصولاً نگاه به منطق را دگرگون کرده و آیا به منطق دیگری برای تبیین این آمیزش نیاز است یا نه؟، خاطر نشان کرد: ملاصدرا در منطق هم کتاب‌هایی مانند «التنقیح» که همان مبانی مشائیان است را نوشت، اما آمیزش عرفان با فلسفه در مسئله پیش فرض‌های منطق مطرح است. شما چه عرفان را با فلسفه بیامیزید و یا نیامیزید، قواعد فطری و صوری استدلال سر جایش هست؛ یعنی بحث از عرفان، در مبحث منطق به عنوان پیش فرض‌ها و مبانی قرار می‌گیرد و ملاصدرا هم از همین مقوله وارد شده و از آن استفاده کرده است.

در جدیدترین کتاب‌هایی هم که در حوزه منطق نگاشته شده، می‌بینیم که قیاس اقرتانی حاکمیت دارد که معنای آن به طور خلاصه، فرع شدن قیاس استثنایی است

داوود فیرحی: فلسفه فارابی براساس مذاق نص قرآن یا جهان بینی منبعث از آن استنباط می شود



مختصری از نسبت قرآن و اندیشه سیاسی ارائه می‌کنم. در واقع علوم اسلامی که ما اکنون از آن صحبت می‌کنیم و بعداً آن را باز خواهیم کرد، کم یا بیش نسبتی با متون دینی دارند، تا آن جا که گفته می‌شود متون دینی، متون اول و مولد هستند و متون علوم اسلامی متون درجه دوم و مفسر هستند و براساس متون اول بنا شده‌اند که تاکنون چنین تفکیکی صورت گرفته است. به همین دلیل وقتی از علوم اسلامی صحبت می‌کنیم، همیشه موضوع منابع نقلی علوم اسلامی مطرح بوده است. معنایش این است که علوم اسلامی امری است که امور دیگر منابع آن هستند که این منابع همان متون مقدس (اعم از آیات و روایات) هستند. این تأثیر علوم اسلامی از قرآن و روایات دو گونه است: یک بار مستقیماً از نصوص دینی استفاده می‌کنند که قوی‌ترین این استفاده‌ها در علوم مانند فقه است؛ یعنی به نص تکیه می‌کنند و اندیشه‌های فقهی و سیاسی معمولاً استفاده مستقیمی از نص دارند.

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران گفت: البته استفاده مستقیم از نص به این معنا نیست که نص را تفسیر نمی‌کنند. تفسیر می‌کنند، ولی دلیل نهایی‌شان همان کدهایی است که در قرآن و روایات فریقین وجود دارد، اما در فلسفه سیاسی مسلماً این قدر ارجاع مستقیم به آیات و روایات وجود ندارد. در مجموعه فلسفه فارابی، بیش از یک یا دو بار از آیه قرآن

فلسفه فارابی براساس مذاق نص قرآن یا جهان‌بینی منبعث از آن استنباط می‌شود، به این ترتیب که در دانش‌هایی مانند فلسفه سیاسی اسلامی، ارجاع مستقیم به نص نیست، ولی ارجاع مستقیم به مفاهیم منبعث از نص وجود دارد.



حجت‌الاسلام و المسلمین «داوود فیرحی»، درباره میزان تأثیرپذیری فیلسوفان مسلمان از قرآن و سنت گفت: بحث رابطه قرآن و اندیشه سیاسی فیلسوفان مسلمان برای من بسیار جالب بود، اما وقتی که شما واژه فلسفه را هم مطرح کردید، کمی محدود می‌شویم. تاکنون کارهای زیادی در حوزه قرآن و اندیشه سیاسی شده است. بنابراین می‌توان گفت که در فلسفه چقدر از قرآن و سنت استفاده شده و هم‌چنین در دیگر شاخه‌های اندیشه سیاسی چقدر کاربرد دارد.

وی در پاسخ به این سؤال که چقدر متون اسلامی مامثل فلسفه، کلام، اخلاق، عرفان، فقه، اصول و ... متأثر از قرآن و سنت است؟، گفت: این رشته‌ها که شما گفتید علم هستند و باید این تفاوت‌هایی دارند. ممکن است از دین نشأت گرفته باشند.

فیرحی در پاسخ به این سؤال که فارابی به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی چقدر متأثر از آیات و روایات است؟، اظهار کرد: در ابتدا گزارش

سازمان فلسفی خود را طراحی می‌کند به نص ارجاع نمی‌دهد، اما به چیزی ارجاع می‌دهد که فحوای نفس است. مثلاً فارابی - بنیان‌گذار فلسفه سیاسی اسلامی - بحث بسیار مهمی دارد و معتقد است که از دو راه عقل و خیال می‌توان به حقیقت رسید و نبوت اوج خیال است، اما برای اثبات این اعتقادات به آیات استدلال نمی‌کند. به این ترتیب فارابی، اولین فیلسوفی است که از دو نوع دانش سیاسی صحبت می‌کند: سیاست شرعی و سیاست عقلی و یا علم مدنی را به شاخه‌های فلسفی و فقهی تقسیم می‌کند.

این محقق و استاد دانشگاه گفت: درست به همین دلیل هست که فیلسوف تیزبینی مانند «لئو اشتراوس» که فارابی‌شناس مشهوری هم هست در کتاب «عقل و شریعت» می‌گوید: «فیلسوفان مسلمان هر چند مستقیماً به نص ارجاع نمی‌دهند، اما دو کار انجام می‌دهند: به روح تفکر اسلامی ارجاع می‌دهند برای اعتبار بخشیدن به عقل و بعد به عقل اعتبار می‌دهند برای درک شریعت.» به این ترتیب فارابی راه دوگانه عقل و خیال و یا فلسفه و نبوت را برای رسیدن به حقیقت معرفی می‌کند و کمتر به روایات ارجاع می‌دهد، اما فیلسوفان بعدی مانند «ابن رشد» به آیات استدلال می‌کنند. وقتی از فلسفه اسلامی صحبت می‌کنیم، لزوماً به این معنا نیست که در بین هر چند خطش از آیه یا روایتی استفاده می‌شود.

فیرحی خاطر نشان کرد: فلسفه اسلامی فلسفه‌ای است که در واقع از دو منشأ عقل و وحی یا فلسفه و نبوت هم‌زمان استفاده می‌کند؛ یعنی تبیین فلسفی از نبوت دارد و تبیینی وحیانی از عقل. دانش‌های تمدن اسلامی کم و بیش به نص تکیه دارند، منتها تکیه بعضی از این دانش‌ها مستقیم و صریح است، مثل فقه و استفاده بعضی دانش‌ها از نص صریح نیست، بلکه به مبانی و روح جهان‌بینی اسلامی تکیه می‌کند.

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران گفت: چنین بحث‌هایی را در آثار دیگر دانشمندان مسلمان هم می‌توانیم مشاهده کنیم. ظاهراً از آن جایی که کتاب «سیاست» ارسطو به زبان عربی ترجمه نشد، حکمای مسلمان هم به سمت فلسفه سیاسی به معنای روش‌شناسی نرفتند. مثلاً ابن سینا در اواخر الهیات شفا خیلی کم به وجود و وجود امام پرداخته و کسی مثل ملاصدرا که به تمام مسائل پرداخته و به قول معروف جمع قرآن، عرفان و برهان کرده، تقریباً اشاره‌ای به این مسأله نمی‌کند و این ضعف نپرداختن به فلسفه سیاسی در بین اندیشمندان مسلمان تا به امروز هم ادامه دارد. بعضی معتقدند اگر سیاست ارسطو به زبان عربی ترجمه می‌شد، در بستر تفکر یونانی ما مسلمانان می‌توانستیم یک فلسفه سیاسی داشته باشیم. وی تصریح کرد: پس اگر ما بپذیریم که کتاب سیاست ارسطو اگر به

استفاده نشده است، ولی در عین حال فلسفه فارابی بر اساس مذاق نص یا جهان‌بینی منبعث از نص استنباط می‌شود، به این ترتیب در دانش‌هایی مانند فلسفه سیاسی ارجاع مستقیم به نص نیست، ولی ارجاع مستقیم به مفاهیم منبعث از نص هست.

نویسنده کتاب «روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی» در ادامه سخنانش اذعان کرد: شافعی که فقیه و رهبر مذهب شافعی است، می‌گوید: «من هیچ حکمی را نمی‌پذیرم، مگر این‌که در قرآن دلیل داشته باشد.» و بلافاصله در حوزه‌اندیشه سیاسی به آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا: ای کسانی که ایمان آورده‌اید خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید، پس هرگاه در امری [دینی] اختلاف نظر

یافتید، اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید آن را به [کتاب] خدا و [سنت] پیامبر [او] عرضه بدارید این بهتر و نیک‌فرجام‌تر است.» (آیه ۵۹ سوره ۴) ارجاع می‌دهد.

فیرحی تصریح کرد: شافعی می‌گوید: «من باید تمام پرسش‌هایم را به طور مستقیم به نص ارجاع دهم، اگر نص جواب نداد، باید از نص بپرسم که به کجا مراجعه کنم و می‌گوید خود قرآن می‌گوید از چه کسی باید اطاعت کرد.» شافعی استدلال می‌کند که طبق آیه فوق حکومت باید وجود داشته

باشد، اما این‌که چه کسانی باید حکومت کنند و چه کسانی شرایط حکومت دارند، جزو حوزه متناظر فیه است، چون قرآن توضیحی در این رابطه نداده است.

نویسنده کتاب «تاریخ تحول دولت در اسلام» اظهار کرد: خود شافعی می‌گوید که باید بینم که خود قرآن به جایی ارجاع داده است؟ ادامه آیه می‌فرماید: اگر اختلاف کردید در امری، به خداوند؛ یعنی قرآن مراجعه کنید، اگر آن‌جا چیزی پیدا نکردید، به رسول خدا (ص) مراجعه کنید که این بهتر از تفسیر خودتان است. شافعی می‌گوید که خود قرآن اجازه داده است که برای پیدا کردن اولی الامر به سراغ پیغمبر (ص) بروم. بنابراین دو منبع قطعی (قرآن و سنت پیامبر (ص)) شکل گرفته است و بعد از آن را شافعی «اجتهاد بدون احاطه» می‌نامد؛ یعنی می‌گوید اگر پاسخ سؤالی را نه در قرآن و نه در سنت پیامبر (ص)، پیدا نکردید، به سراغ عمل صحابه و قیاس بروید که وی قرآن و سنت را حکم با احاطه و عمل صحابه و قیاس را حکم بدون احاطه می‌نامد.

نویسنده کتاب‌های «قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام» خاطر نشان کرد: فقه به این شکل به متن ارجاع می‌دهد، ولی فلسفه به این شکل نیست. فلسفه اساساً مستقیماً به متن ارجاع نمی‌دهد. فیلسوف وقتی



فلسفه اسلامی فلسفه‌ای است که در واقع از دو منشأ عقل و وحی یا فلسفه و نبوت هم‌زمان استفاده می‌کند؛ یعنی تبیین فلسفی از نبوت دارد و تبیینی وحیانی از عقل

زبان سریانی ترجمه شده ما سندی نداریم. به هر حال وقتی که به کرونولوژی تاریخی نگاه می‌کنیم می‌بینیم که کتاب ارسطو زودتر ترجمه شده است، منتها حرف این است که یکی از متفکران غربی گفته است که متفکران مسلمان وقتی در کتابخانه اسکندریه به کتاب‌های یونانی دسترسی پیدا کردند هم جمهور را دیدند، هم قوانین و هم اخلاق نیکوماخس و هم سیاست را دیدند، ولی کدام یک را برداشتند؟

فیرحی خاطر نشان کرد: برداشتند نه به معنا این‌که ترجمه کردند؛ یعنی کدام یک با ساختار ذهنی مسلمانان مطابقت داشت؟ نکته دوم این است که مسلمانان حتی جمهور را هم تقلیدی برنداشتند. وقتی که شما به کتاب تلخیص الجمهور ابن رشد نگاه می‌کنید متوجه می‌شوید که ابن رشد در این کتاب سه فصل اول جمهور را حذف می‌کند و می‌گوید که این‌ها برهانی نیستند و این‌ها مربوط به اسطوره‌های یونان هستند. ابن رشد سه فصل آخر این کتاب را هم حذف می‌کند و در مورد این‌ها هم می‌گوید که این فصل‌ها برهانی نیستند و مربوط به اسطوره‌های یونان هستند و بعد بحث‌های خودش را متمرکز می‌کند به چهار فصل مرکزی کتاب، آن‌جا که از افلاطون از عدالت صحبت می‌کند و یک دیالوگی بین فلسفه یونان (جمهور) و جهان اسلام برقرار می‌کند و در بعضی جاها با تکیه بر جمهور تمدن اسلامی را نقد می‌کند.

وی گفت: ابن رشد در بعضی از آثارش با تکیه بر کتاب «جمهور» افلاطون، تمدن اسلامی را نقد می‌کند. مثلاً می‌گوید که افلاطون معتقد است حکومت به دانش بستگی دارد و به جنسیت ربطی ندارد. حکومت به علم بستگی دارد، کسی که خرد داشته باشد، حاکم می‌شود و کسی که توانایی بدنی داشته باشد پاسدار می‌شود. ابن رشد بر این اساس مثال دیگری می‌زند و می‌گوید که نگرهبان، نگرهبان است و به زن و مرد بودن ربطی ندارد، همان‌طور که در حیوانات نگرهبانی به نر و ماده بودن بستگی ندارد، در انسان‌ها هم باید این‌گونه باشد. پس حکومت به دانش بستگی دارد که ظاهراً جهان اسلام این امر را پذیرفته است که یکی از شرایط حاکمان را چه در شیعه و چه در سنی دانش دانسته‌اند.

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران تصریح کرد: ابن رشد با تکیه بر همین برهان می‌گوید که اگر ما دانش‌سالاری را بپذیریم، آن موقع جنسیت باید در هاله‌ای از ابهام قرار گیرد و بعد می‌پرسد که تمدن اسلامی چرا این کار را انجام نداده است؟ و خود پاسخ می‌دهد که تمدن اسلامی خطا کرده است. تمدن اسلامی در واقع تحت تأثیر سنت ایرانی، زنان را حذف کرده است. این بحث مهمی است و ابن رشد معتقد است که این قرآن و اخبار نیست که می‌گوید حکومت باید مردانه باشد. ابن رشد

زبان عربی ترجمه می‌شد، تأثیر دیگری داشت و فیلسوفان اسلامی و به تبع آن فیلسوفان اندیشه سیاسی که در این مباحث بیشتر قلم می‌زدند، کاملاً یونانی زده می‌شدند، باید بپذیریم که فیلسوفان مسلمان تنها قرآن و روایات را مطرح می‌کنند، برای این‌که متشرعان زیاد مقابل آن‌ها قرار نگیرند. اصلاً چه کسی گفته که کتاب مهم سیاسی ارسطو «سیاست» است. به نظر می‌آید مهم‌ترین کتاب ارسطو در زمینه فلسفه سیاسی کتاب «اخلاق نیکوماخس» است. چون در این کتاب است که ارسطو موضع خود را به تدریج از «قوانین» افلاطون تفکیک می‌کند. در کتاب اخلاق نیکوماخس نکاتی وجود دارد که این نکات در واقع بسط چیزهایی است که افلاطون در اواخر عمرش به آن رسیده است، مثل آن دسته‌بندی نظام‌های سیاسی که ارسطو از کتاب قوانین افلاطون گرفته است.

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران گفت: مهم‌ترین کتاب افلاطون هم در زمینه سیاست «جمهور» نیست، بلکه مهم‌ترین کتاب افلاطون در زمینه سیاست «قوانین» است که در جهان اسلام خیلی هم مورد توجه قرار نگرفته و با عنوان «نومیس» مشهور است. اگر به تاریخ نگاه کنیم می‌بینیم که «اخلاق نیکوماخس» در عصر ترجمه با زیباترین ترجمه به عربی تحت عنوان «اخلاق نیکوماخیا» توسط «اسحاق بن حنین» یا «حنین بن اسحاق» که پدر و فرزند بودند، برگردانده شد.

اصول اخلاق مدنی و فلسفه سیاسی ارسطو هم در این کتاب موجود است. اتفاقاً کتاب سیاست ارسطو بسط دو فصل آخر کتاب اخلاق نیکوماخس است. به خصوص فصل آخرش آن‌جا که از احزاب و ... به تدریج صحبت می‌کند؛ یعنی در واقع مهم‌ترین کتاب ارسطو به زبان عربی ترجمه شده، ولی مهم‌ترین کتاب افلاطون به زبان عربی ترجمه نشده است. نویسنده کتاب «تاریخ تحول دولت در اسلام» اظهار کرد: چیزی که از جمهور به زبان

عربی ترجمه شده است، کتابی است با عنوان «تلخیص الجمهور» که به عربی توسط ابن رشد ترجمه شده و تحت عنوان «الضرورة فی السیاسة» بعدها ترجمه شده است. براساس کرونولوژی تاریخی، ابن رشد متفکر قرن ششم است. اخلاق نیکوماخس هم زمان «هارون الرشید» و «مأمون» در قرن دوم ترجمه شده است. آثار ارسطو قبل از آثار افلاطون به زبان عربی ترجمه شده است، در حالی‌که جمهور خیلی بعدها ترجمه شده است.

نویسنده کتاب «قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام» در پاسخ به این سؤال که ظاهراً فارابی بعضی از زبان‌ها مانند سریانی، یونانی و ... را می‌دانسته که با این وجود می‌توانست خود به منابع دست یافته باشد؟ اظهار کرد: به نظر می‌آید فارابی سریانی را می‌دانسته، اما این‌که جمهور به

باید بپذیریم که فیلسوفان مسلمان تنها قرآن و روایات را مطرح می‌کنند، برای این‌که متشرعان زیاد مقابل آن‌ها قرار نگیرند



نویسنده کتاب «روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی» تصریح کرد: تا این حد که اطلاعات در دست ما است و اگر بخواهیم براساس این اطلاعات داوری کنیم، ظاهراً باید بپذیریم که استفاده از اصطلاح «ترجمه»، برای تبیین ترجمه در عصر ترجمه تبیین درستی نیست، مخصوصاً در کرونولوژی ترجمه باید بررسی کنیم که چرا مسلمین به سمت افلاطون کشیده شدند. مسلمانان دسترسی به آثار ارسطو داشتند و قوی‌ترین کتابش را هم ترجمه کردند و کتاب‌های دیگر او مانند «خطابه» و «متافیزیک» را هم ترجمه کردند و می‌دانید که یک فیلسوف مسلمان اگر باهوش باشد، با دسترسی به دو سه کانون یا نشانه از اندیشه یونان می‌فهمد که منطق ارسطو به کدام سمت دارد حرکت می‌کند، چون درک فلسفی یک همبستگی دارد.

فیرحی خاطر نشان کرد: نکته بعدی این است که فیلسوفان مسلمان، مگر منفعل بودند؟ آن‌ها در اوج تمدنی بودند و آن‌چه را که می‌خواستند انتخاب می‌کردند. مثل اکنون که غربی‌ها که در هر زمینه‌ای که بخواهند، انتخاب می‌کنند، مثل ثبت آثار باستانی و ... متفکران مسلمان در اوج قدرت بودند و توانایی انتخاب داشتند. در زمان رونق تمدن، متفکران مسلمان در حال نوشتن کتاب عظیمی مانند «ماللهند» بودند. ماللهند در واقع گشت و گذاری است در فلسفه و جامعه‌شناسی هند و کتاب بسیار عظیمی است. بنابراین فارابی می‌توانست با مطالعه بخشی از آثار ارسطو

می‌گوید که یکی از شرط‌ها در خلافت، اجتهاد و مرد بودن بوده است و این ویژگی مرد بودن از فرهنگ دیگری آمده است. این نگاه انتقادی یک فیلسوف است. این اعتقاد نشان می‌دهد که دریافت‌ها هم تقلیدی است.

نویسنده کتاب «قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام» اظهار کرد: ما هنوز نمی‌دانیم که ابعاد ترجمه در عصر ترجمه چگونه بوده است؟ چه کتاب‌هایی در عصر ترجمه، ترجمه شد و چه کتاب‌هایی ترجمه نشده است. ولی این‌را می‌توانیم بگوییم که آثار اصلی ارسطو زودتر از افلاطون ترجمه شده است. ترجمه‌ای هم که از جمهور است، ترجمه انتقادی است؛ یعنی اخذ انتقادی است؛ این رشد می‌گوید قصد من برهان است، هر کجا که این با برهان تضاد پیدا کرد، من نمی‌پذیرم چه جمهور باشد، چه جمهور نباشد. کتاب «تلخیص الجمهور» را برای نخستین بار شخصیت محقق مراکشی «محمد عابد الجابری» احیا کرده است. وقتی کتاب «تلخیص الجمهور» را نگاه می‌کنید متوجه می‌شوید که این رشد کتاب جمهور را خلاصه کرده و نام آن‌را «الضرورة فی السياسة» گذاشته است و بنابراین این رشد معتقد است که تمام آن چیزی که افلاطون در جمهور گفته است، جزو ضروریات فلسفه سیاسی نیستند. این یک دیدگاه انتقادی است.

به اندیشه او آگاهی یافته باشد.

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران در پاسخ به این پرسش که چرا در آثار ملاصدرا و سهروردی به آن معنا چیزی به عنوان فلسفه سیاسی نمی توان پیدا کرد، در حالی که شاید بتوان در آثار خواجه نصیر و ابن سینا به دنبال مفاهیم فلسفه سیاسی بود؟ گفت: فلسفه اسلامی بعد از فارابی در دو مسیر حرکت کرده است. یکی از این مسیرها، غرب تمدن اسلامی است که بزرگانی مانند ابن رشد، ابن باجه، ابن خلدون، ابن طفیل را دارد و در همین راستا «دلالة الحائرین» ابن میمون و... در حال شکل گیری است که مقدمه ای برای فلسفه جدید اروپا یا در واقع رنسانس دینی در اروپا هم هست.

وی افزود: این مسیر ابن رشدگرایی اروپایی هم نامیده می شود، چرا که ابن رشد معتقد بود تنها راه رسیدن به حقیقت وحی نیست، بلکه از راه عقل هم می توان به رسید؛ یعنی راه حق منحصر در نبوت نیست. این حرف بزرگی بود که در فلسفه فارابی هم بود و در ابن خلدون نیز ابن اندیشه وجود داشت و وقتی که مقدمه ابن خلدون را می خوانیم، خیلی راحت این مفهوم را درک می کنیم که این طور نیست که تمام تمدن هایی که رشد کردند، حتما با وحی بوده اند. تمدن هایی که از عقل درست استفاده کردند، به جایی رسیدند. بنابراین مسأله عقل یا وحی نیست، بلکه مسأله درست استفاده کردن از عقل یا وحی است. این طور نیست که یکی ذاتا پتانسیل داشته باشد و یکی نداشته باشد. این بحث را در همه این ها می بینیم.

فیرحی خاطر نشان کرد: قسمتی از فلسفه در شرق تمدن اسلامی در حال حرکت بود که به تدریج فلسفه را تبیین می کرد، همانند کسانی که سفال گر هستند، در واقع آخر فلسفه به تدریج درش بسته شد؛ یعنی تبیین فلسفی در راستا و در خدمت مشروعیت فقه قرار گرفت در این نوع نظام فکری در واقع فلسفه خودش را به عنوان حمایت کننده نظری فقه معرفی می کند. در این صورت فلسفه به تدریج جای کلام می نشیند. در گذشته فقه به دو قسمت فقه نظری و عملی تقسیم می شد که به تدریج فلسفه و کلام بخش نظری فقه شدند.

وی تصریح کرد: فلسفه هم بخش عملی خودش را به فقه واگذار کرد. این توافق به طور ضمنی از ابن سینا به بعد شروع شد، به خصوص با مقاله های هشتم و نهم الهیات شفا که خود را در فلسفه ملاصدرا نشان می دهد، مانند شواهد الربوبیه، مفاتیح الغیب و یار ساله سه اصل و یاد مبدأ و معاد. طبق این استدلال در واقع فلسفه تکلیف خودش را از علوم عملی به علوم نظری منتقل می کند و فلسفه سیاسی زائیده کوچک و ناچیزی می شود که چون به تدریج استفاده نمی شود کارکرد و هستیش را هم از دست می دهد. فارابی در اندیشه ها و آثارش بسیار کم به قرآن و سنت استناد می کند و مخصوصا در حوزه فلسفه سیاسی هیچ استنادی به قرآن و سنت ندارد، اما از وحی، نبوت، فقه، ملة - که در قدیم به معنای جامعه مذهبی است - صحبت می کند؛ یعنی از مفاهیم تمدن اسلامی بحث می کند.

این محقق و استاد دانشگاه گفت: فیلسوف بر اساس طبقه بندی هایی

که تمدن اسلامی برای یک فیلسوف تعیین و شمایلی برایش

درست می کند؛ یعنی فیلسوف با این نگاه به جهان

می نگرد. درست به همین دلیل است که

متفکران مسلمان برای فلسفه هم یک

نوع تاریخ قدسی درست کردند. به

خاطر همین هم این ها افلاطون

را هم الهی می دانند، چون

معتقدند که هر جا که

دانشی باشد از علم خدا

نشأت گرفته است. با این

نگرش آن ها سلسله

زنجیره ابن معلم را

باید دنبال کنند. وقتی

که شما به کتاب

مفاتیح الغیب ملاصدرا

نگاه می کنید می بینید وی

افلاطون را با چند واسطه به

فیلسوفان سبعة یونانی مانند

فیثاغورث و دیگران ارجاع می دهد

و آن ها را هم به داوود نبی و سلیمان نبی

و از این طریق زنجیره نبوت را در فلسفه

دنبال می کند. فیلسوفان مسلمان نمی گویند

این ها نبی هستند، بلکه می گویند این ها شاگردان

با واسطه یابی واسطه نبی هستند، هم چنان که در حوزه پزشکی هم

این کار را می کنند؛ یعنی معتقدند علم پزشکی دانشی است که به لقمان

حکیم و به داوود نبی برمی گردد؛ یعنی از این راه برای دانش ها هم زنجیره

سند درست می کنند.

نویسنده کتاب «روش شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی» در

ادامه سخنانش اذعان کرد: درست به همین دلیل است که برای

فیلسوفان مسلمان عقل با شرع فرقی نمی کند، هر دوی این ها منشأ الهی

دارند. چنین تفسیری برای خودشان درست می کنند و به خاطر همین هم

یکی را می گویند رسول ظاهری و دیگری را می گویند نبی باطنی؛ یعنی به

نبوت می گویند عقل بیرونی و مجزا و به عقل می گویند نبی باطن. این ها

اصلا عقل را در مقابل شرع قرار نمی دهند، بلکه عقل را در کنار شرع قرار

می دادند. به همین دلیل هم سعی می کردند که عقل را جزو منابع

دانششان قرار دهند؛ اما این که چقدر از آن استفاده می کردند به سازمان و

بحث هایی که داشتند، برمی گردد. بهره ای که فیلسوفان مسلمان در

اندیشه سیاسی شان از قرآن و روایت می برند، در حد استفاده از جهان بینی



طباطبایی خیلی متفاوت تفسیر شده است. مرحوم شهید مطهری ادراکات اعتباری علامه طباطبایی را چون در تقابل با فلسفه سینوی می‌دیده است و چون در این قسمت گرایش سنتی داشته، خیلی به ادراکات اعتباری نپرداخته است. بنابراین چون ادراکات اعتباری بحث تازه‌ای بود، مطرح کردن این مسائل علامه طباطبایی را به کانت جدید ایران تبدیل کرد. البته ادراکات اعتباری را دانشمندان و علمایی مانند آیت‌الله جوادی‌آملی، صادق لاریجانی و... به گونه‌های مختلفی تفسیر کرده‌اند.

این محقق و استاد دانشگاه گفت: به هر حال ادراکات اعتباری، پدیده بسیار جدی‌ای است که نه اصول فقه ما می‌تواند از آن خلاصی پیدا کند و نه فلسفه جدید ما، چون ادراکات اعتباری اساسی برای درک فلسفی از پدیده ایران مدرن است. متأسفانه این ادراکات اعتباری اکنون در درون جناح‌های سیاسی در حال تخریب است. به هر حال عواملی باعث شد که بخش‌های زیبای نظریات علامه طباطبایی پنهان شد. معتقدم که آقای مطهری و علامه طباطبایی هر کدام اصول فلسفه جداگانه‌ای دارند. ادراکات اعتباری معمایی مانند نسبیت را مطرح می‌کند و هنوز باید روی این موضوع بحث کرد. به طور کلی ادراکات اعتباری فهم ما را از دین تغییر می‌دهد. اگر بخواهیم ادراکات اعتباری را از زبان علامه طباطبایی بفهمیم، به غیر از خود کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» باید به تفسیر المیزان هم مراجعه کنیم.

فیرحی در پایان سخنانش خاطرنشان کرد: علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۲۱۳ سوره بقره «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفُوا فِيهِ وَمَا اختلف فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوْتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اختلفُوا فِيهِ مِنْ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ: مردم امتی یگانه بودند، پس خداوند پیامبران را نوید آور و بیم‌دهنده برانگیخت و با آنان کتاب [خود] را بحق فرو فرستاد تا میان مردم در آن چه باهم اختلاف داشتند داوری کند و جز کسانی که [کتاب] به آنان داده شد پس از آن که دلایل روشن برای آنان آمد به خاطر ستم [و حسدی] که میانشان بود [هیچ کس] در آن اختلاف نکرد پس خداوند آنان را که ایمان آورده بودند به توفیق خویش به حقیقت آن چه که در آن اختلاف داشتند هدایت کرد و خدا هر که را بخواهد به راه راست هدایت می‌کند.»، حدود ۶۰ صفحه درباره ادراکات اعتباری توضیح می‌دهد.

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران، گفت: نظریه ادراکات اعتباری دنیای جدیدی باز می‌کند؛ یعنی اگر این نظریه وارد اصول فقه و نظام سیاسی شود، می‌تواند نتایج بسیار مهمی را در بر داشته باشد. ادراکات اعتباری دو گونه ادراک ایجاد می‌کند: ادراکات ماقبل اجتماع و ادراکات مابعد اجتماع، آن‌گاه تمام سیاست به اعتباریات اجتماعی تبدیل می‌شود. اعتباریات اجتماعی به اعتبار شعوب و قبایل تشقق پیدا می‌کند.

اسلامی است؛ یعنی به این شکل نیست که از تفسیر آیات استفاده کنند. آن جایی هم که آیات قرآن را تفسیر می‌کنند، مفسر می‌شوند مانند علامه طباطبایی در المیزان که در نقش یک مفسر ظاهر می‌شود.

داوود فیرحی در پاسخ به این سؤال که آیا علم اصول فقه ما علم مقدسی است و یا به عبارتی بهره‌اصول فقه از آیات قرآن و روایات تا چه حد است؟،

گفت: همه علوم هم مقدس هستند و هم غیرمقدس، ولی اصول فقه یک مجموعه روش شناسی‌هایی است که به ما کمک می‌کند تا از ظواهر نص استفاده کنیم. بنابراین کاربردش در فقه است و در

فلسفه نیست. اصول فقه، دانش مقدماتی فقه است، نه

مقدمه فلسفه. برعکس از فلسفه

برای اصول کمک گرفته شده، ولی از اصول

فقه برای فلسفه کمتر کمک گرفته شده است.

اتفاقی در تاریخ ما افتاده که اتفاق بسیار جالبی است و آن

هم بحث بسیار مهم اعتباریات یا ادراکات اعتباری است.

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران در تشریح ادراکات اعتباری اذعان کرد: ادراکات اعتباری ظاهراً از علمای دوره مشروطه و آثار «نائینی» و بعدها مرحوم شیخ «محمدحسین غروی اصفهانی» آغاز شده و منشأ این موضوع که ادراکات اعتباری قبل از علامه طباطبایی وارد فلسفه شده و یا علامه مستقلاً آن را وارد فلسفه کرده خیلی معلوم نیست. به هر حال علامه طباطبایی ادراکات اعتباری را در مقابل ادراکات حقیقی در کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» مطرح کرده است. بعضی‌ها معتقدند که این نظریه از شاگردی علامه طباطبایی نسبت به این بزرگان نشأت گرفته است که از اصول فقه، وارد فلسفه شده است، در صورتی که معمولاً بحث‌ها برعکس است.

وی خاطرنشان کرد: بعضی‌ها هم معتقدند که علامه طباطبایی در کتاب‌های کم‌حجم خودش تحت عنوان «انسان در دنیا» ادراکات اعتباری را مطرح کرده است. ادراکات اعتباری اساساً بنیانی برای علوم انسانی در جهان اسلام است. بحث مهم این است که ادراکات اعتباری علامه



آن‌گاه ما دیگر مثل افلاطون نباید به فکر یک نظام درست برای همه عالم باشیم. این‌ها تکررهای علامه طباطبایی است که بیان می‌کنم. قطع نظر از بحث اصول و بحث‌های دیگر، باید بر روی این ادراکات اعتباری دو اقدام صورت گیرد: یکی این‌که از اختلافی که در اثر درگیری‌های جناحی پیدا کرده، نجات یابد. مثلاً وقتی من کسی را دوست ندارم، به واسطه آن ادراکات اعتباری را یا می‌پذیرم و یا رد می‌کنم که این اتفاق در جامعه ما اتفاق افتاده است. وی افزود: کار دیگر بازخوانی فلسفه با تکیه بر ادراکات اعتباری است، چون این امر با فلسفه سینوی مقابله می‌کند. نوآوری‌ها در فلسفه به خصوص در فلسفه سیاسی به این شکل نیست که در همه امور باید حرف جدید زد، به تعبیر سید جواد طباطبایی، آن‌هایی که در هر چیز حرف جدید می‌زنند، در واقع، در هیچ چیز حرف جدیدی نمی‌زنند. در واقع نوآوری مانند سوزن بان قطار است که یک تکه را عوض می‌کند. باید ببینید که نوآوری روی چه چیزهایی تأثیر می‌گذارد. اگر به ادراکات اعتباری نگاه می‌کنیم، باید ببینیم که آیا تفسیر علامه طباطبایی و درکی که او از قرآن دارد، وی را به این سمت کشانده یا نه این درک باعث درکی از قرآن شده است. در فلسفه ابن سینا کمتر از آیات و روایات استفاده شده است، اما در فلسفه فارابی از آیات و روایات خیلی کمتر استفاده شده است. در اندیشه ابن رشد آیات و روایات فقط در راه اثبات حجیت عقل است و علتش این است که ابن رشد با غزالی درگیر است که به این اصطلاحاً می‌گویند جدل. جدل؛ یعنی استفاده کردن از

حجت کسی علیه کس دیگری. نویسنده کتاب «روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی» گفت: ابن رشد به غزالی می‌گوید شما می‌گویید که باید به قرآن استناد کنید، این هم دلایل قرآنی. بنابراین این‌جا بحث، بحث جدل است؛ یعنی از قرآن به عنوان برهان فلسفی استفاده نمی‌کنند، چرا؟ رابطه قرآن و برهان را در جاهایی دارند، اما خیلی کم استفاده کردند. برخی از دانش‌ها مانند دانش‌های فقهی خیلی مستقیم از قرآن و روایت استفاده می‌کنند، ولی برخی دیگر از آن‌ها از روح قرآن استفاده می‌کنند. در زمان مسیحیت جمعی ایستاده بودند و به اسبی نگاه می‌کردند و می‌گفتند اسب چند تا دندان دارد؟، افراد مختلف نظر می‌دادند که فلان قدیس گفته است این قدر دندان دارد و فرد دیگری اظهار می‌کرد که نه، فلان قدیس گفته این قدر دندان دارد. در این زمان بچه‌ای در آن‌جا ایستاده بود و گفت اسب این‌جا ایستاده است، شما دندان‌هایش را بشمارید. این مسائل از کتاب‌هایی است که فعلاً داریم و موجود هست، اگر بعداً کتاب‌ها و اطلاعات دیگری پیدا شود که تکمیل کننده این مطالب بود، آن موقع حرف دیگری است. نویسنده کتاب «قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام» اظهار کرد: اظهار نظر ما در مورد مسائلی است که تا اکنون می‌دانیم. من احساس می‌کنم که ادراکات اعتباری ارزش یک سمینار را دارد. بعضی‌ها به درستی گفته‌اند که ادراکات اعتباری تبیینی فلسفی از «تنبیه‌الامة» نائینی است و این حرف درستی است. اندیشه علامه طباطبایی هم دو سویه

است. یکبار در برابر ماتریالیسم و علم جدید و به تناسب در مقابل غرب موضع می‌گیرد. برخی از شاگردانش سنت‌گرا و بعضی دیگر از شاگردانش سنتی می‌شوند. هنوز درکی از کلیت فلسفه علامه طباطبایی پیدا نشده و تفسیرهای موجود از علامه طباطبایی جهت‌دار است.

وی تصریح کرد: اگر بتوانیم کل دستگاه فلسفه علامه طباطبایی را یکبار هم مثل یک دستگاه مکانیکی دوباره بازسازی کنیم تا بفهمیم که چگونه این‌ها مونتاژ می‌شوند، آن‌گاه شاید بهتر بتوانیم علامه را بفهمیم. آن کسی هم که اندیشه علامه را فهمیده، بخشی از آن را مسکوت گذاشته است؛ یعنی بخشی از اندیشه علامه را وادار به سکوت کرده تا بخش دیگرش را فعال کند. ما شواهدی نداریم که علامه طباطبایی با غرب آشنایی دقیق داشته است یا نه؟ به همین دلیل هم باید به ادراکات اعتباری اصالت داد. علامه طباطبایی در دهه ۲۰ در نجف بود، در آن زمان بعد از جریان مشروطه اندیشه‌های جدید وارد نجف می‌شد، ولی هیچ نشانه‌ای نداریم که علامه با غرب آشنایی داشته باشد. بعضی‌ها می‌گویند که این از درک علامه طباطبایی از آیات قرآن است و این‌که چرا دیگران این آیات را این‌گونه درک نمی‌کنند، این‌ها بحث‌های مهمی است. در مجموع باید بگوییم دانش‌های ما دو گونه از نصوص دینی استفاده می‌کنند، بعضی مستقیم و برخی غیرمستقیم استفاده می‌کنند و از مجموعه فضای مفهومی که خلق یا تولید شده نص است، استفاده می‌کنند.

فیرحی خاطر نشان کرد: تولد فارابی با غیبت

صغری هم‌زمان است و در آن زمان خیلی از کتاب‌های ما نوشته نشده بود، یک‌سری از اطلاعات به صورت خلاصه در آثار قدمای ما موجود است. بعضی‌ها معتقدند که مدینه فاضله از ایران باستان به یونان رفته و مسلمانان از دو طریق به آن دسترسی پیدا کردند: یکی از طریق منطق پهلویون و دیگری از طریق یونان، اما در مجموع مدینه فاضله واژه یونانی نیست، این واژه برخاسته از ادبیات دینی است، چون در ادبیات دینی اموری به نام فضل است. در یونان جمهور است. اصطلاحات یونان با اصطلاحات ما متفاوت است. بعضی‌ها در عربستان خواندن بلد بودند، ولی نوشتن بلد نبودند. آن‌هایی که هم نوشتن و خواندن بلد بودند، به این افراد کامل و «کَمَلین» می‌گفتند، به خاطر این‌که معنای این واژه در قبل و بعد از اسلام متفاوت باشد، به جای کامل گذاشتند فاضل؛ یعنی شهری که اداره‌اش برعهده دانشمندان است. این‌ها جمع فاضلان را می‌گویند افاضل؛ یعنی یک اصطلاحی دارند که می‌گویند اگر خود فیلسوف نبود، افاضل می‌توانند شهر را اداره کنند.

این محقق در پایان سخنانش خاطر نشان کرد: این‌ها به اعتبار نبی، فیلسوف کامل را هم تصور می‌کنند. هم‌چنان که فقها نبی دارند، فیلسوفان هم فیلسوف کامل دارند. آن‌ها می‌شوند فاضل و این‌ها می‌شوند افاضل و به صورت مفرد که به کار می‌برند، احترام بیشتری دارد، هم‌چنان که در اندیشه‌های اسلامی نبی اهمیت بیشتری دارد تا انبیا. لذا مدینه فاضله اصطلاحی اسلامی نه یونانی.

احمدحسین شریفی:

شیوه عقلی و فقه اجتهادی در زمان حضور ائمه (ع) نیز رواج داشت



حجت و پیامبر معرفی می‌کنند، و از سوی دیگر با انگشت نهادن بر کاستی‌های ابزار ادراک آدمی، لغزشگاه‌های اندیشه را یادآور می‌شوند.

موضع اندیشمندان مسلمان شیعی در مورد عقل و وحی چگونه است؟

اندیشه‌وران مسلمان پیرو مکتب اهل بیت (ع) با تأکید بر هماهنگی میان عقل و وحی، هیچ‌گونه ناسازگاری واقعی میان آن دو را روانی دارند و با مطرح کردن قاعده «حسن و قبح عقلی» و «ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع»، سیمای خردنواز فرهنگ اصیل اسلامی را به نمایش می‌گذارند.

بر اساس این دیدگاه که می‌توان آن را خردگرایی معتدل نامید، نباید به انگیزه حرمت نهادن به عقل، از حریم دین کاست یا به منظور حفظ قداست دین، ارزش و اهمیت عقل را نادیده گرفت. عقل و وحی دو حجت الهی‌اند، از این رو، نه تنها میان داده‌های پیامبر درونی و آموزه‌های پیامبران بیرونی تعارضی نیست، بلکه همراهی و هماهنگی کاملی نیز دارند.

با نگاهی گذرا به روایات منقول از امامان معصوم (ع) و کتاب‌های رجالی و تاریخی، به خوبی دیده می‌شود که نه تنها شیوه عقلی و فقه اجتهادی در زمان حضور امامان (ع) رواج داشته، بلکه خود امامان (ع) نیز از راه‌های گوناگون، شاگردان خویش را به مباحث عقلی و استدلالی تشویق می‌کردند.

حجت‌الاسلام والمسلمین احمدحسین شریفی دکترای فلسفه تطبیقی و معاون پژوهشی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) در مورد «بررسی جایگاه عقل در منابع شیعی» به پرسش‌های ما پاسخ‌هایی داد که در پی به تفصیل بیان می‌شود.

جایگاه و منزلت عقل در منابع اصیل اسلامی و شیعی را چه گونه ارزیابی می‌کنید؟

منابع اصیل اسلامی، به دور از هرگونه افراط و تفریط، جایگاه حقیقی عقل و وحی را بیان کرده و هر یک را در مسند شایسته خویش نشانده‌اند. بر این اساس، قرآن و سنت از یک سو مقام و منزلت عقل را ستوده، و آن را

حقیقت را نشان می‌دهند که گرایش به اجتهاد و عقل‌گرایی نیز میان شاگردان امامان (ع) وجود داشته است و امامان نیز می‌کوشیدند تا از افراط و تفریط جلوگیری، و شیوه‌ای معتدل را برای همگان پایه‌گذاری کنند.

نمونه‌هایی از این گرایش‌های متفاوت را بیان کنید.

نمونه کوچک این گرایش‌ها را می‌توان در مورد «هشام بن حکم» اشاره کرد، چرا که عده‌ای از شیعیان ناخشنودی خود را از اندیشه‌ها و آرای هشام بن حکم به امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) ابراز می‌کردند و امام (ع) نیز به فراخور حال مخاطب و وضعیت مجلس، پاسخی بیان می‌فرمود. یا اینکه پاره‌ای دیگر از شیعیان با نوشتن نامه به امامان (ع) از نظریات ضد و نقیض برخی از پیروان اهل بیت (ع) درباره توحید و صفات باری تعالی، شکایت می‌کردند. یا در موردی امام رضا (ع) از «بنظری» درباره اختلافش با هشام بن حکم در مسائل خداشناسی پرسیدند و به طور تلویحی هشام را تأیید کردند. «عبدالرحمن بن حجاج»، یکی از شاگردان امام

صادق (ع)، «هشام بن حکم» را کافر می‌دانست. هشام بن حکم در رد مؤمن الطاق کتاب می‌نوشت. در عین حال، هم هشام و هم مؤمن الطاق مورد تأیید امام صادق (ع) بودند.

با توجه به این اموری که شما فرمودید رویکرد اخباری در زمان حضور ائمه (ع) بر جریان عقل‌گرایی غلبه نیافته بود، از چه زمانی این رویکرد غلبه یافت؟

پس از غیبت کبری، جریان موسوم به اخباری‌گری توانست بر شیوه عقل‌گرایی و مدافع اجتهاد غلبه یابد. به طور دقیق‌تر از کتاب‌های تاریخی و رجال‌شناسی به روشنی فهمیده می‌شود که اخباری‌گری در اواخر قرن سوم هجری، میان فقیهان و عالمان شیعی رایج بوده و حتی در همان زمان، بعضی از شهرهای شیعه‌نشین مانند قم، به طور کامل تحت نفوذ صاحبان این اندیشه قرار داشته است، به گونه‌ای که عالمان اهل حدیث و نص‌گرایی قم، با نوبختیان که متکلمانی عقل‌گرا بودند، به شدت مبارزه می‌کردند.

این جریان فکری در چه مدت زمانی توانست این اندیشه را بر جهان تشیع حاکم کند؟

این تفکر، به مدت یک قرن، یعنی تا اواخر قرن چهارم هجری، تمام مراکز علمی و فقهی شیعیان را تحت سیطره خود درآورد و به جرأت می‌توان گفت که اکثریت قاطع عالمان شیعی در آن دوران، جزو پیروان این مکتب بودند.

موضع اخباریان در مورد جایگاه عقل چیست؟

اخباریان، فقیهانی نص‌گرا و خردستیز بودند که در دامان تفکر شیعی پدید آمدند. این گروه، با اندیشه عقل‌گرایانه اصولیان و متکلمان به ستیزه‌برخاستند و در سرزنش عقل و نکوهش عالمان عقل‌گرا عنان بیان را رها کردند.

با توجه به این که در آن دوران امامان معصوم (ع) حضور داشتند و امکان دستیابی به آنان وجود داشت و به آسانی از مطمئن‌ترین راه، یعنی پرسش از امامان (ع)، معارف و احکام دینی خویش را به دست می‌آوردند، آیا می‌توان گفت که کلام و فقه شیعه تا اواخر قرن سوم هجری، یعنی پایان عصر حضور امامان (ع)، بیش‌تر به صورت نقل حدیث بوده و کلام عقلانی و فقه استدلالی، جایگاه چندانی میان شیعیان نداشته است؟ لذا زمان حضور امامان یا دست‌کم در دهه‌های نخستین پس از عصر غیبت گرایش اخباری‌گری وجود داشته است؟

خیر، با نگاهی گذرا به روایات منقول از امامان (ع) و کتاب‌های رجالی و تاریخی، به خوبی دیده می‌شود که نه تنها شیوه عقلی و فقه اجتهادی در زمان حضور امامان (ع) رواج داشته، بلکه خود امامان (ع) نیز از راه‌های گوناگون، شاگردان خویش را به مباحث عقلی و استدلالی تشویق می‌کردند. در حوزه مباحث کلامی و اعتقادی، متکلمانی چون هشام بن حکم، مؤمن الطاق (محمد بن نعمان) و هشام بن سالم، پیوسته از سوی آن بزرگواران تشویق می‌شدند. امامان (ع) در مسائل فقهی نیز در شکوف کردن نیروی استدلال و اجتهاد شاگردان خویش می‌کوشیدند و ارجاع شیعیان به فقیهانی مانند «یونس بن عبدالرحمن»، «زرارة بن اعین» و «محمد بن مسلم» از عنایت امامان (ع) به این موضوع حکایت دارد.

اگر امامان معصوم (ع) شاگردان خود را به اجتهاد سوق می‌دادند، آن‌گاه وظیفه خود امام (ع) چیست؟

امامان (ع) با صراحت و وظیفه خود را بیان اصول و مبانی کلی احکام و اعتقادات دانسته و فهم جزئیات و تطبیق احکام کلی بر موارد خاص را برعهده شاگردان خود نهاده‌اند و حدیث مشهور «علینا القاء الاصول الیکم و علیکم التفریع»، یکی از محکم‌ترین ادله ماست. افزون بر این‌ها، از روایات و شواهد تاریخی به خوبی فهمیده می‌شود که در زمان امامان (ع) معصوم (ع) گرایش‌های بسیار متنوع و متفاوتی در باب امور اعتقادی و فقهی میان شیعیان وجود داشته است. شواهد تاریخی، این



امامان (ع) با صراحت، وظیفه خود را بیان اصول و مبانی کلی احکام و اعتقادات دانسته و فهم جزئیات و تطبیق احکام کلی بر موارد خاص را برعهده شاگردان خود نهاده‌اند

همه فقها و محدثانی که در این جریان بودند دارای یک رویه واحد بودند یا در این جریان هم تعددی به وجود آمد؟

البته همه فقها و محدثین این مکتب دارای رویه واحد نبودند، فقیهان و محدثان پیرو این مکتب، خود به دو دسته افراطی و معتدل تقسیم می‌شدند. عده‌ای مانند «ابوالحسین ثانی» (متوفای ۳۶۶ ق) هرگونه ارزیابی اسناد روایات را مردود دانسته، همه احادیث را حق، و واجب‌الاتباع می‌پنداشتند و برخی دیگر مانند مرحوم کلینی، هر چند محوریت را به روایات می‌دادند و حتی گاهی در بیان احکام شرعی از نص عبارات امامان (ع) استفاده می‌کردند، بررسی‌سندی را جایز شمرده، برای تشخیص روایات موثق از غیر موثق، ملاک خاصی داشتند.

از چه زمانی حرکت عقل‌گرایی در تشیع دوباره فعال شد؟

فی‌الواقع شیخ مفید و پس از او سیدرضی و شیخ طوسی با نگارش کتاب‌ها و رساله‌های متعدد در باب الهیات و اصول فقه و رد آرای نص‌محورانه محدثان، حرکت عقل‌گرایانه‌ای در قلمرو اعتقاد و فقه شیعی پدید آوردند و به تعبیر بهتر، عقل‌گرایی برخی از متکلمان و فقیهان عصر حضور امامان را احیا کردند و رفته رفته زمینه انحطاط و زوال تفکر اخباری را فراهم آوردند تا جایی که این مکتب از قرن پنجم به بعد، به طور تقریبی از صحنه اندیشه‌های اعتقادی و فقهی برجسته شد و تا قرن‌های متمادی هرگز نتوانست به صورت مکتب عرض اندام کند.

