



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و هفتم، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۱

۱۰۶

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)

مدیرمسئول: محمدتقی سبحانی

سر دبیر: محمدعلی مبینی

مدیر اجرایی: عیسی موسی‌زاده

مادونما

۱. فصلنامه نقدونظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی-پژوهشی گردید.

۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica.com)، پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID.ir)، کتابخوان همراه پژوهان (pajoohaan.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.ir) نمایه می‌شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم است.

نشانی: قم، پردیسان، انتهای خیابان دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی - اداره نشریات

صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ تلفن: ۳۱۱۵۶۹۱۳ - ۰۲۵ * سامانه نشریه: jpt.isca.ac.ir

رایانامه naqdvanzar1393@gmail.com

قیمت: ۳۵۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیدرضا اسحاق‌نیا

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار

(استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی

(استاد دانشگاه قم)

حسن رضانی

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن

(استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

احمد واعظی

(استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)



داوران این شماره

حسین اترک، علی اکبر بابایی، محمد جعفری، مهدی زندیه، سیدحسن طالقانی، شهاب‌الدین علائی‌نژاد، حسن فتحی، محمدعلی مبینی، عیسی موسی‌زاده، ذوالفقار ناصری، سعیده سادات نبوی.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر با صاحب امتیازی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی) به منظور بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی برای تولید، توسعه و ترویج دانش در قلمرو مسائل فلسفی، کلامی و الهیاتی منتشر می‌شود. انعکاس تحقیقات نوین فلسفی و کلامی با رویکرد انتقادی و نظریه‌پردازانه از وظایف اصلی این فصلنامه به شمار می‌آید.

اهداف فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر

۱. تعمیق و تقویت پژوهش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
۲. شناساندن مسایل جدید در حوزه فلسفه و الهیات فلسفی و دین‌ورزی و ارائه دستاوردها و یافته‌ها و تولیدات فکری اندیشمندان و محققان حوزوی و دانشگاهی؛
۳. ارائه نقدهای عقلی و نقلی عالمانه بر آراء و انظار متفکران در حوزه‌های مختلف الهیات و فلسفه؛
۴. پاسخ‌یابی برای پرسش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی از منظر دینی؛
۵. عقلانی‌سازی اندیشه دینی و تعمیق آن و تلاش برای واردکردن دین در عرصه زندگی عملی و واقعی.

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد فلسفی، کلامی و الهیاتی

۱. ایده‌پردازی و ارائه نظریات جدید؛
۲. بازخوانی، تحلیل و نقد نظرات؛
۳. روش‌شناسی؛

رویکردهای اساسی فصلنامه

۱. تمرکز محتوایی بر مباحث فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
۲. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
۳. پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های تحلیلی و انتقادی؛
۴. مسئله‌محوری و ایده‌پردازی.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و انتشار در فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان و رعایت شیوه‌نامه مجله مندرج در بخش راهنمای نویسندگان در سامانه نشریه، به آدرس <http://jpt.isca.ac.ir> ارسال کنند.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

۱. شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه نقدونظر در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه نقدونظر نباید قبلا در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابتهت‌یابی می‌شوند، برای تسریع در فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه نقدونظر از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.

۲. شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد،

- نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- **پایان‌نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- *** مقاله ارسالی از **دانشجویان (ارشد و دکتری)** به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام **استاد راهنما** الزامی می‌باشد.

○ **طرح پژوهشی** (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)

○ **ارائه شفاهی در همایش و کنفرانس** (عنوان کامل همایش یا کنفرانس، تاریخ، سازمان مربوطه)

۳. روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله

- اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، **نویسنده مسئول** باید ابتدا در بخش «**ارسال مقاله**» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

۴. قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

- نشریه نقدونظر فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

۵. فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

- فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)

○ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

○ تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

○ تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

حجم مقاله: واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰

واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