رابطه علم و ایمان در چیست؟

اندیشمندان مسیحی، غالباً به جای بررسی ارتباط عقل و وحی، از رابطه «عقل و ایمان» سخن به میان می‌آورند و اغلب آنان

که دست عقل را از دامان فهم و درک معارف و حیاتی کوتاه می‌دانند، بر مقوله ایمان تکیه زده، آن را یگانه راه ورود به وادی دین به شمار می‌آورند. در فرهنگ اسلامی، علم و ایمان، دارای رابطه‌ای عمیق با یکدیگر هستند، به گونه‌ای که برخی بین این دو یگانگی برقرار کرده و ایمان را چیزی جز شناخت و معرفت ندانسته و در مقابل گروهی دیگر، هر چند وحدت آن‌ها را نپذیرفته‌اند، بر این نکته تأکید می‌ورزند که بدون آگاهی نمی‌توان ایمان کامل داشت و «دل بستن» در گرو «دانستن» است. در روایات اسلامی علم، بهترین یار و همراه ایمان دانسته شده است و ایمان بدون تعقل و اندیشه، ناممکن به شمار آمده است، اما در فرهنگ مغرب زمین، اختلاف اندیشه‌وران درباره معنای ایمان به حدی است که فهم سخنان آنان با دشواری امکان دارد.

مقایسه‌ای بین واژه «ایمان» در فرهنگ غرب و اسلام ارائه دهید.

گاه واژه ایمان در معنایی تقریباً مترادف با دین به کار برده می‌شود، لذا تعبیرهایی همچون «ایمان مسیحی» و «ایمان اسلامی» به معنای دین اسلام و دین مسیحیت خواهد بود. گویا در نظر اینان، دین در مجموعه‌ای از باورها منحصراًست؛ از این رو کلمه ایمان که به معنای باور داشتن گرفته شده، به طور مجازی به معنای «مجموعه معتقدات و باورداشت‌ها» به کار برده می‌شود. تعریف دیگری از ایمان که کاربرد رایج‌تری هم دارد و با معنای حقیقی و لغوی آن تناسب بیشتری دارد، این است که ایمان از حالتی درونی و نفسانی حکایت می‌کند، البته این حالت نفسانی چنان که اشاره شد، با علم و آگاهی رابطه‌ای ناگسستنی دارد؛ اما آن چه باعث تعجب می‌شود این است که بسیاری از اندیشمندان مسیحی برای آن که خود را از ارائه تبیینی معقول درباره باورهای دینی آزاد کنند، رابطه بین علم و ایمان را به کلی انکار کرده‌اند.

«آن فرماتل» در کتاب «عصر اعتقاد» همین گونه عملکرد را در مورد علم و ایمان دارد و می‌گوید: «محال است که برای یک شخص معین هم موضوعی برای علم باشد و هم موضوعی برای ایمان. معهداً ممکن است

شیئی که برای یک نفر، موضوع بصیرت یا علم است، برای

دیگری مایه ایمان باشد، زیرا ما امیدواریم آن چه را

اکنون درباره تثلیث، مورد ایمان ماست، روزی به

چشم ببینیم.» سخن مشهور ترتولیان که گفت:

«باور می‌کنم، زیرا نامعقول است» که به گفته

برخی از نویسندگان، جمله‌ای است که

خودمتناقض‌تر از آن نمی‌توان گفت، بر

مبنای انکار علم و ایمان گفته شده است.

بسیاری از متفکران مسیحی، این مبنا را

وسیله‌ای برای پذیرش هر آموزه خردستیز

قرار داده و خیال خود را از تعارض عقل و

وحی آسوده کرده‌اند، در واقع اینان صورت مسئله را پاک کرده‌اند.

مارتین لوتر می‌گوید: «اعتقاد به لطف و شفقت خداوندی که فقط

معدودی را رستگار و مابقی را به لعنت ابدی گرفتار کرده است، اوج ایمان

ماست، به نظر می‌رسد که او از شکنجه انسان‌های مفلوک، لذت می‌برد و

بیشتر سزاوار نفرت است تا عشق! اگر می‌توانستم به باری منطق درک کنم

که چگونه خداوند رؤف و دادگر می‌تواند چنین خشمگین و بی‌انصاف

باشد، دیگر نیازی به ایمان نمی‌ماند.»

رابطه قلب و عقل چگونه است؟

به هر حال، چنین به نظر می‌رسد که میان اعتقاد راسخ قلبی و اقامه

دلیل عقلی، هیچ منافاتی وجود ندارد و به عبارت دیگر هر چند که راه عقل



فی‌الواقع شیخ مفید و پس از او سیدرضی و شیخ طوسی با نگارش کتاب‌ها و رساله‌های متعدد در باب الهیات و اصول فقه و رد آرای نص‌محورانه محدثان، حرکت عقل‌گرایانه‌ای در قلمرو اعتقاد و فقه شیعی پدید آوردند

بعد معصومند: یکی در «دریافت وحی»؛ دوم در «ابلاغ وحی»؛ یعنی پیامبر وقتی پیام خدا را که دریافت می‌کند، باید آن را معصومانه و بدون هیچ دخل و تصرفی در آن، به مردم ابلاغ کند و بعد سوم عصمت در «اندیشه و کردار» است. متکلمان و اندیشمندان ما برای هر کدام از این سه بعد ادله متعددی اقامه کرده‌اند. البته در مورد هر کدام از آن‌ها نیز از صدر اسلام تاکنون شبهاتی مطرح شده است، من در اینجا نمی‌خواهم درباره عصمت در دریافت و ابلاغ وحی سخن بگویم.

درباره منشأ عصمت و پرهیز از گناه این سؤال مطرح می‌شود که چرا

پیامبران و امامان معصومند و گناه نمی‌کنند؟

آن‌ها چه چیزی دارند که باعث می‌شود گناه نکنند؟ تحلیل‌های فراوانی در کتاب‌های کلامی ما شده که در یک مصاحبه نمی‌گنجد، یک تحلیل معقول و مقبول این است که منشأ اصلی عصمت «علم» و «اراده» است؛ یعنی معصومان که دور گناه نمی‌گردند به سبب این است که اولاً وظیفه‌شناسان خوبی هستند؛ حقیقت تکالیف الهی را به خوبی می‌دانند، به عبارت دیگر باطن گناهان را می‌بینند.

ثانیاً دارای اراده‌های قوی و بلندی هستند؛ اراده انجام خوبی و پرهیز از بدی‌ها را دارند، هر کسی که چنین باشد، طبیعتاً همان میزان نیز معصوم خواهد بود، همه انسان‌ها نسبت به بعضی از امور معصومند هیچیک از انسان‌های عادی هرگز به ذهنش نمی‌آید که مثلاً یک فتنان نجاست یا لیوانی لجن بخورد! چرا؟ چرا که می‌داند که لجن است و می‌داند که پلید و زشت است. اصلاً میلی هم به این کار ندارد و اراده قوی هم نسبت به ترکش دارد. حال اگر کسی یافت شود که حقیقت گناه را هم بشناسد و بداند که ان الذین یکتُمون ما انزل الله من الکتاب و یشترون به ثمناً قلیلاً اولئک ما یأکلون فی بطونهم الا النار و لایکلمهم الله

یوم القیامة و لایزکیهم و لهم عذاب الیم (بقره، ۱۷۴)

آیا هرگز با احکام و معارف الهی بازی می‌کند؟ آیا هرگز اجازه تحریف احکام الهی و تغییر دستورات خدا را به خود می‌دهد؟ یا کسی که این حقیقت را بداند و با تمام وجود خود درک کند که ان الذین یأکلون اموال الیتامی ظلماً انما یأکلون فی بطونهم ناراً و سیصلون سعیراً (نساء، ۱۰) یعنی این را ببیند که دارد آتش می‌خورد محال است که از روی ظلم دست به سوی مال یتیم برد. چونکه حقیقتش را می‌یابد و می‌بیند.

اگر کسی بداند که غیبت کردن به منزله گوشت برادر مرده خود را خوردن است، (سوره حجرات، ۱۲) و اراده ترک آن را نیز داشته باشد، آیا هرگز حاضر است که دست به این کار بزند؟ این کار را هیچ کس نمی‌پسندد

و دل از یک دیگر جداست، دل بستن به چیزی که دلیل عقلی آن را موجه کرده باشد، فرض نامعقولی نیست، البته باید این را گفت که برخی از اندیشه‌وران مسیحی نیز به نقش علم و آگاهی در پیدایش ایمان توجه کرده و قوام ایمان را به عناصر سه‌گانه «شناخت، رضایت و اعتماد» دانسته‌اند.

عصمت در اسلام و خصوصاً شیعه امامیه چه جایگاهی دارد؟

مسئله عصمت یکی از مهم‌ترین باورهای ما مسلمانان است. به اعتقاد ما مسلمانان عصمت یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های پیامبران است. در میان ما شیعیان عصمت از اهمیت دو چندانی برخوردار است. ما معتقدیم افزون بر پیامبر، جانشین او نیز باید معصوم باشد؛ یعنی اختلاف ما با اهل سنت درباره امامت که جزء مهم‌ترین و بنیادی‌ترین اختلافات شیعه و سنی در مسئله امامت است، درباره تعریف امام و یا ضرورت وجود امام نیست، در این موضوعات اختلاف بنیادی نداریم، بلکه اختلافات در این زمینه‌ها اختلافاتی جزئی است.

اختلاف بنیادی ما و اهل سنت در مورد امامت، در شرایط امام است. شیعه می‌گوید ۳ شرط برای امام لازم است: (۱) امام باید معصوم باشد؛ (۲) آن‌که امام باید علم غیب داشته باشد و (۳) اینکه امام باید منصوب از ناحیه خدا باشد و اهل سنت این ۳ شرط را قبول ندارند. ولی شرایط دیگر را که شرایط عام است، شرایطی مثل عدالت و سلامت اخلاقی و جسمی و امثال آن را عموم مسلمانان قبول دارند. بنابراین مسئله عصمت، یکی از مهم‌ترین مسائل اعتقادی و مذهبی است.

آیا مسئله عصمت از همان ابتدا برای مسلمین مطرح بوده است؟

البته! از همان صدر اسلام، این موضوع برای مسلمین اهمیت داشته و برای ما

شیعیان چند برابر اهمیت داشته است و بالطبع دیگران هم ساکت ننشستند و در رد این اندیشه کتاب‌ها نوشته شده است.

در مقابل نیز بزرگان ما در این زمینه به زیبایی بحث کرده‌اند و تقریباً بسیاری از جوانب مسأله را به خوبی شکافته‌اند. و دلایل نقلی و عقلی خود را برای این مسأله ارائه داده‌اند. در عین حال، این مسأله در روزگار اخیر نیز ابتدا توسط برخی از مستشرقان و بعد توسط برخی از نویسندگان عرب و در نهایت توسط اندیشمندان بومی خودمان محور بحث قرار گرفته شده است، در هر صورت بنده در سال ۷۶ کتاب «پژوهشی در عصمت معصومان (ع)» را به همراه دوست محققم حجت‌الاسلام یوسفیان نگاشتیم. به طور کلی مسئله عصمت ابعادی دارد، ما معتقدیم پیامبران دست کم در ۳



مسئله عصمت یکی از مهم‌ترین باورهای ما مسلمانان است. به اعتقاد ما مسلمانان، عصمت یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های پیامبران است. در میان ما شیعیان عصمت از اهمیت دو چندانی برخوردار است

پاسخ شایع این است که این از مواهب الهی به آنان است، اما در پاسخ ممکن است کسی بگوید این هنری نیست که خدا به آن‌ها داده است، اگر به ما چنین موهبتی هم داده می‌شد، ما هم همین گونه می‌شدیم. «فیض روح القدس از بازمدد فرماید / دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد»، خدا اگر این اراده قوی را به ما هم می‌داد ما هم گرد گناه نمی‌گشتیم، ما با تفحص در روایات متوجه شدیم که پاسخی بسیار قانع‌کننده در کلام خود معصومان برای این شبهه وجود دارد.

در کتاب بحارالانوار جلد ۱۰ صفحه ۱۷۰ حدیثی از امام صادق (ع) نقل می‌کند که آن حضرت در ضمن حدیث نسبتاً مفصلی می‌فرماید که خداوند از فرزندان آدم انسان‌های خاصی را گزینش کرد تولد آنان را پاک گردانید جسم‌شان را پاکیزه و نیکو گردانید از پشت مردان و رحم زنان این‌ها را حفظ کرد یک روح برگزیده‌ای که این‌ها را مورد عنایت قرار داد. از میان این نسل پاکان، پیامبران را خارج کرد و برگزید. بنابراین انبیاء پاک‌ترین اولاد آمدند.

در این جا سؤال می‌شود چرا خدا چنین موهبتی به ایشان

داد؟

علت و فلسفه‌اش این است خدا می‌دانست این انبیاء و اولیاء او را اطاعت می‌کنند و خدا را پرستش می‌نمایند و به او شرک نمی‌ورزند.

بنابراین انبیاء به سبب اطاعت و بندگی‌شان به این مقام رسیدند منتها یک مزد پیشاپیش به آنها داده شده است. بعداً عرض می‌کنم که فلسفه این مزد پیشاپیش چیست. در زیارتنامه‌ای برای حضرت زهرا (س) در کتاب بحارالانوار جلد ۹۷ صفحه ۱۹۴ حدیث ۱۱ اینگونه می‌خوانیم یا ممتحنة امتحنک

و طبع انسان از این متنفر است. کسی که خدا را بشناسد و همیشه خدا را حاضر و ناظر بر اعمال ببیند گرد گناه نخواهد گشت.

نقل می‌کنند که یکی از عرفا در کنار خانه خدا مشغول طواف بود که فردی آمد و از او درباره حکم فقهی شک بین سه و چهار سؤال کرد؟ یعنی در نماز اگر ما شک کردیم که سه رکعت خوانده‌ایم یا چهار رکعت، چه باید کرد؟ وی در پاسخ گفت حکمش برای شما یا برای من؟ گفت که چه فرقی می‌کند. حکم خدا برای همه انسان‌ها و مسلمانان یکی است. آن عارف در پاسخ گفت: نه! حکم آن برای شما این است که بنا را بر چهار بگذار و نماز را تمام کن و بعد نیز یک رکعت نماز احتیاط بخوان. اما اگر من شک کردم که سه رکعت خوانده‌ام یا چهار رکعت حکمش این است که با شمشیر گردنم را بزنی. مرد حسابی مگر می‌شود کسی در حضور خدا باشد و شک کند. خدا را ببیند و با او حرف بزند و شک کند که دارد چکار می‌کند! یعنی کسی که حقیقت را بشناسد و بداند که چکار دارد می‌کند گناه و خطا معنا پیدا نمی‌کند.

با این سخنان می‌توان گفت منشأ اصلی عصمت علم و اراده

افراد است؟

البته! بهر حال منشأ اصلی عصمت علم و اراده است و هر کسی به میزان بهره‌مندی‌اش از علم به حقیقت گناهان و معاصی و به میزان قوت اراده‌ای که دارد به نزدیکی گناه نمی‌روند، ما هم معتقدیم که پیامبران و امامان به دلیل اینکه علم و اراده فوق العاده‌ای دارند و حقیقت گناه را می‌یابند هرگز گناه نمی‌کنند.

حال سؤال این است که معصومان این علم و اراده را از کجا

آوردند؟





زمانی فرد مکلف است؟ موقعی که علم و اراده داشته باشد. اگر فردی علم نداشته باشد در هیچ زمانی تکلیفی هم ندارد و اگر اختیاری در انجام کار نداشته باشد و او را بر انجام یک کار مجبور نمایند، باز هم هرگز مکلف نخواهد بود پس تکلیف فرع بر علم و اراده است. اما علم و اراده فرع بر چیست؟ آیا فرع بر وصول به یک سن خاصی است؟ ابدأ؛ چه کسی گفته است که انسان حتما باید به سن ۱۵ سالگی برسد تا علم و اراده داشته باشد، شما که مسلمانید و قرآن را قبول دارید قرآن می‌فرماید: حضرت عیسی در گهواره می‌گفت من پیامبرم کتاب به من داده شده: «آتانی الکتاب»، لذا معلوم است که چنین فردی در همان سنین نوزادی باید داری علم و اراده‌ای بسیار بالا باشد. طبیعی است که حضرت عیسی باید تکلیفی هم داشته باشد. وقتی علم دارد، حتما مکلف است.

البته روشن است که تکلیف هر کسی در حد توانایی و قدرتش است. کسی که قدرت ندارد شمشیر بردارد و به جهاد برود، طبیعتا تکلیف شرکت در جنگ و جهاد را نیز ندارد و کسی که دست ندارد نمی‌توان او را به شرکت در جنگ مکلف کرد و بنابراین پاسخ این است که قبول می‌کنیم عصمت فرع بر تکلیف است اما تکلیف هم فرع بر علم و اراده است، ولی علم و اراده فرع بر سن خاصی نیست. ما معتقدیم که امام جواد(ع) در سن ۷ یا ۹ سالگی به امامت رسید و حضرت امام هادی(ع) در سن ۸ یا ۹ سالگی و امام زمان(ع) در سن ۴ یا ۵ سالگی به امامت رسید. کسی که به امامت رسیده یعنی هدایت انس و جن را بر عهده گرفته است یعنی از یک درجه بالای علم برخوردار بوده که به این مرحله رسیده بنابراین خودش هم حتما تکلیف داشته اما تکلیف هر کسی متناسب با خودش است.

عده‌ای گفته‌اند عصمت با سرشت انسانی نمی‌سازد، به عبارت دیگر عصمت از گناه با انسانیت انسان نمی‌سازد چرا که گناه لازمه انسانیت است، در مقابل این شبهه چگونه می‌توان موضع‌گیری کرد؟

به نکته خوبی اشاره کردید، این شبهه را «احمد امین مصری» از اندیشمندان بزرگ اهل سنت در دوران معاصر، در کتاب ضحی الاسلام جلد ۳ صفحه ۲۲۹ و ۲۳۰ این ادعا را مطرح می‌کند. یکی از دیگر از روشنفکران معاصر اهل سنت به نام «حسن حنفی»، در کتاب «من العقیده الی الثوره»، همین سخن را به زبانی دیگر بیان می‌کند. برخی از مدعیان روشنفکری در ایران نیز به رسم همیشگی و سنت چندین ساله خود دائما گوش به زنگ سخنان روشنفکران عرب هستند تا سخنان آنان را مقلدانه و بدون هیچ تأمل و درنگی به

الله الذی خلقک قبل أن یخلقک؛ ای کسی که مورد امتحان خدا واقع شدی! خداوند قبل از آفرینش تو را مورد امتحان قرار داد تو را صبور یافت خداوند چونکه می‌دانست زهرا در برابر مصیبت‌ها و گرفتاری‌ها صبوری پیشه می‌کند او را مورد عنایت ویژه قرار داد. فقره اول دعای ندبه را که هر صبح جمعه خوانده می‌شود، اگر دقت کنید، بهترین پاسخ برای این سؤال است، پس سؤال این بود که این علم موهبت ویژه را خداوند چرا به انبیاء داده به چه دلیل آیا جبری است یا اختیاری است؟ قسمت اول دعای ندبه را بخوانید و بهترین پاسخ برای این قسمت است: بهترین نعمت‌ها را به این‌ها دادی که هیچ زوال پذیر نیست نعمت‌های دائمی به این‌ها دادی بعد از اینکه با این‌ها شرط کردی که باید در این دنیا زهد بورزند این‌ها هم شرط را پذیرفتند.

خدایا تو در همان عالم می‌دانستی که اینها وفادارند و درست می‌گویند. چرا این موهبت داده شد به سبب علم پیشین الهی. خداوند می‌دانست که این افراد اگر هم مورد موهبت ویژه قرار نگیرند در همان حدی که به سایر انسان‌ها عنایت شده، اگر در همان حد به اینها هم داده می‌شد، درست عمل می‌کردند و وفادار بودند.

خداوند این را می‌دانست و پیشاپیش آنان را مورد عنایت ویژه قرار داد. زیرا می‌خواست که اینان هادی دیگران باشند. بنابراین این موهبت الهی بی‌وجه نبوده است به سبب اعمال اختیاری بعدی‌شان بوده و فلسفه‌ای که دارد این است که اینان باید وسیله دریافت و ابلاغ وحی برای سایرین باشند.

آیا انبیاء در دوران طفولیت خود عصمت داشته‌اند؟

معمولا سؤال می‌شود که ما شیعیان معتقدیم که پیامبران و امامان از زمانی که به دنیا می‌آیند معصومند، سؤال این است که این سخن معنی ندارد، زیرا عصمت یعنی ترک گناه و برای کودک در سنین طفولیت و نوجوانی اساسا گناهی متصور است که سخن از عصمت یا عدم عصمت آنها بگوییم؟ همه انسان‌ها در این سنین معصومند. به تعبیر دیگر، گفته می‌شود که عصمت فرع بر تکلیف است؛ یعنی باید یک تکلیف و امر و نهی‌ای باشد، و انسان اوامر را اطاعت کند و نواهی را ترک نماید تا گفته شود که معصوم از انجام گناه است. کسی که اصلاً تکلیف ندارد شما چطور می‌گویید که معصوم است؟

پاسخ این پرسش نیز، با عنایت به قرآن و روایات، خیلی روشن است. بله قبول می‌کنیم که عصمت فرع بر تکلیف است و تا تکلیفی نباشد عصمت از گناه معنا ندارد. اما تکلیف فرع بر چیست؟ چه

همینطوری است. مولوی در دفتر اول مثنوی ابیات ۲۶۳ تا ۲۷۱ می‌گوید: «کار پاکان را قیاس از خود مگیر / گرچه ماند در نوشتن شیر شیر * * * جمله عالم زین سبب گمراه شد / کم کسی ز ابدال حق آگاه شد * * * همسری با انبیاء برداشتند / اولیا را همچو خود پنداشتند * * * گفته اینک ما بشر ایشان بشر / ما و ایشان بسته خوابیم و خور»

اینان می‌گویند ما بشریم و پیامبران نیز بشرند و به این حقیقت اقرار کرده‌اند و حتی آیه قرآن نیز می‌خوانند که پیامبران با صدای بلند اعلام می‌کردند که «ما انما الا بشرٌ مثلکم». هر دویمان می‌خوریم و می‌خوابیم. در نتیجه ما که بشریم و گناه‌کار پس آنها هم حتما همینطوری اند! معنا ندارد که بشر گناه نکنند! می‌گفتند که شما هم بشرید اگر قرآن را ملاحظه بفرمایند یکی از حرف‌هایی که به همه انبیاء می‌گفتند این بود که شما بشرید و مثل ما هستید پس چطور می‌گویید که با غیب در ارتباط هستیم. انبیاء هم هیچکدام از بشر بودن خودشان کوتاه نیامدند. و همیشه می‌گفتند که ما مورد موهبت ویژه‌ای واقع شده‌ایم و یک وظایف دیگری بر عهده داریم همه بشرها را با خودتان مقایسه نکنید.

اگر بخواهیم به طور خلاصه منطبق این استدلال ساده لوحانه و سطحی را بیان کنیم می‌توان آن را به شکل زیر صورت‌بندی کرد: الف. پیامبران بشرند؛ ب - همه انسان‌ها و افراد بشر نیز در یک سطح‌اند و همه آنها گناه‌کارند؛ پس: پیامبران نیز گناه‌کارند. پاسخ این شبهه که برخی از مدعیان نواندیشی آن را محصول اندیشه و تحقیقات ژرف خود می‌دانند، در حالی که به گواهی قرآن جزء نخستین سؤالاتی بود که منکران پیامبران از آنان



اعتقاد به عصمت دارای پیامدهای فردی و اجتماعی مثبتی است، که متأسفانه از نظر برخی از نویسندگان اعتقاد به عصمت دارای پیامدهای منفی اجتماعی است، لذا در نقد اندیشه عصمت گفته‌اند که این اعتقاد دارای پیامدهای سوء فردی و اجتماعی فراوانی است

می‌پرسیدند، روشن است در عین حال، چند نکته را مطرح می‌کنم: اولاً، عصمت هرگز به معنی ناتوانی از انجام گناه و نداشتن قدرت برای انجام گناه نیست، تصور این آقایان و مقلدان اعراب جاهلی که پیامبران را به دلیل بشریت فاقد توانایی ارتباط با غیب می‌پنداشتند، این است که معصومان «نمی‌توانند» گناه کنند. هرگز اینگونه نیست. عصمت یک انسان معصوم معنایش این نیست که دست‌هایش بسته است و نمی‌تواند گناه کند بلکه معنای عصمت این است که شخص هر چند می‌تواند گناه کند اما گناه «نمی‌کند». اگر نمی‌توانست گناه کند اصلاً عصمت او معنا نداشت و هنری نبود. ما هم اگر دستمان را ببندند گناه نخواهیم کرد. ما هم اگر چشمانمان را کور کنند هیچ‌نگاهی به نامحرم نخواهیم کرد، اینکه هنر نمی‌شود. معصوم به کسی می‌گوییم که می‌تواند گناه کند، اما گناه نمی‌کند.

به امیرالمؤمنین (ع) اشکال می‌کردند که یا علی شما مرد جنگی هستید. شمشیرزن ماهر هستید. اما سیاستمدار لایقی نیستید! زیرا

نام خود ارائه دهند، همین سخنان را بیان کرده‌اند. به هر حال حسن حنفی در کتاب من العقیده الی الثوره جلد ۴ صفحات ۱۸۷ الی ۱۹۱ این بحث را طرح کرده و می‌گوید اعتقاد به عصمت با انسانیت نمی‌سازد. معصوم دانستن یک فرد از هرگونه خطا و گناهی به معنای سلب او از انسانیت است. چرا؟ زیرا انسانیت ملازم با گناه است.

این را حالا آن‌ها گفتند آدم خیلی ناراحت نمی‌شود اما می‌بینید یک روحانی‌نما که از مسافران حادثه مشهور و ننگین برلین نیز بود در یکی از کتاب‌هایش در این باره می‌گوید: «انسان مطیع و بی‌مسئله و رام، حیوانی است که کار می‌کند و بار می‌برد و زندگی غریزی می‌کند. انسانی که همیشه اطاعت می‌کند و هیچ نافرمانی نمی‌کند حیوانی است که کار می‌کند. راستی چه نعمت بزرگی است قدرت نه گفتن و عصیان کردن و چه متعالیند کسانی که به قله رفیع عصیان صعود می‌کنند ... نمی‌گوییم عصیان خوب است و باید عصیان کرد. توصیه نمی‌کنم که بروید گناه کنید. بلکه می‌گوییم انسان با عصیان یعنی با گناه و نافرمانی اراده و آگاهی و قدرت خود را ثابت می‌کند. انسان با گناه نشان می‌دهد که

من اراده دارم من هستم من قدرت دارم و من می‌توانم. اگر بنا شود که بر فرض محال انسان هرگز گناه نکند در آن صورت یا حیوان است و یا فرشته به هر حال انسان نیست.»

بر این اساس این نظریه هر کس مدعی شود که پیامبران معصومند در حقیقت آنان را از انسانیت خلع کرده است. و ناخواسته نعوذ بالله یا آنان را در زمره حیوانات جای داده است و یا از سنخ فرشتگان پنداشته است چرا که پیامبران اگر انسان‌اند پس باید گناه کنند! حقیقت این است که این حرف از کج اندیشی و کج فهمی عصمت ناشی شده است، به قول معروف «کافر همه را به کیش خود پندارد».

این موجودات نیز همه انسان‌ها را همچون خود می‌پندارند اینان وقتی به خودشان مراجعه می‌کنند، می‌بینند که هیچ ابایی از گناه یا لاف‌برداری گناهان ندارند، گمان می‌کنند که پیامبران نیز همگی اینگونه بوده‌اند! همچون آن طوطی در دکان عطاری که در اثر ریختن روغن مورد غضب عطاری قرار گرفت و کرک سرش ریخت وقتی با شخص طاسی برخورد کرد، گمان نمود که او نیز از شیشه روغن ریخته و مورد غضب صاحبش قرار گرفته است! که «از قیاسش خنده آمد خلق را / کوچو خود پنداشت صاحب دل را».

واقعیت این است که انسان‌ها درجات مختلفی دارند و نباید دست به مقایسه زد، ما خودمان را می‌بینیم که دائماً و سرتاپا گناهیم و نمی‌توانیم گناه نکنیم پس به ذهنمان می‌آید که هیچ کس نباید معصوم باشد، انسان

پیامدهای منفی اجتماعی است، لذا در نقد اندیشه عصمت گفته‌اند که این اعتقاد دارای پیامدهای سوء فردی و اجتماعی فراوانی است، به همین دلیل اعتقادی پذیرفتنی نیست! آدم عاقل نباید چنین اعتقادی داشته باشد.

جملات را می‌خوانم و بعد نقد می‌کنم. اشکال این است: «مفهومی مطلق از عصمت را در نظر بگیرید و آنگاه توجه کنید که از یک سو فشار روحی از درون معتقدان را ملزم می‌دارد که متناسب با آن مفهوم مطلق از عصمت، عمل کنند. و از سوی دیگر از بیرون مرتب و با همان چشم انداز مطلق از عصمت کنترل می‌شود.

طبعا معتقدان با همه محدودیت‌ها و نسبت‌های انسانی خویش نمی‌توانند خود را عملا و باطنا و در واقع امر با این انتظارات سخت‌کیشانه مذهبی از درون و بیرون وفق بدهند پس با این تعارضات روح آزار و دل ستیز و ذهن سوز چه کند؟

گویا تنها چاره‌ای که در اینجا می‌ماند ریا و تکلف و تصنع است و بازار دورویی و تزویر و مقدس‌مبی و ظاهرآرایی و زهدنمایی گرم می‌شود.» خلاصه این اشکال این است که اعتقاد به عصمت هم از درون و هم از بیرون آثار سوئی دارد. اثر بد درونی‌اش اینست که باعث خودخوری و عذاب وجدان و مشکلات عصبی و روحی می‌شود.

دائما خودمان را می‌خواهیم با مفهومی که از عصمت داریم تطبیق بدهیم هیچ گناهی نکنیم حتی ترک اولی نکنیم. ما انسانیم. محدودیم و با نسبت‌ها درگیریم. نمی‌توانیم آنگونه باشیم. لذا خودخوری و عذاب وجدان انسان را فرا می‌گیرد. نصف شب بیدار می‌شود و گریه می‌کند که چرا من

این گناه را کردم. این اثر بد اعتقاد به عصمت است! از بیرون هم ناهنجاری‌هایی همچون زهدفروشی و ریاکاری و تصنع و تکلف محصول همین است.

اما اگر اعتقاد به عصمت پیامبر (ص) و امامان (ع) نداشته باشیم خیلی راحتیم! گناه ذاتی بشر است اگر کسی بگوید که آقا شما چرا به نامحرم نگاه کردید؟ در پاسخ خیلی راحت می‌گوییم اشکالی ندارد. زیرا همه انسان‌ها گناه‌کارند و ما هم مثل همه هستیم!

دیگر زهد و زهدفروشی و ریاکاری و مردم فریبی هم نخواهد بود. این ریاکاری برای چیست. چون مرا با امیرالمؤمنین (ع) مقایسه می‌کنند من را شاگرد و پیرو این مکتب می‌دانند طبیعتا مجبور می‌شوم کاری کنم که در ظاهر خوب جلوه بدهم و بدین ترتیب مبتلای به ریا می‌شوم. ایکنای پاسخ این شبهه چگونه داده می‌شود؟ این شبهه نیز از عجایب شبهات است و حقیقتا در برخورد با چنین شبهاتی گاهی دلم برای امثال خودم

سیاست زیرکی می‌خواهد، سیاست یک هنرهایی می‌خواهد که تونداری. معاویه و امثال آنها این اشکال‌ها را به امیرالمؤمنین (ع) می‌کردند. حضرت (ع) در خطبه دویستم نهج‌البلاغه پاسخ این اشکال را اینگونه می‌دهد که سوگند به خدا معاویه زیرک‌تر از من نیست. او گناه می‌کند و پیمان شکنی می‌کند. او زیرک نیست او گناهکار است. اگر پیمان شکنی و گناه بد نبود، من زیرک‌ترین مردم بودم. من مکارترین مردم بودم. چنین کارهایی را خیلی خوب بلدم اما انجام نمی‌دهم. عصمت به این معناست. پس عصمت به معنای ناتوانی نیست که بگویید خروج از انسانیت است. ثابا آن‌ها گمان کردند که انسان معصوم قوا و احساسات و غرائزش را نادیده می‌گیرد و از بین می‌برد و قوا را سرکوب می‌کند، اما اینگونه نیست. عصمت به معنای «تعديل قواى انسانی» است نه «سرکوب کردن آنها»، عصمتی که ما معتقدیم به این معنی است که معصوم قواى انسانی خودش را تعديل می‌کند. حق هر قوه و غریزه و میل را به درستی ادا می‌کند نه اینکه یک قوه را سرکوب کند و به یک قوه بیش از اندازه بها بدهد. لذا فی‌الواقع انسان گناهکار به قواى شهوانی‌اش بیشتر بها می‌دهد و قوه عقلش را نادیده می‌گیرد یا به قوه غضبی‌اش بیشتر از سایر قوايش بها می‌دهد؛ به تعبیر دیگر، گناه است که موجب خلع از انسانیت و خروج از انسانیت می‌شود.

انسان به هر میزانی که گناه کند به همان میزان از انسانیت خویش فاصله گرفته است؛ حقیقت مسئله این است. انسان واقعی و انسان کامل، انسان معصوم است. انسان کامل و ایده‌آل کسی است که حق همه قوا و غرائز و امیالش را به درستی ادا می‌کند؛ یعنی کاملاً متعادل است. هر کسی به هر میزانی که از این عصمت مطلق فاصله می‌گیرد در حقیقت از انسانیت فاصله می‌گیرد.

یک بعد وجودی‌اش را گرفته و تقویت کرده اما در عوض از سایر ابعاد وجودیش غافل شده است یا در حق آن اجحاف کرده است. پس عصمت به معنای سرکوب قوا نیست که بگوییم از انسانیت خارج می‌شود، بلکه به معنای تعديل قواست. در مورد قلمرو عصمت ائمه معصومین (ع)، گفت‌وگویی را با حجت‌الاسلام و المسلمین احمد حسین شریفی، دکترای فلسفه تطبیقی و استادیار و معاون پژوهشی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) انجام دادیم.

آیا اعتقاد به عصمت دارای پیامدهای اجتماعی و فردی است؟
بله! اعتقاد به عصمت دارای پیامدهای فردی و اجتماعی مثبتی است، که متأسفانه از نظر برخی از نویسندگان اعتقاد به عصمت دارای



و اندیشه آنان نیز چنین اشکالی را به تمسخر می‌گیرند. کانت که در حوزه‌های مختلف فلسفی، معرفت‌شناسی، اخلاقی، سیاسی و حقوقی نظرات او در دوران معاصر مورد بحث‌های جدی و مورد توجه خاص اندیشمندان قرار گرفته است، در زمینه اخلاق و فلسفه اخلاق دیدگاه خاصی دارد. می‌گوید انسان اخلاقی انسانی است که کار او فقط و فقط به نیت انجام وظیفه عقلی باشد. معیار آدم خوب بودن این است. کسی که پولی به فقیری می‌دهد در صورتی کار او از نظر کانت خوب است که فقط و فقط به نیت انجام حکم عقلی و وظیفه عقلی انجام گرفته باشد. در همان زمان به او اعتراض کردند که لازمه حرف شما اینست که به تعداد انگشتان دست آدم اخلاقی نداشته باشیم.

ما خیلی کارها می‌کنیم در حالی که اصلا به نیت ادای وظیفه عقل نیست. آیا همه این کارهای ما کارهای غیر اخلاقی است؟ لازمه این سخن آن است که به تعداد انگشتان دست نیز انسان اخلاقی پیدا نشود! اما کانت در پاسخ به این اشکال گفت من التزامی ندادم که حرفی بزنم که همه را شامل شود من با ادله به اینجا رسیدم که معیار اخلاقی بودن و آدم خوب بودن این است.

شما اگر می‌گویید حرف من باطل است دلیلش را رد کن نه اینکه بگویید لازمه‌اش این است که ده نفر آدم اخلاقی داشته باشیم. هر چند معیار فعل اخلاقی کانت معیاری نادرست است اما این برخوردش با مخالفان برخوردی منطقی بود. ما هم می‌گوییم ما به استناد ادله متعدد عقلی و نقلی اثبات کرده‌ایم

می‌سوزد که ما مبتلا به چه کسانی شده‌ایم انسان اگر مخالف اندیشمندی داشته باشد، کسی که سخنی منطقی و علمی و محققانه بگوید چندان ناراحت نمی‌شود و بلکه در ازای وقتی که برای فهم اندیشه او و احیانا پاسخ به آن می‌گذارد خوشحال نیز می‌شود و از کار خودش لذت می‌برد.

اما وقتی با چنین سخنان سخیف و بچگانه‌ای آن هم به نام نواندیشی و روشنفکری مواجه می‌شود فقط می‌توانم بگویم که دلم به حال خودم می‌سوزد که مجبورم چه سخنانی را بخوانم و به چه افرادی پاسخ دهم. حتی اگر بپذیریم (بر این اساس که فرض محال محال نیست) اعتقاد به عصمت برای عده‌ای از انسان‌ها اینچنین پیامدهایی را داشته باشد، و حتی اگر بپذیریم که اعتقاد به عصمت باعث خودخوری و ترویج ربا و زهد و زهد فروشی و زهدنمایی می‌شود. اما آیا این سخن، دلیلی منطقی و استدلالی معقول برای بطلان عقیده عصمت است؟ معتقدین به عصمت ادله عقلی و نقلی فراوانی را برای این ادعایشان نقل می‌کنند. شما می‌گویید که این اعتقاد یک لوازمی دارد خوب حالا داشته باشد آیا لازمه‌اش این است که این اعتقاد نادرست و باطل باشد، شما اگر می‌خواهید ادعایی را باطل کنید باید به سراغ ادله‌اش بروید.

بگویید که ادله‌ای که برای این اعتقاد آوردید نادرست است که بعد بحث می‌کنیم. از آنجا که خدای این آقایان اندیشمندان غربی است و رفتار و اندیشه آنان را حتی فوق عصمت می‌دانند، من از یکی از بزرگترین اندیشمندان غربی مثالی بزنم تا آقایان بدانند که خدایان فکر



شاخص‌ها می‌کند. وقتی کسی اعتقاد دارد یک انسان به عنوان شاخص و الگوی معصوم وجود دارد؛ انسانی که هیچ گناهی نمی‌کند، هر گاه در عمل با شیوه‌های مختلفی مواجه شود و غفلت‌ها و نادانی‌ها او را احاطه کند در صورتی که بخواهد تشخیص دهد که در مسیر است یا خلاف مسیر؛ در راه است یا بیراهه می‌رود، اطمینان بخش‌ترین راه این است که برگردد و به شاخص‌های معصوم نگاه کند.

حقیقت آن است که اعتقاد به عصمت آن پیامدهای سوء ادعایی منکران را اصلاً ندارد. به راستی آیا تا به حال کسی از معتقدان عصمت بوده است که ریشه گناهان خود را اعتقاد به عصمت بدانند؟ و یا گریه‌های شبانه خود را از جنس خودخوری و عذاب روحی تلقی نماید؟ اصلاً گریه شبانه عذاب روحی نیست اینها نفهمیدند وقتی کسی از خوف خدا گریه می‌کند یعنی چه؟ فکر می‌کنند که بیماری روانی دارد! گریه‌های شبانه و احساس تضرع و خواری در برابر خدای متعال بزرگ‌ترین لذت‌ها است! ما ممکن است جایی زهد فروشی کرده باشیم ما ممکن است جایی ریا کرده باشیم اما تا حالا به ذهن کسی آمده که این ریاکاری ما به خاطر اعتقاد به عصمت است، ابداً اینطور نبوده بلکه کاملاً اعتقاد به عصمت برعکس این عمل می‌کند و باعث می‌شود که ما ریاکار نباشیم باعث می‌شود ما عذاب و جدان نداشته باشیم.

کسی که اعتقاد به عصمت دارد، و کسی که وجود انسان‌های پاک را می‌پذیرد، و کسی که الگوهایی را دارد که از هر ریا و تزویر و زهد فروشی مبرا بودند این چطور می‌تواند این اعتقاد را باعث ریاکاری خودش بداند! این سه پاسخ را در سه مرحله و سه رتبه به اینها دادیم.

و اثبات می‌کنیم که انبیاء و امامان از گناه معصومند. حال کسی بیاید و نقد کند که لازمه این اعتقاد آن است که انسان‌های دیگر عذاب و جدان بگیرند! و مشکلات روحی و روانی برایشان پیش بیاید! پس شما نیز دست از آن مبانی عقلی و مستندات نقلی خود بردارید و دست از این اعتقاد بکشید! ایکننا؛ لطفاً در مورد فواید و کارکردهای مثبت فردی و اجتماعی اعتقاد به عصمت بگویید.

اعتقاد به عصمت فواید و کارکردهای مثبت فردی و اجتماعی هم دارد، مثلاً از بعد علمی فایده اعتقاد به عصمت اینست که کسی که معتقد است انسانی معصوم وجود دارد که همواره بر اساس حق عمل می‌کند، این اعتقاد برای او دست کم این فایده را دارد که معیاری برای سنجش افکار و اندیشه‌های متعارض و متضاد در اختیار او قرار می‌دهد. وقتی با اندیشه‌ها و ایده‌های متضاد که کم هم نیستند، مواجهه می‌شود معیار مطمئن ارزیابی او فهم اندیشه و عملکرد معصوم است. پس فایده علمی اعتقاد به عصمت این است که شاخص معرفت حقیقی را به دست ما می‌دهد. اعتقاد به عصمت در بعد عملی هم فواید و آثار بسیار خوبی دارد. فایده عملی اعتقاد به عصمت اینست که یک شاخص و الگو و یک راهنما و معیار عمل در اختیار ما قرار می‌دهد.

در این بازار مکاره دنیا که انسان همواره با رفتارهای مختلف و الگوهای متفاوت مواجهه می‌شود و زندگی اجتماعی ممکن است فرصت ارزیابی درستی یا نادرستی آنها را به او ندهد، در چنین حالتی فایده عملی اعتقاد به وجود انسان‌هایی معصوم این است که شاخص تشخیص رفتارهای حق از باطل را در اختیار او قرار می‌دهد. هر گاه که در تشخیص مسیر به تردید بیفتد نگاه به جهت‌گیری



محمد فنایی اشکوری:

قرآن عقلانیت را راهی منتهی به ایمان می‌داند

گفت: با به کارگیری مناسب عقل، می‌توان به شناخت عالم ربوبی نزدیک شد و آن معرفت فطری را تقویت کرد. خداشناسی عقلی از استدلال‌های ساده همه فهم تا براهین پیچیده فلسفی را شامل می‌شود. کوشش‌هایی که در فلسفه و کلام اسلامی برای اثبات وجود خدا می‌شود، نقش عقل را در زمینه‌سازی معرفتی برای ایمان نشان می‌دهد.

این مدرس حوزه و دانشگاه با تأکید بر این مسئله که با شک و شبهه ایمان متزلزل می‌شود و عقل می‌تواند با رفع شک و پاسخ به شبهه، راه را برای ایمان هموار کند، تشریح کرد: در جهان اسلام، به ویژه در تفکر شیعی، فلسفه و تفکر نه تنها ناسازگار با ایمان نیست، بلکه در خدمت ایمان است. انگیزه اصلی بسیاری از فلاسفه مسلمان در روی آوردن به فلسفه، تحکیم پایه‌های معرفتی ایمان دینی است و این مسئله به این جهت است که اغلب فیلسوفان اسلامی، اهل زهد و تقوا و دینداری بوده‌اند.

مؤلف «نیایش عارفان» تصریح کرد: این رویکرد موجب شده است که برخی از تحلیل‌گران، فلسفه اسلامی را همان کلام یا الهیات اسلامی تلقی کنند که در خدمت دین است، نه فلسفه محض که تفکر در آن از قید دین آزاد است. البته این تحلیل صحیح نیست و فلسفه اسلامی فلسفه است و جریان تفکر آزاد منطقی در آن اصل است و ملاک ارزیابی اندیشه‌ها در آن برهان منطقی است، اما این جریان آزاد تفکر، بطور طبیعی به سمت تثبیت و تأیید باورهای دینی حرکت کرده است.

این دانش‌آموخته دانشگاه مک‌گیل ضمن اعتقاد به این مسئله که بدون چراغ عقل، انسان عادی راهی به ایمان ندارد، اظهار کرد: ایمان تقلیدی از نظر اسلام ارزش چندانی ندارد، تجارب باطنی و معنوی نیز احوال نادری است که برای معدودی از انسان‌ها روی می‌دهد، اما عقل حجت معتبری است که در اختیار همگان قرار دارد. از طریق عقل است که ما به اصل حقانیت دین پی می‌بریم و وجود خدا را به عنوان اصل محوری دین می‌پذیریم. به کمک عقل است که بین دین حق و دین

در تفکر اسلامی، خاصه در سنت شیعی، عقل‌ورزی امری ضروری در دینداری به شمار می‌رود. به این جهت است که در قرآن، آیات فراوانی، دعوت به ایمان و تقویت و تحکیم آن و تفکر و تعقل را سفارش و بر عقل‌ورزی به عنوان راهی که به ایمان منتهی می‌شود، تأکید کرده است.

«محمد فنایی اشکوری»، دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، در مورد رابطه ایمان و عقلانیت در آموزه‌های قرآنی، ضمن بیان مطلب فوق گفت: «ایمان» عبارت است از اعتقاد، دل سپردگی و تعهد به یک حقیقت قدسی.

فنایی اشکوری با بیان این مطلب که اصل بنیادین در همه ادیان الهی ایمان به خداوند است که مستلزم ایمان به عالم غیب، وحی و حیات پس از مرگ است، اظهار کرد: ایمان مبتنی بر نوعی معرفت به خداست. این معرفت چگونه حاصل می‌شود؟ از نظر قرآن درجه‌ای از معرفت به خدا فطری است. نوعی گرایش و آگاهی نسبت به خدا در سرشت و نهاد انسان قرار دارد که قرآن از آن به «فطرت» تعبیر می‌کند. این گرایش و آگاهی چون در نهاد و خلقت انسان هست، در تمام انسان‌ها مشترک است. از این رو در تمام فرهنگ‌ها و ملت‌ها نوعی ایمان و پرستش مشاهده می‌شود.

مدرس حوزه علمیه قم ضمن تأکید بر این مطلب که اصول حسن و قبح و ارزش‌های اخلاقی نیز مانند حسن عدالت، قبح ظلم، و لزوم وفای به عهد در فطرت انسان‌ها قرار دارد و از این رو این‌ها ارزش‌های عام و جهانی هستند، به آیه‌ای از کلام الله مجید تمسک جست و گفت: قرآن کریم می‌فرماید: «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (سوره شمس / آیه ۸). نیک و بد را خداوند همراه با خلقت انسان به او الهام کرده است. اما این آگاهی و گرایش مقدس همانند بذری است که برای رشد و شکوفایی آن، محیط مناسب و پرورش لازم است، اگر چنین نشود ممکن است این بذر هیچگاه به ثمر نرسد.

فنایی با اشاره به این که یکی از راه‌های شناخت خدا، عقل است،

برقرار است. مدعای ما این است که بین تعالیم اسلامی و احکام عقل سازگاری و معاضدت، در نتیجه بین ایمان و عقلانیت هماهنگی و تلازم برقرار است.

فناپی اشکوری با بیان این مطلب که در تاریخ اسلام گروه‌هایی از متکلمان و اهل حدیث را می‌توان یافت که از جمع بین ایمان و عقلانیت ناتوان بوده‌اند، اظهار کرد: پیدایش این گروه‌ها مانند پیدایش بسیاری از فرقه‌ها معلول عللی سیاسی - اجتماعی و بطور عام علل برون دینی است که در جای دیگر باید مورد بحث قرار بگیرد.

این محقق در ادامه سخنان خود به سخنان پاپ اشاره و اظهار کرد:

پاپ «بندیکت شانزدهم» به دلیل ناآشنایی با تعالیم اسلامی و

عدم تفکیک بین تعالیم اسلامی موجود در منابع

اسلامی و باورهای فرقه‌های یاد شده و البته با

انگیزه‌های صلیبی در اظهارات معروفش

درباره اسلام به نحو غیر

مسئولانه‌ای اسلام را دینی

غیر عقلانی معرفی

کرد. این در

حالی

باطل تفکیک می‌کنیم؛ مثلاً بت‌پرستی و چندخدایی را نفی می‌کنیم و بالاخره با عقل است که تعالیم دینی را فهم و تجزیه و تحلیل می‌کنیم.

فناپی تأکید کرد: در تفکر اسلامی، خاصه در سنت شیعی، عقل‌ورزی امری ضروری در دینداری به شمار می‌رود. به این جهت است که در قرآن، آیات فراوانی، دعوت به ایمان و تقویت و تحکیم آن و تفکر و تعقل را سفارش و بر عقل‌ورزی به عنوان راهی که به ایمان منتهی می‌شود، تأکید کرده است.

عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، در مورد پرسش نسبت ایمان و عقل در تفکر اسلامی، گفت: این پرسش قابل تحلیل به دو پرسش دیگر است؛ ایمان و عقل در آموزه‌های اسلامی (کتاب و سنت) چه نسبتی با هم دارند؟ ایمان و عقل در تاریخ اندیشه اسلامی چه نسبتی با یکدیگر دارند؟

وی افزود: هر چند در پاسخ به پرسش دوم ممکن است

نسبت‌های مختلفی بین ایمان و عقل در تاریخ

تفکر اسلامی یافت، اما پاسخ راستین

برای پرسش نخستین جز یک

پاسخ نیست و بین ایمان

و عقل تنها یک

نسبت



است که هیچ کتاب آسمانی همانند قرآن کریم بر ارزش و ضرورت تعقل و نقش آن در ایمان تأکید نکرده است. مؤلف «نیایش عارفان» تأکید کرد: از سوی دیگر، گرایش غالب و حاکم در تفکر مسیحی در طول تاریخ، ستیز بی‌امان عقل و ایمان بود. اگر جریانی در تاریخ کلام مسیحی اندک اعتنائی به عقل داشته، بی‌شک متأثر از اندیشمندان اسلامی بود. هیچ کس نمی‌تواند تأثیر حکیمان مسلمانانی چون ابن سینا و ابن رشد را بر شکل‌گیری الهیات فلسفی مسیحی نادیده بگیرد. کمتر مورخ منصف فلسفه‌ای می‌توان یافت که وامداری کلام تومبستی به فلسفه سینیوی را انکار کند.

وی در مورد عقل و شکل‌گیری معرفت انسانی عنوان کرد: انسان در آغاز پیدایش، چیزی از جهان نمی‌دانست، اما از درجه‌ای ضعیف از خود آگاهی برخوردار بود و خود را حس می‌کرد. او همچنین زمینه و

استعداد شناخت اشیاء را داشت. انسان تدریجاً به کمک حواس از محیط پیرامون خود تأثراتی می‌پذیرد و قادر می‌شود اشیای پیرامون خود را احساس کند. از نظر قرآن انسان هیچ نوع علم پیشین نسبت به اشیای جهان خارج ندارد، بلکه از طریق حواس و قوای ادراکی خود تدریجاً به شناخت امور نایل می‌شود: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (سوره نحل / آیه ۷۸).

مؤلف «بحرن معنویت» با توجه دادن به این مسئله که رفته رفته با پیچیده‌تر شدن ذهن، آدمی با تأمل در یافته‌های درونی و محسوسات، به مفاهیم انتزاعی دست می‌یابد و بین آن مفاهیم نسبت برقرار می‌کند، عنوان کرد: مراد از عقل، قوه فاهمه آدمی است که از طریق ذهن عمل می‌کند. کارکرد عقل، تفکر و شناخت است. ذهن با فعالیت‌هایی چون تجرید، انتزاع، تصور، تصدیق

تحلیل، ترکیب، مقایسه و استدلال به شناخت دست می‌یابد. پس از ادراکات حسی، اولین حقایقی که انسان از آن آگاه می‌شود، بدیهیات است. بدیهیات معارفی است که ذهن به صرف تصور موضوع و محمول و نسبت آن‌ها، به آن‌ها تصدیق و حکم می‌کند سپس با استفاده از شناخت‌های بدیهی و به کمک حواس و عملیات ذهنی همچون تحلیل، ترکیب، مقایسه و استدلال، آدمی به معارف جدیدی دست می‌یابد.

مدرس حوزه علمیه قم در مورد شناخت‌های عقلی تصریح کرد: شناخت‌های عقلی، کلی و عام هستند و عقل نمی‌تواند بی‌واسطه موجود خاصی را بشناسد. ما برای شناخت موجودات طبیعی و خواص آن‌ها، علاوه بر بکارگیری عقل، به احساس و تجربه نیازمند هستیم. برای شناخت حوادث و وقایع گذشته، به نقل و مشاهده آثار نیازمندیم. درباره آینده نیز عقل به تنهایی هیچ چیز نمی‌داند، مگر آنچه را که از تجربه گذشته و مشاهده زمینه‌ها و مقدماتی که در زمان حال قابل مشاهده است، می‌تواند استنتاج کند؛ مثلاً چون در گذشته دیده‌ایم که هرگاه ابری با خصوصیات خاصی دیده شد، باران در پی داشته است، اکنون نیز هرگاه چنین ابری را مشاهده کردیم، پیش‌بینی می‌کنیم که باران خواهد آمد.

وی در پایان خاطرنشان کرد: اگر عوالمی بیرون از حوزه حس و تجربه ما قرار داشته باشد، عقل حداکثر می‌تواند برخی احکام کلی را درباره آن‌ها درک کند، اما شناخت تفصیلی و جزوی آن عوالم فقط وقتی ممکن است که راه دیگری غیر از حس و عقل برای شناخت وجود داشته باشد. همانگونه که چشم برای دیدن ذرات ریز به میکروسکوپ نیازمند و برای دیدن اجرام دور دست به تلسکوپ محتاج است، حوزه شناخت عقل نیز بدون استمداد از طرق دیگر محدود است.

آنچه را که از تجربه گذشته و مشاهده زمینه‌ها و مقدماتی که در زمان حال قابل مشاهده است، می‌تواند استنتاج کند؛ مثلاً چون در گذشته دیده‌ایم که هرگاه ابری با خصوصیات خاصی دیده شد، باران در پی داشته است، اکنون نیز هرگاه چنین ابری را مشاهده کردیم، پیش‌بینی می‌کنیم که باران خواهد آمد.

وی در پایان خاطرنشان کرد: اگر عوالمی بیرون از حوزه حس و تجربه ما قرار داشته باشد، عقل حداکثر می‌تواند برخی احکام کلی را درباره آن‌ها درک کند، اما شناخت تفصیلی و جزوی آن عوالم فقط وقتی ممکن است که راه دیگری غیر از حس و عقل برای شناخت وجود داشته باشد. همانگونه که چشم برای دیدن ذرات ریز به میکروسکوپ نیازمند و برای دیدن اجرام دور دست به تلسکوپ محتاج است، حوزه شناخت عقل نیز بدون استمداد از طرق دیگر محدود است.

محسن مهاجرنیا: فارابی مدینه فاضله اش را با اندیشه شیعی کاملاً تلفیق کرده است



اسلامی به خود می‌گیرد می‌بینید که فقط در عنوان مشترک هستند. مثلاً ما در رابطه با افلاطون داریم که می‌گویند: مدینه فاضله افلاطونی و راجع به فارابی هم داریم که می‌گویند مدینه فاضله فارابی. اما مدینه فاضله افلاطون و فارابی بسیار متفاوت هستند. افلاطون مدینه‌ای را طراحی کرد که کاملاً ناکجاآبادی و غیرقابل دسترس بود. فلسفه‌ای بود که نه در زمان خود افلاطون و نه بعد از آن هیچ‌گاه محقق نشد، در حالی که فارابی مدینه فاضله‌ای را ترسیم می‌کند که کاملاً واقعی است. وی تصریح کرد: فارابی این اندیشه را از ارسطو گرفته و با وضعیت تاریخی اسلام تطبیق و با اندیشه شیعی کاملاً تلفیق کرده است. فارابی وقتی وارد مدینه فاضله می‌شود می‌گوید: مدینه فاضله ۵ سطر دارد که افلاطون یک سطر آن را بیشتر مطرح نمی‌کند و این یک سطر هم هیچ وقت محقق نمی‌شود، ولی فارابی تحت تأثیر قرآن و معارف اهل بیت (ع) می‌گوید: سطر اول مدینه فاضله رئیس اول است و پس از آن در مورد رئیس اول بحث می‌کند. فارابی در تعریف رئیس اول می‌گوید: «هذا نبی، مبشر و نذیر» که به پیامبر اکرم (ص) تطبیق می‌دهد. فارابی معتقد است که خداوند به رئیس اول، معارف و آموزه‌ها را القا می‌کند و او حکیمی است که از ناحیه خداوند حکمت را دریافت می‌کند. فارابی وقتی به سطر دوم مدینه‌اش می‌رسد، می‌گوید بعد از پیامبر اکرم (ص) که از دنیا رفتند، ائمه ابرار (ع) و امامان نیکوکار جانشین او می‌شوند که آن‌ها هم

فارابی مدینه فاضله‌ای را ترسیم می‌کند که کاملاً واقعی است، او این اندیشه را با وضعیت تاریخی اسلام تطبیق و با اندیشه شیعی کاملاً تلفیق کرده است.



حجت‌الاسلام و المسلمین «محسن مهاجرنیا»، رئیس انجمن مطالعات سیاسی حوزه علمیه قم در مورد تأثیرپذیری فلسفه فیلسوفان مسلمان از آیات قرآن و روایات گفت: فلسفه سیاسی فارابی معروف به فلسفه مشا هم است. می‌دانید که فارابی مؤسس فلسفه اسلامی بالمعنی‌الاعم و فلسفه سیاسی اسلام بالمعنی‌الاصح است. در این که آبخشور تفکر فلسفی و عقلی فارابی، یونان بوده است، کسی تردیدی ندارد. فارابی سر سفره دارالحکمة و نهضت ترجمه در اوایل قرن چهارم بوده است، اما کاری که او به عنوان مؤسس فلسفه سیاسی اسلام کرده و مطرح شده است، این است که مباحث عقلی و فلسفی را با نصوص اسلامی، متون دینی و فرهنگ اسلامی تلفیق کرد و آن چیزی که امروز تحت عنوان فلسفه اسلامی یا فلسفه سیاسی فارابی می‌شناسیم بسیار متفاوت است از فلسفه‌های کلاسیک یونان باستان، ارسطو و افلاطون.

نویسنده کتاب «اندیشه سیاسی فارابی» در ادامه سخنانش تأکید کرد: شما در کلیات فلسفی و عقلی مشترکاتی می‌بینید، اما وقتی صبغه

اساسی در سیاست با عنوان‌های «آرای اهل مدینه فاضله» و «سیاست مدینه» دارد که کتاب آرای اهل مدینه فاضله اش ۳۷ فصل دارد که ۲۵ فصل آن دقیقاً بحث‌های مبانی دینی و اعتقادی است که از قرآن اخذ کرده است؛ یعنی در واقع مدینه فاضله یک نوع شرح و تفصیل قرآن در حوزه سیاست است. بحث‌های توحیدی و واحد بودن خداوند و بحث‌های هستی‌شناسی و انسان‌شناسی را کاملاً از دین گرفته و کلیاتی در ۵ فصل را در رابطه با سیاست مطرح می‌کند.

عضو پژوهشکده اندیشه و علوم سیاسی قم گفت: بنابراین فارابی فلسفه سیاسی‌اش را کاملاً قرآنی و بومی کرده و به راحتی می‌توان گفت که فلسفه سیاسی فارابی نه تنها از قرآن جدا نیست، بلکه از قرآن اخذ شده است. هم‌چنین فارابی در مقدمه یکی از کتاب‌هایش به کسانی که به او تهمت می‌زنند که تو مقلد و طرف‌دار ارسطو هستی، صریحاً می‌گوید: من به هیچ وجه مقلد ارسطو نیستم. فارابی معتقد است که تقلید در فلسفه، یک نوع کودنی است. فارابی می‌گوید: ارسطو یک‌سری کلیات عقلی که همه قبول دارند را گفته است که من هم آن کلیات را قبول دارم، نه این‌که پیرو ارسطو هستم. بنابراین به صراحت تصریح می‌کند

که آن خطوط کلی و آن بحث‌های فرازمانی و فرامکانی را که ربطی به ارسطو و قبل و بعد او ندارد و یک بحث‌های قطعی و بدیهی اولی است را همان‌طور که ارسطو گفته من هم قبول دارم.

وی خاطر نشان کرد: در واقع ما یک مکتب فارابی داریم که دقیقاً بعد از فارابی شکل گرفته و فیلسوفان ایرانی مانند «ابوسلیمان سجستانی»، «ابوریان توحیدی»، «ابن عامر»، «ابوعلی مسکویه» که از فلسفه فارابی تأثیر گرفته بودند، مکتب فارابی را تشکیل می‌دهند که بعد از فارابی شکل گرفت و این‌ها از پیروان مکتب فارابی محسوب می‌شوند. افرادی هم مثل ابوعلی سینا، خواجه نصیر طوسی نیز بسیار متأثر از فارابی هستند. خواجه نصیر هم نیمی از کتاب اخلاق ناصری‌اش را از فارابی اخذ کرده است. افرادی مثل «میرداماد»، «میرفندرسکی» و «ملاصدرا» که بسیاری از فلسفه سیاسی ملاصدرا عین فلسفه سیاسی فارابی است و او بسیاری از مطالبش را مستقیماً از فارابی نقل می‌کند. اصولاً فارابی بر کل فیلسوفان مسلمان مخصوصاً فیلسوفان شیعی و ایرانی تأثیر بسزایی گذاشته است.

حافظ شرعیت رئیس اول هستند؛ یعنی به این‌ها وحی نمی‌شود، اما مفسر و نگه‌دار آن چیزی هستند که از پیامبر به آن‌ها ارث رسیده است. مهاجرنیا تأکید کرد: سطر دوم مدینه فاضله فارابی، رهبری ائمه اطهار (ع) است که مبتنی بر تفکر شیعی است. فارابی می‌گوید اگر زمانی بیاید و ائمه اطهار (ع) در عینیت جامعه نباشند، به سطر سوم می‌رسیم؛ یعنی رئیس سنت. فارابی می‌گوید: «و هذا فقیهون» که رئیس سنت باید فقیه جامع‌الشرایط باشد که وی یک سری شرایط برایش گذاشته است. فارابی در ادامه طرح مدینه فاضله می‌گوید: بعد اگر زمانی ولی فقیه و رئیس سنت جامع‌الشرایط در جامعه پیدا نشد، چه کار باید کرد؟ فارابی پاسخ می‌دهد: چند نفر رؤسای سنت باید به تناسب شرایط رهبری

جامعه را به دست بگیرند و حافظ شریعت و سنت رؤسای قبلی باشند. فارابی باز می‌گوید اگر این چند نفر هم پیدا نشدند، چه باید کرد و پاسخ می‌دهد: ما شش شرط داریم و به تناسب شش شرط، شش نفر مسئولیت رهبری شورای شش نفره را برعهده می‌گیرند که وی آن‌ها را شورای افضل می‌نامد که این شورای افضل رهبری جامعه را به دست می‌گیرند.

رئیس انجمن مطالعات سیاسی حوزه علمیه قم، گفت: فارابی به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی می‌خواهد بگوید که مدینه فاضله ما صرفاً آرمانی نیست. در جامعه امروز ما این‌گونه نیست که حتماً حکیم و فیلسوف در رأس آن باشد. زمانی هم هست که کسی هم پیدا نمی‌شود. باید به تناسب شرایط، ترکیبی از نخبگان رهبری جامعه را به دست گیرند. منظور این است که بین مدینه فاضله افلاطونی و مدینه فاضله فارابی تفاوت‌های بسیاری وجود دارد. مدینه فاضله فارابی به معنی ناکجاآباد نیست. فاضله از فضیلت گرفته شده است. فضیلت آن ارزش‌هایی است که از نصوص اسلامی، فرهنگ دینی و قرآن اخذ می‌شود. فارابی می‌گوید: ما سه مدینه داریم: مدینه اول: مدینه جاهله که همان جاهلیت است؛ مدینه دوم: مدینه ضاله که از ظالین گرفته شده است؛ مدینه سوم: مدینه مبدله که به گمراهی تبدیل شده است.

مهاجرنیا تصریح کرد: این مدینه‌ها در مقابل همان فضیلت واقع می‌شوند که مدینه‌های گمراه، جاهل و مبدله هستند که تبدیل شده‌اند. این‌ها نشان می‌دهد که فارابی فلسفه سیاسی‌اش را از ارزش‌های دینی و فرهنگ قرآنی اخذ می‌کند. فارابی دو کتاب بزرگ و



فارابی به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی می‌خواهد بگوید که مدینه فاضله ما صرفاً آرمانی نیست. در جامعه امروز ما این‌گونه نیست که حتماً حکیم و فیلسوف در رأس آن باشد

خلیل علاقه‌بند طوسی:

ائمه (ع) باب مسائل

متافیزیک و الهیات را

باز گذاشتند

ائمه اطهار (ع) نه رد فلسفه کرده‌اند و نه رد فیلسوف، اصولاً ائمه (ع) ترغیب به تفکر و تفلسف می‌کردند، ائمه (ع) باب مسائل متافیزیک و الهیات را مفتوح گذاشتند تا متفکران به دنبال فهم آن باشند.

«خلیل علاقه‌بند طوسی»، دکترای فلسفه از دانشگاه انگلیس و معاون پژوهشی کالج اسلامی انگلیس در رابطه با تأثیرپذیری فلسفه و کلام اسلامی از قرآن کریم، گفت: نظر کسانی که معتقدند امری به عنوان فلسفه اسلامی وجود ندارد و فلسفه یک علم یونانی و برگرفته از آنان است، مورد پذیرش نیست. برخی می‌گویند که ما فلسفه اسلامی نداریم، به خاطر این‌که تمام قواعد فلسفه اسلامی از

حرف صحیحی نیست، چون تفکر عقلانی منحصر به فلسفه اسلامی یا یونانی نیست، بلکه در طول تاریخ بوده و همه ما عقل داریم، انسان و صاحب اندیشه هستیم و اگر کسی یک آموزه عقلی که افلاطون گفته است را بگوید نباید مهر یونانی شدن به او زد.

طوسی در ادامه افزود: اگر من کلامی را از افلاطون بگیرم، به این معنا

نیست که من افلاطونی هستم، بلکه از این باب است که چون

من انسان هستم، فیلسوف و متفکری مثل افلاطون

هستم و همان مطلبی را که افلاطون گفته من هم

می‌گویم و تأیید می‌کنم و اگر آن را رد کنم، دیگر

فیلسوف نمی‌شوم. من بایستی به عنوان یک

فیلسوف مسلمان همان حرف عقلی را که

افلاطون و ارسطو به آن رسیده‌اند، به آن

برسم و آن را بیان کنم. نفس مشترک دلیل بر

این نیست که یک گروه را پیرو گروه دیگری

بخوانیم که آن گروه اول دون گروه دیگر

است.

این دکترای فلسفه از دانشگاه انگلیس

گفت: بنابراین فلسفه اسلامی فلسفه‌ای است که آمده است تمام اندیشه‌های سلیم بشری را مهر تأیید بزند و در بعضی موارد هم توانسته است استدلال‌های کافی و منابع قرآنی و حدیثی برایش بیابد و آن را چتر مبنای کلامی خود هم قرار دهد. آن‌هایی که می‌گویند ما فلسفه اسلامی نداریم، به دلیلی که بیان شد اشتباه می‌کنند و کسانی هم که می‌گویند ما کلام داریم نه فلسفه به نظر من خلط در تعریف کلام

یونان آمده است و برخی می‌گویند همان قدری هم که داریم کلام اسلامی است و فلسفه اسلامی نیست. به نظر من، ما فلسفه اسلامی داریم؛ زیرا اگر فرض کنیم صد قاعده فلسفی یونانی داریم، بیش از دویست قاعده فلسفی اسلامی داریم و حتی آن صد قاعده فلسفه یونانی نیز «اسلامیزه» شده است.

طوسی برای توضیح این مسئله گفت: برای نمونه، قاعده

«الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» یک قاعده عقلی است و

زمانی که وارد مباحث اسلامی می‌شود، به صورت

«اول ما خلق الله حقیقة المحمدية» یا «قال

رسول الله (ص): اول ما خلق الله نوری» تجلی

می‌کند. پس این دیگر فلسفه یونانی نیست.

درست است که اصول عقلانی آن در فلسفه

یونان آمده است، ولی با استفاده از تعالیم

اسلامی، ما استدلال‌های فلسفه

اسلامی خودمان را آورده‌ایم. این حرف

بی‌ربطی است که تمامی فلسفه ما باید از

اسلام سیراب شود و اگر ما آموزه‌ای را از

فلسفه یونانی گرفتیم، پس یونانی شدیم. اندیشه بشری که در صد سال و دویست سال ساخته نشده است، بلکه طی هزاران سال این اندیشه بوده است و از زمانی که بشر بوده است، عقل بوده و انسان تفکر می‌کرد و این امر همیشه هم خواهد بود.

این دکترای فلسفه از دانشگاه انگلیس در ادامه افزود: این‌که بگوییم چون این سخن در فلسفه یونان بوده، پس فلسفه ما اسلامی نیست،



وقتی که یک نفر از دین با استدلال‌های فلسفی دفاع می‌کند که متکلم نیست، بلکه از فلسفه به عنوان یک ابزار استفاده کرده است تا مبانی فکری و اعتقادی‌اش را ثابت کند

ورزیده است. وی در این دو مقصد، مباحث فلسفه مشا را مطرح کرده است. شرحی هم که بر اشارات نوشته یک شرح فلسفه مشائی است. اما خواجه نصیر در مقصد ثالث وقتی سراغ مسئله الهیات می‌رود، براساس مبانی فلسفی بحث کلامی انجام می‌دهد. در این بخش خواجه نصیر یک متکلم است و در دو مقصد اول یک فیلسوف. اشکالی ندارد که وی هم متکلم باشد و هم فیلسوف؛ چون موضوع الهیات، موضوعی کلامی است و وی به عنوان یک متکلم بحث می‌کند.



نویسنده کتاب «فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی ملاصدرا» در ادامه به تعریف کلام پرداخت و گفت: علم کلام آن است که شخص متکلم از هر ابزار ممکن برای دفاع از اعتقادات خود استفاده کند، اعم از برهان فلسفی، شعر، خطابه و... متکلم می‌خواهد شنونده را اقناع کند؛ متکلم مقصدی معین دارد و آن دفاع از عقاید است. فیلسوف کسی است که تابع استدلال و برهان عقلانی است، بنابراین تابع برهان است؛ یعنی دیگران را با یک استدلال عقلانی قانع می‌کند. این که مقصد چه باشد، در فلسفه معلوم نیست، اما قصد بر آن است تا بر مبنای حق پیش رود.

این دکترای فلسفه از دانشگاه انگلیس تأکید کرد: حال با آن چه در رابطه با متکلم گفتیم (دفاع از اعتقادات و اقناع شنونده) ابزار وی می‌تواند قرآن، حدیث، خطابه، شعر، مبانی عقلی، فلسفی و یا هر چیز دیگر باشد؛ زیرا او قصد اقناع شنونده و اثبات عقیده خود را با هر ابزاری دارد (البته ابزار مورد قبول

و پذیرش). برای نمونه زمانی که ملاصدرا در بحث معاد از آیات قرآن استفاده می‌کند، دیگر فیلسوف نیست، بلکه یک متکلم است و این هیچ خدشه‌ای به حیثیت فلسفی وی وارد نمی‌کند. از این دست موضوعات در فلسفه غرب هم بیان شده است، برای نمونه وقتی کانت در مورد اخلاق یا دین صحبت می‌کند، یک متکلم است و حیثیت متکلمی دارد. از این قبیل اند دکارتر، پاسکال و دیگر فیلسوفان غرب. این امر به این معنا نیست که آن‌ها فیلسوف نبوده باشند. پس زمانی که موضوع آن‌ها دین و

کرده‌اند. وقتی که یک نفر از دین با استدلال فلسفی دفاع می‌کند که متکلم نیست، بلکه از فلسفه به عنوان یک ابزار استفاده کرده است تا مبانی فکری و اعتقادی‌اش را ثابت کند.

وی با اشاره به دوگانگی حیثیت در ملاصدرا گفت: ملاصدرا دارای دو حیثیت است: یکی این که فیلسوف است و دیگر آن که متکلم است.

آن جایی که در مسائلی مانند امور عامه و بحث وجود سخن

می‌گوید، یک فیلسوف است، اما آن جایی که در تفسیر

آیات قرآنی استدلال فلسفی می‌کند، به عنوان یک

متکلم سخن می‌گوید. پس ملاصدرا می‌تواند

انسانی باشد که هم فیلسوف است و هم متکلم

و هم عارف و هم فقیه. اگر علامه طباطبایی

تفسیر المیزان را نوشت، نمی‌توانیم بگوییم

فیلسوف نیست، بلکه علاوه بر مفسر بودن،

فیلسوف و عارف نیز است. پس نفس یک

فیلسوف واحد است، اما از این امر واحد

جهات و حیثیات متکثری را می‌توان انتزاع

کرد. این حرف بسیار عوامانه‌ای است که ما

بگوییم ملاصدرا فقط متکلم است یا علامه طباطبایی فقط مفسر است.

طوسی در پاسخ به این سؤال که آیا خواجه نصیر طوسی در کتاب

«تجریداً اعتقاد»، میان کلام و فلسفه تلفیق کرده است یا خیر؟، گفت:

همان طور که می‌دانید کتاب «تجریداً اعتقاد» مهم‌ترین کتاب

کلامی است که بیش از ششصد شرح، اعم از سنی و شیعه بر آن نوشته‌اند.

در این کتاب قبل از مقصد ثالث، خواجه نصیر به بحث فلسفی مبادرت

اگر علامه طباطبایی تفسیر المیزان را نوشت، نمی‌توانیم بگوییم فیلسوف نیست، بلکه علاوه بر مفسر بودن، فیلسوف و عارف نیز است. پس نفس یک فیلسوف واحد است، اما از این امر واحد جهات و حیثیات متکثری را می‌توان انتزاع کرد

دفاع از آن بود، متکلم می‌شدند و اگر موضوع دین نبود، فیلسوف بودند. اگر راجع به انسان صحبت می‌کردند، روان‌شناس می‌شدند. پس هر موضوعی مباحث آن علم را تعریف می‌کند.

وی در ادامه افزود: فیلسوف به دنبال حقیقت است، آن حقیقتی که استدلال و برهان عقلی، او را بدان می‌رساند و مشخص هم نیست که آن حقیقت چیست؟ پس فیلسوف مرید درگاه برهان است، اما متکلم به حقیقتی رسیده و حال می‌خواهد از این مسئله که به آن رسیده است دفاع کند. خواجه نصیر طوسی تا اول مقصد ثالث فیلسوفانه بحث می‌کند، اما از ابتدای مقصد ثالث از مباحثی سخن می‌گوید که به آن ایمان دارد.

حالا خواجه نصیر از هر طریقی که به

این ایمان رسیده است ما بدان کاری نداریم. ممکن است از راه فلسفه رسیده باشد یا از راه اشراق یا به هر طریقی. او می‌خواهد امامت، معاد و نبوتش را اثبات کند و در این راه از هر ابزاری استفاده می‌کند. این اشکالی ندارد که خواجه نصیر در بحث

معاد یا نبوت از برهان فلسفی اثبات کند، همان‌گونه که خود این مسائل هم برهان فلسفی دارد و این به معنای تلفیق فلسفه با کلام نیست. طوسی در ادامه با بیان این مسئله که ائمه (ع) ما را تشویق به تفکر می‌کردند، گفت: ائمه (ع) نه رد فلسفه کرده‌اند و نه رد فیلسوف، اصلاً ائمه (ع) ترغیب به تفکر و تفلسف می‌کردند. ائمه (ع) مطالب را می‌گفتند که بهانه‌ای دست متفکر بدهند تا آن‌ها در این مسائل بحث کنند. ائمه (ع) باب مسائل متافیزیک و الهیات را مفتوح گذاشتند تا متفکران به دنبال فهم آن باشند.

نویسنده کتاب «فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی ملاصدرا» در ادامه نمونه‌ای از روایت حضرت علی (ع) را مطرح و خاطر نشان کرد: «وتوحیده تمییزه من خلقه، وحکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة...»، آیا حضرت علی (ع) نمی‌توانست، بیشتر این مسئله را توضیح دهد. این مسئله بحث فلسفه وجود است. حضرت (ع) این مسئله را عنوان کردند تا متفکران به دنبال آن بروند و بحث و کنکاش کنند.

این‌که امام صادق (ع) می‌فرمایند: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین»: یعنی چه؟ آیا امام صادق (ع) نمی‌توانست این موضوع را بیشتر توضیح دهد؟ من معتقدم حضرت (ع) تعمداً این

مطالب را بیان کرده و بی‌پاسخ گذاشتند تا انسان‌ها به سراغ پاسخ برای آن‌ها رفته و کوشش و تلاش کنند.

معاون پژوهشی کالج

اسلامی انگلیس در ادامه

اظهار کرد: هر یک از فلاسفه،

متکلمین و مفسران مسئله

«بین‌الامرین» را به شکلی

متفاوت تفسیر کرده‌اند. خود

باز گذاشتن این باب تفکر؛ یعنی ترغیب به اندیشیدن در این مطالب و این خودش حسن سلوکی دارد. در اصول کافی، جلد اول، باب «شرف علم و عالم» داریم و می‌گویند بهترین علم آن است که موضوعش اشرف باشد. پس اشرف موضوعات علم به اسماء و صفات خداوند متعال است.

تمام مسائل متافیزیک، تقریباً به مسئله الهیات و صفات خداوند متعال برمی‌گردد و این اشرف موضوعات است؛ زیرا موضوعش اشرف است و نوعی نورانیت دارد و ارتباطی بین انسان و عالم ماوراء الطبیعة برقرار می‌کند و

هر یک از فلاسفه، متکلمین و مفسران مسئله

«بین‌الامرین» را به شکلی متفاوت تفسیر کرده‌اند. خود

باز گذاشتن این باب تفکر؛ یعنی ترغیب به اندیشیدن در

این مطالب و این خودش حسن سلوکی دارد

باز گذاشتن این باب تفکر؛ یعنی ترغیب به اندیشیدن در این مطالب و این خودش حسن سلوکی دارد. در اصول کافی، جلد اول، باب «شرف علم و عالم» داریم و می‌گویند بهترین علم آن است که موضوعش اشرف باشد. پس اشرف موضوعات علم به اسماء و صفات خداوند متعال است.

تمام مسائل متافیزیک، تقریباً به مسئله الهیات و صفات خداوند متعال برمی‌گردد و این اشرف موضوعات است؛ زیرا موضوعش اشرف است و نوعی نورانیت دارد و ارتباطی بین انسان و عالم ماوراء الطبیعة برقرار می‌کند و

عترتی لن یفترقا حتی یردا علی الحوض؛ یعنی این که اولاً کتاب در ابتدا آمده و این امر به این معناست که قرآن منبع اولیه ما شیعیان است و عترت منبع دوم. حال این عترت چون منبع دوم است، می تواند اطلاعات جدیدی هم به ما بدهد؛ چون منبع است؛ یعنی در کنار این قرآن هست؛ یعنی ائمه (ع) در کنار قرآن می توانند اطلاعات جدیدی به ما بدهند، هر چند که در قرآن نباشد، نه این که متناقض با قرآن باشد. دوم این که این کتاب در کنار اهل بیت (ع) است؛ یعنی این قرآن باید در کنار معصوم (ع) باشد تا ما آن را خوب بفهمیم و اگر جدا شوند، نمی توان قرآن را فهمید. پس این یک تفسیر از این روایت است. بنابراین هیچ وقت فهم قرآن بی نیاز از کلمات معصومین (ع) نیست.

به تعبیر دیگر مفاهیمی از قرآن کریم که ظاهر نیست و ما نمی توانیم از الفاظ آن ها چیزی را بفهمیم، آن ها را به واسطه این بزرگواران می فهمیم. به عبارتی ما معنای باطنی قرآن را از ائمه (ع) می فهمیم.

معاون پژوهشی کالج اسلامی انگلیس در ادامه اذعان کرد: پس شیعه قائل به تفسیر باطنی قرآن است. تفسیر باطنی به این معنا که انسان عادی این مفهوم را از آن نمی فهمد، بلکه با مراجعه به امام (ع) می توان آن را یافت. البته این به این معنا نیست که دیگران این معنای باطنی را نفهمند، بلکه ممکن است یک فیلسوف هم آن را بفهمد و اگر در تعارض با قرآن و روایات نبود، یک فهم دیگر از معنای باطنی آیات است. اما کسانی که بیان آن ها از قرآن ضمانت شده است، ائمه معصومین (ع) هستند و این امر، راه را برای دیگران سد نمی کند.

نفس انسان را تکامل می بخشد. علم، کمال به انسان می بخشد و آن علمی بیشترین کمال را می بخشد که موضوعش کامل باشد. بنابراین ائمه (ع) می خواستند بشر را ترغیب کنند که در مورد اشرف موضوعات بیاندیشند. این مسئله خودش حسن سلوکی داشته و کمال می بخشد.

وی با اشاره به این مطلب که تشیع یک مکتب عقل گراست، گفت: ما اگر امیر المؤمنین (ع) را نداشتیم، این همه فلسفه نبود. مگر اهل سنت فلسفه دارند؟ اهل سنت هیچ گونه مشارکتی در توسعه علوم عقلی نداشتند. اشعریه بعد از قرن سوم، عقلانیت را کشت و آن کسانی که امروز در مخالفت با فلسفه (عقلانیت) صحبت کنند؛ یعنی همگام با اشعریه؛ شیعه را به سمت اشعریت می کشانند.

معاون پژوهشی کالج اسلامی انگلیس در پاسخ به این سؤال که چگونه می توان حدیث ثقلین را با تعریف فوق جمع و تمسک به اهل بیت (ع) را معنا کرد؟، گفت: فیلسوف، قرآن و حدیث را کنار نمی گذارد،

فیلسوف، قرآن و حدیث را کنار نمی گذارد، بلکه او به دنبال حقیقت است و این حقیقت می تواند از راه استدلال عقلی، شهود و یا مبانی وحی باشد. استدلال عقلانی آن چیزی است که انسان را به یقین برساند

بلکه او به دنبال حقیقت است و این حقیقت می تواند از راه استدلال عقلی، شهود و یا مبانی وحی باشد. استدلال عقلانی آن چیزی است که انسان را به یقین برساند. متکلم می گوید من همین که طرف مقابل را قانع کنم برایم کافی است، ولی فیلسوف می خواهد یقین ایجاد کند. فیلسوفان اسلامی وقتی که می گویند ما استدلال عقلی می کنیم، معنایش آن نیست که کتاب و سنت را کنار گذاشته اند، بلکه آن ها را یک نوع منبع که برای یقین است به حساب می آورند.

طوسی افزود: «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و

محمد رضا محمدزاده: فلاسفه مسلمان برای رسیدن به حقیقت، به قرآن و روایات متمسک می‌شوند



آن چیزی است که در متون دینی اتفاق افتاده. اساساً معیار اسلامی بودن متون دینی ما میزان بهره‌گیری آن‌ها از آیات و روایات است و هرکس بخواهد خلاف این را مطرح کند به نظر بنده دچار خطای فاحشی شده است.

این نویسنده تصریح کرد: درست است که ما در مباحث فلسفی خیلی وقت‌ها ادعا می‌کنیم عقل ملاک و معیار دستیابی به بسیاری از ادعاها و نظریات و آرائی است که داریم، اما معنای استناد و تمسک به عقل دوری از متون دینی نیست به دلیل این‌که ما در همین علوم فلسفی و کلامی وقتی تحلیل می‌کنیم قرآن و جایگاه قرآن را، سنت و جایگاه سنت را می‌بینیم؛ که قرآن عبارت است از آن حقیقتی که در آن همه حقایق عالم ثبت است. در تئوری‌هایی که فیلسوفان مسلمان دارند معرفت را یک پدیده سه پایه یا سه‌گوشه می‌دانند که یک پایه آن عالم است، یک پایه

فیلسوفان مسلمان شأنی ماورائی برای حقیقت قرآن قائلند و برای رسیدن به حقیقت، تمسک به قرآن و روایات را مورد توجه قرار می‌دهند.



«محمد رضا محمدزاده»، عضو هیئت علمی دانشکده الهیات دانشگاه امام صادق (ع) و مصحح مجلد پنجم «اسفار» و ترجمه «مشاهیر فیزیک در تمدن اسلامی»، در مورد تأثیرپذیری فیلسوفان مسلمان از آیات قرآن، گفت: متون اسلامی ما بدون قرآن و سنت هیچ معنایی ندارد.

در خلال سال‌ها تجربه‌ای که من در مطالعات متون اسلامی بدست آوردم، روح حاکم بر تمام متون اسلامی قرآن و سنت است. من متأسفم از این‌که گاهی اوقات با دیدگاه‌ها و عقایدی در همین جامعه اسلامی مواجه می‌شوم که بعضی از دوستان ما کم‌لطفی می‌کنند و بعضی از دانش‌های اسلامی را متهم می‌کنند که این‌ها جبهه‌گیری کرده‌اند یا آرائشان خلاف

در عین حال به میزان قابل توجهی از آیات و روایات استفاده می‌کند. شاید من زمانی که آیات و روایات این کتاب را فیش کرده بودم حدود ۵۰۰ فیش تهیه شد که در هر کدام حدود ۵ تا ۱۰ آیه و روایت مورد استفاده قرار گرفته است. این عدد، عدد کلانی است که میزان توجه و بهره‌برداری ملاحظه را از آیات نشان می‌دهد.

مصاحح جلد پنجم «اسفار» در مورد تأثیرپذیری فیلسوفان مسلمان از آیات قرآن، گفت: مینا و هدف ما در فلسفه اسلامی رسیدن به حقیقت است. آن حقیقتی که مربوط به واقعیت وجود می‌شود، از آن جهت که وجود است. مهم نیست که از طریق تعقل و محاسبات عقلی به این امر دست پیدا کنیم یا از طریق شهود؛ چرا که هر دوی این‌ها عقل است، زیرا انسانی که در مسیر شهود قرار می‌گیرد از عقل منفک نیست. عقل حقیقتی است که ما با تلاشی که انجام می‌دهیم؛ چه تلاش

ذهنی باشد و چه تلاش روحی و ایمانی می‌خواهیم به

آن حقیقت دست پیدا کنیم. بنابراین آن چیزی که

مهم است این است که ما بتوانیم از طریق این

امر به حقیقت دست پیدا کنیم، آن وقت با

توجه به این مطلب هیچ تعجبی ندارد که

شما در برخی از عبارات ملاحظه با این

تعبیر مواجه شوید که اگر انسان‌ها

بخواهند میزان واقع‌نمایی ادراکات خود را

متوجه شوند، یک ملاک بسیار ارزشمند

وجود دارد.

مترجم کتاب «مشاهیر فیزیک در تمدن اسلامی» اظهار کرد: شاید خواننده با این جمله فکر کند ملاک و معیار عقل است، اما ملاحظه آن ملاک را کتاب معرفی می‌کند. منتهی توجه داشته باشید آن چیزی که از آن تعبیر به کتاب می‌شود با توجه به بحث‌ها و مباحث کلی‌ای که در فلسفه صورت می‌گیرد، حقیقت کتاب است؛ یعنی همان امر ماورائی که آنچه بین ما به عنوان قرآن وجود دارد نازل شده‌ای از آن مرتبه عالی حقیقت کتاب است که برخی دوستان به این نکته توجه نمی‌کنند و نتایجی از مباحث فلسفی می‌گیرند که اساساً با روح حاکم بر مباحث فلسفی مغایر است. این خصوصیتی که عرض کردم فقط در ملاحظه ملاحظه نیست، در این سینا هم هست، در شیخ اشراق هم هست، شیخ اشراق در برخی از نوشته‌هایش تأکید می‌کند کسی که در مسیر حقیقت قرار می‌گیرد حتماً باید قرآن بخواند و باید روحیه‌کسی که قرآن می‌خواند همانند روحیه کسی باشد که زمانی که آیات را می‌خواند احساس کند همان لحظه آیات بر او نازل می‌شود و همان لحظه در حال برقراری ارتباط

معلوم است و پایه سوم آن که تا ارتباط عالم و معلوم با آن تدارک نشود هیچ وقت معرفت اتفاق نمی‌افتد، یک حقیقت ماورائی است و قرآن یا حقیقت قرآن کاملاً با آن حقیقت ماورائی مرتبط است.

این محقق گفت: اگر ما بخواهیم به قرآن مکتوب که بین الدفتین در بین مسلمان‌ها حضور دارد و مسلمانان هر روز می‌توانند از آن بهره بگیرند توجه کنیم می‌بینیم حقیقت قرآن حقیقت ماورائی است. ما تجسم و تجسد آن حقیقت ماورائی را به صورت عبارت‌های مکتوب می‌بینیم که توسط وجود شریف و نازنین پیامبر اسلام (ص) و واسطه بودن حضرتش بین کسانی که پیرو او هستند در اختیار ما انسان‌ها قرار گرفته است. مادر فلسفه اسلامی یا در علوم اسلامی که جنبه فلسفی دارند به دنبال حقیقت هستیم. حقیقت را نمی‌توان در ظاهر جست‌وجو کرد. برای بدست آوردن حقیقت باید به بواطن اشیاء علم پیدا کنیم، علم پیدا

کردن به بواطن اشیاء از طریق آن حقیقت ماورائی و ارتباط

و اتصال به آن امکان‌پذیر است. یکی از راه‌های ارتباط

با او عنصری است که خداوند به اسم عقل در

وجود انسان قرار داده است، انسان‌ها از طریق

آن می‌توانند به آن حقیقت ماورائی متصل

شوند.

وی افزود: اما عنصر و بال دیگری وجود

دارد که می‌توان با آن در آسمان حقیقت و

معرفت پرواز کرد که ما از آن به ایمان به شهود

تعبیر می‌کنیم و جالب این‌که فلاسفه ما

معتقدند شما چه از طریق ایمان چه از طریق عقل جلو بروید اگر همیشه تلاش کنید و طالب باشید می‌توانید به آن حقیقت به نحو یکسان دست پیدا کنید، البته مقدار میزان دقت و کارایی اش با هم متفاوت است، اما به یک حقیقت دست پیدا می‌کنید. به همین دلیل است که فلاسفه اعتقاد دارند در کنار تعقل و استفاده از روش‌های منطقی و معقول فلسفی از روش‌های دیگری مانند شهود و علم حضوری و یا ارتباط مستقیم با حقیقت هم می‌توان استفاده کرد و این استفاده را همه فیلسوفان ما انجام داده‌اند از فارابی که از متقدمین فلسفه ماست گرفته تا باقی، همه اساساً به خاطر همین پیش‌فرض در متونی که نوشته‌اند دائماً از آیات قرآن استفاده کرده‌اند.

این دکترای تخصصی فلسفه و کلام اسلامی گفت: به عنوان مثال یکی از کتاب‌های فلسفی ما «اسفار» ملاحظه است که آرای وی در این کتاب جمع‌بندی شده است از بسیاری از آرای فلسفی که فیلسوفان عالم اسلام و حتی عالم پیش از اسلام بیان کردند، تمام این مباحث را مطرح و



اگر ما بخواهیم به قرآن مکتوب که بین الدفتین در بین مسلمان‌ها حضور دارد و مسلمانان هر روز می‌توانند از آن بهره بگیرند توجه کنیم می‌بینیم حقیقت قرآن حقیقت ماورائی است

گفت: به نظر من لسان آیات و روایات لسان عجیبی است. این کم‌لطفی نسبت به قرآن است که با یک ذهن عرفی در سطح آگاهی عمومی قرآن از آن برداشت کنیم. ذهن وقتی قوت و شدت پیدا کرد، آن وقت در مواجهه با آیات و روایات معانی بلندی را از آن برداشت می‌کند. آن وقت است که می‌فهمیم قرآن چه عظمتی دارد؛ چون وقتی با ذهن عرفی سراغ قرآن بروید، شاید برداشت‌هایی در حد و اندازه عظمت قرآن برای شما حاصل نشود. شما نمی‌توانید این برداشت‌ها را کنار بگذارید؛ چون احتمال بدهید تفسیر به رأی ایجاد می‌شود.

وی افزود: ما در فلسفه می‌گوییم علم و معرفت دارای درجات است. انسان‌ها اگر تلاش کنند، به درجات بالاتری از علم و معرفت دست پیدا می‌کنند. بنابراین ما در هر مرحله از آگاهی خودمان وقتی به یک مرحله بالاتر دست پیدا می‌کنیم و به آیات آن توجه می‌کنیم، متوجه معانی بیشتر و بلندتری می‌شویم. من از بزرگان شنیده‌ام که می‌گویند ما هر بار که قرآن را می‌خوانیم، متوجه مطلب جدیدتری از قرآن می‌شویم. این نباید مبنای این باشد که کسی قضاوت کند این‌جا تفسیر به رأی صورت می‌گیرد. به خاطر همین است که اعتقاد ما آن‌جا که می‌خواهیم سازگاری علم و دین را مطرح کنیم، می‌گوییم به هر میزانی انسان‌ها در هر منطقه‌ای از منطقه‌های معرفتی، چه در علوم تجربی و چه علوم غیر تجربی قرار بگیرند و در آن منطقه با قرآن مواجه شوند، نه تنها ناسازگاری‌ای بین متون دینی ما و آن مجموعه معارف وجود ندارد. بلکه می‌توانند مؤیدات فراوان، حقایق بسیار عالی و مضامین بسیار مناسب از متون دینی و قرآنی برداشت کنند که این امر تردیدناپذیر است.

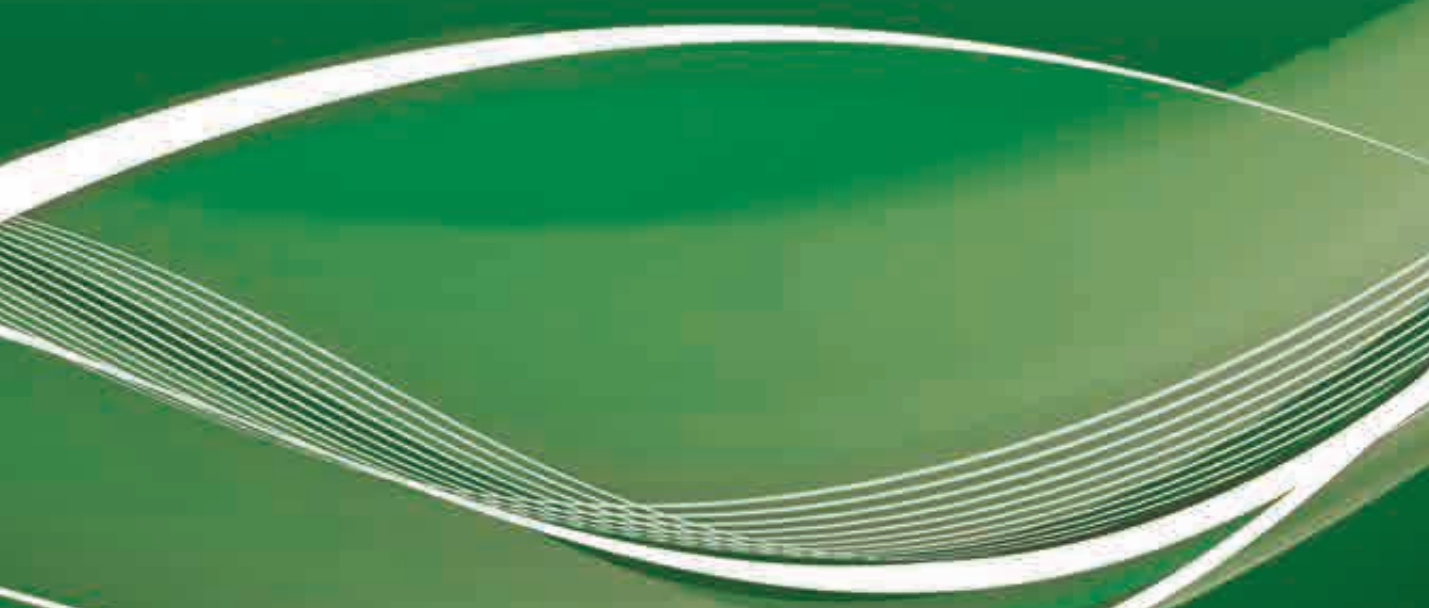
وی با بیان این مطلب که تفسیر به رأی سه‌جا می‌تواند مصداق داشته باشد، اظهار کرد: معنای این حرف این نیست که تفسیر به رأی می‌کنیم.

با حقیقت است. این همان رمزی است که در متون دینی بعضا و گاهی در تفاسیری که از آن‌ها صورت می‌گیرد به عنوان جهانی بودن و به عنوان جامعیت قرآن مطرح می‌شود که قرآن برای همه اعصار است، قرآن برای همه ادوار است، قرآن برای انسان هاست، قرآن برای همه فرهنگ‌هاست، قرآن برای همه جوامع است.

محمدزاده در مورد متون فیلسوفان هم اظهار کرد: دقیقا این اتفاق در متون فیلسوفان هم افتاده است. آنان به حقیقت قرآن با نگاهی دیگر توجه می‌کنند و برای او شأنی ماورائی قائل هستند و برای رسیدن به حقیقت، تمسک به قرآن و در کنار قرآن تمسک به روایات را مورد توجه قرار می‌دهند، چون منشأ روایت‌ها از دیدگاه شیعه توجه به متونی است که ناشی از رفتارهای گفتاری و غیرگفتاری انسان‌هایی است که ما آن‌ها را مصداق انسان کامل می‌دانیم. در واقع انسان کامل آن انسانی است که عالم کبیر به حساب می‌آید و اگر بخواهیم مقایسه کنیم با این جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، این عالم در مقابل او صغیر به حساب می‌آید.

وی در مورد دیدگاه فلاسفه از انسان کامل گفت: از دیدگاه فلاسفه، انسان کامل نقش بسیار مهمی در خلقت و تحقق این عالم بازی می‌کند و یک واسطه ارزشمند، باشکوه و با عظمت میان خلاق خداوند و حق تعالی و وجود خود خداوند است. بنا بر این واسطه، در واقع تحقق آن فیض و جودی به این است که انسان‌ها از مجموعه آن چیزی که به آن‌ها مربوط می‌شود بهره‌برداری کنند و در مسیر حق تعالی قرار گیرند و بتوانند به آن کمالاتی که برایشان در نظر گرفته شده است، دست پیدا کنند.

عضوهیئت علمی دانشگاه امام صادق (ع) در پاسخ به این سؤال که آیا فیلسوفان مسلمان از قرآن و سنت برای تبیین مفاهیم فلسفی خود استفاده کرده‌اند یا نظر خود را بر قرآن تحمیل و تفسیر به رأی کرده‌اند؟،





می‌گویند خوب گفتی. این یک مؤید و یک شاهد دیگر بر این است که قرآن یک کتاب معمولی نیست و یک کتاب خاص و ویژه است آن‌طور که ما در اعتقاد اتمان به آن معتقد هستیم. وقتی یک فیلسوف معنای بلندی را در مورد آیه‌ای مطرح می‌کند، نباید در مقابلش جبهه بگیریم، مگر تناقضی پیدا کند. فیلسوف وقتی استدلال‌های خود را انجام داد و نتایج فلسفی‌اش را گرفت، زمانی که می‌خواهد بر روی بلندای آن نتیجه‌ی صحت بگذارد، می‌گوید نگاه کنید قرآن، کتاب مقدس ما وقتی می‌خواهد این حقیقت را بیان کند چه می‌گوید چگونه با عظمت و بلندی و شکوه همین معنایی را که فیلسوفان این همه زحمت کشیده‌اند تا توانسته‌اند به نتیجه برسند، در قالب یک عبارت و تعبیر کوچک این همه عظمت را به نمایش گذاشته است.

وی افزود: وقتی شما تفسیر فلسفی‌اش را می‌بینید تعجب می‌کنید و به بهت می‌رسید که چگونه این عبارت کوچک این دریای این مطلب را در خود جای داده است. خوب نباید نسبت به مطلب خیلی حساس باشیم. کسی که تمام فلسفه، عرفان، کلام و فقه را خوانده مانند امام (ره) که تفسیر سوره حمد را به این زیبایی می‌نویسد، وقتی دست به تفسیر می‌زند در یک عبارت کوچک دریایی از مطالب نهفته است. بنابراین به اعتقاد بنده هیچ بهتی وجود ندارد از این که ما دائماً تلاش کنیم و بخواهیم که حقیقت معرفت برایمان تحقق پیدا کند. در هر مرحله‌ای هر بهره‌ای که از حقیقت می‌بریم، به سمت قرآن که برویم، جز حقیقت ناب، چیزی را در قرآن پیدا نمی‌کنیم؛ یعنی انسان به هر مرحله از یافته‌های علمی که برسد وقتی به سراغ قرآن می‌رود دست خالی که بر نمی‌گردد، بسیاری از چیزها هم عایدش می‌شود. فیلسوف دغدغه اصلی‌اش تعقل است. فیلسوف حرف هر کسی را نمی‌تواند بپذیرد. همین فیلسوف با

به نظر بنده تفسیر به رأی سه‌جای می‌تواند مصداق پیدا کند؛ اول آنکه شما از آیه‌ای برداشتی کنید که درست تناقض با برداشت شما از آیات دیگر باشد، دوم از آیات و روایات برداشتی کنید که در تناقض با آیات و روایات صحیح باشد، سوم آن‌جا که برداشتی را انجام دهید که آن برداشت نمونه و مشابه در بین برداشت‌های انسانی نداشته باشد. این سومی هم مبنای تفسیر به رأی نیست، بلکه انسان آن‌جا باید بیشتر حواسش را جمع کند و دقت‌های لازم را بکند. در بین مواردی که صورت گرفته، شاید خیلی کم این اتفاق افتاده باشد، اگر هم این اتفاق افتاده باشد کسانی که بعد از آن فیلسوف آمده‌اند نسبت به برداشتی که او انجام داده است مؤیداتی را تدارک دیده‌اند و تأیید کرده‌اند.

عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (ع) اظهار کرد: شما به تفاسیر غیر فلسفی نگاه کنید. ببینید که مراد از این آیه را چگونه نوشته‌اند. وقتی مضامین آن تفاسیر را که مثلاً فرض کنید ملاصدرا از این آیه مطرح کرده مشاهده می‌کنیم، می‌بینیم که واقعا اگر کسی مثل ملاصدرا به آن مبانی فلسفی و دیدگاه‌های فلسفی خاص دست پیدا نمی‌کرد و آن اتفاق خاص فکری در وجودش نمی‌افتاد، شاید اصلاً چنین تفسیری از این آیه صورت نمی‌گرفت و امروز ما تأیید و تأکید می‌کنیم که این برداشتی که صورت گرفته برداشت بسیار عالی‌ای است.

این دکترای فلسفه و کلام اسلامی خاطر نشان کرد: ما اکنون در همه برنامه‌ریزی‌های درسی خود در رشته‌های فلسفه و علوم قرآن و حدیث درسی تحت عنوان تفاسیر فلسفی از قرآن داریم، همان‌طور که درسی تحت عنوان آیات الاحکام و تفاسیر ادبی از قرآن داریم. اگر فردی که ادیب است، با توجه به قواعدی که در ادبیات وجود دارد، جلوه‌ها و جنبه‌هایی از عظمت ادبی قرآن را مطرح می‌کند، دیگران هم با او مخالفت نمی‌کنند و



وی فاصله داشته و از میراث فکری فلسفی این پنج قرن برخوردار بوده است. قاعدتا ابن سینا به دلیل موقعیت زمانی، این فاصله زمانی اصلا برایش معنادار نبوده است. در این فاصله زمانی خیلی اتفاقات عجیب و قریب در فلسفه اسلامی تحقق پیدا کرده است و در حوزه‌های کلام و تفسیر، ملاصدرا با بسیاری از آن‌ها مرتبط بوده و اساتیدی و منابعی که استفاده می‌کرده در وی مؤثر بوده است، وی در یک مرحله از زندگی خود دچار یک تحول فکری می‌شود که در مقدمه «اسفار» به این تحول اشاره کرده است. مشکلاتی برای وی پیش آمده که آن مشکلات نهایتاً روحش را بسیار صیقل داده و براساس این صیقلی شدن روح، آن حوادثی که اتفاق افتاده، دسترسی‌ای که به منابع داشته، موقعیت خاصی که در جامعه خودش داشته و بعد دانشگاهی که تأسیس می‌کند این باعث می‌شود اشراف و موقعیت فکری‌اش متفاوت باشد. ملاصدرا دانشگاه تأسیس می‌کند شیخ اشراق دانشگاه تأسیس نمی‌کند، ابن سینا دانشگاه تأسیس نکرد. شما می‌دانید کسی که در جریان تأسیس یک ساختار آکادمیک قرار می‌گیرد. اشراف و موقعیت فکری‌اش خیلی می‌تواند متفاوت باشد. لذا در ملاصدرا برداشت‌های عجیبی هم به لحاظ کمی، هم به لحاظ کیفی، هم به لحاظ اندازه و حجم و هم به

همه عظمتش وقتی در برابر آستان قرآن و روایات قرار می‌گیرد، خودش را یک موجود کوچکی احساس می‌کند. بنابراین طبیعی است که از آیات قرآن استفاده کند، منتهی به عنوان مؤید.

محمدزاده در پاسخ به این سؤال که بین سهروردی، ابن سینا و ملاصدرا کدام قرآنی‌ترند و از قرآن بیشتر استفاده کرده‌اند؟ گفت: ملاصدرا قرآنی‌تر است؛ چون هر چه ما به زمان حاضر نزدیک می‌شویم در بین عالمان ما بین نوشته‌های کسی مانند ملاصدرا، در مقایسه با سهروردی و ابن سینا هم به لحاظ حجم و هم به لحاظ نوع محتوا تفاوتی وجود دارد. ملاصدرا فردی است که در زمان خود به دلیل وجود شرایط اجتماعی و هم موقعیت اقتصادی که وی برخوردار بوده و هم شرایط خاصی که در جامعه برایش پدید آمده به کتاب‌خانه‌های بزرگی دسترسی داشته و بسیاری از منابعی را که از ابن سینا و حتی فیلسوفان بعد و قبل از ابن سینا وجود داشته، می‌دیده است. ابن سینا هم این شرایط را داشته است. وی نیز به دلیل موقعیت سیاسی خاصی که داشته، به بسیاری از کتابخانه‌ها دسترسی داشته است.

مترجم «مشاهیر فیزیک در تمدن اسلامی» تصریح کرد: ولی ابن سینا در قرن پنجم هجری زندگی می‌کرده و ملاصدرا حدود پنج، شش قرن با

لحاظ محتوا، در مقایسه با فیلسوف‌های دیگر وجود دارد.

وی با اشاره به این مطلب که ملاصدرا در دو مرحله از زندگی خود دست به تفسیر قرآن زده است، گفت: در یک مرحله آیات را به صورت متفرق تفسیر می‌کند که یک مجموعه هفت جلدی از تفسیر ملاصدرا می‌شود که در کتاب‌خانه‌ها هست. ماحصل آن مرحله اول توجه وی به قرآن و تفسیر قرآن است. در مرحله دوم دست به نگارش تفسیری می‌زند که در واقع قصدش این بوده که یک تفسیر کامل از قرآن بنویسد. مقدمه تفسیر را می‌نویسد اما اجل به وی مهلت نمی‌دهد. در حال حاضر آن مقدمه در آثار ملاصدرا به «مفاتیح الغیب» معروف است که اثری

فوق‌العاده است؛ یعنی کسانی که فکر می‌کنند

فیلسوفان ما به آیات قرآنی و به مجموعه

روایات توجه نداشته‌اند غیر از «اسفار»

من توصیه می‌کنم مفاتیح الغیب را

ببینند. خیلی کتاب عجیبی است.

این کتاب فقط مقدمه آن تفسیری

بوده که ملاصدرا قرار بوده بنویسد.

شما وقتی به مضامین آن کتاب نگاه

می‌کنید چیزهای عجیب و غریبی

می‌بینید. «شرح اصول کافی» که

ملاصدرا نوشته شرحی است بر یک مجموعه روایی که یکی از مهم‌ترین مجموعه‌های روایی است که شیعه از آن برخوردار است و وقتی شما آن را مقایسه می‌کنید با برخی از تفاسیری که از روایات وجود دارد نکته‌های بسیار عجیبی را در آن تفسیر ملاحظه می‌کنید.

وی افزود: کتابی داریم در مجموعه روایی که بسیاری از بزرگان

در مباحث روایی به آن مراجعه می‌کنند، مجموعه عظیمی است از

روایات که در منابع مختلف وجود داشته و مرحوم مجلسی آن را

تحت عنوان «بحار الانوار» جمع‌آوری کرده است، ویژگی‌ای که در

این کتاب هست این است که علامه مجلسی شروع می‌کند به

توضیح دادن و تفسیر کردن روایت‌ها. وی گاهی اوقات مجبور

می‌شود در تفسیر روایت‌ها از شیوه‌های کلامی و فلسفی بهره

بگیرد شما اگر آن تفاسیری را که ایشان از برخی از روایات کرده با

تفاسیری که از ملاصدرا از آن روایت‌ها و مشابه این روایت‌ها کرده با هم مقایسه کنید هیچ فاصله جدی‌ای بین این دو نمی‌بینید. کسی مثل علامه مجلسی که فیلسوف نیست و یک عالم حدیث است، با کسی مثل ملاصدرا که یک فیلسوف است وقتی کنار هم قرار می‌گیرند در موقعیتی که دست به تفسیر یک متن واحد می‌زنند فاصله چندانی ندارند. این می‌شود مؤیدی برای این که آن چه که ما از آن تعبیر می‌کنیم به دین و متون دینی و برداشت‌های صحیح دینی و آن چه که تعبیر می‌کنیم به علم بشری که یکی از مصادیق تعقل بشری و فلسفه و حکمت بشری است، لزومی ندارد که فاصله چندانی وجود داشته باشد و

این‌ها می‌توانند هم‌سو، هم‌گام و نزدیک به هم

قدم بردارند.

محمدزاده در پاسخ به این سؤال که

آیا فیلسوفان مسلمان از قرآن و سنت

برای تبیین مفاهیم فلسفی خود

استفاده کرده‌اند یا نظر خود را بر قرآن

تحلیل و تفسیر به رأی کرده‌اند؟،

گفت: باید ببینیم مراد از تفسیر به رأی

چیست؟ چون تفسیر همیشه با رأی

صورت می‌گیرد و اساساً امکان ندارد

شما دست به تفسیر بزنید و رأی مدخلیت پیدا نکند، اما مشکل

این جاست که گاهی اوقات آرای برخی از افراد می‌تواند تأثیر

نامناسبی در بدست آوردن یک جمع بندی صحیح از آن معنایی که

در عبارت‌ها وجود دارد داشته باشد.

لذا با توجه به این معنا اگر کسی تفسیری را از آیه‌ای ارائه کند

که مثلاً با برخی از معیارهایی که در تفسیر مطرح می‌شود و با

برخی از آیات و مضمون روایات صحیح ناسازگاری پیدا کند یا

برداشتی انجام بدهد که فردی باشد و هیچ فرد دیگری به این

برداشت دست پیدا نکند این احتمال وجود دارد که این تفسیر را

یک تفسیر به رأی بدانیم.

این نویسنده تصریح کرد: تفسیر به رأی وقتی منفی و سلبی و

غیرقابل اعتماد است که یا از بین آیات و روایات، معارض داشته یا

منحصر در فرد معین باشد. اگر تفسیر از بین آیات و روایات، معارض



ما کتابی داریم در مجموعه روایی که بسیاری از بزرگان در مباحث روایی به آن مراجعه می‌کنند، یک مجموعه عظیمی است از روایات که در منابع مختلف وجود داشته و مرحوم مجلسی این را تحت عنوان «بحار الانوار» جمع‌آوری کرده

هستند و تبیین برای حقیقت الهی. حقیقت الهی نشان می‌دهد هر چه در عالم هست، نشانه خداوند است چرا که اثر نشانه مؤثر است. این تفسیر با هیچ یک از آیات و روایات منافات ندارد و در واقع همان حقیقتی را که در آیات جاری و ساری است نشان می‌دهد.

این محقق در مورد معنای زندگی از دیدگاه فلاسفه مسلمان و نقد متون فلسفه اسلامی در مورد معنای زندگی در آثار فلاسفه مسلمان و مقایسه آن با دیدگاه قرآنی، گفت: در فلسفه اسلامی، صرف نظر از بحث طبیعیات و خارج از حیطه فلسفه به معنای خاص، چند مرتبه بحث حیات مطرح می‌شود؛ یکی آن جایی که سخن از مباحثی است که غیر خدا مورد توجه قرار می‌گیرد و به خیلی از اشیا اطلاق زنده بودن داده می‌شود. دیگری هم مباحثی که واجب‌الوجود بالذات را مورد توجه قرار می‌دهد. معمولاً تلقی مردم، از حیات به گونه‌ای است که فکر می‌کنند که اگر خواسته شود به چیزی حکم حیات داده شود، این چیز باید دارای امور طبیعی؛ مثل رشد، نمو، تغذیه و تولید مثل باشد؛ یعنی موجودی زنده است که این امور در آن تحقق داشته باشد.

این مدرس اشارات و تنبیهات خاطر نشان کرد: به عبارت دیگر، حداقل ملاک برای این‌که چیزی زنده باشد، این است که دارای خصوصیات ذکر شده باشد؛ لذا گیاه زنده است؛ چرا که دارای رشد، نمو، تغذیه و تولید مثل و... است و حیوانات زنده‌اند؛ چرا که دارای این ویژگی‌ها هستند، به خاطر اطلاق همین امور بر انسان، انسان هم زنده است. هر زمانی این امور که ویژگی

زنده بودن است، در شیئی نباشد، گفته می‌شود، آن شیء مرده است؛ مثلاً زمانی گفته می‌شود درخت مرده است که از ریشه قطع شده باشد؛ لذا انسانی که از دنیا رفته است در حالی که شکل و قیافه انسان زنده را دارد، ولی مورد اطلاق زنده بودن واقع نمی‌شود؛ چرا که تفاوت این دو شیء در این است که انسان مرده خصوصیات انسان زنده همچون تنفس را ندارد.

وی خاطر نشان کرد: در موجودات مثال زده شده، ملاک حیات این امور است، ولی در مورد موجوداتی که فراتر از عالم طبیعت هستند، ملاک حیات‌شان با ملاک حیات موجودات زمینی متفاوت است؛ چرا که در موجودات فراطبیعی رشد نداریم، (رشد برای عالم

داشته باشد خیلی‌ها این تفسیر را نمی‌پذیرند مگر این‌که معارض‌ها را ما به‌گونه‌ای معنا کنیم که آن برداشت ظاهری و بدوی برطرف شود. لذا این‌که تفسیر به رأی فی‌نفسه منفور است به نظر من اولاً باید در اول بر روی خود معنای تفسیر به رأی فکر کرد که تفسیر به رأی واقعا چیست؟ وقتی زمان متحول می‌شود و دائماً تغییر می‌کند و شرایط جدیدی پیش می‌آید و ما قرآن را برای همه زمان‌ها و ادوار و حجت می‌دانیم و از این جهت قرآن معجزه ابدی و نهایی است که توسط اسلام و پیامبر (ص) این دین مطرح شده است. قرآن در هر شرایطی زبان گویا دارد و ما به بهانه تفسیر به رأی و منفی بودنش نمی‌توانیم جلوی زبان گویای قرآن را در همه ادوار بگیریم و بگوییم در شرایط موجود که ما زندگی می‌کنیم از این آیه غیر آن چه که تا کنون برداشت شده نباید هیچ برداشت دیگری کنیم.

محمدزاده یادآور شد: اگر نتوانیم برداشت دیگری کنیم که این قرآن به درد همه ادوار و اعصار نمی‌خورد. بنابراین ما باید در تفسیر حواسمان جمع باشد که در عین این‌که قرآن زبان گویایی دارد که در تمام شرایط می‌تواند به برنامه‌های زندگی انسان سر و سامانی بدهد و حقیقت را برای آن‌ها تدوین کند،

برداشت‌هایی که می‌کنیم حداقل با آن چه که در آیات و روایات صحیح آمده تعارض و ناسازگاری پیدا نکند. اگر تعارض و ناسازگاری ابتدایی به چشم می‌خورد آن زمانی برداشت ما برداشت قابل استنادی است که بتوانیم این تعارض را برطرف کنیم. این نکته را اگر در نظر بگیریم آن موقع در تفسیر آیات قرآن به معنی فلسفی کلمه رسیده‌ایم، چون

فیلسوفان وقتی به دنبال حقیقت هستند، حقیقت جامع را می‌طلبند و این حقیقت جامع از دل آیات و روایات برمی‌آید، مثلاً شما فرض کنید در این آیه شریفه «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا» اگر شما هر آینه در تردید هستید نسبت به آن‌که ما نازل می‌کنیم بر پیامبر خودمان چند کار و توجه را می‌توانید انجام دهید.

وی یادآور شد: تبیین در آفرینش معنای خاصی دارد. فلاسفه ما معتقدند هر موجودی در این عالم چون معلول یک علت حقیقی است، می‌تواند منشأ معرفت مخلوقات، انسان و موجودات صاحب شعور نسبت به علت باشد، لذا آن‌جا که خداوند می‌فرماید ما مراحل خلقت را به شما نشان دادیم به آن توجه کنید. این‌ها همه تبیین



تبیین در آفرینش معنای خاصی دارد. فلاسفه ما معتقدند هر موجودی در این عالم چون معلول یک علت حقیقی است می‌تواند منشأ معرفت مخلوقات، انسان و موجودات صاحب شعور نسبت به علت باشد



می‌زند؛ چرا که هم حضرت مسیح (ع) و هم مادرش حضرت مریم (س)، مورد خطاب این آیات قرار گرفته‌اند. واقعا بارگاه الهی به خشم و غضب می‌آید، اگر کسی بخواهد چنین چیزی را به خداوند نسبت دهد. مصحح جلد سوم «اسفار» اظهار کرد: بنابراین در این امور (ماوراء الطبیعت)، تغذیه و نمو وجود ندارد؛ لذا یکی از ادله کسانی که علیه افرادی که ادعای ربوبی دارند، این است که خداوند نمی‌تواند تغذیه و نموداشته باشد در حالی که شما انسانی که ادعای ربوبی دارید، دارای نمو و تغذیه هستید، بنابراین خوردن، تغذیه و تنفس در خداوند بی‌معنا است و اساسا هر جا در غیر خدا تعبیر زنده را می‌آورید، همیشه زنده با مرده به ذهن می‌آید؛ لذا اگر گفته می‌شود، شخصی زنده است؛ یعنی یک روزی خواهد مرد. ما همیشه تلقی مان این است که زندگی به معنای یک حیات بی‌پایان را نمی‌توان برای اشیای طبیعی تصور کرد؛ لذا تا می‌گوییم چیزی زنده است، همه فکر می‌کنند، کی می‌میرد، ولی در مورد خدا و موجودات فرا طبیعی چنین اموری را نداریم و اساسا مردن و انتقال از نشئه‌ای به نشئه دیگر، در مورد اشیای مادی اطلاق

ماده است)، نمودر موجودات فرامادی وجود ندارد، در موجودات فرا طبیعی تولید مثل معنا ندارد؛ مثلا هیچ‌گاه نمی‌توان گفت (العیاذ بالله) که خداوند فرزند دارد؛ چرا که آیات قرآن همگی در نفی این امور هستند. خیلی عجیب است، زمانی که خداوند می‌فرماید مردمی هستند که برای خداوند قائل به فرزند هستند، (جالب این است، زمانی که این آیات نازل می‌شد، برای خداوند گرچه قائل به فرزند هستند، ولی در عین حال برای خود، پسر و برای خداوند فرزند دختر قائل هستند) و عبارات قرآن نشان از این دارد که خدا از این اطلاق‌ها بسیار ناراحت است.

وی در ادامه سخن خود افزود: یکی از گرفتاری‌های ما با مسیحیت این است که آنان می‌گویند، پدر و پسر و روح القدس، و اسلام که آمد دائما در آیات قرآن این نظر را توبیخ می‌کند. در آیات قرآن خطاب به حضرت عیسی می‌گوید: «تو گفتی که فرزند من هستی» و عیسی (ع) می‌گوید که من در نزد این‌ها و نزد تو همیشه اعتراف کرده‌ام که همیشه، بنده خدا هستم. این عبارت حضرت مسیح (ع)، در قرآن همیشه موج

سؤالی که در این جا مطرح می شود این است که زندگی و حیات واقعا به چه معنا است؟ آیا به معنایی که در مورد غیر خدا به کار می رود؟ و یا این که به معنایی متفاوت است؟ اگر بگوییم به همان معنا، به چه نحو این معنا بر خداوند حمل می شود؟ مگر می شود با ملاک های مادی به خداوند اطلاق حیات داد؟ و اگر بگوییم به معنای دیگری، آن وقت نتیجه اش این می شود که حیات اشتراک لفظی است و در مورد خدا به یک معنا و در مورد غیر خدا به معنای دیگری است و اگر این گونه تحلیل کنیم، مشکلات جدی نظری پیدا می شود و گفته می شود که خدا زنده است ولی نه به این معنایی که ما می گوییم و حال به چه معنا؟ معلوم نیست.

محمدزاده با بیان این مطلب که فلاسفه مسلمان در بیان ملاک حیات، نظریه هایی را ارائه کرده اند و داشتن حیات را منوط به داشتن چند ویژگی دانسته اند، عنوان کرد: این ویژگی ها عبارتند از: علم؛ یعنی برای این که موجودی دارای حیات باشد باید توان رسیدن به مرتبه ای از معرفت را داشته باشد و در مرحله بعد بر مبنای توانایی های علمی که فرد دارد، بتواند فعلی را انجام دهد؛ لذا هر چیزی که دارای این دو خصوصیت باشد، حیات داشته و زنده است. اطلاق حیات و زنده بودن به حیوانات به دلیل و علتی است. در تعریف حیوان گفته می شود که حیوان موجودی است که دارای ویژگی خاصی است که عبارتند از: دارا بودن ویژگی های جسمانی، دارا بودن مراتبی از ادراک. حیوانات به علت این که دارای رفتارهایی هستند

نمی شود؛ چرا که مجرد هستند و به هیچ معنایی در فلسفه ما به کار نمی رود.

محمدزاده تأکید کرد: پس در موجودات ماوراء الطبیعه، تغذیه، تولید مثل، تنفس و... نیست، و در رأس آن ها در مورد خداوند این امور صادق نیست، ولی فلاسفه ما معتقدند غیر امور طبیعی؛ یعنی موجودات فراطبیعی دارای صفت حیات هستند، و در این جا دو سؤال مطرح می شود؛ ملاک های زندگی چیست؟ و ملاک های زندگی مشترکا برای

خدا و غیر خدا صادق است؟ این دو سؤال خیلی مهم است؛ چرا که امکان دارد فردی بگوید که ملاک حیات و زندگی ویژگی های خاص است و این فقط بر خدا صدق می کند؛ لذا موجودات طبیعی را زنده نیانگارد، ولی امکان دارد، ملاک هایی ارائه داده شود که مشترک بین موجودات طبیعی و فراطبیعی

باشد؛ لذا سؤالی که مطرح می شود، این است که اگر این ملاک ها هم در خداست و هم در غیر خدا، آیا حیات غیر خدا به اندازه خدا است؟! وی تصریح کرد: بنابراین در این امور فیلسوف درگیر مشکل بزرگی است. در تعبیر دینی هم داریم که تعبیر حیات در آیات الهی در مورد خداوند، به کار رفته است، صفت «حی» در نزد متکلمان دینی بحث شده است و به این دلیل از حی و حیات بحث می کردند، که آیات صراحت دارد که خداوند زنده است،

در تعبیر دینی هم داریم که تعبیر حیات در آیات الهی در مورد خداوند، به کار رفته است، صفت «حی» در نزد متکلمان دینی بحث شده است و به این دلیل از حی و حیات بحث می کردند، که آیات صراحت دارد که خداوند زنده است

موجودات طبیعی و فراطبیعی

موجودات طبیعی و فراطبیعی

پای هر کمالی موجود باشد این کمال به خدا باز می‌گردد؛ لذا مطابق این استدلال، زمانی می‌توانیم در مورد چیزی حکم حیات کنیم که با مبدأ هستی و حیات در ارتباط باشد. به اعتقاد من، یکی از نقایص فلسفه اسلامی این است که همیشه از یک کانال به بحث نگاه می‌کند، در حالی که بررسی آموزه‌های دینی بدین طریق صحیح نیست، بلکه باید با نگاه جهان شمولی به این آموزه‌ها نگاه کرد، باید با نگاه کلی، با نگاهی که قواعد آن اتساع دارد به متن جهان نگاه کرد.

مدرس دانشگاه تهران افزود: امروزه خیلی‌ها

در مورد فلسفه زندگی کار می‌کنند. این‌که

«رمز زندگی چه چیزی است؟» از مسائل

مهم فلاسفه است و از دیدگاه فلاسفه

مسلمان، رموز زندگی همان علم و

فعالیت است، منتهی نه علم

منفصل و متباین، بلکه ما به همان

اندازه‌ای که با منبع الهی ارتباط

برقرار می‌کنیم، زنده هستیم؛ لذا

در قرآن آمده است که هیچ چیز در

عالم نیست، مگر این‌که فعل و معلوم

خدا باشد، «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَاسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» و یا «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ

مِثْقَالَ ذَرَّةٍ». تعبیرهای مختلفی که در قرآن در مورد علم باری تعالی

آمده، بدان علت است که ما فهم صحیحی از علم خداوند داشته

باشیم، انسان‌ها از بسیاری از علم‌ها به دور هستند؛ چرا که یا توان

دستیابی به آن‌ها را ندارد و یا این‌که برای سعادت ما سودمند

نیست؛ لذا برای این‌که فهم ما از علم خداوند با فهم خود از علم

خویشتن خلط نشود، قرآن مثال‌های متفاوتی ارائه می‌دهد.

و در حد توانی که دارند، می‌فهمند و عمل می‌کنند، پس زنده‌اند و انسان‌ها هم با استناد به این ملاک‌ها زنده هستند.

محمدزاده در مورد علم خداوند تأکید کرد: در مورد علم خدا هم همین‌گونه می‌توان سخن گفت؛ چرا که خداوند موجودی است که دارای علم است - که فلاسفه علم را برای خداوند اثبات کرده‌اند. لذا مطابق این استدلال، خداوند هم به خودش و هم به غیر خودش علم دارد و این علم، علمی مطلق است. خداوند در نهایت معنای کلمه، دارای اراده و علم

و قدرت است؛ لذا «فعال لما یشاء» است و فعالیتش

بر اساس علم اوست. فلاسفه اسلامی وقتی

در مورد علم خدا بحث می‌کنند،

نمی‌گویند که خدا علمی دارد و در

کنار آن قدرت! بلکه علم خداوند

همان قدرت خداوند است، در

حالی که علم ما با قدرتمان توأمان

نیست، بلکه انسان‌ها در

مرحله‌ای عالم هستند بدون

عمل و در مرحله دیگر عالم با

عمل هستند، ولی در مورد

خداوند، علم با قدرت است و علم خداوند علمی فعلی بوده و

انفعالی نیست.

مدرس دانشگاه مذاهب اسلامی با تأکید بر این مطلب که

خداوند تمام علم و قدرت است، اذعان کرد: هر جا که پای

قدرت، اراده و علم است، آن علم و اراده به سوی خدا

باز می‌گردد و همچنین خداوند همه حیات است، پس باید

تمام حیات‌های موجودات به خدا بازگردد و به طور کلی هر جا

این‌که «رمز زندگی چه چیزی است؟» از مسائل مهم فلاسفه است و از دیدگاه فلاسفه مسلمان، رموز زندگی همان علم و فعالیت است، منتهی نه علم منفصل و متباین، بلکه ما به همان اندازه‌ای که با منبع الهی ارتباط برقرار می‌کنیم، زنده هستیم



سؤال که از آن جا که پرسش‌های فلسفه اسلامی، ریشه در فلسفه یونانی دارد، آیا اصولاً چیزی به نام فلسفه اسلامی وجود دارد یا آن که جهان اسلام تنها فلسفه مسلمانان را دارد؟، گفت: وقتی می‌گوییم فلسفه اسلامی، منظورمان این است که پرسش‌هایی که در جهان اسلام در باب حقایق هستی مطرح شده، طبعاً پاسخ‌هایی را از جانب اندیشمندان و متفکران اسلامی در همان رابطه دریافت کرده است. این چنین نیست که همه سؤال‌ها از یونان آمده باشد، مثلاً بحث معاد که آیا جسمانی است یا نه، در جهان اسلام مطرح شده است. این امر در یونان مطرح نبوده، پس فلسفه در جهان اسلام؛ یعنی مجموعه پرسش‌هایی که در جهان اسلام در مورد هستی و عوارض آن مطرح شده و فلاسفه اسلامی در این رابطه پاسخ‌هایی داده‌اند و این فلسفه اسلامی است.

استاد فلسفه و کلام اسلامی حوزه علمیه قم در پاسخ به این پرسش که فلسفه اسلامی تا چه حد می‌تواند در تبیین اصول عقاید به ما کمک کند تا بدین ترتیب فرق آن با کلام اسلامی روشن شود؟، گفت: طبیعی است که فلسفه در درجه اول هدفش این نیست آن چه را که انسان به آن معتقد است، اثبات کند. این کار کلام است. در حقیقت در کلام اسلامی، متکلم در صدد است تا آن چه را که پذیرفته و بدان معتقد است، در قالب استدلال بیان کند. اما چون موضوع فلسفه اسلامی هستی است، دایره‌اش وسیع‌تر از کلام اسلامی است، ولی طبیعی است که فیلسوف بهتر می‌تواند با آن ابزاری که دارد، مسائل اعتقادی را اثبات کند. مثلاً در باب صفات خدا که آیا صفات خدا عین ذات است یا زائد بر ذات، طبعاً فیلسوف این مسائل را در قالب استدلال بیان می‌کند. اگر چه در کلام اسلامی هم استدلال وجود دارد، ولی در این علم از مقدماتی که مشهورات و مقبولات از جمله آن‌هاست، استفاده می‌شود. اما در فلسفه اسلامی باید از برهان استفاده شود، لذا دلیلی که فیلسوف می‌آورد، متقن‌تر است. پس فیلسوف مسلمان که در مسائل اعتقادی وارد می‌شود، بهتر می‌تواند مباحث توحید، صفات خدا، نبوت، معاد و... را اثبات کند.

وی در پاسخ به این پرسش که به نظر می‌رسد کلام اسلامی خصوصاً از زمان «خواجه نصیرالدین طوسی»، رنگ فلسفی تری به خود گرفته است، آیا این امر به سود کلام اسلامی بوده است یا به ضرر آن؟، گفت: مسلماً این اتفاق به سود کلام اسلامی بوده است. معمولاً یکی از مسائلی که منشأ تکامل علم است، پرسش‌ها و سؤالاتی است که در آن علم مطرح می‌شود. این پرسش‌ها مباحث را به چالش می‌کشند و این منشأ رشد و تکامل علم می‌شود. به اعتقاد ما، از زمانی که اساساً کلام اسلامی، رنگ فلسفی به خود گرفت، جایگاه خود را باز کرد. قبلاً این‌گونه نبود و یا ادله کمی وجود داشت. ولی از زمانی که کلام اسلامی با مسائل فلسفی – حتی جواهر و



سید محمد مهدی احمدی:

کلام اسلامی با گرفتن رنگ فلسفی به خود رشد بیشتری یافت

کلام اسلامی با گرفتن رنگ فلسفی به خود از زمان خواجه نصیرالدین طوسی رشد بیشتری پیدا کرد؛ چرا که همان مسائل کلامی متکلم در قالب و شکل بهتری تبیین و منشأ رشد کلام اسلامی شد.



حجت‌الاسلام والمسلمین «سید محمد مهدی احمدی» دانش‌آموخته فقه، اصول فقه و فلسفه و کلام اسلامی از حوزه علمیه قم در پاسخ به این



اعراض - آمیخته شد، اساساً همان مسائل کلامی متکلم در قالب و شکل بهتری تبیین و به اعتقاد ما منشأ رشد کلام اسلامی شد که این خدمت را خواجه نصیر کرد و به کلام رنگ فلسفی داد و طبعاً مسائل متکلم بهتر تبیین شد.

احمدی در پاسخ به این سؤال که ظاهراً زمانی متکلمین بزرگ شیعی، مانند شیخ صدوق، شیخ مفید، ابن قولویه و... کتب برجسته اصول عقاید و کلامی شیعه را نوشته‌اند، اما بعد از کار خواجه نصیر در ممزوج ساختن کلام و فلسفه، ظاهراً حوزه‌های ما زیاد به مبانی اصول عقاید شیعه که بزرگان مذکور به آن می‌پرداختند، زیاد نمی‌پردازند. آیا این امر به ضرر ما نیست و ما را از متون اصلی کلام دور نمی‌سازد؟ گفت: نه، اکنون کلام شیعه بسیار توسعه پیدا کرده است. اکنون شبهات جدید بسیاری مطرح شده است که برای پاسخ به آن‌ها کلام جدید را مطرح می‌کنند که قبلاً نبود. در زمان شیخ مفید کلام شیعه در حد خود اشباع شده بود و پاسخ‌گوی زمان خاص خود هم بود، اما امروزه نمی‌توانیم با همان محدودیت‌ها و مقولات پاسخ‌گوی شبهات امروزی باشیم. امروز شبهات وسیع‌تر شده است، لذا طبعاً باید با ابزار و قالب‌های بهتری وارد میدان شویم. استاد فلسفه و کلام اسلامی حوزه علمیه قم تأکید کرد: اکنون کلام قدیم پاسخ‌گوی مسائل امروزی نمی‌تواند باشد. با این گسترده‌گی فلسفه و شبهات کلامی جدید، کلام رنگ، بو و شکل دیگری پیدا کرده است و طبیعی است که به نظر ما نه تنها آن امر پیش‌گفته به ضرر کلام نیست، بلکه به نفع آن نیز تمام شده است؛ یعنی اگر کلام امروز را با کلام زمان پیشین مقایسه کنید، می‌بینید که کلام بسیار به تکامل رسیده است.

وی در پاسخ به این سؤال که اما با توجه به این‌که هم‌چنان تجریدالاعتقاد خواجه نصیر به عنوان مهم‌ترین کتاب کلامی شیعه معروف است، آیا مباحث کلامی این کتاب (مثلاً قاعده لطف) اقتناع‌کننده است یا نه؟ و آیا در ادامه تجریدالاعتقاد، کتب کلامی‌ای در حوزه‌های ما نوشته شده است یا نه؟، گفت: می‌توان به برهان نظم یا قاعده لطف انتقاد داشت و من نمی‌گویم که تمام ادله آن‌ها قانع‌کننده است. اما امروزه در حوزه خوشبختانه کارهای زیادی صورت گرفته است و طلابی را در رشته کلام تربیت می‌کنند. در خود کلام هم حوزه علمیه و مرکز جهانی، رشته کلام را دارد و در این زمینه بسیار کار می‌کند و کتب بسیاری نوشته شده است. به نظر من حوزه در



اگر توانستیم، آن‌ها را تأویل می‌کنیم و اگر نتوانستیم، مسلماً طرف دین را می‌گیریم و آن را مقدم می‌داریم. به هر حال این چنین نیست که همه سخنان فیلسوفان مسلمان را صددرصد تأیید کنیم، اما با این اوصاف، معمولاً مسائل فلسفی ما با قرآن و سنت مخالفتی ندارند.

احمدی در پاسخ به این سؤال که چرا ملاصدرا و بیشتر اتباع او، نظر آن چنان مساعدی به علم کلام اسلامی ندارند؟ گفت: این مسئله را در کل به این صورت قبول ندارم، اما در هر صورت چون فیلسوف مسلمان نسبت به متکلم مسلمان در شعاع وسیع‌تری کار می‌کند و چون متکلم مبنای خود را از مقبولات و مشهورات می‌گیرد و این از نظر فیلسوف جدل است نه برهان، لذا فلاسفه ادله متکلمین را خیلی محکم و باپشتوانه نمی‌دانند. فیلسوف دلیلی را قبول می‌کند که مقدماتش برهانی باشند؛ یعنی باید از جنس یقینات باشند تا به نتیجه برسند. اگر مقدمات قیاس، مقبولات، مشهورات و مسلمات باشند، هر چند به نوبه خود ارزشمند هستند، اما از نظر فیلسوف ارزش برهانی ندارند و شبیه به

زمینه کلام رشد بسیار زیادی پیدا کرده است.

حجت‌الاسلام والمسلمین احمدی در پاسخ به این سؤال که با توجه به نظر برخی از محققین، آیا کلام شیعی متأثر از کلام معتزلی است؟، گفت: درست است که کلام شیعی مشترکاتی را با کلام معتزلی دارد، مانند مسائل حسن و قبح عقلی و...؛ چرا که معتزله برخلاف اشاره عقل‌گرا بوده‌اند و این جزو نقاط قوت آن‌ها بود و آن‌ها را به امامیه نزدیک می‌کرد، ولی در بسیاری از مسائل مانند صفات خدا، شیعه امامیه با معتزله اختلافات اساسی دارد. اما در آن جنبه از مسائل که جنبه عقلی دارد و با تعقل پیش می‌رود، مشترکات بیشتری با معتزله داریم و این به معنای آن نیست که کلام شیعی متأثر از کلام معتزله باشد، بلکه کلام شیعی ریشه در خود قرآن و روایات دارد. در خود نهج‌البلاغه مباحث و مسائل فلسفی و کلامی مطرح شده است. در خود قرآن و روایات هم این مسائل مطرح شده‌اند، پس چگونه می‌توان گفت که شیعه این مسائل را از معتزله گرفته است؟

احمدی در پاسخ به این سؤال که آیا این رأی شما که معتقدید بسیاری از مسائل کلام اسلامی ملهم از آیات قرآن و روایات است، با این اعتقاد که کلام اسلامی با فلسفه اسلامی بسیار آمیخته شده است، منافات ندارد؟، گفت: در خود قرآن هم مسائل فلسفی داریم. خیلی از آیات قرآن جنبه فلسفی دارند. قطعاً فلسفه ما با آیات قرآن و روایات بیگانه نیست، به خصوص ملاصدرا در اسفار خود که به مباحث عقلی می‌پردازد، شواهدی از آیات قرآن و روایات هم می‌آورد پس فلسفه ما جدا و مجزا از آیات قرآن و روایات نیست. ولی فیلسوف مسلمان از آیات و روایات، در اثبات مسائل توحید، نبوت و معاد الهام و کمک گرفته است که در این باره خود نهج‌البلاغه مملو از مسائل فلسفی است لذا به اعتقاد ما فلسفه اسلامی در این جهت، هماهنگی کامل با قرآن و سنت دارد.

وی تصریح کرد: پس میان اعتقاد به ملهم بودن مسائل کلام اسلامی از قرآن و روایات و آمیختگی کلام اسلامی با فلسفه اسلامی، منافاتی نیست؛ چرا که فلسفه اسلامی، فلسفه خشک و بی‌روحی نیست، البته این امر به این معنا هم نیست که هر سخنی که فلاسفه و متکلمین گفته‌اند، مورد تأیید ماست. علت این امر هم این است که متکلم مسلمان در صدد است تا آن چه که از آیات و روایات گرفته را مدلل کند که این دلایل را از قرآن هم می‌تواند اخذ کند. فیلسوف مسلمان هم در حقیقت جهان هستی را با روش خود که برهانی است، تبیین می‌کند، لیکن این روش فیلسوف مسلمان، منافاتی با قرآن و سنت هم ندارد.

این محقق با اشاره به ترجیح نقل بر عقل، در تفکر اسلامی گفت: البته آن جایی هم که سخنان فلاسفه مسلمان مخالف با قرآن و سنت باشد، مورد تأیید ما نیست. اگر براهین فلاسفه مخالف با مسلمات دین باشد،



جدلند. لذا از این جهت فلاسفه ادله متکلمین را خیلی محکم و با پشتوانه نمی‌دانند و دلایل برهانی را می‌پذیرند و آن‌ها را حجت می‌دانند. پس فلاسفه با مقولات و محتوای کلام متکلمین که اسلامی‌اند، مشکلی ندارند، بلکه با شکل استدلال و شیوه اثبات مبانی آن‌ها مشکل دارند.

وی در رابطه با علت توجه نکردن فلاسفه مسلمان به کلام متکلمان اسلامی‌گفت: به دلیل این‌که فیلسوف مسلمان، به مسائل عظیم‌تر و کلی‌تری نسبت به متکلم مسلمان عمل می‌کند، لذا فلاسفه ادله متکلمین را خیلی قوی و محکم نمی‌دانند. فیلسوفان استدلالاتی را می‌پذیرند که دارای مقدمات برهانی و از جنس یقینیات باشند تا منتج شوند. لذا اگر مقدمات قیاس، جدلی باشند، از نظر فیلسوف ارزش برهانی ندارند و از این جهت فلاسفه ادله متکلمین را خیلی نمی‌پسندند.

مدرس فلسفه و کلام اسلامی حوزه علمیه قم در پایان خاطرنشان کرد: در حقیقت باید گفت که جهان هر چقدر به پیش می‌رود، زمینه‌های فکری مقبولیت و پذیرش، برای کلام شیعی بیشتر می‌شود تا کلام معتزله. درست است که کلام شیعی مشترکاتی را با کلام معتزلی، به این علت که معتزله برخلاف اشاره عقل‌گرا بوده‌اند، دارد و این امر، آن‌ها را به امامیه نزدیک می‌کند، ولی کلام امامیه در بسیاری از مسائل هم با معتزله اختلافات اساسی دارد. بنابراین در آن جنبه از مسائل که جنبه عقلی دارد، مشترکات بیشتری با معتزله داریم. در واقع، کلام شیعه امامیه، ریشه در قرآن و احادیث دارد.

حجت‌الاسلام احمدی در پاسخ به این سؤال که آیا جنبش‌هایی که اکنون برخی از روشنفکران جهان عرب، مانند «نصر حامد ابوزید»، «محمد



سیدمحمدعلی داعی نژاد:

قرآن مرجع اصلی حکمت اسلامی است

مدرس حوزه علمیه در خصوص شدت تأثیرپذیری فلاسفه اسلامی از آیات قرآن تأکید کرد: تأثیرپذیری از آیات قرآن به ۲ صورت است: ۱. الهام گرفتن از آیات و طرح موضوع، مانند صدرالمتهلین که می‌گوید: من حرکت جوهری را از قرآن گرفته‌ام، ۲. داشتن موضوع و گرفتن روش استدلال از قرآن که مرحوم ملاصدرا می‌گوید که برهان صدیقین در قرآن آمده و قرآن در اثبات وجود خداوند به خوبی بر این برهان آیه دارد.

داعی نژاد در پاسخ به این سؤال که آیا فلاسفه اسلامی آیات قرآن را برای تبیین مفاهیم فلسفی خود به کار برده‌اند یا آیات قرآن را تفسیر به رأی کرده‌اند؟، اظهار کرد: امروزه گرایش وجود دارد که از آن تعبیر به رویکرد مکتب تفکیک می‌کنند. این گروه این مسئله را مطرح می‌کنند که نباید علوم خالص اهل بیت (ع) و قرآن را با دانش‌های بشری مثل فلسفه و عرفان در آمیزیم. عده‌ای بیان کرده‌اند که برخی از فلاسفه و حکما آمده‌اند و آرای

فیلسوف مسلمان به دلیل آشنایی با معارف عمیق‌تر، وقتی کنار سفره قرآن به عنوان مرجع اصلی حکمت اسلامی می‌نشینند، آسان‌تر سخن خداوند را در آن حکمت‌های عمیق درک می‌کند.

حجت‌الاسلام و المسلمین «سیدمحمدعلی داعی نژاد»، نویسنده کتاب «قلمرو دین»، مدرس حوزه علمیه قم، جانشین مدیر گروه فلسفه و کلام و مسئول رشته تخصصی شیعه‌شناسی، در پاسخ به این سؤال که آیا فیلسوفان اسلامی در آثار خود از قرآن و سنت تأثیر پذیرفته‌اند؟، گفت: استفاده علما، حکما و فلاسفه اسلامی از قرآن بعد از صدرالمتهلین و توسط تابعین وی شدت یافته است. لذا در تخصصی‌ترین بحث‌های فلسفی در کتب صدرالمتهلین و تابعین مکتب وی می‌بینید که به شدت از آیات قرآن استفاده کرده‌اند.

جایگاهی دارد. در آثار وی آیات قرآن به شدت مورد استفاده قرار گرفته است، اما کاملاً در شکل فلسفی؛ یعنی بحثی را طرح و استدلالی را بیان می‌کند و می‌گوید این در قرآن وجود داشته و قرآن به آن اشاره کرده و یا استدلالی را از قرآن می‌آورد و توضیح می‌دهد که این مطابق با قرآن است. ما در فلسفه دارای امور خاصه و امور عامه هستیم. امور خاصه که مباحث خداشناسی، نبوت و معاد و ... را مطرح می‌کند، در هر یک از این مکتب‌ها به تفاوت به آن پرداخته شده است. در آثار صدرالمتألهین که به الهیات بالمعنی الاخص به شدت و گستردگی پرداخته، می‌توان آیات را دید و مورد استفاده قرار داد. اما امور عامه که احکام کلی و وجود و تقریباً مبحث عقلی و کلی محض به شمار می‌آید انسان زیاد به ذهنش نمی‌رسد که آیات چه میزان می‌توانند حضور داشته باشند.

این محقق محوریت تفسیرهای ۷ جلدی ملاصدرا را قرآن دانست و گفت: ملاصدرا هم در تفسیر و هم در شرح اصول کافی با زبان فلسفه معارف قرآن را بیان کرده است و اگر من بخواهم تفسیر ایشان را نسبت به قرآن تشبیه کنم می‌توانم به سخن گفتن عرفا به زبان فلسفه تشبیه کنم؛ یعنی عارفی چیزی را می‌بیند و می‌خواهد در موردش صحبت کند، درمی‌یابد چیزی را که یافته در قالب بیان مردم عادی نمی‌تواند بگوید. می‌بیند که فلاسفه کلمات، واژه‌ها و اصطلاحات و قالب‌هایی دارند که می‌توانند چیزی را که دیدند، برای شنوندگان با این زبان به خوبی بیان کنند. مرحوم صدرالمتألهین با آن آشنایی و تسلطی که نسبت به معارف و زبان فلسفی، حکمت اشراق، حکمت مشا و کتب عرفانی داشته است، توانسته محتوا و معارفی که در قرآن وجود دارد را به خوبی تبیین کند.

وی افزود: کتاب المیزان علامه طباطبایی نیز نسبت به تفاسیر گذشته دارای یک تحول اساسی است؛ یعنی ایشان قرآن را به زبان عقلی و فلسفی و به شکل متقنی بحث کرده که در کتب تفسیری سابق وجود ندارد. اگر تمام تفسیرهای سابق را جمع کنید و المیزان را کنار آن‌ها بگذارید، می‌بینید اساساً از بنیان با هم فرق دارند. علامه طباطبایی این شیوه تبیین قرآن را که در معارف حکمت و فلسفه به کار برده از صدرالمتألهین گرفته است. تعریف از صدرالمتألهین به این معنا نیست که ایشان به پایان راه رسیده است؛ یعنی درست است که ایشان در تطبیق چهار روش عرفان، حکمت، کلام و قرآن تلاش‌های قابل تقدیری انجام داده است، اما به هر حال آغاز کننده راه بود. وی در کتاب اسفار خود گفته است من درصدد این هستم تا این چهار روش را با هم هماهنگ کنم. پس هماهنگی قرآن و فلسفه از صدرالمتألهین شروع می‌شود و ایشان زحمت خود را کشیده، اما این آیندگان هستند که باید این راه را ادامه دهند.

خود را بر قرآن تحمیل کرده‌اند، در صورتی که اگر کسی به منابع فلسفی شیعه که از قرآن در آثار خود استفاده کرده‌اند، مراجعه کند، خواهد دید این‌ها از قرآن، راه، روش، الگو و در موارد متعددی محتوا گرفته‌اند و اگر بخواهیم این را تحمیل آرا بر قرآن تلقی کنیم، درست نیست. تحمیل آراء در جایی است که مطلبی به قرآن نسبت داده شود که ظاهر قرآن آن را رد کند و هیچ قرینه لفظیه و عقلیه‌ای بر تأیید این محتوا از جانب قرآن وجود نداشته باشد. اما اگر کسی بیاید از قرآن محتوایی را استفاده کند که ظاهر قرآن و قرائن موجود در قرآن آن‌ها را افاده کند، این‌ها دیگر تحمیل بر قرآن نیست، بلکه دلالت قرآن بر آن است.

مسئول رشته شیعه‌شناسی، درباره تفاوت یک فیلسوف با یک انسان معمولی در مواجهه با قرآن یادآور شد: تفاوت یک فیلسوف در مواجهه با قرآن با انسانی که در این رشته تخصص ندارد این است که وقتی کنار سفره قرآن می‌نشیند به اندازه فهم و معرفت خود از قرآن و سخنان قرآن استفاده می‌کند. فیلسوف و حکیم به جهت این که با معارف عمیق‌تری آشنا هستند، وقتی کنار قرآن، مرجع اصلی حکمت می‌نشینند، گوششان با الفاظ و زبان قرآن آشناتر، روان‌تر و شنواتر است و آسان‌تر سخن خداوند را در آن حکمت‌های عمیق درک می‌کنند. در حقیقت فیلسوف خود را تعالی داده تا بتواند قرآن را بفهمد، نه این‌که قرآن را تنزل دهد تا آن را مطابق با فهم خودش کند.

داعی نژاد در مورد تأثیرپذیری فیلسوفان مسلمان از آیات قرآن، اظهار کرد: بین ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا، ملاصدرا قرآنی‌تر است. در مکتب مشای ابن‌سینا، عقل غالب است. قرآن که یک منبع وحیانی و الهی شهود و استدلال است، در این مکتب جایگاه چندانی ندارد و زیاد مورد استفاده نیست. ابن‌سینا نمی‌خواهد قرآن را رد کند، فقط در آثار وی زیاد به آیه بر نمی‌خوریم. مکتب سهروردی معروف به اشراق، متکی به شهود است و چیزی را از معارف قلبی می‌پذیرد که بتواند برایش دلیل بیاورد؛ یعنی اول با شهود شروع می‌کند و بعد استدلال.

نویسنده «قلمرو دین» اظهار کرد: این مکتب با عرفان فرق می‌کند. مکتب عرفان چیزی را که عقل و شهود می‌گوید، می‌پذیرد، چه بتواند استدلال کند و چه نتواند. در آثار سهروردی به دلیل این‌که مکتب شهودی است به آیات قرآن برمی‌خوریم، اما زیاد نیست، تنها تحولی نسبت به ابن‌سینا دارد. در صدرالمتألهین غالبیتی وجود ندارد. در این مکتب همه روش‌ها در کنار هم هستند و در تعامل با هم وجود دارند. در این مکتب شهود و استدلال هم‌وزن هستند؛ یعنی اگر بتوان مبحثی را ثابت کرد که مورد شهود خالص بوده باشد، حتی اگر نتوان در باب آن استدلال کرد، در مکتب ملاصدرا

ابوالحسن غفاری:

بسیاری از نوآوری‌های فلاسفه مسلمان متأثر از قرآن و آموزه‌های وحی است

دینی؛ یعنی آیات و روایات نبود برخی از فیلسوفان ما نمی‌توانستند ابتکار و نوآوری داشته باشند. بسیاری از نوآوری‌هایی که فیلسوفان ما مطرح و بیان کرده‌اند کاملاً متأثر از قرآن و آموزه‌های وحی است.

وی با بیان این مطلب که در حوزه معرفت و شناخت یکی از مسائلی که به شدت فیلسوفان ما را تحت تأثیر خودش قرار داده، توجه به عقل و در واقع تعقل و اندیشه است، اظهار کرد: به هر حال فلسفه تفکری است که روش آن روش عقلانی و برهانی است، ما حداقل در آیات قرآن به ۷۰۰ مورد می‌توانیم برسیم که در آن جا به تعقل و اندیشه، البته با الفاظ متعدد تأکید شده است و این راه‌گشای خوبی برای فیلسوفان مسلمان بوده است که در مباحث عقلی بیشتر تأمل کنند. برای مثال در قرآن آمده است؛ بعضی از مردم بدون علم درباره خدا سخن می‌گویند. از این آیه و آیات متعدد می‌توانیم استنباط کنیم که اساساً روش قرآن دعوت به تعقل است، نه ممنوعیت در مباحث عقلانی. بلکه همین بحث عقلی و این که ما با عقلمان می‌توانیم به لایه‌های زیرین هستی برسیم و راجع به مفاهیم عمیق حتی خدا بحث کنیم هیچ ممنوعیتی نبوده نه در قرآن و نه در روایات دیگر، بلکه فیلسوفان مسلمان از تشویق به تعقل بهترین

اگر آموزه‌های دینی؛ یعنی آیات و روایات نبود، برخی از فیلسوفان ما نمی‌توانستند ابتکار و نوآوری داشته باشند، بسیاری از نوآوری‌هایی که فیلسوفان ما مطرح و بیان کرده‌اند کاملاً متأثر از قرآن و آموزه‌های وحی است.



حجت‌الاسلام و المسلمین «ابوالحسن غفاری»، نویسنده کتاب «سنت امتحان در زندگی انسان» و مدرس جامعه‌المصطفی (ص) العالمیه در مورد تأثیرپذیری فیلسوفان مسلمان از آیات قرآن، گفت: می‌توانیم بگوییم فیلسوفان مسلمان در نوشته‌ها و آثار خود از دو جهت از قرآن و روایات پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) تأثیر پذیرفته‌اند. اگر ما بخواهیم با یک روش مستقل در این زمینه بحث کنیم، می‌توانیم این طور بگوییم که فیلسوفان مسلمان و به تبع آن متکلمان مسلمان در دو قلمرو از قرآن و روایات تأثیر پذیرفته‌اند: اول در قلمرو مباحث هستی‌شناسی و اونتولوژیک و دوم در قلمرو معرفت و شناخت. در این دو قلمرو ما می‌توانیم نمونه‌هایی را بیاوریم که در این نمونه‌ها فیلسوفان مسلمان از کندی گرفته تا فارابی، سهروردی و صدرالمتألهین و دیگران کاملاً از قرآن متأثر شده‌اند، به طوری که ما می‌توانیم ادعا بکنیم که اگر آموزه‌های

بهره‌ها را برده‌اند و عمیق‌ترین مباحث عقلی و فلسفی را بیان کرده‌اند.

غفاری در ادامه گفت: مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی یکی از بزرگترین فیلسوفان ما در آیه شریفه‌ای که می‌فرماید: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» که خطاب به پیامبر است که دعوت کن مردم را به خدای خودت با حکمت و با موعظه نیکو و جدال کن با آن‌ها به بهترین جدال، در آن جا فرموده که مقصود از حکمت که اولین دعوت در این سه دعوت؛ یعنی دعوت به حکمت، موعظه و جدال است، قرآن دعوت به حکمت را مقدم بر دعوت‌های دیگر گرفته و در آن جا فرموده است منظور از حکمت تعقل و برهان است که به تعبیر ما فلسفه است. همه این موارد به فیلسوفان ما کمک کرده است تا بتوانند در مباحث عقلی هر چه می‌توانند جلو بروند.

این مدرس جامعه المصطفی (ص) العالمیه یادآور شد: در قسمت دیگر علاوه بر این که دعوت به تعقل و اندیشه بوده ما می‌بینیم که در آیات قرآن به میزان کارایی حس و تجربه حسی تذکر داده شده است. ما در فلسفه غرب فیلسوفانی داریم که اصالت را به تجربه و حس می‌دهند. فیلسوفان ما معتقدند که معرفت حسی وقتی ارزشمند است که منتهی به معرفت عقلی شود و گرنه معرفت حسی بما هی معرفت حسی، یک معرفت نامعتبر و مغشوش است. این توجه به عقل و توجه به این‌که حس زمانی معرفت قابل قبول و معتبری خواهد بود که به عقل منتهی شود، باز از نکاتی است که

فیلسوفان ما قطعاً از قرآن دریافت کرده‌اند. در آیه‌ای که در مورد بنی اسرائیل است، زمانی که موسی (ع) آن‌ها را دعوت به ایمان به خداوند کرد، تعدادی از بنی اسرائیل آمدند و گفتند ما به خدا ایمان نمی‌آوریم مگر این که حسا خدا را درک کنیم؛ یعنی فکر می‌کردند که خداوند متعلق ادراک حسی است. در آن جا می‌بینیم که قرآن هرگز با این درخواست موافقت نمی‌کند و در واقع می‌خواهد بگوید تنها ابزار معرفت و شناخت، حس نیست که خداوند در قرآن می‌فرماید: خداوند قابل رویت نیست.

وی خاطر نشان کرد: یک بحثی هم در بحث رؤیت است که آیا خداوند قابل رویت است یا نیست؟ که برخی از متکلمین متأسفانه راه را اشتباه رفته‌اند و همین کمک می‌کند بر این‌که قرآن دعوت کرده به این‌که شما اصالت حسی نباشید. قرآن با یک تقسیم‌بندی زیرکانه و بسیار بسیار عالمانه و دقیق ما را دعوت کرده به تعقل و به این‌که باید اندیشه حسی اعتقاد به اندیشه عقلی برسی که به نظر من در این حوزه فیلسوفان مسلمان ما به شدت تحت تأثیر قرآن قرار گرفته‌اند.

نویسنده کتاب «سنت امتحان در زندگی انسان» در پاسخ به این سؤال که آیا فیلسوفان مسلمان از قرآن و سنت برای تبیین مفاهیم فلسفی خود استفاده کرده‌اند یا نظر خود را بر قرآن تحمیل و تفسیر به رأی کرده‌اند؟، ضمن بیان مطلب فوق گفت: اغلب فیلسوفان ما با روش و متدی که در حقیقت خود قرآن ارائه کرده است، از قرآن راه‌کار گرفته‌اند. البته ممکن است فیلسوفی پیدا شود که افکار و نظرات خود را بر قرآن تحمیل کند، اما ما

صدرالمتألهین. اما قطعاً و بدون شک صدرالمتألهین شیرازی از همه بیشتر به قرآن توجه کرده است. وی تفسیر قرآن دارد به لحاظی که فیلسوفان قبلی ما به این اندازه تفسیر قرآن نداشته‌اند. وی تفسیر قرآنی دارد که در شش یا هشت جلد چاپ شده است. ملاصدرا هم چنین شرح اصول کافی دارد که در آن بیشتر آیات و روایات را بررسی کرده و این کتاب رویکرد روایی دارد. وی در اغلب آثار خود کاملاً متوجه به قرآن و آموزه‌های اهل بیت (ع) است. بنابراین سهم ملاصدرا در توجه به آیات و روایات از فیلسوفان دیگر قطعاً بیشتر است. نویسنده کتاب «سنت امتحان در زندگی انسان» در پاسخ به این سؤال که اصالت وجود چه تأثیر بر منظومه فکری و آرای ملاصدرا دارد؟، گفت: در واقع می‌توانیم بگوییم اصالت وجود مبنایی ترین و اساسی ترین تفکر صدرالمتألهین است که وی را از دیگر فیلسوفان متمایز کرده است. اگر ما فیلسوفان را به دو دسته تقسیم کنیم و بگوییم عده‌ای اصالت ماهوی و عده‌ای اصالت وجودی هستند، قطعاً صدرالمتألهین در بین اصالت وجودی‌ها هم بر اصالت وجود معتقد بوده و هم بر اصالت وجود دلیل آورده است. ممکن است این سینا اصالت وجودی بوده باشد، اما دلیل نیاورده است در حالی که صدرالمتألهین دلیل آورده است.

غفاری افزود: تفکر اصالت وجودی در صدرالمتألهین به این معنا است که واقعیت امر اعتباری و آن چه جهان خارج را پر کرده وجود است که این مبنایی ترین تفکر اوست، به این معنا که خیلی از نتایج و ثمرات معرفتی و وجودی از این اصل استنباط و استخراج می‌شوند؛ یعنی به عبارت دیگر اگر ما اصالت وجود را از صدرالمتألهین بگیریم مجبور هستیم مواردی مانند تشکیک در وجود، اشتراک معنوی وجود، حرکت جوهری و ... را از فلسفه ملاصدرا حذف کنیم و منظومه فلسفی و سیستم فلسفی ملاصدرا بهم خواهد ریخت. وی در

مباحث نفس معتقد است به این که نفس جسمانی الحدوث و روحانیة البقاست و از برخی آیات قرآن بر این امر شاهد آورده است که باز این امر نشان می‌دهد که در این بحث هم متأثر از قرآن است. آن وقت در اثبات این که چطور می‌شود که روح و نفس در ابتدا جسم و ماده باشد و بعد در اثر حرکت جوهری، نفس به تکامل برسد به استدلال می‌پردازد.

این نویسنده در تبیین بحث معاد جسمانی و این که معاد جسمانی چیست؟، گفت: ملاصدرا قبل از این که وارد این بحث شود برای اثبات معاد جسمانی چندین مقدمه و به اصطلاح چندین اصل آورده است که بدون آن‌ها معاد جسمانی اثبات نمی‌شود که اولین و مهم ترین مبنا و مقدمه همین بحث اصالت وجود است که در جای جای فلسفه ملاصدرا نقش اساسی دارد. به تعبیر دیگر، می‌توانیم بگوییم که اگر اسم دیگری به فلسفه ملاصدرا اضافه کنیم و به جای این که بگوییم حکمت متعالیه، بگوییم حکمت و فلسفه وجودی، به نظر می‌رسد تعبیر مناسبی باشد.

نمی‌توانیم مثلاً یک نسخه واحد در این زمینه بپیچیم. آن چه که از بررسی متفکران ما برمی‌آید این است که این‌ها از قرآن الهام گرفته‌اند. صدرالمتألهین یکی از فیلسوفان برجسته اسلامی است که به نظر می‌رسد در بسیاری از ابتکارات خود از قرآن الهام گرفته است. این بحث که در فلسفه ابن سینا و در فلسفه ملاصدرا بوده که ملاک نیازمندی اشیاء به علت‌های آن امکان است یا وجود، ابن سینا معتقد بود علت نیازمندی اشیاء به علت، امکان‌شان است. یک شیء چون ممکن الوجود است نیازمند به واجب الوجود است. صدرالمتألهین به یک آیه از قرآن برخورد کرده که در آن آیه سخن از نیاز وجودی است، نه نیاز امکانی و همین آیه شریفه که بحث از فقر و این که ما محتاج خداوند هستیم است، صدرالمتألهین در آن جا از این آیه شریفه الهام گرفته و بحث فقر و وجودی را مطرح کرده و گفته است که ملاک نیازمندی اشیاء به علت امکان نیست که مشائین داشته‌اند بلکه وجود است. وی وجود را به دو بخش تقسیم کرده و گفته است: وجود دو بخش دارد: وجود غنی و وجود محتاج و فقیر. وجود غنی واجب الوجود است و وجود فقیر یا محتاج، همه ممکنات یا به اصطلاح ماسوی الله است. وی یک تحول جدی در فلسفه ابداع کرده است، تحولی که غیر قابل انکار است و می‌توانیم بگوییم وی در این مورد قطعاً متأثر از قرآن است.

خود ابن سینا در توحید واجب الوجود و اثبات آن، به یک آیه از قرآن تمسک جسته است و خود از این آیه شریفه استدلال کرده است. در آیه شریفه «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» خداوند خود شهادت می‌دهد که خودش هست. این بیان مفصلی دارد که خود ابن سینا برهان صدیقین را که برهانی است که می‌گوید ما خداوند را اثبات می‌کنیم نه از طریق آثار و مخلوقاتش، بلکه از خود ذات به او استدلال می‌کنیم. این برهانی است که ابن سینا در اشارات و تنبیهات این را بیان کرده و خودش هم تأکید کرده است که

به نظر می‌رسد که بیشتر فیلسوفان ما به قرآن توجه داشته‌اند و فیلسوف مسلمانان نبوده که به قرآن و روایات توجه نداشته باشد. مانند: ابن سینا که تفسیری بر بعضی از سوره‌های قرآن دارد و سهروردی هم همین‌طور

این آیه از قرآن گرفته شده است. بسیاری از موارد متعدد را می‌توانیم نام ببریم که در آن موارد فیلسوفان ما در واقع سبک دلیل و بیان عقلی را از خود قرآن استنباط کرده‌اند. البته بعضی از جاها هم ممکن است که فیلسوفی پیدا شود که نظر خود را بر قرآن تحمیل کند، اما اغلب فیلسوفان؛ مانند ابن سینا، فارابی و صدرالمتألهین در موارد بسیار زیادی از قرآن الهام گرفته و مباحث عقلی را پیش برده‌اند.

مدرس جامعه المصطفی (ص) العالمیه در پاسخ به این سؤال که بین فیلسوفان مسلمان ما مانند: سهروردی، ابن سینا، ملاصدرا کدام قرآنی‌تر و از قرآن بیشتر بهره برده است؟، گفت: به نظر می‌رسد که بیشتر فیلسوفان ما به قرآن توجه داشته‌اند و فیلسوف مسلمانان نبوده که به قرآن و روایات توجه نداشته باشد. مانند: ابن سینا که تفسیری بر بعضی از سوره‌های قرآن دارد و سهروردی هم همین‌طور. سهروردی مفهوم نور را که می‌توانیم بگوییم به نوعی فلسفه اصالت نور است از آیات قرآن اخذ کرده و هم چنین



میزان بهره‌گیری متون اسلامی از قرآن کریم



محسن غرویان:

اسلامی شدن دانشگاه‌ها نیازمند انقلاب فرهنگی دیگری است



حجت‌الاسلام و المسلمین «محسن غرویان»، مدرس فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم و عضو هیئت علمی مدرسه عالی امام خمینی (ره)، در مورد تأثیرپذیری متون درسی و دانشگاهی ما از روند مدرنیته در مقایسه با تأثیرپذیری‌شان از متون دینی ما که شامل قرآن و

ما یک انقلاب فرهنگی در ابتدای انقلاب در دانشگاه‌ها داشته‌ایم، اما احتیاج به یک انقلاب فرهنگی مجددی بعد از ۳۰ سال داریم؛ یعنی آن‌گونه که باید، دانشگاه‌های ما اسلامی نشده‌اند، چرا که زیربناها و بنیان‌های فکری هنوز همان بنیان‌های فکری مدرنیته و غرب سکولار است و لذا برای اسلامی کردن متون دانشگاهی احتیاج به فعالیت بیشتری داریم.

مباحثی همچون جهان مکانیکی نیوتن و خدای سر در جیب مراقبت برده نیوتنی مقابله کند. لذا اگر استادی با نگاه فیلسوفانه به مبحث علیت و برهان‌های خداشناسی همچون وجودشناسی، صدیقین و وجوب و امکان آشنا باشد کما اینکه برخی از اساتید چون این آشنایی را هم دارند این‌ها را در سر درس دانشگاه بیان کرده‌اند و نتیجه خوبی را هم گرفته‌اند، این جاست که ضرورت دارد فلسفه اسلامی برای اساتید حتی در رشته‌های فنی تدریس شود.

وی در مورد نظام آموزشی کشور نیز گفت: ما در نظام آموزشی خود مشکل داریم؛ یعنی اشکال ما بیشتر به نظام ساختاری و بنیان‌های اولیه آموزش دانشگاه‌های ماست و الا این کتاب اثبات وجود خدا که به قلم چهل تن از دانشمندان با ترجمه احمد آرام منتشر شد، همه این دانشمندان، افرادی هستند که در رشته‌های مختلف مهندسی و علوم طبیعی تحقیق‌هایی داشته‌اند، همه به خدا ایمان دارند و یا کتاب آقای گلشنی؛ فلسفه در نگاه فیزیک‌دانان جهان نمونه دیگر این نوع است؛

لذا دین‌داری با این علوم جدید در تعارض نیست. من

معتقدم به طور ناخودآگاه یک نگاه سکولار بر ذهن

و اندیشه بسیاری از اساتید دانشگاه‌های ما

حتی در رشته‌های فنی و مهندسی حاکم

است، آن وقت این علمی‌را که تدریس

می‌کنند غیر مستقیم دانشجویان را به

سمت فضای سکولاریستی جهت

می‌دهد که در اندیشه خودشان است.

غرویان تأکید کرد: فی الواقع آن استاد

فیزیک و یا برق که درس می‌دهد و در

کنارش آن مدینه افلاطونی را در غرب

ترسیم می‌کند، طبیعتاً در ذهن دانشجویان القا

می‌کند، این علوم هستند که غرب را ساختند و این علوم هیچ کاربرد

دیگری ندارند و این دانشجو به طور ضمنی این را می‌پذیرد که برای

پیشرفت و تولید در این علوم باید سکولار بود، لذا به سمت

سکولاریسم در علم و جامعه و زندگی می‌روند، لذا هم‌اکنون هم

نظام آموزشی و هم حاشیه‌های نظام آموزشی ما سکولار هستند و

این حاشیه‌ها تأثیرش بسیار بالاتر از نظام آموزشی است. به هر حال

واقعا ما یک انقلاب فرهنگی در ابتدای انقلاب در دانشگاه‌ها

داشته‌ایم، اما احتیاج به یک انقلاب فرهنگی مجددی بعد از ۳۰ سال

داریم؛ یعنی آن گونه که دانشگاه‌های ما باید اسلامی شده باشند و مقام

معظم رهبری هم فرموده‌اند، نشده است، برای این‌که زیربناها و

بنیان‌های فکری هنوز همان بنیان‌های فکری مدرنیته و غرب است و

احتیاج به کار دارد.

سنت است، ضمن بیان مطلب فوق گفت: تکنولوژی و پدیده‌های مدرن همراه خود یک پیام و فرهنگی را هم دارند، اما من معتقدم این انتقال فرهنگ در همه ابزار مدرنیته نیست. فی الواقع برخی از پدیده‌های مدرن دارای پیام هستند و برخی از پدیده‌ها لایشرط هستند؛ یعنی بشرط شیء نیستند و هم با فرهنگ دینی و هم با فرهنگ لائیک سازگاری می‌توانند باشند؛ یعنی قابل استفاده در هر دو نظام فکری هستند. بنابراین این گونه نیست که استفاده از پدیده‌های جدید را مخالف با دین و دین‌داری تلقی کنیم.

وی در ادامه سخن خود برای توضیح این مدعا که تحول و پیشرفت

ملازم با مدرنیته نیست و باید به جای نفی تحول به مدیریت تحول

روی آوریم، به سخن مقام معظم رهبری (دامت برکاته) تمسک جست و

اظهار کرد: مقام معظم رهبری (دامت برکاته) در دیدار با حوزویان نکته

بسیار خوبی فرموده‌اند و آن اینکه ما جلوی تحول را نمی‌توانیم بگیریم؛

اما مدیریت متحول را می‌توانیم برعهده بگیریم. پس ما با تحولات

کشورهای دنیا نمی‌توانیم صددرصد مقابله کنیم، لذا باید این‌ها را بر

اساس فرهنگ دینی خود و براساس پایه‌های اعتقادی و نظام

ارزشی که داریم گزینش و مدیریت کنیم؛ لذا مدیریت

تحول، اصل اساسی است که باید به آن توجه کنیم.

غرویان در پاسخ به این سؤال که آیا رشته‌های

تجربی که محصول غرب و جهان بینی غرب

است و هم‌اکنون در دانشگاه‌ها تدریس

می‌شود، جامعه علمی کشور را به سمت

سکولاریسمی که ماهیت این علوم است،

جهت نمی‌دهند؟، تصریح کرد: من اعتقاد

دارم علم و دانش مثل مکانیک و برق نیست

که دانشجو را به سمت سکولاریزم هدایت

می‌کند، بلکه جنبه‌های فرعی این علم است

که به دانشجو سمت و جهت سکولاریزم می‌دهد.

این حاشیه‌ها مثل استادی که در کلاس درس حاشیه می‌زند، مثلاً

می‌گویند که علوم جدید مثل برق و مکانیک در غرب تولید شده است لذا

سعادت کامل برای انسان در غرب و فرهنگ غربی فراهم است! در این

جاست که دانشجوی ما در کنار علم فیزیک و یا مکانیک و... ناخودآگاه

شیفته غرب و فرهنگش می‌شود؛ در حالی که اگر خود این استاد که این

دروس را درس می‌دهد یک حاشیه دینی و یا الهی به یک فرمول مکانیک

و فیزیک بدهد، دانشجو به سمت دین متمایل می‌شود.

این استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم برای حل این معضل تأکید

کرد: راه‌حل این مشکل در دانشگاه‌های ما به‌نظر من این است که ضرورت

دارد فلسفه الهی و اسلامی در کنار درس‌ها و رشته‌های مهندسی برای

دانشجویان هم تدریس شود و این نگاه فیلسوفانه می‌خواهد با

مقام معظم رهبری (دامت برکاته) در دیدار با حوزویان
نکته بسیار خوبی فرموده‌اند و آن اینکه ما
نمی‌توانیم جلوی تحول را بگیریم؛ اما می‌توانیم
مدیریت متحول را برعهده بگیریم



امروزه رویکردهای

وی در ادامه افزود: درون دانش تفسیر یک سلسله علوم دیگری به وجود آمد؛ مثلاً آیات مربوط به کلام یاد شد و دانش کلام شکل گرفت، آیات مربوط به فقه مورد بحث قرار گرفت و مقدمات و مؤخراتی پیدا کرد و علمایی به این علم پرداختند و دانش فقه شکل گرفت و در مقدمه اش دانش اصول فقه برای فهم فقه شکل گرفت. در مباحثی که احادیث ائمه (ع) در توضیح آیات قرآن بیان شد، علم حدیث شکل گرفت و روی خود علم حدیث علوم دیگری از قبیل؛ درایة الحدیث و فقه الحدیث شکل گرفت. علوم اسلامی که ما امروزه می‌شناسیم؛ مثل کلام، فقه، اخلاق و ... این‌ها در واقع همه از دامنه قرآن برخاستند و سرچشمه اصلی، قرآن بوده و بعد از قرآن دانش تفسیر بود که به این شاخه‌ها

امروزه وقتی وارد علوم اسلامی از قبیل کلام و فقه می‌شویم، می‌بینیم که رویکردهای قرآنی آن‌ها کم‌رنگ شده است، از رویکرد اصلی قرآنی خویش دور افتاده و جای جبران و بازنگری دارند.

حجت‌الاسلام والمسلمین «محمدعلی رضایی

اصفهانی» مدیرگروه علوم قرآن مدرسه عالی امام خمینی (ره)، درباره ارتباط قرآن و علوم اسلامی و میزان قرآنی بودن علوم اسلامی، ضمن بیان مطلب فوق گفت: ما معتقدیم در تاریخ اسلام اولین علمی که بعد از نزول قرآن پیدا شد، بحث تفسیر قرآن بود. خداوند به پیامبر (ص) دستور داد «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ» و این بیانات علم

در مباحثی که احادیث ائمه (ع) در توضیح آیات قرآن بیان شد، علم حدیث شکل گرفت و روی خود علم حدیث علوم دیگری از قبیل؛ درایة الحدیث و فقه الحدیث شکل گرفت

تفسیر قرآن و به عبارتی توضیح آن شد؛ لذا با این بیان اولین دانشی که بین دانشمندان شکل گرفت دانش تفسیر قرآن کریم بود.

تقسیم شد. مدیرگروه علوم قرآن مدرسه عالی امام خمینی (ره) گفت: تأثیر قرآن در رشد علمی؛ مثل طب، هیئت و ... و یا علومی که



محمدعلی رضایی اصفهانی:

قرآنی علوم اسلامی کم‌رنگ شده است

حدیث، کلام، فقه و... تا چه حد با قرآن رابطه دارند و از آن متأثر شده‌اند؟ گفت: محور اول پیدایش این علوم، قرآن بود. برای نمونه در رابطه با آیات کلامی صحبت می‌شد (جبر، تفویض و...) که این‌ها محورهای قرآن بود تا کم‌کم کلام شکل گرفت، اما امروزه وقتی ما وارد علم کلام می‌شویم، می‌بینیم رویکردهای قرآنی آن کم‌رنگ شده است. در فقه که وارد می‌شویم، می‌بینیم کمی فاصله بین آن با قرآن احساس می‌شود و از آن رویکرد اصلی قرآنی خودش دور افتاده و جای جبران و بازنگری دارد، در عین حال که باید به زحمات متکلمان، محدثان و... احترام گذاشت که این علوم را برای ما حفظ کرده و بالنده کردند ولی جای بازنگری هست به این معنا که سعی کنیم جنبه‌های قرآنی این علوم را تقویت کنیم، همان‌که عرب‌ها می‌گویند «العود من القرآن» و در کنارش هم «العود الی اهل البیت (ع)» که از هر کدام فاصله بگیریم علوم با مشکل مواجه می‌شود.

از جندی شاپور ایران آمده است، مرحله دومی است که می‌توان آن را مورد بررسی قرار داد. این علوم در اثر تشویق‌های قرآنی رشد کرد، بدین ترتیب قرآن تشویق به علم کرد در نتیجه این علوم در دامن اسلام رشد یافت و یک مرتبه در اوایل اسلام، تمدن شکوفایی پیدا شد که این هم به برکت قرآن بود. رضایی اصفهانی اشاره‌ای به سیر تاریخی این بحث کرد و گفت: اما وقتی سیر تاریخی را نگاه می‌کنیم، بعد از قرن ۳، ۴ و ۵ کم‌کم در اثر چند عامل، آن حالت اولیه از بین رفت. به عبارت دیگر هم علوم اسلامی مقداری از قرآن و بعضاً از اهل‌البیت (ع) فاصله گرفت و در نتیجه با عوامل دیگری مثل حمله مغول به هم ضمیمه شد و دوره رکود علوم اسلامی شروع شد که تا چند دهه هم این رکود ادامه داشت. این یک نمای کلی در پیدایش رشد در رکود علوم اسلامی است. مدیرمسئول دو فصل‌نامه «قرآن و علم» در پاسخ به این سؤال که علوم اسلامی که امروزه با آن رو به رو هستیم؛ مانند



محور اول پیدایش این علوم، قرآن بود. برای نمونه در رابطه با آیات کلامی صحبت می‌شد (جبر، تفویض و...) که این‌ها محورهای قرآن بود تا کم‌کم کلام شکل گرفت



آیت الله محمدرضا نکونام:

برخی فلاسفه اسلامی به بهانه آزادی اندیشه از داده‌های عقلی قرآن غفلت کرده‌اند

این مدرس حوزه دو جهت را برای دوری علما از قرآن کریم بیان کرد و افزود: جهت اول این است که چون علما روایات را داشته‌اند و روایات گسترده‌تر بوده و موارد را به طور مصداقی بیان می‌کرده است، به همان فتوا داده‌اند و نسبت به قرآن کریم که قانون کلی و به هم پیچیده‌تری است و دقت، قدرت و توان بیشتری می‌خواهد کمتر توجه کرده‌اند. جهت دوم هم این است که ما روایاتی داریم که در آن روایات آمده که قرآن کریم خطاب به معصومین (ع) است و با معصومین (ع) صحبت می‌کند. این بزرگان و اعظم به گمان این‌که قرآن با ما صحبت نمی‌کند و ما مخاطب قرآن نیستیم، گفته‌اند پس ما نمی‌توانیم از قرآن کریم استفاده کنیم و مراد قرآن کریم را به خوبی بفهمیم. پس ما همان روایات را دنبال می‌کنیم که معصومین (ع) از قرآن فهمیده‌اند. به این جهت آنان به روایات بسنده کرده‌اند تا قرآن کریم. وی در مورد جهت دوم گفت: این‌که ما مخاطب قرآن کریم نیستیم و نمی‌توانیم از قرآن کریم به خوبی استفاده کنیم بیان درستی نیست.

درست است که اوج قرآن کریم در اختیار معصومین (ع) است، اما قرآن کریم برای امت و بهره‌برداری همگان نازل شده است و همه می‌توانند از آن استفاده کنند. گرچه اوج و عمق قرآن کریم در اختیار معصومین (ع) است و معصومین مخاطب قرآن کریم هستند اما این دلیل نیست که قرآن کریم تنها برای آنان نازل شده باشد، قرآن کریم برای همه نازل شده است. این برداشت باعث شده است برخی علمای اسلامی ما آن طور که باید به قرآن مراجعه نکنند و تنها به روایات اکتفا کنند و این مشکلی است که در فقه و بسیاری از علوم دیگر اسلامی بوده و بیشتر آنان به آیات قرآن که می‌رسند می‌گویند دارای اجمال است و نمی‌شود به آن تمسک کرد و به روایات مراجعه می‌کنند.

در میان فیلسوفان این اندیشه یک اصل است که فیلسوف باید آزادی اندیشه را پاس بدارد و برخی فلاسفه جهان اسلام نیز به این بهانه، از گزاره‌های قرآن کریم در زمینه مسایل فلسفی و عقلی غفلت می‌ورزند.

آیت الله (محمدرضا نکونام)، استاد حوزه علمیه قم و نویسنده کتاب‌های «قرآن پژوهی» و «تحریر ناپذیری و حجیت قرآن کریم» در مورد تأثیرپذیری علمای مسلمان از آیات قرآن گفت: در این بحث ابتدا به آیه سی سوره «فرقان» تمسک می‌جویم که می‌فرماید: «و قال الرسول یارب ان قومی اتخذوا هذا القرآن مهجورا»؛ یعنی «رسول خدا به شکوه از امت در پیشگاه خدا عرض می‌کند بارالها قوم من این قرآن را ترک کردند» و مراد از رسول پیغمبر خاتم (ص) است به اعتبار این‌که می‌فرماید «هذا القرآن»؛ یعنی، این قرآن، مهجور هم یعنی ترک کردن. ما در بین دانشمندان اسلامی چهار دسته کلی داریم: فلاسفه، فقها، عرفا و متکلمین که عمده دانشمندان اسلامی هستند و هر چهار دسته برخوردارشان نسبت به قرآن اگر چه متفاوت بوده است، ولی می‌توانیم بگوییم در طول هزار سال گذشته بزرگان، علما و اعظم ما آن بهره‌برداری بهینه‌ای که از قرآن می‌شد داشته باشند را نداشته‌اند. اگر می‌بینیم بیش از یک میلیارد مسلمان در دنیا مشکل دارند و ما با وجود بیش از پنجاه کشور اسلامی در دنیا جایگاه مناسب خودمان را نداریم، این امر به دلیل دوری از قرآن کریم است که بحمدالله به برکت انقلاب اسلامی و فرهنگ شیعه، در جمهوری اسلامی کم‌کم ورود شایسته‌ای نسبت به قرآن کریم پیدا شده است، وگرنه حتی در جامعه شیعه خودمان در همین کشور قبل از انقلاب تحصیل کرده‌های ما از خواندن قرآن به خوبی آگاهی نداشتند. بنابراین، این‌که ما از قرآن استفاده‌های لازم را نکرده‌ایم این یک بحث روشنی است.



باشد در آخرت هم کور است، اگر ما به ظاهر این آیه اکتفا کنیم، معنای آیه این می‌شود که تمام کسانی که در دنیا کور هستند یا کور می‌شوند، ولودر جبهه این‌ها در آخرت هم کور هستند. ما نمی‌توانیم بگوییم این کلام الهی، وحی، کلام اسلام یا لسان قرآن است.

پس می‌گوییم مراد از «اعمی» کور باطن است؛ یعنی کسی که در دنیا بی‌ایمان، ناآگاه و نادان است و در آخرت هم گرفتار نادانی خودش می‌شود. وی در مورد معنای آیه «الرحمن علی العرش استوی» گفت: وقتی می‌گوییم «الرحمن علی العرش استوی»؛ یعنی خدا بر عرش نشسته، از این آیه این معنا استنباط می‌شود که خداوند بر روی تخت نشسته است، در حالی که خدا جسم نیست که روی تخت بنشیند پس نتیجه می‌گیریم که نمی‌توان به ظاهر آیات اکتفا کرد. نویسنده کتاب «قرآن پژوهی» در مورد رابطه ایمان و اخلاق گفت: دقت فلسفی نشان می‌دهد که آن‌چه برای رشد و کمال آدمی اصالت دارد ایمان یا اخلاق نیست و هیچ‌یک از این دو در این رابطه اصالت ندارد، اصل در انسان عقیده و باور اوست. باور همان معرفت و شناخت آدمی از هستی و چگونگی آن و پدیده‌ها و نمودهای آن است. البته معرفت با دانش و سواد امری متمایز است و مراد ما از معرفت شناخت جزئی و حضوری پدیده‌هاست و در این زمینه به تفاوت دیدگاه ما با دیگر فلسفی‌ان در تعریف علم باید توجه داشت، چرا که ما دانش را منحصر در امور حضوری می‌دانیم و چیزی به نام علم حصولی نمی‌شناسیم. این معرفت به نام حکمت نظری شناخته می‌شود، وی در ادامه افزود: ایمان و اخلاق و اعمال آدمی بر مدار اندیشه و فکر او شکل می‌پذیرد.

اندیشه انسان شاکله و شخصیت او را بنا می‌کند و زمینه‌ای برای ظهور و بروز هر گونه عملی از جمله کرده‌های اخلاقی که به رفتار خوانده می‌شود و معرفتی که در قلب رسوخ کرده و بر آن چیره و حاکم باشد که از آن به ایمان تعبیر می‌شود مهیا می‌کند.

ایمان و اخلاق می‌تواند با پشتوانه معرفت همراه شود یا از این پشتوانه بی‌بهره باشد که در این صورت، فرد مؤمن خردورز نیست و با داشتن باورهایی

نویسنده کتاب «تحریف‌ناپذیری و حجیت قرآن کریم»، قرآن، برهان و عرفان را سه عنوان متفاوت دانست و گفت: قرآن وحی و عصمت از جانب پروردگار است. برهان دلیل و استدلال است؛ یعنی حکایت از واقعیت‌های خارجی می‌کند و مدعی رؤیت نیست، با دلیل اعتقاد پیدا می‌کند و دلیلش را تست می‌کند؛ یعنی زمینه تست وجود دارد. عرفان شهود است؛ یعنی حکایت از رؤیت حقایق خارجی می‌کند اگر با صحت همراه باشد.

برهان، علم؛ عرفان، شهود و قرآن، وحی است. این سه عنوان می‌توانند در یک‌جا جمع شوند. عارف و حکیم هر دو می‌توانند وحی الهی را ببینند؛ بنابراین هر سه عنوان از واقعیات و حقایق صحبت می‌کنند. قرآن حقیقت را به لسان وحی، عرفان به لسان رؤیت و برهان با دلیل منطقی آن را اثبات می‌کند که ضرورت دارد همه دانشمندان اسلامی هر چه سریع‌تر به سوی استفاده و بهره‌گیری از قرآن کریم گام بردارند.

نویسنده کتاب «قرآن پژوهی» در مورد تأثیرپذیری متکلمان مسلمان از آیات قرآن گفت: متکلمین می‌گویند از ظاهر نباید تجاوز کنیم و حرکت بیشتری داشته باشیم. آن‌ها زمانی که می‌خواستند

به ظاهر قرآن مراجعه و از آن استفاده کنند، در

واقع مبتلا به جمود و ظاهرنگری شدند. لذا ما به این گروه می‌گوییم اهل ظاهر.

نکونام دقت در تمام زوایای آیات

الهی را لازم دانست و اظهار کرد: در کلام

الهی ما باید به تمام زوایای دقت کنیم، شما به

صرف یک ظاهر نمی‌توانید اکتفا کنید، مثلاً در قرآن

آمده «من کان فی هذه اعمی»؛ یعنی هر کس در دنیا کور



اگر محیط اطراف، خانواده و افرادی که با فرد در تماس هستند افرادی شایسته و نیکوکار باشند، وی نیز به همان میزان خوب می‌شود و میزان مقاومت وی در برابر محیط گناه و پيشامد معصیت نیز به همان میزان است، و چنانچه آنان بد کردار باشند، وی نیز میل به بدی می‌یابد. البته، گاه اطرافیان می‌توانند تأثیر عکس بر روی فرد داشته باشند. معیار محک ارزش ایمان و عمل، معرفت است؛ زیرا این معرفت است که هر چه شفاف‌تر و جزئی‌تر باشد، بر درصد اطمینان و جزم می‌افزاید و در موارد اندکی نیز سبب یقین می‌شود. یادآور می‌شوم که حکمت عملی متفرع بر حکمت نظری است.

نکونام در مورد تأثیرپذیری عارفان مسلمان از قرآن تصریح کرد: دانش تأویل دانشی قاعده‌مند و یک علم است که از معیارهای ویژه خود تبعیت می‌کند و نمی‌توان خارج از مدار این قواعد سخن گفت. عارفان مسلمان از کار برخی عارفان شاخص که ساحت قرآن و دین را به پیرایه‌های بسیار آلوده‌اند، رنج می‌برند.

آنان برای ارائه باطن هر آیه‌ای معنایی آورده‌اند که با معیارهای علمی هماهنگ نیست. البته باید توجه داشت که تحریف معنوی امری متمایز از تحریف لفظی است و عارفان الفاظ و واژگان این کتاب آسمانی را تغییر نداده و ظاهر آن را پذیرفته‌اند، اما به بهانه دریافت و ارائه باطن قرآن، گاه گزاره‌هایی آورده‌اند که با ظاهر قرآن مخالف است. این در حالی است که ما ظاهر قرآن را حجت می‌دانیم و حتی برای به دست آوردن صدق و کذب گزاره‌هایی که در روایات وجود دارد، ظاهر قرآن را معیار و ملاک می‌دانیم. نویسنده کتاب «مقامات عارفان» تأکید کرد: در این بحث باید توجه داشت که متکلمان در برابر عارفان قرار دارند. آنان می‌گویند باید تنها به ظاهر قرآن اکتفا کرد و ما چیزی به نام باطن نمی‌شناسیم یا برای غیر معصوم (ع) قابل دسترسی نیست. این تفریط در برابر افراط عارفان در باطن‌گرایی است که به نادیده گرفتن ظاهر انجامیده است و هر دو روش اشتباه است. ما این کار عارفان را در لباسی دیگر نیز دیده‌ایم و آن عملکرد منافقان در ابتدای انقلاب است که خود را مجاهدان خلق می‌نامیدند، آنان آیات قرآن را به کارهای گروهی و سازمانی خود تأویل می‌کردند، یکی از آنان «والعصر» را قانون فشار و «یؤمنون بالغیب» را کارهای زیرزمینی، پنهانی و کارهای تاکتیکی در گستره‌ای پنهانی و باطنی معنایی کرد و پیش فرض‌های ثانوی ذهن خویش و نه اولی را بدون در نظر گرفتن معیارهای علمی و سیاق قرآن، بر قرآن تحمیل می‌کردند.

نکونام در پاسخ به این سؤال که بین ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا و ابن عربی کدام یک به قرآن گرایش بیشتری دارند و از آن تأثیر بیشتری پذیرفته‌اند؟ گفت: برای میزان تأثیرپذیری افراد یاد شده از قرآن باید دید گرایش علمی آنان در دریافت حقیقت بر چه پایه یا پایه‌هایی استوار است

عامیانه، بی‌ریشه و آکنده به پیرایه، می‌تواند به گناه آلوده شود و ایمان نمی‌تواند مانع از عصیان و طغیان وی به گناه شود، خواه ایمان وی عامیانه باشد و وی صاحب ایمانی قوی دانسته شود یا ایمان او ضعیف و متزلزل باشد. آیت‌الله نکونام علت آلوده شدن به گناه را نداشتن بستر مناسب علم و معرفت دانست و گفت: علت به گناه آلوده شدن افراد به سبب نداشتن بستر مناسب علم و معرفت برای پرورش دانه‌های ایمان و ارزش‌های اخلاقی است.

کسی که نگرش و بینش صحیح ندارد نمی‌تواند عمل خوب و ارزشی که دارای عیار بالا باشد را از خود پدیدار کند. عمل و کرده‌ای که بر اساس اندیشه و خودورزی نباشد، از یقین، جزم و اطمینان خالی و بدالهره، و سواس و احتیاط بسیار و یا از روی عادت انجام می‌شود و عملی که با ترس و اضطراب یا با بی‌باوری و اعتقاد ضعیف همراه باشد کرده‌ای محکم نیست و نمی‌تواند به عنوان ماده و مصالحی برای رشد فرد کارساز باشد.

این نویسنده تأکید کرد: شخصی که اعمالش بر اساس اندیشه و خودورزی نباشد، اعمال عبادی خود مانند نماز را یا از سر عادت یا با هزار و سواس می‌خواند، جایی به حسب عادت راست می‌گوید و جایی دیگر دروغ، اگر زمینه‌ای پیش آید و رفیق و همراه مناسب و تشویق‌گر صالحی داشته باشد، کار راست و درست انجام می‌دهد و در صورتی که حادثه‌ای برای او پیش آید و با افراد ناباب دوست شود، به سرعت به بدی می‌گراید؛ چرا که پشتوانه‌ای به نام «معرفت درست» و «علم صادق» که یقین یا اطمینان برای وی به همراه داشته باشد، پشتوانه او نیست و نهاد تصمیم‌گیرنده وی به محک اندیشه صادق در نیامده و با آن استواری نیافته و محکم نشده است و هر حادثه‌ای می‌تواند در او تغییر ایجاد کند.

وی در مورد جامعه فعلی اذعان کرد: نگاهی از سر مطالعه به رفتار جامعه فعلی ما این حقیقت را به دست می‌دهد که جامعه ایرانی ایمان دارد و عاطفی است، احساسات در آن فراوان است و همه می‌خواهند خوب باشند و خوب زندگی کنند، ولی این احساس و عاطفه بستری یقین‌آور و اطمینان‌زا که همان معرفت بی‌پیرایه است ندارد و خودورزی و عقلا نیت پایه‌ای معنویت پیش نیامده و با آن همگام نشده و اعتقادات و باورهای عامیانه‌گرایی را با خود دارد و مبانی علمی، معرفتی و داده‌های عقلی غیر مشوب در آن نهادیه نشده، و از این رو عمل‌ها سست، متفاوت و گاه عکس ایمانی است که فرد با خود دارد.

این مدرس حوزه در مورد ایمان و اعتقاد برخواسته از معرفت گفت: ایمان و اعتقاد جزمی که برخاسته و زاینده معرفت باشد، عمل و اخلاق نیک و شایسته را بارور می‌شود، هم‌چنین اعتقادات و باورهای عادی، عمومی، ابتدایی، سطحی، صوری، سنتی و خانوادگی نتیجه‌ای در ایمان و عمل جز آن‌چه در محیط اطراف و افراد وابسته دیده می‌شود برجای نمی‌گذارد.



نگاهی از سر مطالعه به رفتار جامعه فعلی ما این حقیقت را به دست می‌دهد که جامعه ایرانی ایمان دارد و عاطفی است، احساسات در آن فراوان است و همه می‌خواهند خوب باشند و خوب زندگی کنند



تکرار دیده و از آن سخن گفته‌اند.

نویسنده کتاب «معاد جسمانی» در مورد فلاسفه، متکلمان و عارفان اذعان کرد: کلامیان به ظاهر متون دینی اکتفا کردند، هم‌چنین عارفان، باطن‌گرایی افراطی و خارج از حدود علمی را بر قرآن کریم تحمیل کردند و فیلسوفان خود را بی‌نیاز از قرآن و گزاره‌های دینی دانستند. آنان یا قرآن را ترک کرده‌اند و به آن عنایتی نداشته‌اند یا به ظاهر جمود پیدا کرده‌اند و یا تخریب باطن انجام داده‌اند. وی در مورد دوری تحصیل‌کرده‌های پیش از انقلاب گفت: توده‌های پیش از انقلاب که تابع ملوک و عالمان خود بودند از آن‌ها پیروی کردند و به دنبال آن‌ها حرکت کردند و قرآن کریم چنان مهجور شد که در جامعه شیعی ما در پیش از انقلاب، دانشگاهیان و تحصیل‌کرده‌ها و دبیران در روخوانی قرآن کریم مشکل پیدا کردند. امروزه اطفال و کودکان ما که شمارشان اندک نیست حافظ قرآن هستند و معنا و حقایق قرآن را دنبال می‌کنند که امیدواریم رشد معنوی و باطنی نسبت به قرآن کریم بیش‌تر شود تا حفظ قرآن و این مهم به دست عالمان است که جامه تحقق می‌پوشد.

آیت‌الله محمدرضا نگونام افزود: برای نهادینه شدن قرآن در نهاد دانشگاه، باید گروه‌های علمی با گرایش‌های مختلف هر یک از آموزه‌ها و آیات مرتبط با دانش تخصصی خود را مورد مطالعه قرار دهند و چنانچه امکان پذیر است، با آزمایش و تجربه، داده‌های علمی و تجربه‌پذیر آن را تبیین کنند. قرآن کریم کتابی سمبلیک یا متنی صرفاً مقدس و به دور از حوزه عمل نیست، بلکه کتابی است علمی و باید بخش‌های متفاوت آن را به دانشگاه‌ها و آزمایشگاه‌های متفاوت داد تا روی آن کار شود و روشن است که این کار نیازمند بازبانی و پیگیری بسیار جدی و سنگینی است. ما هم اینک دارای دانشگاه علوم قرآنی هستیم، اما عنوان یاد شده در صورتی مناسب است که این دانشگاه‌ها، متن قرآن را مورد مطالعه قرار

و اینان برای قرآن در آن زمینه چه جایگاهی قائل هستند. ابن‌سینا فیلسوفی مشایی است که عقل‌گرایی تجردی و محض را دنبال و تنها به برهان و استدلال تکیه می‌کند. سهروردی فیلسوفی اشرافی است که علاوه بر اهتمام به خردگرایی، کشف و شهود را نیز پی می‌گیرد. ابن‌عربی عارفی است کلامی که به گزاره‌های فلسفی اعتقادی نداشته و به آن استناد نمی‌کرده است. وی از کلام به عرفان حرکت کرده و از حیث علمی، عرفان وی هر چند در سطح عالی است، اما کلام وی معمولی است و داده‌های کلامی وی کمتر صادق است.

مدرس حوزه علمیه قم در مورد تأثیرپذیری فیلسوفان مسلمان از قرآن کریم گفت: فیلسوفان در حالی چنین شعاری می‌دهند که در بررسی‌های فلسفی خویش سخن هر عالم و دانشمندی را به تحقیق گذاشته و به پذیرش یا نقد آن می‌پردازند، اما داده‌های عقلی قرآن کریم را نادیده می‌گیرند. درست است که فیلسوف باید عقلانیت و خردمندی را که با آزاداندیشی همراه است دنبال کند، اما همین عقلانیت، خردورزی و آزاداندیشی است که حکم می‌کند با توجه به پیش‌فرض‌های اولی به سراغ متن قرآن کریم رفت و گزاره‌های ثانوی عقلی را از آن استخراج و استنباط کرد. فیلسوف با این لحاظ است که قرآن را به عنوان کتابی علمی و عقلی مورد توجه و عنایت قرار می‌دهد.

نویسنده کتاب «فلسفه نوین» اظهار کرد: متأسفانه حصرگرایی در گرایش‌های علمی و تک‌بعدی نگری سبب شده فقیهان در فرایند استنباط احکام دینی به روایات بسنده کرده و به قرآن توجه کمتری را داشته باشند. درست است که برخی از فیلسوفان در نوشته‌های فلسفی خود برخی از آیات قرآن را به عنوان تأیید آورده‌اند، اما دیده نمی‌شود که هی یک قرآن کریم را به عنوان متن علمی مورد مطالعه قرار دهند، در حالی که دیده می‌شود گاه کتاب دانشمند و فیلسوفی را بارها و بارها و به

حساسیتی نسبت به عارفان، متکلمان و فیلسوفان مشایی و اشراقی، صوفیان و قلندران نداشت و نظام علمی را محک برگزیدن آرا می‌دانست. ملاصدرا در کتاب «اسفار» خود دو سیر فکری را دنبال کرده و بیشتر خردگرایی را پاس داشته، اما گاه در حاشیه آن از معارف شهودی سخن گفته و در کنار سیر عمومی خود، سیر خاصی را نیز دنبال کرده است. وی نمی‌توانسته داده‌های عرفانی را نادیده بگیرد و از طرفی برای ارائه آن به عموم ناچار از ارائه فلسفه‌ای عام‌گرا بوده و از این رومی توان گفت وی «عرفان جمعی» عام‌گرا را پی‌ریزی کرده و آن چه را به نظر وی درست و صادق می‌آمده از دیگر مکاتب فرا گرفته و گزاره‌های کاذب را کنار گذاشته است.

نویسنده کتاب «سیر اندیشه» گفت: ملاصدرا روشنفکری را پاس داشته و از گزاره‌های متون دینی و به ویژه قرآن غفلت نکرده و از این روست که می‌توان گفت وی بیشترین گرایش را به قرآن داشته و از آن بیشترین استفاده را کرده است. مرحوم صدرا است که هم تفسیر قرآن دارد و هم بر اصول کافی شرح می‌نویسد، تا هماهنگی فلسفه و عرفان خود را با دین به اثبات برساند، اما هیچ یک از افراد یاد شده چنین هدف و همتی نداشته‌اند و نوشته‌های آنان

در این زمینه ناچیز است. ملاصدرا کتاب «کسر اصنام الجاهلیه» را می‌نویسد تا بت‌های نادانی و پیرایه‌گرایی و گزاره‌های کاذب گروه‌های یاد شده را بشکند. باید گفت ملاصدرا فیلسوفی انقلابی است که چنین عنوانی برای کتاب خود انتخاب می‌کند، چون زمان وی که زمانه پرآشوبی بوده و حتی بدخواهان وی زمینه تبعید او را به وجود آوردند، وی با تمام شجاعت، رشادت و آزدگی چنین سخن می‌گوید و از کسی ترس ندارد و باجی نمی‌پردازد پس چنین فیلسوف و متکفری نمی‌تواند سیاسی و انقلابی نباشد.

این محقق اظهار کرد: مرحوم ملاصدرا از دیگر بزرگان یاد شده روشنفکری و خبرویت بیشتری داشته و همین خصیصه سبب می‌شود وی بیشترین استفاده را از قرآن ببرد، همان‌گونه که بیشترین بهره را از دانشمندان یاد شده داشته است. البته نبوغ ابن سینا بیش از وی است. فیلسوفان مذکور همه از اساتید معنوی او بوده‌اند و ملاصدرا تمامی کتاب‌های محیی‌الدین، ابن سینا و شیخ اشراق را بارها دیده و به دقت مطالعه و استفاده کرده است و از عبارت آنان در کتاب‌های خود بسیار آورده و آن را نقد و تحلیل کرده است. ملاصدرا نسبت به ابن عربی کمتر به آسیب تأویل‌گرایی نادرست دچار شده و کمتر می‌شود نمونه‌ای از تحریف معنوی قرآن را در آثار وی دید. البته این که می‌گوییم این بزرگان به تحریف معنوی قرآن دچار شده‌اند، به این معنا نیست که کار آنان هم چون اهل کتاب امری عمدی باشد، بلکه آنان تحت تأثیر مکتب فکری خویش و ناخودآگاه به این آسیب گرفتار شده‌اند؛ چرا که مکتب اندیشه‌ای خود را منطبق فهم خود قرار داده‌اند.

دهند در حالی که آن چه در این دانشگاه یا در رشته علوم قرآنی تدریس می‌شود همه از مبادی و مقدمات قرآن است و باید به آن عنوان مبادی یا پیش دبستانی قرآنی را بدهند. این مطالب شایسته رشته‌ای دانشگاهی نیست و از مطالب بسیار مهم قرآن در متون درسی آن فروگذار شده است. مدرس حوزه علمیه قم تصریح کرد: رشته علوم قرآنی دانشگاه نیازمند نقد، بازیابی و بازسازی است و تدریس متون فعلی که نام پیش دبستانی علوم قرآنی برای آن مناسب‌تر است در دانشگاه علوم قرآنی یا در رشته علوم قرآنی دانشگاه‌ها شایسته نیست و هر دانشجویی باید این

مبادی را در دوره‌های پیش و در مدارس راهنمایی یا در دوره دبیرستان گذرانده باشد. دانشجویی که می‌خواهد در رشته علوم قرآنی تحصیل کند باید این مبادی را پیش از این با خود داشته باشد تا بتواند در ژرفای بی‌انتهای علوم قرآنی با توجه به وسع و توان خویش اندکی غور کند تا بتواند برای حل مسائل، سئوالات و مشکلاتی که در این حوزه وجود دارد گامی بردارد. گذشتگان ما قرآن کریم را به عنوان متنی علمی مورد مطالعه قرار نداده‌اند و ما باید تاوان کاستی آنان را بدهیم.

وی یادآور شد: هنوز عالمان و مفسران ما در رابطه با آسمان‌ها و زمین‌های هفت‌گانه نظریه‌ای علمی و خردپذیر ارائه نکرده‌اند. بررسی چنین آیاتی نیازمند تعامل دانشمندان رشته‌های گوناگون با هم و تحقیق‌های میدانی است و حوزه‌ها، دانشگاه‌ها و مراکز تحقیقاتی باید سال‌های متمادی در زمینه فهم و کشف گزاره‌های علمی قرآن سرمایه‌گذاری کنند و چنین سرمایه‌گذاری به رشد علم و دانش در جامعه بشری کمکی شایان می‌کند. ما باید مراکز علمی را با نوشتن مقالات علمی به این مهم توجه دهیم که استفاده علمی و عملی از قرآن بسیار اندک است. ما بیشتر قرآن را قرائت می‌کنیم، چون ثواب دارد و یا در حد موعظه و نصیحت از آن استفاده می‌کنیم. مهجوریت قرآن و دوری جامعه علمی ما از قرآن، برآمده از این است که ما در زمان غیبت معصوم (ع) زندگی می‌کنیم و حاکمیت اسلام در کشورهای دیگر منحرف شده است و خلفای جور و سلاطین که مهجوریت قرآن را می‌خواستند بر مسلمانان چیره شدند تا قرآن مورد استفاده علمی و عملی قرار نگیرد و تنها در حد قرائت به آن اکتفا شود و این فاجعه بزرگی است که در اسلام اتفاق افتاده و امیدواریم این مشکل حل شود.

نویسنده کتاب «معاد جسمانی» در مورد تأثیرپذیری عارفان مسلمان از قرآن، گفت: بین سهروردی، ابن سینا و ملاصدرا، ملاصدرا قرآنی‌تر است. ملاصدرا که هر دو روش اشراق و مشا را ناقص می‌دید و در جمع میان شریعت، حکمت و طریقت می‌کوشید، بر آن شد تا برهان و عرفان را به قرآن نزدیک کند. آزاداندیشی وی او را از قشری‌گرایی دور کرد. وی



هنوز عالمان و مفسران ما در رابطه با آسمان‌ها و زمین‌های هفت‌گانه نظریه‌ای علمی و خردپذیر ارائه نکرده‌اند. بررسی چنین آیاتی نیازمند تعامل دانشمندان رشته‌های گوناگون با هم و تحقیق‌های میدانی است و حوزه‌ها، دانشگاه‌ها و مراکز تحقیقاتی باید سال‌های متمادی در زمینه فهم و کشف گزاره‌های علمی قرآن سرمایه‌گذاری کنند



حمیدرضا مظاهری سیف:

برداشت تک بعدی از آیات و روایات عامل ناکارآمدی اخلاق اسلامی است

مدرس دانشگاه صنعتی شریف افزود: متأسفانه برداشت تک بعدی از آیات و روایات و آموزه‌های دینی به ویژه آموزه‌های اخلاقی و آخرت منهای دنیا سبب شده که پای پوینده اخلاق اسلامی در جامعه‌سازی، اصلاح دنیا، ساختن تمدن اسلامی که تحقق اسلام در متن آن امکان پذیر است، ناتوان شود. بهبود معاش و ساختن تمدن اسلامی که تحقق اسلام در متن آن امکان پذیر است، ناتوان و وامانده شود و بدینسان نه ابعاد معنوی اخلاق اسلامی به درستی درک شد و به شکوفایی نشست و نه کارآمدی و ثمربخشی مادی و دنیایی آن پرده از روی انداخت.

نویسنده کتاب «جریان‌شناسی انتقادی عرفان‌های نوظهور» ضمن بیان این مطلب که در اصول اخلاقی اسلام مواردی همچون ایمان، امید، توکل، صبر و اخلاص جایگاه ویژه‌ای در کامیابی این جهانی دارند که آیات و روایات خصوصاً احادیث اهل بیت (ع) اشارات و تصریحاتی به آن داشته است، تصریح کرد: در فرهنگ عمومی ما ایمان يك

برداشت تک بعدی از آیات و روایات و آموزه‌های دینی به ویژه آموزه‌های اخلاقی و آخرت منهای دنیا سبب شده که پای پوینده اخلاق اسلامی در جامعه‌سازی، اصلاح دنیا و ساختن تمدن اسلامی که تحقق اسلام در متن آن امکان پذیر است، ناتوان شود.



حجت‌الاسلام و المسلمین «حمیدرضا مظاهری سیف»، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، در مورد رابطه ایمان و اخلاق قرآنی گفت: تردیدی نیست که دین اسلام برای تأمین سعادت و خوشبختی انسان آمده و تعالیم آن به منظور تأمین همین هدف به طور جامع تنظیم شده است. سعادت جامع و کامل سعادت است که زندگی دنیا و آخرت آدمی را تأمین کند و سرچشمه گوارای خوشبختی و موفقیت را در تمام زندگی (دنیا و آخرت) جاری سازد.



تردیدی نیست که متعلق ایمان خداست و مؤمن همه چیز را در رابطه با خداوند می‌بیند، اما چشم بر دنیا نبسته و دست از آن نشسته و همواره در کنج محراب نشسته است

بوده و در نظر مردم هم ابعاد دیگری غیر از آن هیچ جایگاهی ندارد، ابعاد آخرت گروانه ایمان است و متأسفانه جنبه‌های دنیایی و البته معنوی و تمدن‌ساز ایمان مورد بی‌مهری قرار گرفته است؛ برای نمونه در تبیین رابطه ایمان و عمل به صدقه، نماز و کمک به دیگران و نظایر آن بسنده شده و در طرف مقابل برای بی‌ایمانی صرفاً نتیجه: گناه و غرور و ریا و عجب و تکبر و... معرفی شده است.

این مدرس حوزه و دانشگاه در مورد ایمان راستین از دیدگاه اسلام تأکید کرد: تردیدی نیست که متعلق ایمان خداست و مؤمن همه چیز را در رابطه با خداوند می‌بیند، اما چشم بر دنیا نبسته و دست از آن نشسته و همواره در کنج محراب نشسته است. چنانچه در حدیث آمده است: «دنیا میدان مسابقه مؤمن بوده و همت او علم است.» البته فرهنگ ما معانی اولیه‌ای که برای این قبیل احادیث به ذهن متبادر می‌کند، مسابقه برای آخرت و عمل به معنای عبادت‌های مرسوم و مشخص است، اما برآستی این روایت و نظایر آن از چنین تخصص‌هایی ابا دارد.

ضرورت اعتقادی است که رابطه شناختی و معرفتی ما را با خدا تنظیم می‌کند. ایمان از ریشه «امن» ضد «خوف» بوده، اسم فاعل آن «آمن» و اسم مکانش «مأمن» است. ایمان؛ یعنی قرار دادن خود یا دیگری در امنیت و آرامش و ایمان به او؛ یعنی حصول آرامش به او.

وی با بیان این مسئله که اساتید اخلاق و مفسران قرآن کریم بر این امر تأکید دارند که در ایمان باید متعلق معلوم باشد که خدای تعالی است و الا دهریون هم به طبیعت و نیروی آن ایمان دارند و مشرکان هم به الهه‌های خود مؤمنند، عنوان کرد: در فرهنگ قرآن کریم از ایمان به خدا، روز قیامت، فرشتگان، کتاب آسمانی و پیامبران (ع) سخن به میان آمده، اما روح همه آن‌ها به ایمان به خدا باز می‌گردد. دانشمندان مسلمان برخی از ابعاد ایمان را با استفاده از آیات و روایات بسیار درخشان و زیبا تبیین و تفسیر کرده‌اند، اما بسیاری از حقایق آشکار آیات و روایات رها شده است و به نوعی تحریف با کاهش معنا دچار شده است.

مظاهری سیف افزود: از ایمان آنچه بیشتر مورد توجه علما



شدید استوار است، می تواند معجزه بیافریند. این محقق علوم اسلامی به حدیثی از امام جعفر صادق (ع) اشاره کرد و افزود: «امام صادق (ع) فرمودند: «یقین بنده را به هر حال خوش و جایگاه شگفت‌انگیز می‌رساند». همچنین از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است که در حضورشان گفته شده: «حضرت عیسی (ع) روی آب راه می‌رفت». رسول اعظم (ص) فرمودند: «اگر یقین او بیشتر بود روی هوا راه می‌رفت.»

این محقق عرفان‌های نوظهور در پایان خاطر نشان کرد: قطعاً این نیرو مخصوص پیامبران (ع) نیست، بلکه این نیروی ایمان و یقین است و هر که از ایمان و یقینی مستحکم برخوردار شود، به قدرت آن دست خواهد یافت. هم از این رو است که پیامبر (ص) خطاب به پیروان خویش فرمودند: «اگر خدا را چنان که شایسته است می‌شناختید، بدون تردید روی دریاها راه رفته و به خواست شما کوه‌ها فرو می‌ریخت.» نیروی بیکرانی که در هر فرد نهفته است با ایمان به جریان می‌آید؛ زیرا وقتی مبدأ و معدن هستی را شناخته و ربط خود را با آن دریابیم و بدانیم که هر چه داریم از اوست، به او خواهیم پیوست و برای او خواهیم شد، آنگاه هر آنچه برای او باشد در نهایت کمال و قدرت و زیبایی است.

وی در شرح بیشتر این حدیث گفت: این‌ها را باید در فرهنگی فهمید که علی ابن ابی طالب (ع) اسوه برگزیده آن است، ایشان که ده‌ها چاه حفر کرد، هکتارها بیابان را به سرسبزی آراست، سال‌ها در رأس حکومت ایستاد و به تمام معنا عدالت را آبرو بخشید و البته شب هنگام بستر را در حسرت به آغوش گرفتن پیکر خویش می‌گذاشت و سر از سجده بر نمی‌داشت و با جاری چشمان از خوف و عشق به خداوند وضومی ساخت. همومی فرماید: «مؤمن کسی است که دینش را با دنیا حفظ می‌کند.»

مؤلف کتاب «تجربه‌های عرفای ادیان» با تأکید بر این مطلب که بدون تردید با دنیایی ضعیف و زبون نمی‌توان پاسداری دین را کرد، گفت: دنیای قدرتمند و داراست که می‌تواند برای دین هزینه شود و فدای آن گردد. دین و دنیا دست در دست هم دارند و خوشبختی و موفقیت هر یک بی‌نیاز از دیگری نیست. ایمان کلید دستیابی به نیروی درون است. نیرویی که در اثر شناخت و گرایش نسبت به یک مقصد و هدف برانگیخته شده و می‌جوشد و هر چه این مقصود و مطلوب بزرگ‌تر و با عظمت‌تر باشد، نیرویی که درون انسان پدید می‌آید بزرگ‌تر خواهد بود تا جایی که مراتب بالای ایمان که یقین نامیده می‌شود و بر اساس معرفت عمیق و گرایش





غلامعلی عزیزی کیا: عرضه احادیث مشکوک الصدور بر قرآن راه کشف صحت و سقم آنهاست

دسترس ماست، فی الواقع حکایتی از سخن معصوم می‌کند، حال امکان دارد که این حکایت از سخن معصوم، صحیح و یا غلط باشد. باید این حکایت‌ها از لحاظ سندی و محتوایی بررسی شود تا معلوم شود که آیا این حکایت از سخن معصوم، صحیح است یا خیر؟ لذا تشخیص صحت و سقم این حکایت‌ها ممکن است به چند صورت باشد؛ صورت اول این است که این حکایت به صورت متواتر نقل شده باشد، و اگر به صورت متواتر نقل شده باشد، حکم این حکایت از سخن متواتر، همان حکم شنیدن سخن در پیشگاه پیامبر (ص) و معصوم (ع) را دارد و کاملاً علم‌آور است.

وی صورت دوم حکایت از سخن معصوم (ع) را چنین معرفی کرد: صورت دیگری که حکایت از سخن معصوم امکان دارد رخ دهد این است که خبر واحد، نقل شده باشد و در این حالت، صورت‌های متفاوتی اتفاق می‌افتد؛ یا این خبر در صورت حصول شرایطی علم‌آور است و یا اینکه باید آن را کنار گذاشت. اگر در کنار این خبر واحد، قرینه‌های قطعی وجود داشته باشد، این خبر برای ما تولید علم می‌کند؛ یعنی در این صورت، ما می‌توانیم یقین پیدا کنیم که این سخن، همان سخن پیامبر (ص) است. آنچه برای ما مشکل‌آفرین شده است این است که اخبار متواتر در منابع ما خیلی کم است و همچنین خبر واحد همراه با قرینه قطعی زیاد نیست! و عمده اخباری که ما داریم به صورت خبر واحد مجرد از قرینه قطعی است

حجت‌الاسلام و المسلمین «غلامعلی عزیزی کیا»، عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، در مورد استفاده از احادیث در تفسیر قرآن و چگونگی دستیابی به احادیث صحیح‌السند گفت: سخن معصوم (ع) برای ما حجت است و در کنار قرآن، سخنان معصومان (ع) می‌تواند یک حجت مستقل باشد، ولی دستیابی به این منبع اصیل نیازمند شرایطی است.



اولین قدم در اخذ از این منبع، تشخیص این است که آیا این سخن همان چیزی است که از پیامبر اکرم (ص) و یا ائمه معصومین (ع) صادر شده است و یا نه؛ به عبارت دیگر ما هم‌اکنون با حکایت سنت معصومین (ع) مواجه هستیم نه با خود سنت.

این مدرس حوزه علمیه قم، بین سخن مستقیم و بدون واسطه از معصوم (ع) و حکایت از سخن معصوم (ع) تمایز قائل شد و در مورد سخن بی‌واسطه از معصوم (ع) و تعبد ما در پذیرش آن سخن افزود: اگر در حضور پیامبر (ص)، و یا امام معصوم (ع) باشیم، فرمایش، کار و یا امضای ایشان نسبت به سخن و کار شخص دیگری، قطعاً برای ما حجت است و باید بدون شک به آن عمل شود.

اما هم‌اکنون این سخنان و یا این تقریرهایی که از معصومین در

حدیث نقیض ابتدای حدیث آمده باشد که در این صورت، نشان از عدم صدور این خبر از معصوم (ع) است.

وی با بیان این مطلب که معصوم (ع) فصیح‌ترین افراد در سخن‌گفتن است، اظهار کرد: قرینه‌دیگری که نشان از عدم صدور حدیث از معصوم (ع) است، وجود الفاظ رکیک در حدیث است و یا این‌که ساختار آن خبر غلط نحوی و یا صرفی داشته باشد، و با توجه به این‌که معصوم (ع) فصیح‌ترین مردم است، نشان از این دارد که این سخن از معصوم (ع) صادر نشده است. اگر حدیثی با حدیث دیگری در منبع خبری دیگری تعارض داشته باشد، حداقل می‌توانیم به جهت صدور آن تردید کنیم؛ یعنی لازم است در این موارد حمل به تقیه کنیم.

این محقق تعارض با ضروریات دینی را از مهم‌ترین قرائن عدم صدور خبر از معصوم (ع) دانست و در این رابطه گفت: اگر خبر واحدی تعارض با ضروریات دینی داشت؛ یعنی آنچه را که از ضروریات دین است و علما و فقهای دین اسلام آن را مسلم می‌گیرند که جزو دین و مذهب است، در این صورت این حدیث کنار گذاشته می‌شود. از دیگر مواردی که از قرائن نفی صدور سخن از معصوم (ع) است، تعارض با داده‌های عقلی است؛ به عبارت دیگر اگر سخنی با داده‌های قطعی عقلی تعارض در حد تناقضی داشت، نشان از این دارد که این خبر از معصوم (ع) صادر نشده است.

عزیزی‌کیا در ادامه اظهار کرد: تا این‌جا جای کار توانستیم قرائن عدم صدور خبر واحد از معصوم (ع) را بیان کنیم، ولی در مقام عمل و اجرای مباحث فقهی در جامعه، شارع خبر واحد را برای ما حجیت بخشیده است، البته باید توجه شود که در مقام عمل و مباحث

اجتماعی و ظاهری، خبر واحد گاهی حجیت دارد، نه در مقام اعتقادات و اصول بنیادین دین. در عرف عقلائی جامعه وقتی کسی خبری می‌آورد، به آن خبر اعتنا و عمل می‌کنند، شارع همین علمکرد را برای ما امضا کرده است. به طور طبیعی اخباری که از افراد ثقه، متصل از معصوم (ع) برای ما نقل شود، مورد امضای شارع است و شارع می‌گوید که شما می‌توانید به این اخبار عمل کنید.

وی در مورد حیطة استفاده از خبر واحد در معرفت دینی و با مباحث اجتماعی خاطر نشان کرد: سؤال ما در این‌جا این است که آیا باید در همه حوزه‌های معرفت دینی به این اخبار ملتزم باشیم و این اخبار را تبدیلی بپذیریم و حجت در اعتقادات بدانیم و یا این‌که در برخی از حوزه‌های دین می‌توانیم از خبر واحد استفاده کنیم؟ این‌جا معرکه‌آرا بین علما است.

که به ما رسیده است. بنابراین باید در این‌که آیا می‌توان از همین اخبار واحد مجرد از قرینه قطعی که به دست ما رسیده است به واقع پی ببریم، و به علم نزدیک می‌شویم یا نه، بحث شود. بنابراین آنچه که اینجا به وجود آمده است، این است که با این حجم عظیم خبرهای واحد مجرد از قرینه قطعی چه کنیم؟ آیا از این اخبار استفاده نکنیم؟ در چه صورت می‌توانیم استفاده کنیم؟

این مدرس دانشگاه دست‌یابی به قرائن و عرضه کردن به قرآن را دو راهکار کشف سخن معصوم (ع) دانست و افزود: برای اینکه اطمینان پیدا کنیم که این خبر از معصوم (ع) صادر شده است و یا نه، طبعاً به دنبال قرائن همراه این خبر می‌رویم؛ یکی از قرائن می‌تواند اسناد این خبرها باشد؛ یعنی مادقت می‌کنیم و بررسی می‌کنیم کسانی که این خبر واحد را نقل کرده‌اند یا سلسله سند خبر را به معصوم (ع) می‌رسانند، آیا مورد وثوق بوده‌اند؟ عالمان رجالی ما در مورد این افراد چه گفته‌اند؟ اگر همه این‌ها مورد وثوق باشند که ملاک‌های دست‌یابی به وثوق در دانش علم رجال و درایه گفته شده است، طبعاً یک قرینه برای صدور آن سخن از معصوم (ع) است. قرینه دیگر این است که خبر را بر قرآن

عرضه کنیم؛ یعنی خبر مشکوک الصدور؛ خبری که نمی‌دانیم از پیامبر (ص) و یا امام (ع) صادر شده است و یا نه، بر آیات قرآن عرضه کنیم، چنانچه مخالفت تباینی؛ یعنی مخالفت صددرصد با قرآن داشت، یقین می‌کنیم که از معصوم صادر نشده است، بنابراین یکی دیگری از راه‌هایی که می‌توانیم تشخیص دهیم که خبر واحد، از معصوم (ع) صادر شده است و یا نه، این است که ما این سخنان را بر قرآن عرضه کنیم.

عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی (ره) یکی از قرائن عدم صدور حدیث از معصوم (ع)، را اضطراب در متن حدیث معرفی کرد و گفت: یک سری قرائن در حدیث‌شناسی مطرح است، که نشانه عدم صدور حدیث از نبی اکرم (ص) و ائمه (ع) است، اگر این قرائن در حدیثی وجود داشت، نشان از این دارد که این سخن از معصوم (ع) صادر نشده است. اگر در حدیثی اضطراب متن وجود داشته باشد؛ یعنی یک حدیث با ۲ متن مختلف از جهت فزونی و یا کاستی و یا جایجایی عبارات متن، در منابع مختلف حدیثی گزارش شده باشد، نشان از عدم صدور این سخن از معصوم (ع) است. اگر صدر و ذیل حدیثی که در منبع حدیثی واحد آمده است با هم تعارض داشته باشد؛ یعنی سخنی در ابتدای حدیث آمده باشد که در پایان یا محتوای آن

اگر خبر واحدی تعارض با ضروریات دینی داشت؛ یعنی آنچه را که از ضروریات دین است و علما و فقها دین اسلام آن را مسلم می‌گیرند که جزو دین و مذهب است، در این صورت این حدیث کنار گذاشته می‌شود



علی انصاری بویراحمدی:

قرآن ملاک و میزان عدالت صحابه پیامبر (ص) است

آن، مشکلات و خلاف‌هایی که صحابه داشته‌اند رازیر چتر آن پنهان نگاه دارند.

انصاری بویراحمدی در ادامه سخنان خود اظهار کرد: خلفا در برخی از مواضع دچار اختلاف‌هایی شدند تا جایی که برخی از خود این صحابه جمع شده و کمر به قتل آن خلیفه بستند که تمام فرق اسلامی این حادثه تاریخی را گزارش کرده‌اند. در مقام تحلیل و نقد این نظر باید گفت این چه منطق و چه عقل گویا و آزاداندیشی است که ما از یک طرف بگوییم صحابه به ثواب رسیده‌اند و عادل هستند و از طرف دیگر روی هم شمشیر کشیده‌اند! برخی از اهل سنت، معاویه را یکی از صحابه می‌دانند و اطرافیان معاویه که وی را حمایت می‌کردند را نیز جزو صحابه می‌دانند. در مقابل، امام علی (ع) را نیز از صحابه می‌دانند و ۱۵۰۰ نفر از صحابه را که زیر پرچم علی بن ابیطالب (ع) در جنگ جمل بودند را نیز صحابه می‌دانند. آیا این با عدالت سازگار است که بگوییم این دو گروه

ملاک عدالت صحابه پیامبر (ص) و هر کس دیگری، قرآن و سنت است و به دنبال آن تطبیق با سیره اهل بیت پیامبر (ص)؛ لذا هیچ‌گونه ملاک و مبنای شرعی بر عدالت همه صحابه وجود ندارند، پس هر کس که با این دو تطبیق داشت، مورد تأیید است.



حجت‌الاسلام و المسلمین «علی انصاری بویراحمدی»، مدیر مجمع جهانی شیعه‌شناسی در مورد نقد نگاه به صحابه در متون اسلامی خصوصاً متون حدیثی اهل سنت و بهره‌گیری ملاک‌های قرآنی برای سنجش صحابه گفت: در کتاب «صحابه از دیدگاه قرآن و احادیث متواتر» که به همت مجمع جهانی شیعه‌شناسی به چاپ رسیده است، قرآن را میزان، و صحابه را از آن دید مورد بررسی قرار داده است. در مقدمه کتاب نیز آمده است که اساس مشکلات اهل سنت در مورد صحابه، اغراض سیاسی بوده و یک مستمسک مذهبی است تا بر اساس



انصاری با بیان این مطلب که در مکتب اسلام از قرآن بالاتر نداریم، اذعان کرد: آیات قرآن بسیاری از صحابه را مذمت کرده است، شأن نزول بسیاری از آیات در مورد مذمت صحابه است و در واقع اگر قائل به این باشیم که کسی قرآن را تحریف می‌کند، باید بگوییم که آن‌ها تأویل قرآن را تحریف می‌کنند، اما هیچ دلیلی ندارد که بگوییم که دین خودمان و واقعیت‌های خودمان را فدای مصلحت‌های واهی کنیم و بگوییم همه صحابه عادل هستند، آنقدر که آن‌ها از عدالت دم می‌زنند واقعیت ندارد و شیعه هم آن قدر که آن‌ها می‌گویند: «با صحابه مخالف است»، مخالف نیست.

مدیر مجمع جهانی شیعه‌شناسی با تأکید بر این مطلب که شیعه قائل به تفصیل است، عنوان کرد: شیعه صحابه خوبی که راه پیامبر (ص) را رفتند و به احادیث پیامبر (ص) گوش دادند و به آن عمل کردند و تا آخر بر دین خود ماندند را قبول دارد و کسانی که تا آخر بر دستورات پیامبر (ص) نماندند، و دین خود را حفظ نکردند را عادل نمی‌داند. تعریفی که شیعه برای صحابه قائل است با تعریف اهل سنت متفاوت است، آن‌ها صحابه را مطلق می‌دانند، حتی معیوب‌ها و خطاکاران و گنهکاران را وارد به حیطة صحابه می‌کنند، در حالی شیعه چنین دیدگاهی در مورد صحابه ندارد.

وی خاطر نشان کرد: طبق دیدگاه اهل سنت، شما اگر از صحابه جلوتر بیایید؛ یعنی تابعین، همین مشکل هست. شاید هیچ انسان آزاده‌ای نباشد که یزید را مستحق عذاب و منفورترین نداند، در حالی که به خاطر عدم میزان عدالت، برخی از اهل سنت وقتی در مورد یزید قضاوت می‌کنند، از صحابه هم او را بالاتر می‌برند، بنابراین این‌ها مشکل مبنایی با اصل روایات و قرآن دارند و به خاطر توجیه اعمال خودشان مقدار زیادی از مسائل اسلامی را به انحراف می‌کشاند؛ مثل جریان عدالت صحابه.

اما دیدگاه ما در مورد صحابه، قرآن و روایات و سنت پیامبر (ص) و به دنبال آن اهل بیت پیامبر (ص) است. هر کس که با این‌ها تطبیق داشته باشد، درست عمل کرده و شیعه آن را تأیید می‌کند و هر کسی درست عمل نکرده باشد، مورد تأیید نیست.

عظیم صحابه به روی هم شمشیر بکشند و همدیگر را بکشند! بدون این‌که قضاوت کنیم که کدام حق و کدام باطل است؟ وی خاطر نشان کرد: بالاخره خداوند انسان را آزاد، دارای عقل، منطقی و استدلال آفریده است. هیچ‌گونه ملاک و مبنای شرعی بر عدالت همه صحابه وجود ندارند، صرفاً از جهت انتساب به پیامبر (ص) صحابه پیامبر (ص) بوده‌اند، پس همه صحابه مصیب و عادل هستند! اجازه نداریم که در مورد آن‌ها اظهار نظر کنیم! در تشبیهی می‌توان اذعان کرد که الآن یهودی‌ها مشکلی دارند به نام «هولوکاست»، و اجازه نمی‌دهند هیچ محققى درباره آن

تفحص کند و می‌گویند که هولوکاست درست است و شما به تحقیق دست نزنید! الآن ماجرای صحابه این‌گونه شده است؛ یعنی اهل سنت می‌گویند، صحابه عادل هستند و هیچ کس چیزی نگوید، چرا که می‌ترسند مشکلات صحابه بر ملا شود.

مدرس حوزه علمیه قم تصریح کرد: اعتقاد شیعه در مورد صحابه مثل اعتقاد اهل سنت نیست و ما قائل به تفصیل هستیم و صحابه خوب را به شدت احترام می‌گذاریم و صحابه بد را قضاوتی که خدا در مورد آن‌ها کرده است، قبول داریم. قضاوتی که احادیث پیامبر (ص) و سنت پیامبر (ص) در مورد آن‌ها کرده است را قبول داریم. هیچ‌گونه قیاسی بین اهل بیت (ع) و صحابه نیست و صحابه انسان‌های معمولی بودند

که مطابق تعریفی که شیعه در مورد صحابه قائل است ارتباطی به پیامبر (ص) پیدا کرده‌اند و اما امامان معصوم (ع) کسانی هستند که به خواست الهی و به دستور پیامبر (ص)، امامشان منصوب شده است و این‌ها همچون پیامبر (ص) طبق فلسفه وجودی امامت، باید معصوم باشند و بتوانند انسان‌ها را به سرمنزل مقصود برسانند و همان‌گونه که پیامبر (ص) این ویژگی‌ها را دارد، امام (ع) هم باید همان ویژگی‌ها و همان امتیازها را داشته باشد تا بتواند جهان اسلام و بشریت را به سرمنزل مقصود و سعادت دنیا و آخرت برسانند، برخلاف صحابه که تکلیفی مانند یک انسان متشرع داشتند، نه بیشتر! نه امام بودند و نه رهبر و نه از طرف خداوند انتصابی برای آن‌ها آمده بود.



بالاخره خداوند انسان را آزاد، دارای عقل، منطقی و استدلال آفریده است. هیچ‌گونه ملاک و مبنای شرعی بر عدالت همه صحابه وجود ندارند، صرفاً از جهت انتساب به پیامبر (ص) صحابه پیامبر (ص) بوده‌اند، پس همه صحابه مصیب و عادل هستند



اعتقاد شیعه در مورد صحابه مثل اعتقاد اهل سنت نیست و ما قائل به تفصیل هستیم و می‌گوییم صحابه خوب را به شدت احترام می‌گذاریم و صحابه بد را قضاوتی که خدا در مورد آن‌ها کرده است، قبول داریم



سیدمحمدتقی موحد ابطحی: متون درسی اسلامی دانشگاهها نیازمند بررسی است

به آن تصریح شده است، لازم است که فلسفه اسلامی در راستای پاسخ به نیازها و انتظارات موجود تحولی را شاهد باشد.

موحد ابطحی در مورد پیشینه توسعه فلسفه در حوزه‌های علمیه اظهار کرد: قدمت حوزه‌های علمیه به عنوان یک نهاد علمی رسمی، در جهان اسلام بیش از هزار سال است. با توجه به این که نهاد حوزه تنها نهاد علمی تا قبل از شکل‌گیری دارالفنون بود. فلسفه اسلامی توسط کسانی رشد و توسعه یافت که از تحصیلات دینی و حوزوی برخوردار بودند. بر این اساس هرگونه رشد و توسعه در فلسفه اسلامی را می‌توان به عنوان مصداقی از رشد و توسعه علم در حوزه‌های علمیه قلمداد کرد. شکل‌گیری و رشد مکاتبی همچون فلسفه مشاء، فلسفه اشراق و حکمت متعالیه نشان‌دهنده امکان رشد و توسعه این علم در حوزه علمیه است.

مشاور معاونت پژوهشی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در بیان نوع تلقی از فلسفه اسلامی تصریح کرد: هر چند در مورد اسلامی بودن فلسفه اسلامی اختلاف نظر وجود دارد؛ اما مراد ما از اسلامی بودن، تلقی‌ای است که «اتیل ژیلسون» در مورد فلسفه مسیحی به کار می‌برد. به هر حال امروزه مجموعه‌ای به نام فلسفه اسلامی در ادبیات فلسفی در کنار فلسفه مسیحی و... مورد پذیرش قرار گرفته است.

وی در بیان تلقی خود از توسعه اظهار کرد: تلقی ما از مفهوم توسعه نیز دو نوع توسعه و رشدی است که کوهن در ساختار انقلاب‌های علمی به آن اشاره می‌کند، یعنی رشد علم در چارچوب یک الگو یا پارادایم (علم عادی) و رشد و توسعه و به بیان دقیق‌تر تحول‌ای که به همراه تغییر الگو یا پارادایم

انجام طرح پژوهشی گسترده برای بررسی متون درسی اسلامی دانشگاهها ضروری است و باید قالبی برای نقد کتاب از حیث ادبیات، محتوای علمی، محتوای دینی، قدرت استدلال، منابع، روش‌شناسی و... تهیه شود.

«سیدمحمدتقی موحد ابطحی» سردبیر فصل‌نامه «حوزه و دانشگاه»، گفت: فلسفه اسلامی در طول تاریخ با وجود فراز و فرودهایی چند، همواره مورد توجه حوزه‌های علمیه بوده است، ولی با وجود تمام پیشرفت‌هایی که فلسفه اسلامی در طول تاریخ خود داشته و قابلیت‌های آشکار و پنهان آن به دلایل مختلف، این فلسفه از تعامل با فلسفه‌های موجود بازمانده و همین مسئله، رشد و پیشرفت آن را کند و تأثیرگذاری آن را در عرصه‌های مختلف حیات بشری محدود کرده است.

سرپرست اداره مطالعات علوم انسانی نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، فلسفه را جهت‌دهنده حرکت در عرصه‌های مختلف زندگی دانست و تأکید کرد: مطالعه تاریخ علوم و تمدن‌ها نشان‌دهنده این مطلب است که همواره فلسفه‌ها جهت‌دهنده حرکت در عرصه‌های مختلف زندگی بوده‌اند، به گونه‌ای که می‌توان مشخصات علمی، اجتماعی و اخلاقی مقطعی از تاریخ را تا حدود زیادی بر اساس فلسفه حاکم بر آن دوره تبیین کرد.

وی در بیان ضرورت توجه به فلسفه اسلامی گفت: بر این اساس برای تأمین وجه اسلامیت توسعه علمی، فن‌آوری و اقتصادی که در چند سال اخیر به شدت مورد توجه قرار گرفته و در سند چشم‌انداز بیست‌ساله کشور

این استاد دانشگاه و حوزه در تشریح و تبیین فلسفه اسلامی و غربی بیان کرد: یکی دیگر از مؤلفه‌های فلسفه اسلامی، امتزاعی بودن آن است، حال آن‌که شکل‌گیری فلسفه‌های جدید غرب معلول مسائل جدیدی است که الگوهای موجود فلسفی قادر به ارائه پاسخی قانع‌کننده برای آنها نبودند. برای مثال فلسفه اگزیستانسیالیست به این منظور شکل گرفت که مباحث فلسفه اولی از تبیین مقولاتی مانند عشق، ایمان و ریشه‌یابی پدیده‌هایی مانند ترس و اضطراب و رنج آدمی ناتوان است.

وی ورود به مباحث کاربردی در عرصه‌های مختلف معرفتی و اجتماعی را الگوی دیگری برای توسعه فلسفه اسلامی دانست و اظهار کرد: امروزه هر یک از حوزه‌های معرفتی (منطق و ریاضی، فیزیک و زیست‌شناسی، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی، مدیریت، اخلاق، اقتصاد، پزشکی و ...) و اجتماعی (محیط زیست، جنگ و صلح، مناسبات اجتماعی و ...) با مسائل فلسفی متعددی روبرو هستند و مکاتب فلسفی چندی برای پاسخ به این طیف از مسائل به وجود آمده‌اند. بر این اساس الگوی دیگری برای توسعه فلسفه اسلامی، ورود به مباحث کاربردی در عرصه‌های مختلف معرفتی و اجتماعی است، به خصوص با توجه به انتظاری که سند چشم‌انداز بیست‌ساله در زمینه هم‌سویی توسعه علمی، فن‌آوری و اقتصادی با هویت اسلامی و انقلابی دارد، این الگوی توسعه‌ای باید به جد مورد توجه مدیریت حوزه علمیه قرار گیرد.

سردبیر فصل‌نامه حوزه و دانشگاه در بیان راهکارهایی برای توسعه فلسفه اسلامی در حوزه علمیه گفت: بها دادن به فلسفه به عنوان یک درس اصلی در حوزه، تخصصی کردن علوم حوزوی پس از طی مقدمات، تغییر سبک تدریس فلسفه اسلامی از روش متن‌محوری به روش مسئله‌محوری و تاریخی و آشنا کردن طلاب با مسائل جدید فلسفه غرب راهکارهایی است که با اجرای آن‌ها فلسفه اسلامی می‌تواند توسعه یابد.

وی در بیان راهکارهای دیگری برای توسعه فلسفه اسلامی در حوزه گفت: کوشش برای پاسخ به مسائل فلسفه‌های جدید غرب بر اساس میراث فلسفی در جهان اسلام به سبک و روش جدید و طرح آن‌ها در نشریات و مجامع بین‌المللی، تشکیل حلقه‌های بحث فلسفی میان اساتید فلسفه غرب و فلسفه اسلامی و دانشمندان علوم مختلف به منظور گسترش رویکرد میان‌رشته‌ای در مباحث فلسفی و علمی، تقویت توانایی شناسایی و حل مسئله که یکی از عمده‌ترین مشکلات در عرصه آموزش فلسفه در تمامی مراکز آموزش فلسفه در داخل و خارج کشور است، آشنا کردن طلاب با علوم طبیعی و انسانی جدید، تدریس فلسفه‌های مضاف در حوزه‌های علمیه از دیگر روش‌هایی است که موجب توسعه فلسفه اسلامی می‌شود.

موحدابطحی در مورد بررسی متون درسی دانشگاه‌ها با پرسوند اسلامی اظهار کرد: بررسی، تحلیل و نقد وضعیت موجود و مطلوب متون درسی اسلامی دانشگاه‌ها باید با دو رویکرد کارکردگرایانه و ساختارگرایانه انجام شود. از حیث ساختاری عناصر اصلی دانشگاه عبارتند از: استاد، متن درسی، دانشجو، فضای آموزشی و ... که استاد، متن درسی و فضای

به وقوع می‌پیوندد. هر دو گونه این توسعه‌ها در عرصه فلسفه اسلامی در حوزه‌های علمیه به وقوع پیوسته است. از سویی فلسفه مشاء، فلسفه اشراق و حکمت متعالیه به خوبی مشخصات و مولفه‌های پارادایم را که توسط «کوهن» به آن اشاره شده و امروزه در علوم انسانی و اجتماعی مورد استفاده قرار می‌گیرد، دارا هستند و از سوی دیگر در هر یک از این الگوهای فلسفی، رشد و توسعه علم از طریق تدوین و تنظیم منطقی مباحث، افزایش مسائل مورد بحث، ارائه استدلال‌های دقیق‌تر و شفاف‌تر ... نیز به چشم می‌خورد.

عضو گروه فلسفه علوم انسانی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در بیان الگوی توسعه پارادایمی فلسفه گفت: مروری بر تاریخ هر یک از مکاتب فلسفی، نشان‌دهنده این مطلب است که توسعه انجام‌گرفته در فلسفه اسلامی، عمدتاً توسعه در چارچوب الگوهای فلسفی (عمدتاً فلسفه مشاء و اشراق و حکمت متعالیه) بوده و توسعه پارادایمی فلسفه اسلامی از ضعف بسیار زیادی برخوردار و محدود در سه فلسفه مورد بحث بوده است.

این محقق آشنایی با چهره‌های شاخص فلسفه اسلامی را بهترین راه برای شناسایی کلیات الگوی توسعه پارادایمی فلسفه اسلامی دانست و اظهار کرد: بهترین راه برای شناسایی کلیات الگوی توسعه پارادایمی فلسفه اسلامی، آشنایی با چهره‌های شاخص این فلسفه‌ها مانند فارابی، سهروردی و ملاصدرا و ... است. انگیزه‌های آن‌ها برای نظریه‌پردازی در فلسفه، مقدماتی که از آن بهره جستند و ... است. برای مثال «ملاصدرا» با انگیزه رفع تعارض میان فلسفه، عرفان و حدیث و به بیان دیگر برای وحدت بخشیدن به سه روش کسب معرفت (یعنی عقل، شهود و نقل) به عرصه نظریه‌پردازی گام نهاد و در این مسیر از دستاوردهای فلسفی امثال «میرداماد» و فلسفه اشراقی «سهروردی» و جرح و تعدیل اخبار و روایات بهره جست. از سوی دیگر بنا به دلایل مختلف، ملاصدرا نسبت به طبیعیات بی‌مهر بود و حتی از این حیث به بوعلی سینا و پرداختن او به طب طعنه زده است.

وی بی‌توجهی تاریخی به طبیعیات را از نتایج کار ملاصدرا دانست و گفت: تداوم این فضا، موجب بی‌مهری و بی‌توجهی تداوم‌دهندگان فلسفه به طبیعیات بوده و نتیجه نهایی آن‌که، فلسفه اسلامی که روزگاری هماهنگ با طبیعیات عصر خود بود، از تحولات انقلاب گونه در علم جدید از زمان «گالیله» و «نیوتن» و بعد از آن نسبییت و کوانتوم بازماند.

موحدابطحی با بیان این سؤال که اگر وحدت‌بخشیدن به سه حوزه و سه روش معرفتی توسط ملاصدرا به خلق یک الگوی فلسفی جدید انجامید، آیا بهره‌گیری از علم فیزیک و مدنظر قرار دادن روش تجربی می‌تواند به تحولی پارادایم‌گونه در فلسفه اسلامی منتهی شود؟ در پاسخ به آن گفت: انگیزه «کانت» در طراحی نظام جدید فلسفی درک این نکته بود که فلسفه ارسطویی با فیزیک نیوتنی هماهنگی ندارد و انگیزه اعضای حلقه وین در ارائه فلسفه پوزیتیویستی این بود که فلسفه کانت با فیزیک نسبییت و هندسه‌های نااقلیدسی هماهنگی ندارد.

آموزشی تماما به منظور پرورش نیروی انسانی مناسب برای تحقق اهداف نظام گردهم می‌آیند. این محقق مستعد بودن ساختار کنونی دانشگاه را بسیار مهم دانست و گفت: حال اگر دست‌یابی به اهداف نظام مستلزم تقویت هویت اسلامی و انقلابی در دانشجویان باشد، باید دید آیا ساختار کنونی دانشگاه (اعم از استاد، متن درسی، فضای آموزشی و...) مستعد چنین امری هستند؟ سرپرست اداره مطالعات علوم انسانی نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها برای ورود به طرح بررسی متون اسلامی دانشگاه‌ها، متون درسی را به سه طیف تقسیم کرد و گفت: در این طرح عملا سه طیف از متون درسی قابل بررسی هستند: متون رسمی دروس دانشگاهی در رشته‌های مختلف به خصوص رشته‌های علوم انسانی، متون دروس دانشگاهی که در آن‌ها از واژه‌های دینی و اسلامی استفاده شده است و به مباحث میان‌رشته‌ای دین و علوم انسانی می‌پردازد و متون درسی گروه معارف که به طور خاص مباحث دینی را پی‌گیری می‌کند. با توجه به این‌که متون رسمی دروس دانشگاهی در رشته‌های مختلف به خصوص رشته‌های علوم انسانی بر اساس سرفصل‌ها و محتوای منابع خارجی و عمدتاً متون کلاسیک آن رشته تهیه شده‌اند در این گفت‌وگو به آن‌ها نمی‌پردازیم. وی در مورد دیگر کتاب‌های درسی دانشگاه‌ها گفت: اما مطالعه‌ای اجمالی در مورد لیست کتاب‌های درسی دانشگاهی بازگوکننده آن است که به علت کثرت دروس، ضروری است بررسی برخی از دروس در اولویت قرار گیرد. این دروس عبارتند از: اقتصاد اسلامی، مدیریت اسلامی، روان‌شناسی اسلامی و روانشناسی دین، جامعه‌شناسی اسلامی و جامعه‌شناسی دین، فلسفه سیاسی، فلسفه تعلیم و تربیت و تعلیم و تربیت اسلامی. مشاور معاونت پژوهشی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه انجام طرح پژوهشی گسترده برای بررسی متون درسی اسلامی دانشگاه‌ها را ضروری دانست و در بیان اقدامات زیربنایی برای اجرای این طرح در اولین گام گفت: در ابتدا باید چند دانشگاه که در

بررسی اولیه آمادگی بیشتری برای همکاری در اجرای این طرح دارند، شناسائی شود سپس در جلسه‌ای حضوری با معاونت آموزشی دانشگاه‌ها اهداف طرح مورد بحث و بررسی قرار گرفته و اطلاعات مورد نیاز دریافت شود. برخی از اطلاعات مورد نیاز این طرح عبارتند از: ترم‌هایی که هر یک از این دروس تدریس شده‌اند، نام استاد، تعداد دانشجویان، متن درسی، سئوالات امتحانی و... و در صورت امکان در جلسه‌ای با استاد درس در ترم‌های گذشته اطلاعاتی دریافت شود. عضو گروه فلسفه علوم انسانی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در ادامه سخنانش تأکید کرد: در صورتی‌که درسی در ترم جاری تدریس شود، با هماهنگی آموزش و اساتید گفت‌وگویی با دانشجویان انجام خواهد شد و اطلاعاتی در این زمینه به دست خواهد آمد. مجموع تیراژ کتاب درسی در هر یک از این دروس می‌تواند نشان‌دهنده میزان اهمیت این متن در فضای دانشگاهی باشد. این اطلاعات باید استخراج شود. مقدماتی برای نقد و بررسی کتاب در دانشگاه تدارک دیده شود. قالبی برای نقد کتاب از حیث ادبیاتی، محتوای علمی، محتوای دینی، قدرت استدلال، منابع، روش‌شناسی و... تهیه شود. کتاب برای نقد برای چند تن از اساتید برجسته حوزوی و دانشگاهی فعال در آن حوزه ارسال شود، حق‌الزحمه مناسبی هم برای نقد کتبی پیشنهاد شود و نقدهای مکتوب دریافت‌شده جمع‌بندی شود. این مدرس دانشگاه نقد منصفانه کتاب در یک نشست یا همایش را بسیار کارا و تأثیرگذار دانست و تأکید کرد: در ادامه این طرح پژوهشی باید چند تن از اساتیدی که نقدهای مکتوب بهتری را ارائه کرده‌اند و از شهرت بیشتری برخوردارند برای جلسه نقد دعوت شوند. جلسه نقد کتاب به صورت یک نشست علمی یا همایش نیم‌روزه در یکی از دانشگاه‌های برگزار شود. جمع‌بندی این نشست در قالب مقاله‌ای در یکی از مجلات منتشر شده یا به صورت جزوه تکثیر شده و به گروه‌های مربوطه در مراکز آموزشی و پژوهشی ارسال شود و نظرات آن‌ها در مورد کتاب و تداوم این طرح و آمادگی آن‌ها برای مشارکت در اجرای طرح دریافت شود.



همیشه های قرآنی عرفان اسلامی



آیت الله سید محسن موسوی تبریزی:

عرفان واقعی اسلامی تفسیر انفسی قرآن است

عرفان و کتاب عرفای اسلامی مستند به قرآن و روایات ائمه اطهار (ع) است؛ در حقیقت عرفان اسلامی و کتاب‌های عرفان واقعی اسلامی، تفسیر انفسی قرآن هستند.

آیت الله «سید محسن موسوی تبریزی»، مدرس حوزه علمیه قم، نویسنده کتاب «مقدمه عرفان عملی و طهارت نفس» و مصحح تفسیر «المحیط الاعظم» در مورد تأثیرپذیری عرفان اسلامی از قرآن و روایات، با اشاره به این که عرفان عرفای اسلامی بر اساس قرآن و روایات است، گفت: کتاب‌هایی که عرفای اسلامی نوشته‌اند، مستند به قرآن است. در حقیقت عرفان اسلامی و کتاب‌های واقعی عرفان اسلامی تفسیر انفسی قرآن هستند، نه چیز دیگری. مانند «فتوحات مکیه» و «فصوص الحکم» محیی الدین بن عربی، خصوصاً کتاب دوم

که کتاب رسمی حوزه‌های عرفان علمی و مستند به قرآن است. این نویسنده در پاسخ به این سؤال که فرق عرفای قبل و بعد از ابن عربی را در به کار بردن آیات قرآن چگونه ارزیابی می‌کنید؟، اظهار کرد: کسانی که خیلی قوی و گسترده در عرفان اسلامی، خصوصاً در مورد آیات و روایات مطرح شده‌اند، بعد از محیی الدین بن عربی هستند، چون عرفای قبل از ابن عربی عرفان اسلامی ضعیفی دارند. عرفای اسلامی همیشه با قرآن مأنوس بوده‌اند و در نوشته‌های خود از آیات قرآن استفاده زیادی می‌کنند، خصوصاً کتاب‌های عرفانی درس‌های حوزه که به صورت علمی است، سراسر پر از آیات و سوره‌های مختلف قرآن است. نوشته‌های بن عربی مانند «فتوحات مکیه» و «فصوص الحکم» پر از آیات قرآن است. منظور ما از عرفان اسلامی واقعی و آن چه حقیقتاً عرفان اسلامی است، در اویش منحرفی که فاقد علم و عمل عرفانی هستند و در هر زمانی وجود دارند، نیستند. موسوی تبریزی تصریح کرد: آن چه که ما آن را عرفان واقعی اسلامی می‌دانیم، عرفانی است که شأن و وجودش منزله از لهویاتی است که در اویش بیان می‌کنند. آن چه مدنظر ماست، عرفایی مانند ابن عربی، «ملا عبدالرزاق کاشانی» و امثال «سید حیدر آملی» و در سال‌های نزدیک به خودمان، آخوند «ملاحسینقلی همدانی» و شاگردانش، حضرت امام خمینی (ره) و علامه طباطبایی و ... که مقام معنوی بالایی دارند، هستند، نه در اویش منحرف. این عرفای واقعی اسلامی، کتاب‌هایی که نوشته‌اند مستند به قرآن است. بنده در درس‌ها به طلاب سفارش می‌کنم که اگر بخواهید قرآن، روایات، سخنان ائمه اطهار (ع)، صحیفه سجادیه، نهج البلاغه و اصول کافی را تا حدی بفهمید و درست درک کنید، یکی از مقدماتش این است که فلسفه اسلامی (مانند حکمت متعالیه ملاصدرا) و عرفان اسلامی را خوب درک کنید. این دو می‌تواند مقدمه خوبی باشد تا ما معارف قرآن و اهل بیت (ع) را بهتر درک کنید؛ یعنی کسانی که در عرفان اسلامی و فلسفه واقعی اسلامی مانند فلسفه ملاصدرا وارد نشده و تبحر کافی ندارند، در شناخت معارف قرآن و معارف ائمه اطهار (ع) کارشان دشوار است. مصحح «تفسیر المحیط الاعظم» افزود: زمانی فقط می‌خواهید فقه اسلامی، معارف

تفسیر به رأی می‌شود. سیدحیدر آملی به طور جد تمام سعی، ریشه، مبنا و اساس آن چه می‌خواهد بفهمد همان است که از آیات قرآن و روایات ائمه (ع) به دست می‌آید و چیزی از خود بر قرآن و آیات تحمیل نکرده است.

این مدرس حوزه علمیه قم در پاسخ به این پرسش که تفسیر «المحیط الاعظم» سیدحیدر آملی دارای چه ویژگی‌هایی است؟، تأکید کرد: سیدحیدر آملی قرآن را در ۷ جلد به طور کامل و با خط خود تفسیر کرده است، اما کتابی که من چاپ کرده‌ام، قسمت مقدمه شرح ایشان و تفسیر سوره حمد در ۷ جلد است. جلد ۱ تا ۴، مقدمه تفسیر؛ جلد ۵ و ۶، تفسیر سوره حمد و جلد ۷ به فهرس (اعلام، موضوعات و اسمای ائمه اطهار (ع)) برای راهنمایی افراد محققان اختصاص یافته است. تفسیر «المحیط الاعظم» دارای دو ویژگی است: ۱. تفسیر قرآن به قرآن است؛ یعنی آیات قرآن را با شواهد دیگر آیات تفسیر و شرح کرده است. ۲. بیشتر توجه‌اش به مبانی عرفان است؛ یعنی می‌توان آن را یک تفسیر عرفانی دانست. اما این تفسیر، در عین حال با تفسیرهای عرفانی دیگر نیز تفاوت بسیار دارد، زیرا هم مفصل است و هم بر اساس آیات قرآن و معارف اهل بیت عصمت و طهارت (ع) نوشته شده است. سایر تفاسیر عرفانی شاید غالباً این طور نباشند، اما این ویژگی‌ها در این کتاب بسیار برجسته و روشن است و نشان می‌دهد تفسیر عرفانی آن بر اساس خود قرآن و معارف اهل بیت (ع) است.

وی درباره روش سیدحیدر آملی در کتاب تفسیر «المحیط الاعظم» گفت: عمده روش وی در بیان مطالب، توجه به خود آیات قرآن و معارف اهل بیت (ع) است؛ یعنی آن چه برای مطالبش شاهد و استدلال می‌آورد، عمدتاً از خود قرآن و توجه به سخنان ائمه اطهار (ع) است. این تفسیرها را به عنوان تفسیر اصطلاحی که دم دست و سر زبان‌هاست نمی‌شود به حساب آورد. تفسیر مراتبی دارد که این‌ها مرتبه‌ای از تفسیر هستند و نمی‌شود گفت تفاسیر معمولی‌اند، زیرا این‌ها در مرتبه‌ای دیگر و با مبانی و معارف دیگر تفسیر هستند؛ یعنی این‌ها تفسیر انفسی هستند نه آفاقی. تصحیح شرح «فصوص الحکم» سیدحیدر آملی را در دست دارم. مقدمات این کتاب توسط «هانری کربن» چاپ شده و اصل کتاب تا به حال چاپ نشده است. در حال حاضر در مرحله تحقیق و تکمیل هستیم که شاید تا سال بعد طول بکشد.

کلی اسلامی، روایات و احکام عبادت را به صورت ساده بفهمید، مانند کتاب «وسائل الشیعه» شیخ حر عاملی، پس احتیاجی نیست به دنبال این علوم باشیم. اما اگر بخواهیم صحیفه سجاده، نهج البلاغه و قرآن و امثال این‌ها را تا حدی بفهمیم، باید عرفان اسلامی و حکمت متعالیه ملاصدرا را درک کنیم. این‌ها خود وسیله رسیدن به معارف قرآن است، نه این‌که جدای از قرآن باشد، زیرا در کتاب‌های این عرفا نبوهی از آیات قرآن بیان شده و در حقیقت این کتاب‌ها به عنوان تفسیر قرآن به حساب می‌آیند. نویسنده کتاب «مقدمه عرفان عملی و طهارت نفس» در پاسخ این سؤال که آیا عرفا از قرآن برای تبیین مفاهیم عرفانی خود بهره برده‌اند یا نظر خود را بر قرآن تحمیل و تفسیر به رأی کرده‌اند؟، خاطر نشان کرد: نمی‌شود گفت که کسی عمدی خواهد نظر خود را بر قرآن و اسلام تحمیل کند. در بعضی اوقات عارفی پیدا می‌شود که ناخودآگاه ذهنیت عرفانی خود را بر آیات قرآن تحمیل کرده باشد که از این آیات استفاده چندانی نمی‌شود، اما غالباً این طور نیست. عرفان اسلامی‌ای که عرفا نام می‌برند، عرفانی است که در آن از آیات قرآن و معارف اسلام استفاده می‌کنند نه این‌که چیزی داشته باشند و به قرآن تحمیل کنند.

مدرس حوزه علمیه قم، گفت: همان طور که اسلام، دارای اخلاق و عبادت است، دارای عرفان هم است. در قبل و بعد از اسلام عرفان و مکتب‌های مختلفی در مکان‌های مختلفی بوده‌اند که احیاناً ارتباطی با مبانی اسلامی نداشته یا مبانی مخالفی داشته‌اند، اما چیزی که ما به عنوان عرفان اسلامی می‌شناسیم، جزو اسلام و متن اسلام است و جدای از آن نیست. بعضی اشخاص فکر می‌کنند که بعضی از عرفا ذهنیت خود را بر قرآن تحمیل کرده‌اند. ممکن است ناخودآگاه این اتفاق بیفتد، اما این کار معمول نیست و عرفا حضرات معصومین (ع) بیان شده است را شرح و تفسیر کنند، از قبیل: سیدحیدر آملی که تمام نوشته‌های ایشان همین طور است. اگر این کار آگاهانه باشد، خود عارف به این مطلب اشاره می‌کند. افرادی مانند مرحوم ملا «عبدالرزاق کاشانی» از عرفای به نام اسلامی، در تأویلاتش که دو جلد است، شخصاً در مقدمه اشاره صریح دارد که این نوشته، تأویل است و تفسیر نیست و اگر نامش را تفسیر بگذاریم

سیداحمد حسینی کازرونی:

حضور قرآن در تمام آثار منثور و منظوم عرفا و صوفیان مسلمان دیده می‌شود



عنوان نمونه در ادبیات فارسی، جلال‌الدین مولوی در تمام شش دفتر مثنوی خود از سوره‌ها و آیات قرآن کریم استفاده‌های سرشاری کرده است. عرفان که به معنای شناخت حق و حقیقت است در تمام مکاتب و نحله‌های جهانی از آغازین دوره تمدن وجود داشته و دارد و به نحوی در هر مکتبی که پیشینه‌های تصوف و عرفان به وسیله صاحبان مکاتب عرضه شده، از قبل از خود متأثر شده و این تأثیر و تأثر در همه مکاتب و نحله‌ها و مذاهب و ادیان به نحوی از انحناء وجود دارد. وی تأکید کرد: در باب عوامل پیدایش تصوف در اسلام می‌توان گفت که در واقع، اندیشه‌های غیر اسلامی عرفان مسیحی، فلسفه نوافلاطونی و عقاید و آرای بودایی و مانوی، بر عقاید و مرام صوفیان مسلمان تأثیر داشته است. من سیر تاریخی اهداف مرام‌نامه‌های صوفیان و عارفان را در ۲ کتاب «تصوف و عرفان» که سیری مختصر در ادبیات عرفانی یک هزار ساله فارسی است و همچنین در کتاب «متون عرفانی در ادب فارسی» آورده‌ام و در سده‌های گوناگون

در تمام آثار منثور و منظوم عرفای مسلمان ایران و نخستین صوفیان مسلمان و حتی سنایی که آغازگر تصوف به شیوه جدید در ایران اسلامی است، رد پای از قرآن کریم دیده می‌شود.



«سیداحمد حسینی کازرونی»، استاد دانشگاه و نویسنده کتاب «تصوف و عرفان»، درباره تأثیرپذیری عرفان اسلامی از قرآن کریم گفت: عرفان اسلامی از کلام‌الله مجید تأثیرات عمیقی پذیرفته است، زیرا در قرآن کریم دنیاگرایی محض بدون توجه به مسائل اخروی و روز قیامت نهی شده است. به

عشق در اشعار شاعران جای خود را باز کرده است. عرفان زبان حال است نه زبان قال، اما در قرن هفتم ابن عربی توانسته است آن را با استدلال همراه کند و رنگ فلسفی بدهد و یک نوع عرفان علمی در صحنه عرفان به وجود آورد. نکته مهم آن است که تصوف در سده‌های هفتم و هشتم تنها به روش وجد و حال بسنده نکرده و به طریق علمی و شیوه تحلیل و توجیه هم متمایل شده است. کازرونی درباره تفاوت شیوه ابن عربی با مولانا گفت: در اشعار عرفانی مولوی ذوق اشراقی و ایرانی، شعر و تخیلات ویژه سبک خراسانی با زبان عربی و اندیشه‌های اسلامی پیوند زده شده و از این پیوند میوه جدیدی حاصل شده است که با محصول فرهنگی و اندیشه‌ای که از تخیلات و افکار ابن عربی برخاسته، تفاوت پیدا می‌کند. در قرن هفتم دو شیوه پیدا می‌شود: یکی شیوه ابن عربی و دیگری شیوه مولانا. مولانا و ابن عربی از بزرگان مکتب عرفان اسلامی محسوب می‌شوند که هر دو از قرآن کریم بهره برده‌اند، اما جلال الدین شیوه ذوقی را در اشعار خود به کار می‌برد و ابن عربی بیشتر شیوه علمی و عملی را به کار می‌گیرد. در علم و عمل چون اندیشه بشری حکم فرماست، تقریباً می‌توان گفت روش ابن عربی شیوه‌ای است که بعضی از مضامین اسلامی را تفسیر و تأویل کرده است، اما مولانا با کشف و شهودی که دارد، اندیشه اسلامی ایرانی و عربی و شیوه مخصوص مکتب قرآن را با شیوه تفکرات ابن عربی جمع می‌کند و دریچه جدیدی باز می‌کند که در مقایسه با دریچه اندیشه ابن عربی تفاوت‌هایی دارد. وی در پاسخ به این سؤال که عرفای قبل از ابن عربی تا چه حد از قرآن بهره برده‌اند؟، گفت: قبل از ابن عربی عرفان یا از یونان متأثر بوده است یا از اندیشه‌های نوافلاطونی مانوی و مکاتب و نحله‌ها و مذاهب قبل از اسلام. تمام مکاتب به نوعی از افکار پیشینیان تأثیر گرفته یا این که در اندیشه‌های متأخران تأثیر گذاشته است و ما نمی‌توانیم تأثیر اندیشه‌های مسیحی و زرتشتی را در اسلام به طور کلی نادیده بگیریم. در اندیشه‌های قبل از ابن عربی دو گروه وجود دارند: یکی عرفای اسلامی و دیگری عرفای ادیان دیگر. تمام عرفا و بزرگان اسلام در آثار خود بیشتر از قرآن و احادیث قدسی و نبوی بهره برده‌اند. بنابراین عرفای اسلامی به ویژه ایرانیان همان طور که در تمامی علوم دیگر سرآمد دیگر دانشمندان نواحی دیگر عالم اسلام بوده‌اند، همان‌گونه تأثیراتشان نیز در عرفان اسلامی بیشتر از سایرین بوده است.

تحوالات آن را مورد بررسی و ارزیابی قرار داده‌ام. منظومه عرفانی مولانا که در شش دفتر تنظیم شده است یکی از بهترین نتایج اندیشه و ذوق فرزندان آدم و چراغ فروزان راه حکمت و عرفان است. مسائل عرفانی موجود در مثنوی و غزلیات و اشعار عرفانی مولانا از کتاب‌های مثنوی به نام «فیه ما فیه» و «مجالس سبعة» تأثیر پذیرفته است. این محقق در مورد روش مولانا گفت: روش مولانا در مثنوی همان روش عطار و سنایی است، چنان‌که خود اشاره‌ای به آن کرده است که عطار روح بود و سنایی دو چشم او و ما از آن‌ها بییم. مولوی‌شناسان اعتقاد دارند که آن عارف عالی‌قدر تمام اندیشه‌های خود را که متأثر از قرآن کریم و آیات و احادیث قدسی و نبوی است، به گونه‌ای در ۵۰-۶۰ بیت سرآغاز مثنوی بیان کرده و در حقیقت ابیات نی‌نامه تمامی تفسیر بیست و شش هزار بیت مثنوی است. مثلاً سوره حمد خلاصه کل ۱۱۳ سوره کلام‌الله مجید است و به نحوی می‌توان گفت خلاصه سوره حمد بسم‌الله الرحمن الرحیم است و هر آن کس که بتواند بسم‌الله الرحمن الرحیم را به نحوی تجزیه و تحلیل کند که منظور آن برای همه مفسران آشکار و مبرهن شود، می‌توان گفت که تمامی معانی و مضامین و آیات سور قرآن کریم را در سینه دارد. این استاد گفت: بعد از ابن عربی اما شیوه‌ها مختلط می‌شود و ما می‌دانیم که اوج استفاده از قرآن کریم در مثنوی مولوی است. عین القضاة همدانی عارف و اندیشه‌ور بزرگ اسلامی بنیان شیوه علمی را در میان صوفیان مسلمان بنیاد نهاد. اما کسی که از بقیه شاعران و متفکران بزرگ عالم عرفان قدم جلو گذاشته ابن عربی است که اندیشه او با سایر صوفیان بزرگ تفاوت محسوسی داشته است. ابن عربی سخنان عرفانی را با توجیهات و تحقیقات حکمی مخلوط می‌کند، عرفان و حکمت اشراقی را با هم پیوند می‌زند و مسئله وحدت وجود را با قواعد و اصول علمی و استدلالی توضیح می‌دهد. آثار ابن عربی به دلیل آن که مباحث تصوف و عرفان را به صورت علمی در می‌آورد، در حقیقت دنباله آثار عین القضاة همدانی است. این عرفان‌پژوه در پاسخ به این سؤال که آیا عرفای مسلمان از قرآن در تبیین مفاهیم عرفانی بهره گرفته‌اند یا قرآن را تفسیر به رأی کرده‌اند؟، گفت: ممکن است تلفیقی از هر دو وجود داشته باشد. تفاسیر قرآن کریم در طول یک هزار سال اگر تفسیر به رأی نبود این همه تفسیر در طول ده قرن تنظیم و تدوین نمی‌شد. به هر حال

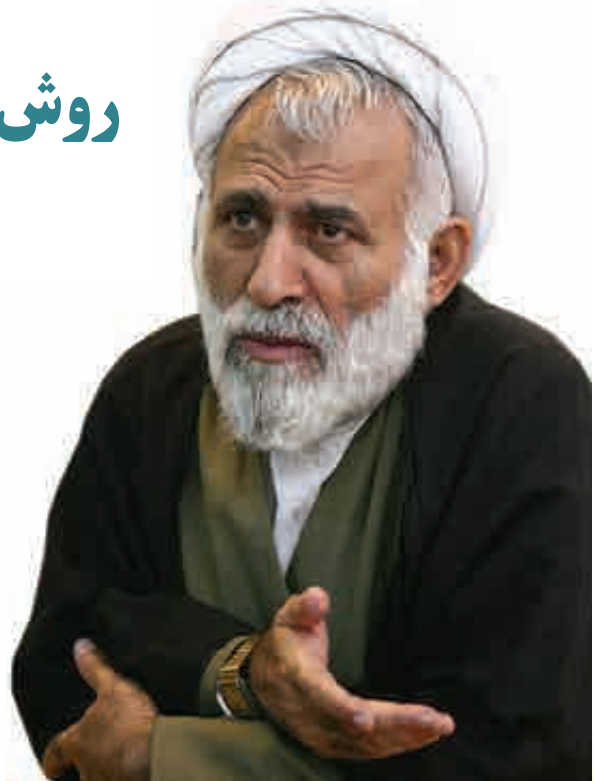
حجت الاسلام عبدالله باقی زاده:

روش عرفا در بهره‌وری از آیات قرآن تطبیق است

سایه‌سار عرفان اسلامی «در تطبیق بین آیه و مسائل عرفانی اظهار کرد: «فطرت پاک است در قلب سلیم / داعی حق بر صراط مستقیم»، در مورد این بیت می‌توان به آیه شریفه «إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (سوره مبارکه شعرا، آیه شریفه ۸۹) استناد کرد. در این مورد حدیثی است که از امام صادق (ع) پرسش می‌شود، منظور از قلب سلیم در این آیه چیست؟ امام (ع) می‌فرماید: «قلب سلیم، قلبی است که ملاقات کند خدا را در حالی که نیست در آن احدی جز او.» پس فطرت پاک در قلب سلیم است و قلب‌های ناسالم، فطرتشان هم مریض شده و ناسالم است.

وی افزود: گرچه فطرت یک امر ذاتی در وجود انسان است و خداشناسی یک امر ذاتی است، ولی خیلی‌ها هستند که خدا را نمی‌پرستند، یا ادیان الحادی. این‌ها فطرتشان را عوض کرده‌اند؛ مانند شخص تشنه و گرسنه‌ای که به دنبال غذا و آب است، ولی خاک را غذای خود قرار داده است یا چیزهای افیونی را غذای خود قرار داده و گمان می‌کند این‌ها نیروبخشند، در حالی که او فطرت خود را عوض کرده و فطرتا مریض شده است. حالا این فطرت در قلبی است که آن قلب سلیم است. البته قلب معانی مختلفی دارد. یکی از آن‌ها روان و روح انسان است، یکی هم همین قلب صنوبری است که در سمت چپ بدن است و قلب چیزی است که قابل دگرگونی است؛ گاهی ممکن است به طرف حق باشد و گاهی به سمت باطل، گاهی برای انسان دوا و گاهی مرض است و قلب بیمار تمام بیماری‌ها را به خود جذب می‌کند. منظور از قلب سلیم آن قلبی است که از ناپاکی‌ها و زشتی‌ها و از رذایل سالم است و همان چیزی است که خداوند متعال خلق کرده

است. در این جا در واقع من
مطابق



زمانی که رابطه یک مطلب عرفانی را با آیات قرآن و روایات مورد بررسی قرار می‌دهیم، در واقع تطبیق است نه این‌که تأویل و تحمیل نظر بر آیات قرآن باشد.

حجت الاسلام و المسلمین «عبدالله باقی‌زاده» در مورد تأثیرپذیری عرفان اسلامی از قرآن، گفت: ما هرچه داریم از قرآن داریم و سرمایه اعتقادی و عقلی ما همه از قرآن است. البته سلیقه‌ها متفاوت است و ممکن است آن چه که من دریافتم حقیقت امر نباشد و قابل نقد باشد و تنها معصوم (ع) می‌تواند چنین ادعایی داشته باشد.

نویسنده کتاب «در

زیاد کن.

امام می فرماید: تا دیده دل‌ها پرده‌های نور را از هم بدرند. ما در عرفان حجاب‌های ظلمانی و نورانی داریم؛ مثلاً نماز خواندن که جزو فرائض دینی ماست و در حقیقت نور است، مبدا که همین نماز برای ما در مقابل خدا حجاب شود و به خواندن نماز و عبادت خود بنازیم. امکان دارد من چندین سال نماز خوانده باشم ولی مورد قبول نباشد.

گاهی حتی خود علم هم حجاب است؛ مانند علمی که غرور بیاورد. علمی که باعث اذیت و آزار دیگران شود. همین علم با این‌که نور است ولی در عین حال همین علم حجاب است. نویسنده کتاب «در سایه‌سار عرفان اسلامی» در توضیح خود برای حجاب‌های ظلمانی گفت: اما حجاب دیگر حجاب ظلمانی است؛ مانند شهوات، امیال قلبی، مادیات دنیا و... پس این‌جا حضرت علی (ع) از خدا می‌خواهند که آن دانش را به ما بدهد که حتی حجاب نور هم نتواند جلوی ما را بگیرد و تورا از ما دور کند و بین ما و تو حائل شود. در ادامه امام (ع) بحث «وصل به حق» را بیان کرده است.

خوب این مسائل در ادعیه ما هست که موثق و صحیح‌السند هم هست و ائمه اطهار (ع) هم همه به همین نحو تلاوت می‌کردند و به آن قائل بودند. این محقق علوم اسلامی در بیان توضیح برای این بیت که «معرفت یعنی که تنفیذ بصر / جز خدا چیزی نیاید در نظر» اظهار کرد: معرفت حقیقی یعنی چه؟ یعنی نور دل را نفوذ دهیم از حجاب ظلمانی و از حجاب نورانی هم بگذریم و جز خدا چیزی در نظرمان نیاید. و این مسائل در همین فراز از دعا هم بیان شده است.

حجت‌الاسلام باقی‌زاده در پاسخ به این سؤال که شما عرفان را برگرفته از متن قرآن و روایت دانسته‌اید،

در حالی که طلایه‌داران عرفان اسلامی؛ هم‌چون ابن عربی دریافت‌های خود را بی‌واسطه و الهامات الهی می‌دانند؟، اذعان کرد: بله،

ما اعتقاد داریم که خداوند تبارک

کرده‌ام نه این‌که تأویل کرده باشم. در واقع نمی‌خواهم مفهوم خود را تحمیل بر آیه‌کنم بلکه تنها تطبیق موضوع با آیه است.

باقی‌زاده در پاسخ به این پرسش که آیا ما بحثی به نام عرفان اسلامی که برخاسته از متن اسلام باشد، داریم؟، گفت: عرفان برخاسته از آیات قرآن و روایات و ادعیه ائمه معصومین (ع) است. منتهی یک قانون و متن خاصی ما در زمینه عرفان در قرآن مجید یا در احادیث ائمه (ع) و ادعیه نداریم، بلکه این مسائل عرفانی همه برگرفته از آیات قرآن و ادعیه هستند. وی در مقام بیان مثالی برای این موضوع عنوان کرد: برای نمونه حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) در دعای شریف کمیل یا ائمه دیگر در دعای شعبانیه از این قبیل مسائل را بیان کرده‌اند. ولی این را باید در نظر داشت که زمانی ائمه (ع) در مقام سخن با مردم بوده‌اند و از خیلی از این گفتارها نمی‌توان استفاده‌های عرفانی و معنوی برد، ولی مناجات‌هایی که انجام داده‌اند، صحبتی بود که با ذات پروردگار داشته‌اند. از آن مناجات‌ها می‌توان استفاده‌های عرفانی زیادی کرد. دعای شعبانیه که عنوان کردیم دعای همه ائمه اطهار (ع) بوده است، آن‌جا فرازهایی آمده است؛ مانند: «الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و أتر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک حتی تخرق ابصار القلوب حجب...»

مضمون این فراز این است که خداوند این نعمت را ارزانی‌ام دار که از جز تو ببرم و به تمامی رو به تو آرم، این خود یک مسئله عرفانی است که انسان باید راه‌هایی را از نظر معنوی طی کند تا محو شود، بعد حالت شمس پیدا می‌کند و... که این مسئله در این عبارت از بیان امام علی (ع) به خوبی بیان شده است. باقی‌زاده در ادامه توضیح این فراز، اظهار کرد: امام علی (ع) فرمودند که دیدگان دل‌های ما را به نور نگاهشان به خودت روشن فرما؛ یعنی غیر از چشم ظاهری چشم باطنی ما را به سوی خودت بگشا و بصیرت ما را

حقانیت دین و مذهب خاص خود و بطلان تمام ادیان و مذاهب دیگر است. مسیحی دین خود را حق می‌داند، یهودی دین خور را حق می‌داند و مسلمان هم دین خود را حق می‌داند و... و ادیان دیگر را باطل می‌دانند.

با وجود این که قرآن مجید در آیات متعدد صریحاً عده‌ای را مؤمن و بر طریق حق و هدایت و عده‌ای را کافر و بر طریق باطل و ضلالت معرفی فرموده است، و آشکارا اعلام داشته است: «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (سوره مبارکه آل عمران، آیه شریفه ۸۵)؛ و هر که جز اسلام دینی [دیگر] جوید هرگز از وی پذیرفته نشود و وی در آخرت از زیانکاران است. وی اظهار کرد: با این وجود، جای بسیار تعجب است که بعضی از مشاهیر در عرفان و تصوف به پیروان همه ادیان به دیده تساهل و تسامح نگریسته و کعبه و بتخانه، حرم و دیر، سبحة (تسبیح) و پیمانانه (جام شراب) را یکی می‌دانند.

و همه را در طریق حق می‌شمارند و کافر و مسلمان در نزدشان یکی است. در این میان می‌توان از ابن عربی یاد کرد که گفته است: «مبادا که تنها به عقیده خاص پای بند باشی و عقاید دیگر را کفر بدانی که در این صورت زیان‌بری و بلکه علم به حقیقت مسئله را از دست خواهی داد. پس باطن خود را هیولا و ماده تمامی صورت‌های اعتقادی بگردان، از آن جهت خدای تعالی برتر و بالاتر از آن است که در انحصار عقیده خاصی واقع شود.» باقی زاده در تشریح این سخن گفت: جمله یاد شده سخن خود ابن عربی بود که در کتاب «فلسفه عرفان» یثربی

و تعالی به ائمه (ع) که الهام می‌کند به برخی از انسان‌های پاک و مؤمن هم الهام دارد. چون قرآن تصدیق می‌کند؛ مثلاً خداوند متعال به مادر حضرت موسی (ع) وحی کرد که این وحی، همان الهام است که فرزند خود را ببر و بی‌انداز در آب و یابه حضرت مریم (س) وحی کرد و یابه زنبور عسل وحی کرده است که در شکاف دیوارها و درخت‌ها لانه کن. این همان الهام است؛ یعنی در دلش انداختیم و این معرفت را به او دادیم که این راه را برود.

نویسنده کتاب «در سایه‌سار عرفان اسلامی» در مورد ابن عربی تصریح کرد: این که الهاماتی که ابن عربی می‌گوید، آیا واقعا در ایشان هم بوده یا در دیگران همه بوده یا نه؟ این مسئله جدایی هست و باید در مورد خود ابن عربی و اعتقاداتش بحث کرد، اما کلیات الهام را قبول داریم و الآن هم موجود است؛ مثلاً گاهی شما کاری دارید و می‌خواهید انجام دهید، ولی در میان راه به قلب شما می‌افتد که به جای دیگر بروید، این الهامی است که در دل شما شده است و بعد هم می‌فهمید که این مسئله به نفع شما بوده است. البته باید گفت که ابن عربی در ظاهر بنیان‌گذار عرفان اسلامی امروزی است که خیلی از علما به او اعتقاد دارند، ولی باید قبول کنیم که اولاً هر مسئله شیعه یا سنی بودن ابن عربی اختلاف است، هر چند برخی می‌گویند شیعه بوده ولی تقیه می‌کرد. ولی ظاهر کتاب‌هایش می‌رساند که سنی بوده است و ثانیاً این که در گفته‌هایش خیلی اشتباه کرده است و این‌گونه نیست که کلامش وحی منزل باشد.

این نویسنده تصریح کرد: یکی از اساسی‌ترین مسائل در ادیان و مذاهب، اعتقاد به



در دیباچه دفتر پنجم مولوی آمده است «لوظهرت الحقایق بطلت الشرایع» این‌ها می‌گویند ما یک حقیقت، یک شریعت و یک طریقت داریم. شریعت همان احکام دین و دستورات دین و قوانین اسلامی است. طریقت این است که ما به این موارد جامع عمل بپوشانیم و حرکت به سمت جلو کنیم. بعد هم حقیقت است که بعد از انجام دو مرحله قبل به آن می‌رسیم و زمانی که به حقیقت رسیدیم آن‌جا سرمنزل است و زمانی که به سرمنزل رسیدیم التزام به شریعت نداریم. شریعت تا زمانی که درد می‌خورد که ما را به حقیقت برساند و زمانی که وصل به حق شدیم دیگر تمام شد و اگر نماز هم نخوانیم مهم نیست.

این محقق اذعان کرد: به گفته مولوی وقتی حقیقت برای تو آشکار شد دیگر امور شرعی باطل می‌شود. این‌ها دستاویز برخی از دراویش عارف‌نما برای فرار از عبادت شده است. در این‌جا بحث این است که هیچ عارفی به مقام رسول خدا(ص) و پیامبران(ع) و امامان(ع) نرسیده و نخواهد رسید. هیچ کدام از پیامبران(ع) در هیچ زمانی خود را از التزام به شریعت بی‌نیاز ندانسته‌اند. کدام عارفی به مقام حضرت علی(ع) می‌رسد که فرمودند: «لو کشف الغطاء ما ازدت یقیناً» اگر همه پرده‌ها برداشته شوند بر یقینم افزود نمی‌گردد؛ یعنی به سر حد یقین رسیده است. آن وقت همین بزرگوار تا آخرین روز زندگی عبادت کرده و در محراب به شهادت رسید. مهم‌تر از این، عایشه زمانی که می‌بیند پیامبر(ص) خود در اثر دعا و گریه به تعب و رنج انداخته است، به پیامبر(ص) عرض می‌کند که یا رسول‌الله(ص) «ألیس قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؛ آیا تو آن کسی نیستی که خداوند تبارک و تعالی گناهان گذشته و آینده تو را بخشیده است؟ قال بلی، أفلا أکون عبدا شکورا؛ بله این درست است، ولی تو می‌خواهی من بنده شکرگزار خدا نباشم.» پس عبادت لازمه بنده بودن در دار تکلیف است و لو پیغمبر(ص) باشد.

صفحه ۱۷۴ به نقل از «فصوص الحکم»

ابن عربی بیان شده است. در این‌جا می‌بینید که شخصی که خود را جزو عرفای نامی می‌داند و دیگران هم او را به این شهرت می‌شناسند، ولی علنا همه ادیان و عقاید را مساوی دانسته است. این کلام ابن عربی مخالف نص صریح قرآن کریم است؛ زیرا در آیه‌ای که خوانده شد، گفتیم که خداوند متعال تنها اسلام را مورد پذیرش قبول می‌دهد، اما ابن عربی به این شکل گفته است. وی در ادامه نقبی هم به مولوی زد و تصریح کرد: مولوی نزد ما بسیار شخصیت بالایی دارد، ولی در عین حال کلی هم اشتباه از او بر جاست.

کل کسانی که به آن عرفانی که اعراب و متصوفه و دراویش به خود بسته‌اند، روی آورده‌اند، اکثرا اشتباه می‌کنند و عرفان واقعی همان چیزی است که علمای شیعه می‌فهمند و درک کرده‌اند، مثل مرحوم قاضی طباطبایی، امام راحل(ره)، علامه حسن زاده آملی و... اما دیگران در دام افتاده‌اند و عرفان را از هندوستان و جاهای دیگر گرفته‌اند و بعد خواسته‌اند با اسلام و قرآن و احادیث تطبیق کنند و از این رو دچار اشتباهات زیادی شده‌اند. یکی از مقدمات و زیربناهای رسیدن به معرفت الهی التزام عملی به احکام دین و شریعت است. التزام به معنی ملازم شدن، عهده‌دار شدن به کاری و ملزم شدن به امری؛ مانند دستوارت دین و احکام اسلام است. عمل به شرایع دین بر هر فرد مسلمان عاقل و بالغ که در هر مرتبه‌ای از مراتب کمال باشد واجب است و شانه خالی کردن از آن حرام و خلاف سنت رسول خدا(ص) است.

چنان‌که خداوند متعال می‌فرماید: «وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (سوره مبارکه حجر، آیه شریفه ۹۹)؛ و پروردگارت را پرستش کن تا این‌که مرگ تو فرارسد. حجت الاسلام باقی‌زاده گفت: طبق این آیه شریفه تکلیف پرستش حق در هیچ مرتبه‌ای از انسان ساقط نیست. این‌که

ذبیح مطهری خواه:

مباحث عقلی و توحیدی در نهج البلاغه به اوج خود رسیده است

مطهری خواه در پاسخ به این سؤال که آیا «ابن عربی» به عنوان پدر عرفان نظری، از نهج البلاغه در تبیین مفاهیم عرفانی بهره برده است؟، گفت: ابن عربی پدر عرفان نظری است و صددرصد از سخنان امیرالمؤمنین (ع) بهره برده و استفاده کرده است. من در کتاب «عرفان نظری در نهج البلاغه» به بعضی از سخنان ابن عربی که از نهج البلاغه گرفته شده است، اشاره کرده‌ام.

وی در پاسخ به این سؤال که آیا «ابن عربی» در آثار خود صراحتاً اشاره به سخنان امیرالمؤمنین (ع) می‌کند؟، تأکید کرد:

درست است که ایشان صراحتاً اشاره به سخنان امیرالمؤمنین (ع) ندارد، اما مطمئناً از نهج البلاغه تأثیر پذیرفته و حتماً این سخنان را دیده است. ابن عربی، امیرالمؤمنین (ع) را دارای ولایت مطلقه می‌داند و بعضی کتب به قول آقای «حسن زاده آملی» نشان می‌دهد که ایشان شیعه است و هر دوازده امام را نام می‌برد. سلسله اکثر عرفا به امیرالمؤمنین (ع) می‌رسد و به نوعی متأثر از سیره عملی امیرالمؤمنین (ع) و سخنان ایشان هستند، مانند: مولانا، محیی‌الدین

مباحث عقلی، فلسفی و توحیدی در نهج البلاغه به اوج خود رسیده است و بسیاری از سخنان بلند و زیبایی که بعدها عرفا و حکما بیان شده، از امیرالمؤمنین (ع) گرفته‌اند.



ذبیح مطهری خواه، عرفان پژوه و مدرس دانشگاه آزاد همدان، در مورد تأثیرپذیری عرفان اسلامی از نهج البلاغه، اظهار کرد: به نوعی می‌توان گفت که عرفا حرف‌های خود را از امیرالمؤمنین (ع) گرفته‌اند، چون

زیباترین سخنان را در این باب مولای متقیان (ع)

گفته‌اند. ایشان حرف‌هایی را بیان کرده‌اند که

هیچ‌کس نمی‌تواند بیان کند. مثلاً من در کتاب

«عرفان نظری در نهج البلاغه» در جایی

آورده‌ام که علی (ع) می‌فرماید: «خداوند

را در خلوت‌ها مخالفت نکنید»، چون

«ان شاهد هو حاکم»؛ یعنی همان که تو

را محاکمه می‌کند، شاهد تو بوده است.

بوعلی سیناهم می‌گوید: حضرت علی (ع)

در بین اصحاب پیامبر اسلام (ص) مثل

معقول بین محسوسات است.

مباحث عقلی، فلسفی و مباحثی در

بیشتر خطبه‌ها در نهج البلاغه عرفانی است، مخصوصاً خطبه اول که می‌فرماید: الحمد لله الذی لایبلغ مدحته القائلون... که بحث فلسفی و عرفانی خیلی جالبی دارد

بن عربی و خواجه عبدالله انصاری که مستقیماً به نهج البلاغه در آثار خود اشاره نکرده‌اند، ولی حتماً آن را مطالعه کرده و متأثر از آن بوده‌اند.

این محقق در مورد هدف خود را از تألیف کتاب «عرفان نظری در نهج البلاغه» خاطرنشان کرد: در پیش‌گفتار کتاب حاضر آمده است که شیعه بیش از سایر مذاهب به مباحث عقلی و فلسفی تمایل دارد. علت اصلی تألیف این کتاب در حقیقت طرح سخنان امیرالمؤمنین (ع) و تفکر شیعه است. من در این کتاب احادیثی را که در مورد ذات حق موجود است، مانند: ذات حق قابل درک نیست، ذات حق قابل توصیف نیست، حرکت در آن راه ندارد، نفی از تفکر در ذات حق و... و در نهج البلاغه و کلمات عرفا بیان شده، پیدا کرده و در این کتاب مطرح کرده‌ام.

مورد توحید در نهج البلاغه به اوج خود رسیده است. هم‌چنین حضرت

علی (ع) در نهج البلاغه، به مباحثی مانند اطلاق واحدی، احاطه قیومی،

احاطه ذاتی و این‌که خدا هم ظاهر است و هم باطن، هم اول است و هم

آخر و... که در عرفان وجود دارد و از آن‌ها بحث می‌شود، اشاره کرده‌اند.

نویسنده کتاب «چهل حدیث عرفانی» در پاسخ به این سؤال که چه

تعداد از خطبه‌های نهج البلاغه عرفانی است، گفت: بیشتر خطبه‌ها در

نهج البلاغه عرفانی است، مخصوصاً خطبه اول که می‌فرماید: الحمد لله

الذی لایبلغ مدحته القائلون... که بحث فلسفی و عرفانی خیلی جالبی

دارد. خطبه‌های ۴۹، ۸۵، ۸۴، ۹۰، ۹۱، ۱۰۹، ۱۵۲ و خطبه‌های بسیار دیگر،

همه اشاره به مباحث عرفانی دارند که زمان بسیاری برای بیان این مباحث

لازم است.



تأثیر و اصول از قرآن کریم

آیت الله احمد بهشتی: اعتبار فقه اسلامی به کلام و تفسیر قرآن است



اظهار کرد: این که در مسائل اجتماعی، فقه وارد شود و یا اصلاً وارد نشود و یا این که فقیه باید در جامعه اسلامی حکومت کند یا باید فردی عادی حکومت را به دست گیرد! همه این امور با مبانی اعتقادی و کلامی پیوند دارد و لذا فقیه باید برای استنباط مسائل فقهی با این امور آشنا باشد.

از مسائلی که در مورد ولایت فقیه مطرح می شود، ضرورت استمرار امامت و پیوند ولایت فقیه با ولایت معصوم (ع) است، به عبارت دیگر این که امامت می تواند با همین نواب عامه خودش در جامعه استمرار پیدا کند یا نه؟ از مسائلی است که فقیه برای تبیین و تثبیت آن نیازمند مطالعه و تحقیق در دیگر علوم، همچون کلام اسلامی است.

آیت الله بهشتی در مورد رهبری مردم در امور اعتقادی تأکید کرد: نایب عام امام معصوم (ع) و فقیه جامع الشرایط، فقط در بعد فقاهاست نیابت ندارد، بلکه در مسائل اعتقادی هم به هر حال رهبر و راهنمای مردم است، با توجه به این مسائل، ما چطور می توانیم بگوییم که کلام ما هیچ ارتباطی با فقه ما ندارد؛ لذا مبنا و اساس فقه ما از کلام و قرآن گرفته می شود و باید فقیه با این علوم درگیر باشد. این که گفته شود که فقه ما هیچ ارتباطی با کلام ندارد، حرفی است که از اساس باطل است؛ چرا که فقه ما حجت و اعتبار و سندیت خودش را از کلام می گیرد، بنابراین باید فقیه بر مسائل کلامی و اعتقادی و فلسفه اسلامی اشراف داشته باشد و در واقع این رویه در بینش فقهی او و سعه نظری او تأثیرگذار است.

فرق زیادی میان یک شخصیت تک بعدی که فقط فقه بلد است با کسی است که جامعیت در علوم دارد. آیا فقیه می تواند تفسیر بلد نباشد؟ یا این که به ادبیات عرب آشنا نباشد؟ و یا با مبانی تفسیر قرآن آشنا نباشد؟ فقیهی که می خواهد از احادیث و آیات قرآن استنباط کند باید با این علوم آشنا باشد.

فقه اسلامی حجت و اعتبار و سندیت خودش را از کلام و تفسیر قرآن می گیرد، بنابراین باید فقیه بر مسائل کلامی و اعتقادی و فلسفه اسلامی اشراف داشته باشد و در واقع این رویه در بینش فقهی و سعه نظری او تأثیرگذار است.

آیت الله «احمد بهشتی»، استاد دانشگاه تهران و مدرس حوزه علمیه قم در مورد رابطه فقاهاست و استنباط مسائل فقهی از قرآن با علوم دیگر اسلامی همچون کلام، فلسفه، تفسیر و اصول گفت: وقتی فقهی دارای مبانی فکری متقن و محکمی باشد، حتماً در آرای فقهی اش هم اثر می گذارد. مسائل عقیدتی اسلام در علم کلام بحث می شود و فلسفه ما هم در حقیقت کلام است؛ یعنی فیلسوفان ما؛ مانند صدرالمتألهین تا علامه طباطبایی و استاد مطهری در عین این که فیلسوف اند، یک متکلم هم هستند. فلاسفه ما از صدر به بعد گرچه فیلسوف اند، ولی فلسفه این ها کلام و کلامشان فلسفه است؛ چرا که خواسته یا ناخواسته این علوم با مبانی عقیدتی افراد و مبانی بنیادین اسلام سر و کار دارد. بهشتی اذعان کرد: فقه اسلام دارای مبانی مستحکمی است و از جهت دیگر این علوم اسلامی همچون اصول، فلسفه و کلام با هم رابطه تنگاتنگ دارند و فهم هر یک در استنباط مسائل یکدیگر اثر می گذارد. برای فهم بهتر این ارتباط با هم، باید به رابطه فهم امامت با ولایت فقیه اشاره کرد؛ یعنی اگر فقیهی مسائل امامت را خوب حلاجی و ارزیابی کند، در مرحله بعد برای تبیین و تثبیت مباحث ولایت فقیه راحت تر است و رابطه ولایت فقیه با امامت را به درستی تبیین می کند.

فقیهی که به مسائل کلامی آگاه است، رابطه ولایت فقیه را با امامت تبیین و بررسی می کند که آیا این دو با هم ارتباطی دارند یا نه؟ آیا ولایت فقیه، ضرورتی است که در مباحث فقهی بیان می شود؟ مؤلف کتاب «صنع و ابداع»



محمد رضا شاهرودی:

آموزه‌های حوزه آمادگی بیشتری را برای تأمل در قرآن ایجاد می‌کند

قرآن را می‌دهد و این امر بسیار خوب است که جویای علم، اول طلبه شود و بعد به دنبال علوم قرآنی باشد.

وی با مبسوط خواندن موضوع مورد بحث در ادامه افزود: البته موضوع تأثیرپذیری علوم از قرآن کریم موضوعی مبسوط و باز است و چون علوم انواع و اقسامی دارند و تأثیر هم یک مفهوم مشکک است که می‌تواند درجات و مراتب و اقسامی داشته باشد؛ لذا وقتی این دو با هم ترکیب می‌شوند و تأثیر قرآن بر علوم و یا تأثیرپذیری علوم از قرآن کریم مطرح می‌شود، ما شقوق و اقسام مختلفی را خواهیم داشت.

شاهرودی به بیان شاخص‌ترین این اقسام پرداخت و گفت: علمی که از قرآن کریم تأثیر گرفتند، بخشی از آن علمی هستند که اساساً برای فهم قرآن کریم پیدا شده‌اند؛ یعنی تأثیر قرآن بر علوم به این معناست که علمی وجود دارند که فهم قرآن کریم آن‌ها را ایجاد کرده است و انسان‌ها فهمیدند که اگر قبل از فهم قرآن کریم، برخی از مسائل را طرح نکنند و مقدماتی را نداشته باشند، این فهم، فهم دقیق، مبنایی و فهمی که بشود به آن اذعان و اعتراف کرد، نیست. گرچه این علوم هم در فهم قرآن کریم به کمک انسان‌ها می‌آید و هم خدمتی به زبان عربی در این اثنا شده است؛ یعنی این‌ها علمی هستند که از یک بُعد در خدمت شناخت زبان عربی قرار می‌گیرند و از یک منظر برای فهم شاخص‌ترین و

آموزه‌های حوزه‌های علمیه آمادگی بیشتری را برای اندیشیدن در قرآن ایجاد می‌کند و لذا جویای علوم اسلامی، ابتدا باید طلبه شود و سپس به دنبال علوم قرآنی برود.



«محمد رضا شاهرودی» عضو هیئت علمی دانشگاه تهران درباره تأثیرپذیری علوم اسلامی از قرآن کریم گفت: علوم اسلامی به هم مرتبط است و این‌گونه نیست که فقه را بتوان بدون قرآن آموخت و یا کلام را بدون علوم قرآنی دریافت و یا این‌که ادبیات عرب را نیاموخت و سراغ قرآن آمد و یا حتی فقه و اصول فقه را ندانست و سراغ قرآنی آمد؛ لذا در سده اخیر بیشتر قرآن‌شناسان درجه یک، کسانی هستند که فقیه هستند و سیر تحصیلات فقهی و اصولی را طی کرده‌اند.

شاهرودی افزود: علامه طباطبایی اول فقه و اصول، کفایه و درس خارج خوانده و بعد یک مفسر قابل شده است و یا آیت‌الله خویی، عنوان اصلی اش فقه است و مرجعیت دینی است و بعد از آن است که در علوم قرآنی متبحر می‌شود یا آیت‌الله جوادی آملی که ایشان هم ابتدا فقه و اصول خوانده و آثار ابتدایی ایشان هم در این زمینه گواه این امر است: کتاب «حج» ایشان که مبسوط است و کتاب «صلوة» ایشان هم در چند جلد تدوین شده است. آموزه‌های حوزه بیشتر آمادگی اندیشیدن در حوزه

می‌فهمند که سماع از عرب هم می‌شود مبنا و اصل قرار گیرد. کلام رسول، شعر عرب و دیگر موارد هم می‌تواند به عنوان منبع، اصل و مبنا واقع شود، مانند اصول فقه که به عنوان منبع معتبر برای فهم آرای فقهی عنوان می‌شود. پس یک سری از علوم هستند که صرفاً برای فهم قرآن کریم پی‌ریزی شده‌اند. این دسته از علوم مرتبط با قرآن کریم در نام خود هیچ انتسابی به قرآن کریم ندارند، بلکه هم‌چنان که برای قرآن مورد بهره‌وری واقع می‌شوند، برای فهم کل زبان و احاطه بر زبان چه از نظر تکلم، گفتار، استماع و شنیدن هم مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند. لذا صرف، نحو و دیگر موارد علم زبان را وراى قرآن کریم می‌بینیم و از این نکته غافل نیستیم که به جهت مسلمانی، مؤلفین انگیزه بسیار قوی‌ای از این علم برای فهم قرآن کریم داشته‌اند. این یک نوع تأثیرگذاری قرآن کریم است که هیچ شک و تردیدی در رابطه با آن نباید داشته باشیم.

شاهرودی از جمله دلایل خود را در این رابطه فقدان وجود علمی مانند نحو، صرف و غیره در زمان قبل از اسلام دانست و خاطر نشان کرد: «قاعده «کل فاعل مرفوع» جزو اولین قواعدی است که امیرالمؤمنین (ع) به «ابوالاسود دوتلی» یاد داده‌اند و این گونه تعاریف و قواعد سی تا چهل سال بعد از اسلام اساساً شکل می‌گیرد که اصولاً برای فهم قرآن کریم است. برخی از علوم، هم‌چون علوم قرآن هم از جمله علمی هستند که برای فهم قرآن کریم شناسایی شده‌اند. گرچه این علوم فرقی‌هایی با علوم پیشینی که بیان شد، دارند اما وجه مشترک علوم قرآن با علمی که بیان شد (علوم زبانی هم‌چون صرف، نحو، معانی، بیان بدیع و ...) در آن است که هر دو علم برای فهم قرآن کریم پی‌ریزی شده‌اند. وی در رابطه با علوم قرآنی خاطر نشان کرد: مباحث علوم قرآنی مثل مکی و مدنی، مطلق و مقید، عام و خاص، محکم و متشابه و ... برای فهم قرآن پی‌ریزی شده‌اند و اساساً زمانی که برای فهم قرآن پی‌ریزی شدند، پس تحت تأثیر قرآن کریم هستند. حتی مباحث تاریخ قرآن کریم؛ مانند جمع و تدوین قرآن و نگارش قرآن هم برای شناخت بیشتر قرآن است و فصل مشترک این علوم با علوم یاد شده آن است که هر دو برای فهم قرآن کریم شکل گرفته است. علوم قرآنی بیشتر در حوزه فهم قرآن کاربرد دارند؛ مثلاً دانش ناسخ و منسوخ را در علوم قرآن داریم و خیلی کم در دانش

دقیق‌ترین کتاب کهن، بلکه معتبرترین کتاب به زبان عربی؛ یعنی قرآن کریم هستند. این علوم لازمه فهم قرآن هستند، گرچه در خدمت زبان هم به شکل عام می‌توانند باشند.

مدیر سابق مدرسه آیت‌الله مجتهدی با نامیدن این علوم به «علوم زبان عرب» گفت: این علوم شامل صرف، نحو، معانی، بیان، بدیع، اشتقاق، لغت، مفردات، ادوات هستند و علمی‌اند که برای زبان و به‌طور ویژه برای فهم قرآن کریم و فهم زبان قرآن کریم مؤثر هستند. ما می‌توانیم دو نگاه از نقطه نظر سرپیدایش این علوم داشته باشیم؛ اول نگاه دینی و نگاه با توجه به انگیزه‌های دینی مؤلفین، مصنفین و مبدعین این علوم که واقعه آن است که این‌ها (جویندگان علوم زبان عربی) مسلمان‌های بسیار مخلص بودند و درد دین و شناخت قرآن را داشتند. اگر در طول تاریخ به علمای صرف، نحو و بلاغت بنگریم، اکثراً از حوزه اسلام برخاستند و ما نحوی غیرمسلمان یا نمی‌بینیم یا بسیار نادر هستند، به

طوری که عبارت «النادر کالمعدوم» در رابطه با آن‌ها صادق است. در این اواخر افرادی چون

«رشید شرتونی» و مسیحیان دیگری که

بیشتر برای خود زبان به عنوان زبان

عربی تلاش کرده‌اند را می‌بینیم، در

حالی که در طول این چهارده قرن

آن‌هایی که در خدمت علوم زبان

عرب درآمده‌اند، انگیزه‌هایشان

بیشتر قرآن‌شناسانه بوده است

مدرس سابق دانشگاه علوم

حدیث تصریح کرد: اگر به امثال

«اخفش، سیبویه، کسائی، ابن‌مالک، سیوطی و زمخشری» مراجعه کنیم، شاید برای زبان عربی هیچ اعتبار و ارزشی قائل نباشند، مگر آن زمانی که این علم در خدمت قرآن درآید و برخی از این کتاب‌ها هم با مثال‌هایی که زده‌اند و توجهات زیاد قرآنی که داشتند، برای ما واضح شده است که انگیزه‌های قرآنی داشتند. این علوم آن دسته از علمی هستند که اساساً پیدایش آن‌ها برای قرآن کریم است؛ یعنی تأثیر قرآن، تأثیری کلی برای پیدایش این علوم است و نه تنها پیدایش، بلکه تطور، تحول و تکامل این علوم تا این زمان است و لو این‌که، این علوم برای غایت فهم قرآن کریم شکل می‌گیرند، ولی برای خود یک اصول و مبانی‌ای دارند که تنها مختص قرآن کریم نیست.

وی در ادامه افزود: این‌ها ابتدا به قرآن به عنوان یک متن ناب برای پی‌ریزی قواعد و مبانی خود اتکا می‌کنند، لیکن در همان اثنا



قاعده «کل فاعل مرفوع» جزو اولین قواعدی است که امیرالمؤمنین (ع) به «ابوالاسود دوتلی» یاد داده‌اند و این گونه تعاریف و قواعد سی تا چهل سال بعد از اسلام اساساً شکل می‌گیرد که اصولاً برای فهم قرآن کریم است

حدیث به کار می‌رود و الگوبرداری می‌شود.

در گذشته بحث نسخ در احادیث چندان مطرح نیست و امروزه این مسئله بسیار مطرح می‌شود، ولیکن علوم زبانی علاوه بر خود قرآن برای کل زبان مورد استفاده قرار می‌گیرد. لذا در تعریف علم نحو شناخت قرآن کریم کنار می‌رود و تعریف خیلی عام‌تر بیان می‌شود و غایت آن علم جامع‌تر مطرح می‌شود، اما در مباحث علوم قرآنی در بیشتر هشتاد عنوان ماده علوم قرآنی همه برای فهم قرآن کریم ایجاد شده‌اند و انگیزه دیگری ندارند. این بخش دوم از نوع اول علوم است؛ یعنی علمی که پیدایش آن‌ها برای فهم قرآن کریم است.

شاهرودی در ادامه، دسته دیگری از علوم تحت تأثیر قرآن کریم را مورد توجه قرار داد و تأکید کرد: اما دسته دیگری از علوم

هستند که تحت تأثیر قرآن کریم بوده، اما برای

فهم قرآن کریم شکل نگرفته‌اند. این‌ها

علمی هستند که با عنوان علوم

اسلامی بیان می‌شوند، به این معنا که

وقتی خوب در دین دقت می‌کنیم،

می‌بینیم که دین آموزه‌هایی به ما

می‌دهد که بدون شناخت این

آموزه‌ها یک انسان نمی‌تواند یک

دین‌باور درست و حسابی باشد. در

روایتی از رسول اکرم (ص) که در کتاب

فضل‌العلم کافی هم آمده است،

ایشان می‌فرمایند: «انما العلم ثلاثة؛ آية محكمة او فريضة عادلة او سنت القائمة». فقه و اصول عقاید علوم اسلام هستند؛ یعنی علمی هستند که بدون فراگرفتن آن‌ها اسلام در ما حاصل نمی‌شود.

وی تصریح کرد: مسلمان اگر احکام شرعی را نداند و عقاید صحیح اسلامی نداشته باشد و به تصریح پیامبر (ص) اگر اخلاقیات اسلامی را نداند، به دانش کارا و مفید اسلامی نرسیده است. پس این‌ها علوم اسلامی و علوم اسلام هستند. با این تفاوت که علوم اسلامی را می‌توان مقداری توسعه داد. برای مثال، فلسفه، علوم اسلامی است. مثلاً فلسفه در میان مسلمین قرن‌ها تداوم داشته و از صدر اسلام به این طرف مسلمین فلسفه را گرفته و مسائل و ابوابی را به آن افزوده و این علم حالت اسلامی به خود گرفته است که می‌توان به آن نوعی علوم اسلامی گفت. مسلمین همان‌طور که فقه دارند، همان‌طور که اخلاق و عقاید دارند، فلسفه نیز دارند. اما علوم اسلامی با دو تعبیر قابل توسعه است: اول آن علمی که برای

فهم اسلام لازم است که آن علوم، سه علمی است که بیان شده است و قرآن کریم هم با این سه علم پایه‌ریزی شده است.

این محقق در رابطه با ارتباط فلسفه به این علوم اظهار کرد: فلسفه اسلامی طبق این بیان دیگر علوم اسلام نیست، بلکه جزو علوم اسلامی می‌شود؛ یعنی علمی که رنگ و ماهیت اسلامی به خود گرفته است و الا علمی نیست که اگر انسان نداند می‌باید به اسلامیت خود شک کند؛ لذا می‌توان این دو اصطلاح علوم اسلام و علوم اسلامی را تأسیس کرد؛ یعنی فلسفه جزو علوم اسلامی است، ولی کلام، فقه و... جزو علوم اسلام هستند.

محمد رضا شاهرودی گفت: اگر بخواهیم در برداشتی عامیانه،

علوم اسلام و علوم اسلامی را به یک معنا بگیریم، می‌توانیم بگوییم

علوم اسلامی‌ای که تحت تأثیر قرآن کریم به حیات خود

ادامه دادند دو قسم هستند: یک قسم علوم

اسلامی‌ای است که پیش از اسلام پیشینه

دارد و با ظهور اسلام و دیدگاه‌های الهی

آن، این علوم تحت تأثیر قرآن کریم قرار

گرفتند و رشد و نمو و بالندگی پیدا

کردند. البته قرآن حیات مجدد به این

علوم داده و باعث حیات طیبه آن

شده؛ زیرا علوم، الهی می‌شوند و

مسائل و ابواب جدیدی در این علوم

باز می‌شود. قسم دیگر، آن دسته از

علوم اسلامی هستند که تحت تأثیر

اسلامند و در حاق اسلام نهفته‌اند و این علوم در آن روایت معروف

«انما العلم ثلاثة؛ آية محكمة او فريضة عادلة او سنة القائمة» بیان

شده است. اما شاخص‌ترین علم دارای پیشینه، فلسفه است که

قرن‌ها پیش از میلاد مسیح (ع) در یونان و غرب جهان اسلام شکل

گرفته و با پیدایش اسلام این علوم به مراکز اسلامی‌رسوخ پیدا

می‌کند و در مراکزی که مسلمین تأسیس کردند خصوصاً

«بیت‌الحکمة» ترجمه شده و مسلمانان در این علم صاحب‌نظر

شده و فلسفه را رنگ و بویی اسلامی می‌دهند و آن را از حالت

محض که درباره «وجود بما هو وجود» بحث می‌کنند، خارج می‌کنند

و نوعی نگاه اسلامی و البته نه جانب‌دارانه از اسلام که آن را به کلام

تبدیل کند، به آن می‌کنند و آن فلسفه‌ای است که بی‌توجه به

اسلام و استدلال‌های اسلامی نیست، بلکه در دامن اسلام شکل

گرفته و در ۱۴ قرن به حیات خود ادامه می‌دهد.

وی با مشابه خواندن این امر در علم اخلاق گفت: نظیر این

مسئله در علم اخلاق است. اخلاق پیش از مسلمین بود و مکاتب

در گذشته بحث نسخ در احادیث چندان مطرح نیست و امروزه این مسئله بسیار مطرح می‌شود، ولیکن علوم زبانی علاوه بر خود قرآن برای کل زبان مورد استفاده قرار می‌گیرد





مختلف

پیش از مسیح (ع) به این دانش اهتمام

داشتند، ولی این اخلاق در دامن اسلام رشد و نمو خاص خود را کرده است، به نوعی که اخلاق اسلامی پیدا می‌شود؛ البته اخلاق از آن دانش‌هایی که هم می‌توان گفت علوم اسلام است، چون اسلام خیلی بر آن تأکید دارد و بخش‌های زیادی از روایات معصومین (ع) و هم‌چنین قرآن کریم بر این امر اشاره دارند و هم می‌توان گفت علوم اسلامی است؛ یعنی آن اخلاق انسانی‌ای که در گوشه و کنار دنیا بود، رنگ و بوی اسلامی می‌یابد. چنین پدیده‌ای در حوزه عرفان و فلسفه اشراق هم موجود است؛ یعنی مسلمانان و احياناً غیر مسلمانان با توجه به قرآن کریم و اسلام، عرفان موجود در دنیا را گرفته و آن را اسلامی می‌کنند. چه بسا انتقادهایی هم که بر این علوم است از این ناحیه باشد. پس این دانش‌ها تحت تأثیر قرآن کریم به رشد و بالندگی خود رسیدند.

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران اشاره‌ای به دسته دیگری از علوم اسلامی کرد و گفت: دسته‌ای دیگر از علوم هستند که تحت تأثیر اسلام هستند، به معنایی که بخشی از معارف اسلامی هستند؛ یعنی بخشی از معارف قرآنی هستند که مصنفین، واضعین و مؤلفین این مسائل را دسته‌بندی و تبویب می‌کنند، برای نمونه علم فقه را می‌توان نام برد. یقیناً بخشی از مسائل اسلامی فقه است و انکار آن به معنای بخشی از معارف

اسلامی و

حتی توهین به فقه، توهین به اسلام و قرآن کریم است. برخی از علما قائل به این هستند که از تمام آیات قرآنی می‌توان استنباط فقهی داشت. هم‌چنین اخباری‌ها معتقد بودند آن چه مربوط به فقه است، تماماً در قرآن کریم یافت می‌شود. اگر این چنین است، پس برای این علم فقه باید ماهیت قرآنی قائل باشیم و آن را از علمی که تحت تأثیر قرآن کریم شکل گرفته بدانیم و تحت نظر این دیدگاه، این علم کلا در قرآن کریم مندرج است و فقط اهلش باید آن‌ها را از آن استنباط کنند.

وی در ادامه سخنانش در رابطه با برداشت مسائل از قرآن اظهار کرد: کسانی مانند شیخ صدوق برداشت‌هایی را از قرآن کریم دارند که فقهای معمولی هرگز این برداشت‌ها را ندارد و نمی‌دانند که از کجای این آیه چنین برداشتی بیرون می‌آید. بحث فقهی به نام «عول و تعصیب» داریم. «عول» به این معنا که ارث از سهم صاحبان این سهم کم بیاید (عول؛ یعنی نقص). فرض کنید شخصی در گذشته است و وراثت وی یکی نصف بر، یکی دو ثلث بر و یکی دو تاریخ بر هستند، به طوری که از سهم و سهام‌داران کسر شش ششم، هفت ششم شود. به عبارتی؛ یعنی زمانی که ارث را جمع

مسلمانی است که در آن باب با ما هم عقیده و یک سو نیست، ولی کلام مخاطبان این علم غیر مسلمانان هستند. پس این مسائل را باید از قرآن کریم یا سنت پیامبر اسلام (ص) به دست آورد، ولی چون مخاطب خود قرآن کریم را نمی پذیرد، متکلمان استدلال‌های عقلی و فلسفی برای او ارائه می دهند.

گرچه متکلمان برخی اوقات همان روش فقهی را نیز به کار می برند و خود آیات را آورده و به آن استشهاد می کنند؛ اما این در جایی است که مخالفان در آن جا مسلمانانی با دیدگاه مخالف هستند. مصحح کتاب «التبراس فی اسرار الایمان» در پاسخ به این سؤال که آیا خواجه نصیر در کتاب «تجربید الاعتقاد» تلفیق بین کلام و فلسفه کرده است؟، تصریح کرد: خواجه نصیر در این شاهکار (تجربید الاعتقاد) برای آن که مبانی کار را محکم کرده باشد، امور عامه را در دو مقصد اول کتاب خود بیان می کند و بعد از آن برای استدلال‌ها، حکم مبانی تصدیقیه را استفاده می کند، چاره‌ای هم جز این نیست و همین امر سبب نگارش شاهکار خواجه نصیر در تجربید الاعتقاد و ماندگاری این اثر شده است.

خواجه نصیر در ابتدای کتاب خود از مسائل و مقدماتی سخن می گوید که مورد توافق او و خصم (دشمن) اوست و در نهایت در زمان استدلال، از آن بهره می برد. این کار خواجه نصیر اصلا این کتاب را فلسفی نمی کند؛ زیرا در سراسر این کتاب دفاع از دین است و تقریر و تبیین معارف و تعالیم اسلامی است.

در ادامه سخنانش، کلام را به دو نوع تقسیم کرد و افزود: کلام دو نوع است؛ اول کلامی که متقدمین خواجه نصیر داشتند و از آیات استفاده می کردند و استدلال عقلی را به ندرت در لابه لای مباحث کلامی خود به کار می بردند، ولی کم کم این موضوع در بین متکلمین ما پیدا شد که مخاطب می تواند عام تر باشد؛ یعنی یکی در مورد اسلام خالی الذهن است، اما دیگری منکر اسلام است؛ لذا از مسائلی کلی تر در مسائل هستی و وجود بهره می گیرند تا مخاطبان غیر مسلمان هم پذیرای این آرای کلامی باشند. شاهرودی با بیان این مطلب که بعد از خواجه نصیر این حرکت انجام پذیرفت، اذعان کرد: گرچه این روش منافی آن شیوه قدمایی مانند «توحید» صدوق و امثال آن نیست و نمی خواهد بگوید آن روش ناکاراست، بلکه می گوید این روش (روش استدلالی) هم شیوه‌ای برای تثبیت و تقریر بیشتر مسائل است تا اذهان مخالف و منکر را اثبات و مجاب کند.

وی با اشاره به جایگاه علم منطق در این باب، تصریح کرد: منطق،

می کنیم و سهم برها را هم جمع می کنیم، می فهمیم که ارث کم آمده است. این عول است.

شاهرودی در پاسخ به این سؤال که آیا عول وجود دارد؟، گفت: پاسخ به این پرسش مثبت است یا این که خداوند حکیم به شکلی مسئله را بیان و تقسیم می کند که ارث مساوی با وراث باشد و کمبود وجود نداشته باشد. نظر علمای اهل سنت نسبت به شیعه متفاوت است؛ زیرا آن‌ها هم قائل به عول هستند و هم قائل به تعصیب هستند، اما علمای شیعه عول را باطل می داند. مثلا شیخ صدوق در کتاب «الهدایة» در باب استخراج ابطال عول از آیات قرآن می گوید: «و العول عندنا باطل لقوله تعالی: وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَأَلَةٍ مِّنْ طِينٍ؛ و به یقین انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم (مؤمنون ۱۲)». این نگاه نشان دهنده این است که برداشت‌هایی که این بزرگواران از قرآن داشته‌اند، رخنمایی‌هایی بوده که آیات برایشان داشته است. نظر غالب علما، ۵۰۰ آیه را آیات الاحکام می داند. چه دیدگاه افراطی و دیدگاه

حداقلی، بیان‌گر این هستند که قرآن کریم در تشکیل دانشی به نام دانش فقه مؤثر است، گرچه فقها منابع استنباط را تنها آیات قرآن کریم نمی دانند.

هر فقهی که به دنبال استنباط احکام است، به سراغ آیات قرآن کریم آمده و بعد از فحص در آن و نیافتن پاسخ خود سراغ سنت می رود.

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران، در مورد تأثیر پذیری متون علوم اسلامی (علم کلام اسلامی) از قرآن، گفت: علم کلام، دانش اصول عقاید برای

دفاع از اسلام است. با این تعریف، این علم طبعاً باید متأثر از اولین منابع قابل رجوع اسلام باشد. این منابع عبارت‌اند از: کتاب، سنت و عقل. طبیعی است که کلام اسلامی متأثر از قرآن کریم باشد. طبیعتاً بخشی از معارف اسلام را عقاید تشکیل می دهد و حتماً هم این عقاید قرآنی است. متکلمین سعی کرده‌اند کلام اسلامی را درک کنند و بعد برای آن استدلال ارائه کنند؛ چون مخاطبان این علم احیانا غیر مسلمان هستند، متکلمان نمی توانند از خود قرآن مستقیم استفاده کنند. طبعاً باید عقاید ناب را از اسلام گرفته و در قالب استدلال‌های عقلی بیان کنند. شاهرودی در توضیح این مطلب افزود: شیوه کار متکلمین در استفاده از قرآن کریم و تأثیر پذیری از آن در کلام قاعدتاً متفاوت از فقه است؛ زیرا در فقه خود آیه برای فقیه مورد استفاده قرار می گیرد و محل استدلال یا استشهاد می شود؛ چون مخاطب مسلمان است، اما در مسائل کلامی این گونه نیست؛ زیرا احیانا مخاطب غیر مسلمان است. گرچه در برخی از ابواب مخاطب



علم کلام، دانش اصول عقاید برای دفاع از اسلام است. با این تعریف، این علم طبعاً باید متأثر از اولین منابع قابل رجوع اسلام باشد

شرط قبول و بخش دیگر به این دلیل مردود است؛ یعنی سعی می‌شود که قرآن، سنت، عقل، اجماع و ... را چکش‌کاری کند که این‌ها کجا و به چه نوعی می‌تواند کارایی داشته باشد.

استادیار دانشکده الهیات دانشگاه تهران اذعان کرد: برای نمونه، در این علم بیان می‌شود که قرآن کریم حجیت دارد، لیکن آیات متشابه آن حجیت ندارد. به فرض آیات مجملی که رفع اجمال نشده است حجیت ندارد. به عبارتی علم اصول تعیین منبعیت می‌کند؛ یعنی بیان می‌کند که یک منبع به شکل کلی حجیت دارد الا به این شرط، الا این بخش از آن و ...، یا این که علم اصول، عقل را به طور کلی از حجیت نمی‌اندازد، ولی ممکن است قیاس آن را از حجیت خارج کند. پس این اولین کار اصول فقه است. کار دیگر اصول فقه، نشان دادن راهکار و مکانیزم استفاده از منابع یاد شده است.

می‌آموزد که چگونه از قرآن کریم استفاده کنیم یا از سنت استنباط کنیم. با این توضیحات باید بگوییم، همان‌گونه که علوم کلام، فقه و اخلاق از قرآن کریم متأثر شده‌اند و منابع اصیل آن‌ها قرآن کریم است در اصول این علوم هم، قرآن کریم ما را یاری می‌دهد.

نویسنده مقاله «نقد و بررسی آرای اخباریان در حجیت ظواهر کتاب» تأکید کرد: برای نمونه در اصول فقه به فرض می‌خواهیم به وجوب حج برسیم. در قرآن کریم هم آیه‌ای داریم که می‌فرماید:

«وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا؛ و برای خدا حج آن خانه بر عهده مردم است (البته بر) کسی که بتواند به سوی آن راه یابد» (سوره مبارکه آل عمران، آیه شریفه ۹۷) و یا در مورد نماز هم آیه‌ای وجود دارد که می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا إِنْ كُنْتَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا» (سوره مبارکه نساء، آیه شریفه ۱۰۳) اما با وجود این آیات، باز هم شکوکی در میان است که باید به آن‌ها پاسخ داده شود. اول آن که آیا این عبارت «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» بر وجوب دلالت می‌کند؟ آیا عبارت «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا» در آیه دیگر بر وجوب نماز دلالت می‌کند؟ و یا عبارت «إِنْ كُنْتَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا» بر وجوب دلالت می‌کند؟ دیگر آن که دلالت و ظهور قرآن کریم حجت است یا حجت نیست؟ آیه ظهور پیدا کرده است در وجوب ولی از کجا معلوم که بر من حجت است؟ این شک‌هایی است که یک فقیه دارد و اصول

طرز درست اندیشیدن در تصورات و تصدیقات را به انسان می‌آموزد و هیچ اختصاصی به اسلام ندارد. اصلاً اسلام زمانی با انسان کار دارد که آن انسان با اندیشه‌ای سالم شکل بگیرد؛ لذا منطق دانشی است که ذاتاً و ماهیتاً به اسلام و غیر اسلام کاری ندارد، بلکه طرز درست اندیشیدن را آموزش می‌دهد و در خدمت هر دینی هم می‌تواند قرار گیرد. هر دینی که واقعی تر باشد، اتفاقاً منطقی هم باید باشد تا ما به اسلام برسیم؛ یعنی مقدمه فهم اسلام است. اگر روح منطقی نباشد، درک اسلام دچار تزلزل می‌شود. البته مسلمانان هم در این زمینه زحمات فراوانی کشیده‌اند، از جمله شرح شمسیه، شرح مطالع و حتی کتاب مرحوم مظفر در میان مسلمین جایگاهی دارند و احیاناً ممکن است کشفیاتی هم در رابطه با منطق در میان مسلمین باشد، ولی ماهیت این علم به گونه‌ای است که فراتر از اسلام و غیر اسلام، مسائلش پیش رفته است.

مصحح کتاب «التبراس فی اسرارالاساس»

تأکید کرد: نیازی نیست که اسلام به منطق بپردازد، بلکه کامل شده منطق باید در خدمت اسلام باشد و این چیزی است که قبل از عرضه دین به انسان در نهاد انسان وجود دارد یا هم زمان با عرضه شدن فطرت و دین درک صحیحی از هستی و چیستی اشیاست. بنابراین نیازی نیست که انسان در این زمینه کاری انجام دهد؛

چون این مسئله در ضمیر انسان قبل از اسلام باید باشد. اما ممکن است در گوشه و کنار اسلام و روایات به نوعی هم به منطق اشاره شده باشد.

محمد رضا شاهرودی در مورد تأثیرپذیری متون علوم اسلامی (علم اصول فقه و حدیث) از قرآن، گفت: نوعی از علوم به عنوان اصول علوم دیگر هستند؛ مانند اصول فقه، اصول کلام و اصول اخلاق. برای نمونه در علم فقه ما برای آن که به آرای صحیح برسیم، دانشی را مقدم بر فقه تأسیس کردیم به نام اصول فقه که دو کار اصلی در این علم انجام می‌شود؛ اول تأمین منابع صحیح و ناب برای فهم احکام خداوند متعال و دوم شیوه درست فهمیدن این احکام. به عبارتی، شیوه درست فهمیدن از این منابع است. این دو کار اصلی است که در جای جای کتاب‌ها و مسائل اصول فقه انجام می‌شود. اولین کاری که در این علم انجام می‌شود این است که آیا این منبع قابلیت دارد یا ندارد؟ و اگر این بخش قابلیت دارد پس مثلاً به این

نوعی از علوم به عنوان اصول علوم دیگر هستند؛
مانند اصول فقه، اصول کلام و اصول اخلاق. برای نمونه
در علم فقه ما برای آن که به آرای صحیح برسیم، دانشی
را مقدم بر فقه تأسیس کردیم به نام اصول فقه

فقه باید در این مرحله به کمک فقیه بیاید.

مصحح کتاب «النبراس فی اسرارالاساس» در پاسخ به این سؤالات تصریح کرد: در توضیح این سؤالات می بینیم که بخشی از اصول فقه به این دلالت‌های پر کاربرد و مباحث الفاظ اختصاص دارد و بخش دیگری هم به مباحث حجیت تعلق گرفته است و بخش‌های دیگر هم ملازمات عقلیه و اصول عملیه است. با این توضیح خواستم این را بگویم که قرآن کریم همان طور که روی علم فقه تأثیر می‌گذارد، روی اصول فقه هم اثر می‌گذارد؛ یعنی قرآن کریم ایجاب می‌کند که علم فقه شکل بگیرد و علم فقه ایجاب می‌کند که اصول فقه شکل بگیرد. این را ما در قرآن کریم داریم و در علوم دیگر هم که برای خود اصولی دارند هم موجود است. فرض بفرمایید در فقه می‌خواهیم به حجیت خبر واحد برسیم؛ یعنی این که خبر

واحد حجت است یا حجت نیست. در این جا آیات شریفه نبأ، نفرو... به کمک می‌آیند. این نشان می‌دهد که قرآن کریم هم تأثیر بر فقه دارد و به تبع آن اصول فقه را ایجاب می‌کند تا شکل بگیرد و هم در یافتن جواب مسائل اصول فقه خود مستقیماً به ما کمک می‌کند.

وی در ادامه سخنانش دسته دیگری از علوم را که متأثر از قرآن

کریم هستند مطرح کرد و افزود: این دسته از علوم، علوم استنباط شده از قرآن کریم هستند؛ مانند طب، نجوم، هوا - فضا، زمین‌شناسی و... قرآن کریم در رابطه با این علوم صاحب دیدگاه است و حرف برای گفتن دارد. چه در مورد پیدایش این علوم، چه در مورد نحوه اداره و حتی در مورد نوع حرکت و نظام و سرانجام این‌ها هم سخن دارد. البته من نظر افرادی مانند سیوطی که این علوم را استنباط شده از قرآن می‌دانند، نمی‌پذیرم؛ زیرا پیش از قرآن کریم این علوم بین دیگر انسان‌ها رایج بوده و وجود داشته است، اما این که قرآن کریم در این باره ساکت نیست و صاحب دیدگاه و نظر است حرفی قابل قبول و مورد پذیرش است و به نوعی بر این علوم تأثیر می‌گذارد. این هم نوعی دیگر از تأثیر قرآن کریم بر علوم است. البته در این جا ما

دیگر بحث طب قرآنی و اسلامی و نجوم قرآنی و اسلامی نمی‌کنیم؛ زیرا شأن قرآن کریم و اسلام را که کتاب و مکتب هدایت است از این بالاتر می‌دانیم که به مسائل مادی هم پرداخته باشد، ولی حقیقت این است که مقدار قابل توجهی از آیات قرآن مربوط به آیات آفاقی است و در این موارد هم علوم می‌توانند متأثر از قرآن کریم باشند و بی‌توجه به این کتاب عظیم‌الشأن نباشند. به هر حال اسلام سرشار از علوم و حوزه‌های علمی یاد شده است و ائمه (ع) هم از این مسئله غافل نبودند و این جای کار زیادی دارد که ببینیم قرآن کریم در این حوزه‌ها چه نظر و دیدگاهی دارد و به تبع ممکن است تعارضاتی بین یافته‌های علوم روز و دیدگاه‌های قرآنی وجود داشته باشد که خود جای بحث و گفت‌وگو دارد.

مصحح کتاب «النبراس فی اسرارالاساس» در بخش پایانی سخنانش به دسته دیگری از این علوم متأثر از قرآن کریم اشاره کرد و گفت: دسته دیگری از علوم که متأثر از قرآن کریم هستند و کمتر کسی به آن توجه دارد، علم حدیث است. علم حدیث در بخش فقه‌الحدیث به نوعی متأثر از قرآن کریم است. به این

معنا که ما دانش‌هایی داریم که چون از زبان معتقدین به قرآن کریم تراوش کرده است، پس این دانش‌ها باید مطابق با قرآن کریم باشد و اگر ما بخواهیم برداشت خود را از این دانش‌ها تأیید کنیم، باید انطباقش با قرآن کریم را کشف کنیم؛ یعنی دانش‌هایی که برای تأیید خود نیازمند مطابقت با قرآن کریم هستند. ما در فقه‌الحدیث داریم که اولین قدمی که محدث در فهم حدیث باید طی کند، همانا عرضه حدیث به قرآن کریم است. این جا به این مطلب می‌رسیم که فقه‌الحدیث این احادیث چگونه متأثر از قرآن کریم است، به این معنا که اگر مطابق با قرآن کریم نباشند، آن دلالت و مفهوم برای ما ارزش ندارد، اگر احتمال دیگری در آن روایت نباشد. به هر روی این هم نوعی دیگر از تأثیر پذیری علوم از قرآن کریم است.



ما در فقه‌الحدیث داریم
که اولین قدمی که محدث در فهم حدیث باید طی کند،
همانا عرضه حدیث به قرآن کریم است

محمدعلی ضیایی: امام خمینی (ره) به مباحث کاربردی علوم دینی توجه بیشتری داشتند

در نامه جوابیه خود به یکی از شاگردان که به خاطر جواز بازی شطرنج به ایشان اعتراض کرده بود، نگاشتند که شرایط زمان و مکان در حکم فقهی در نظر گرفته شود.

وی گفت: امام (ره) در آن نامه مثال زدند که اگر این شرایط جامعه، در نظر گرفته نشود، در موردی که مثلا مسجدی بر سر راهی است که باید ساخته شود و جان افرادی وابسته به آن است، این نتیجه حاصل می‌شود که آن مسجد ولو به قیمت قربانی شدن تعدادی از مردم هم نباید خراب شود. هنر حضرت امام (ره) این بود که با بینش عمیق خود، حاکمیت فقیه بر جامعه را مطرح کردند و بیان داشتند که فقیه باید در عرصه سیاسی، اجتماعی، علمی، فرهنگی و فقهی وارد شوند. امام (ره) به طلبه‌ها هم توصیه می‌کردند که در این زمینه‌ها وارد شوند تا اینگونه نشود که اگر سوالی در این زمینه‌ها از فقیه شد، بدون جواب بماند.

این مدرس حوزه علمیه قم با تأکید بر این مطلب که یکی از اقدامات مهمی که امام راحل انجام دادند این بود که بیان کردند که اگر کسی بخواهد زندگی سالم و با صلابتی داشته باشد، ناگزیر است که فقه را در زندگی خود وارد کند، اظهار کرد: امام (ره)

به این مسئله توجه داشتند که فقه سنتی ارزشمند و ناگزیر است. حضرت امام (ره) عقیده داشتند که تلاش علما در فقه سنتی وقتی به ثمر می‌نشیند که فقه به عرصه عملی زندگی وارد شود. تا زمانی که مسائل فقهی فقط در کلاس درس مورد نقد و بررسی قرار گیرد و به شئون عملی زندگی راه نیابد، توفیقی نخواهد یافت. در مباحث اصولی ما موضوعاتی بوده است که طلاب و اساتید مدت‌ها بر آن زمان صرف می‌کردند ولی مطلقاً فایده عملی نداشت. حضرت امام (ره) از موضوعات گسترده فقهی آن قسمت را مورد توجه بیشتر قرار می‌دادند که در زندگی اثر داشت.

در علم اصول امام (ره) می‌فرمایند که مباحث علم اصول متورم شده است و بسیاری از این مباحث که در حوزه‌ها تدریس می‌شود جنبه عملی ندارد.

امام خمینی (ره) به آن قسمت از علوم دینی مانند فقه و اصول، عنایت بیشتری داشتند که جنبه کاربردی و عملی در زندگی دارد.



حجت الاسلام والمسلمین محمدعلی ضیایی، مدرس حوزه و دانشگاه و عضو هیئت علمی دانشگاه علمی کاربردی، درباره تأثیر اندیشه‌های فقهی امام در متون فقهی شیعه عنوان کرد: اگر تاریخ ادوار فقهی شیعه در طول این چهارده قرن بررسی شود، می‌توان آنرا به دو دوره فقهی تقسیم کرد. ۹ دوره از این ده دوره فقهی دارای دو ویژگی مهم هستند که تقریباً عمده تلاش‌های علمی را معطوف به خود کرده است. یکی از این ادوار مهم را می‌توان در تسلط و حاکمیت فکری مکتب اخباری‌گری دانست و دوره‌های بعد نیز به نوعی مبارزه با این تفکر بوده است.

به عبارت دیگر ادوار بعدی را باید دوره حاکمیت مبارزه با اخباری‌گری دانست. وی افزود: در دوره نهم این ادوار فقهی، شیخ انصاری ظهور کرد که با طرح قوانین و ضوابط اصولی، سهم مهمی در مبارزه با اندیشه‌های اخباری‌گری داشتند و وی مباحث مهمی را در باب معاملات در کتاب مکاسب محرمة مطرح کرده است. از دوره شیخ مرتضی انصاری تاکنون، دوره حاکمیت فقهی است که سرسلسله آن، حضرت امام خمینی (ره) هستند.

این نویسنده راجع به پاسخگویی فقه شیعه در مسائل جدید گفت: پیش از ادوار فقهی دوره حضرت امام (ره)، مسائلی مانند بیمه اجتماعی یا بیمه عمر وجود نداشته است. بحث مهمتری که باید به آن اشاره کرد، موضوع پیوند و اهدای اعضای بدن انسان در مرگ‌های مغزی است که این موضوع جز مسائل جدید و مستحدثه است. در فقه شیعی قبل از دوره حضرت امام (ره) این موضوعات مطرح نبوده است.

نقش امام (ره) در این مباحث فقهی اینگونه مشخص می‌شود که ایشان در برابر همین موضوعات جدید، مطرح کردند که حاکم جامعه باید فقیه علی‌الاطلاق و پاسخگوی نیازهای روز مردم باشد. حضرت امام (ره)



امام (ره) به این مسئله توجه داشتند که فقه سنتی ارزشمند و ناگزیر است. حضرت امام (ره) عقیده داشتند که تلاش علما در فقه سنتی وقتی به ثمر می‌نشیند که فقه به عرصه عملی زندگی وارد شود



اقتصاد ما، اسلامی یا غیر اسلامی

خوش چهره یادآور شد: می‌توان پذیرفت که علوم اقتصاد در دنیا در حقیقت با تعاریفی که برای علم اقتصاد می‌شود، متکی بر استخراج اصول پایه‌ای و تبیین نوع رفتاری که انسان دارد، در هر دو سطح اقتصاد خرد و کلان مطرح می‌شود. در همین راستا بحث اقتصاد اسلامی و تمایزات آن با مقولات مختلفی مانند: اقتصاد غربی کلاسیک و نوکلاسیک، اقتصاد سویالیست و مکاتب مختلف نظری که در مورد اقتصاد وجود دارد، مطرح می‌شود. در وهله اول تلقی‌ای که از انسان در اقتصاد کلاسیک، نوکلاسیک و نولیبرالیسم – که انتهای این نوع تفکر است – وجود دارد که مبتنی بر امانیسم و اصالت دادن به انسان است، انسان محوری را اساس کار تخصیص منابع و افزایش دادن منافع فردی می‌کند. متعاقباً در کنارش بحثی تحت عنوان لیبرالیسم و آزادی فرد قرار دارد که بر اساس اصالت فرد، کارکردها و روابط را تشریح و تبیین می‌کند. وی تصریح کرد: اما در سوسیالیسم اصالت جمع به جای منافع فردی حاکمیت پیدا می‌کند و منافع جمعی به صورت مالکیت اشتراکی در مطلوب‌ترین وضع سوسیالیسم که کمونیسم است خودش را پیدا می‌کند. این‌ها از جمله وجوه افتراقی است که ما می‌توانیم برای این علوم بر مبنای دیدگاه نظری بشماریم. قطعاً در این نوع نگاه‌ها معیارهایی ارزشی وجود دارند که بر آن مبنای دیدگاهی با دیدگاه دیگر فرق می‌کند و یا اصطلاحاً می‌گویند قضاوت‌های ارزشی در این جا حاکم است. مثلاً ارزشی که برای برابری یا عدالت و یا توزیع و ثروت و درآمد و نتایج مطلوب این توزیع یعنی گروه‌های هدف قائلند، در مکاتب مختلف فرق می‌کند. این استاد دانشگاه در مورد معیارهای ارزشی مبتنی بر فرآیند تولید ثروت و درآمد که در تولید هستند، گفت: یکی از عوامل تولید، سرمایه، تکنولوژی و تجهیزات است. عامل دوم انسان یا نیروی کار است و سومین عامل هم طبیعت است که تبلورش زمین و امکانات طبیعی است. اکنون آن‌که اصالت را به کدام یک از این عوامل می‌دهد، یکی از وجوه افتراق بین مکاتب است، مثلاً در سرمایه‌داری، مکتب لیبرالیسم اصالت را به سرمایه داده است و در مکتب کمونیسم و سوسیالیسم اصالت به کار داده می‌شود یا نیروی کار اساسی‌ترین امر است. امروزه شاخه‌هایی از بحث توسعه پایدار، اصالت را به طبیعت و منابع خدادادی می‌دهد. اگر این منابع را در نظر بگیریم، در اسلام و یا اقتصاد اسلامی آن جهان بینی‌ای که انسان دارد و در حقیقت خدامحوری به جای انسان محوری در آن حاکم است، تکامل معنوی اقتصادی را نیز حرکت در راه رفاه مادی می‌داند. از این رو قضاوت‌های ارزشی‌ای که در اسلام است، مبنای اقتصاد اسلامی می‌شود. خوش چهره خاطر نشان کرد: مکاتب قبلی مورد اشاره، دیدگاه‌های خودشان را تحت عنوان پسوند ایدئولوژیک نام نمی‌برند، اما باید توجه داشت که در عین حال اقتصاد سوسیالیست یک نوع پسوند ایدئولوژیک است. اما معیارهای ارزشی جایگاه یک مکتب و تفاوت آن با مکتب‌های دیگر را نسبت به هم تبیین می‌کنند، بنابراین اقتصاد اسلامی هم ضمن مبتنی بودن بر اصول پایه‌ای و شناخته شده احکام الهی قرآن و سنت، این مکتب را از مکتب‌های دیگر تفکیک می‌کند و معیارهای ارزشی‌ای که وجود دارد را در درون کارکردهای اقتصادی قرار می‌دهد.



محمد خوش چهره:

اقتصاد اسلامی معیارهای ارزشی را در کارکردهای اقتصادی قرار می‌دهد

علم اقتصاد اسلامی ضمن مبتنی بودن بر احکام الهی قرآن و سنت، معیارهای ارزشی را در درون کارکردهای اقتصادی قرار می‌دهد.

«محمد خوش چهره»، عضو هیئت علمی دانشگاه تهران و کارشناس مسائل اقتصادی در مورد تأثیرپذیری اقتصاد اسلامی موجود از قرآن و در پاسخ به این سؤال که آیا می‌توان از اقتصاد اسلامی به عنوان یک علم سخن به میان آورد؟، گفت: این‌که شاخه‌های علم و یا تعریفی که از علم داریم، برای اقتصاد هم مصداقی دارد یا نه، خودش منشأ منازعاتی بوده، چنان‌که بعضی اقتصاد را اقتصاد فنی می‌دانند و برخی علم اقتصاد می‌دانند. البته آن تعریفی که برای علم می‌گویند را اگر بپذیریم، در حقیقت رفتار اقتصادی انسان به دو مقیاس رفتار فردی و جمعی تقسیم می‌شود که در حوزه‌هایی که به رفتار فردی برمی‌گردد، اقتصاد خرد و به رفتار جمعی متأثر از حکومت و دولت، اقتصاد کلان می‌گویند. به عنوان یک تعریف ساده از جهت‌گیری‌های علم اقتصاد، استفاده بهینه از امکانات و منابع و فرصت‌ها در دستور علم اقتصاد قرار می‌گیرد.



علی اصغر هادوی نیا :

محققان مسلمان باید با فرض پاسخ‌گیری از قرآن به بررسی علوم انسانی بپردازند

محققان مسلمان باید ابتدا فرضیات موجود و مسائل و پرسش‌های اصلی که تا امروز در علوم انسانی مطرح شده است را بررسی و آن‌گاه با پیش‌فرض پاسخ‌گیری از قرآن کریم، به بررسی مسائل علوم انسانی بپردازند.



«علی اصغر هادوی نیا»، مؤلف «فلسفه اقتصاد در پرتو جهان بینی قرآن کریم»، در مورد روش‌شناسی قرآن کریم گفت: محققان مسلمان باید ابتدا فرضیات موجود و مسائل و پرسش‌های اصلی که تا امروز در علوم انسانی مطرح شده است را بررسی و جمع‌آوری کنند و آن‌گاه با پیش‌فرض پاسخ‌گیری از قرآن کریم با استفاده از مبانی فلسفی و کلامی به بررسی قرآن کریم بپردازند.

وی در ادامه با تأکید بر این‌که پیش‌فرض تحقیق در آیات قرآن باید بر مبنای یافتن پاسخ از نص آن باشد، گفت: جمع‌آوری نظرات اندیشمندان حوزه‌های علوم انسانی صرفاً برای پیدا کردن مسیر پژوهش در قرآن است تا موضوع مورد بحث کالبدشکافی شود و سؤال اصلی دیدگاه‌های متفاوت مشخص شود. قرآن کریم مدعی هدایت بشر است، بنابراین واضح است که نیاز بشر به هدایت و سعادت در این کتاب بی‌پاسخ نمانده است. در علوم انسانی باید اشتراکات علم و دین را پیدا کرد و وحدت موضوع بین آن‌ها را یافت.

البته باید توجه کرد که امکان خطا در شناسایی موضوع برای عقل بشری وجود دارد که در این حوزه انسان می‌تواند از وحی کمک بگیرد. هادوی نیا با تبیین ویژگی خاتمیت قرآن کریم خاطر نشان کرد: این کتاب مقدس در تمام زمان‌ها می‌تواند نیازهای بشر را برطرف کند. باید بر اساس تعهد قرآن کریم به دنبال رفع نیازهای خود در میان آیات وحی باشیم، زیرا در این زمینه کلام وحی محدودیتی را برای خود قائل نشده است. البته این مدعا منافای بهره‌گیری از نیروی عقل نیست و قرآن با تبیین موضوع توسط عقل مخالفتی ندارد.

هادوی نیا، در مورد پاسخ‌دهی به سؤالات حوزه علوم انسانی با استفاده از نص قرآن کریم، گفت: محققان مسلمان باید ابتدا فرضیات موجود و مسائل و پرسش‌های اصلی که تا امروز در علوم انسانی مطرح شده است را بررسی و جمع‌آوری کنند و آن‌گاه با پیش‌فرض پاسخ‌گیری از قرآن کریم با استفاده از مبانی فلسفی و کلامی به استنتاج از آن بپردازند. وی با تأکید بر این‌که آگاهی ما از دیدگاه‌های موجود در حوزه علوم انسانی قبل از پژوهش‌های قرآنی فقط با هدف شناسایی موضوع است، گفت: این آگاهی از دیدگاه‌های موجود در جهت کالبدشکافی نظریات موجود است، زیرا تنها از این راه می‌توان جنبه‌هایی مطرح شده را شناسایی و پرسش‌های اصلی را یافت تا با اشراف کامل از وجه مطرح شده و مورد بحث به دنبال پاسخ از کتاب منزل باشیم. این نویسنده با تأکید بر این‌که ارتباط دین و علم باید مشخص شود،

اظهار کرد: از طرفی موضوع محوری علوم، انسان است و از سوی دیگر دین، خود را موظف به تأمین سعادت بشر کرده است. بنابراین موضوع علم و دین واحد هستند که البته از جنبه‌های متفاوت به انسان و سعادت آن می‌نگرند. در رابطه تنگاتنگ علوم انسانی و قرآن باید موضوعات و سؤالات اساسی را جمع‌آوری کرد و برای گریز از امکان خطا در تشخیص موضوع، باید از منبع وحی بهره یافت. می‌توان یک تعامل منطقی بین علم و دین برقرار کرد، زیرا قرآن دارای ویژگی خاتمیت است؛ یعنی مکمل سعادت بشری تا روز قیامت شده و مدعی است در تمام زمان‌ها می‌تواند نیازهای بشر را تأمین کند؛ از سوی دیگر دارای ویژگی جامعیت است. جامعیت قرآن خلاف حضور عقل نیست و همان‌طور که ذکر شد، بهره‌گیری از علوم با نیروی عقل برای دوری از تخیل‌گرایی است تا نیاز بشر درک شود حتی اگر اندیشمندان به فهم درستی نایل نشده باشند.

هادوی نیا در پاسخ به پرسش خبرنگار ایکننا مبنی بر امکان اسلامی کردن مبانی علوم انسانی گفت: اسلامی کردن علوم با استناد به منابع وحی حداقل چیزی است که قرآن کریم در راستای سعادت بشر در این دنیا برای انسان ارزانی داشته است.

با توجه به اینکه عقل در بسیاری از پیش‌فرض‌ها نقصان دارد، بنابراین بستن راه وحی برای بشر که به دنبال یافتن ناشناخته‌هاست، غیر منطقی است و بدیهی است که او نباید در کسب معرفت خود را محدود کند، بلکه باید به هر راهی توسل جوید.

سید محمد کاظم رجایی:

تفاوت اقتصاد اسلامی با اقتصاد غربی در نحوه تولید و توزیع است



که اقتصاد غربی را مکانیزه و قرآنی و همان تئوری‌های غربی را اسلامی کنیم و لذا کار ما در این‌که چگونه ذهنمان را از آن موضوعات خالی کنیم و در عین حال تفسیر به رأی نیز نکنیم، مشکل شد. قرآن کتابی است که شیوه نگارش خودش را دارد و نگارش آن مطابق نگارش ما نیست که مثلاً دارای فصل‌بندی مشخصی مثل فصل‌های اقتصاد یا تولید و توزیع باشد. به خاطر همین ما تمام قرآن را با دیدریزتری از لحاظ اقتصادی بررسی کردیم.

وی تأکید کرد: ما در این کار فصل‌های تولید، توزیع و مصرف را با یک صورت کلی بررسی کردیم و به دنبال آیاتی که مربوط به تولید است، تفاسیر معتبر شیعه را به ترتیب اعتبار مطالعه کردیم و آیات را طبقه‌بندی و از دل آن‌ها موضوعات فرعی تولید را بیرون کشیدیم. مزیتی که این کتاب دارد این است که فهرست آن عناوین کتب دیگر نیست، بلکه

عناوینی است که در خود قرآن آمده است و موضوعات فرعی آن موضوعات خود قرآن است. وقتی مبحث تولید را نگاه می‌کنیم، می‌بینیم آیاتی که در مورد تولید آمده است، می‌گویند که مثلاً به دنبال فضل الهی بروید. کار، برداشت و تولید کنید که ما این مباحث را از قرآن استخراج کردیم. «كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ؛ از خوراکی‌های پاکیزه‌ای که روزی شما کردیم بخورید.» (طه، ۸۱) که این طلب فضل الهی است.

وی در پاسخ به این سؤال که تفاوت اقتصاد اسلامی با اقتصاد غربی در چیست؟،

اظهار کرد: تفاوت اقتصاد اسلامی با اقتصاد غربی با بررسی رفتار انسان در تولید و توزیع مشخص می‌شود. انسانی که معتقد به خداست و باور دارد که تمام اعمال و کردارش ثبت می‌شود و فردای قیامت ذره ذره آن را باید پاسخ‌گو باشد با انسانی که اصلاً اعتقاد به مبدأ و معاد ندارد، فرق می‌کند. بنابراین می‌بینیم که در اقتصاد اسلامی، انسان با چه دیدی به اقتصاد نگاه می‌کند و انسان غربی با چه دیدی.

تفاوت اقتصاد اسلامی با اقتصاد غربی با بررسی رفتار انسان در تولید و توزیع مشخص می‌شود.



حجت‌الاسلام و المسلمین «سید محمد کاظم

رجایی»، نویسنده کتاب «معجم موضوعی آیات اقتصادی قرآن» و مدرس حوزه علمیه قم در پاسخ به این سؤال که «نقش قرآن در اقتصاد چیست؟»، گفت: در کتاب «معجم موضوعی آیات اقتصادی قرآن» آیات اقتصادی جمع‌آوری شده است. این کتاب حاصل ۲ تا ۳ سال کار گروهی بوده است و این تحلیل‌ها تحلیل‌های قرآنی و منابع ما منابع تفصیلی شیعه و سنی است. این کتاب به فصل‌های زیر اشاره دارد: نقش امامت در اقتصاد؛ توسعه به عنوان هدف؛

تجلی توحید در اقتصاد؛ اقتصاد در پرتو ترکیه؛ تولید توزیع و مصرف. علاقه زیاد به تفاسیر قرآن باعث شد که از دید کارشناسی به قضیه نگاه کنیم.

رجایی خاطر نشان کرد: ما مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها و نظرات نظام سرمایه‌داری را که در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود، در زمینه اقتصادی داشتیم که باعث شد با ذهنی پر از دیدگاه‌های غربی، وارد مباحث قرآن شویم که ترس از این موضوع کار ما را دشوار کرد. ما از این وحشت داشتیم





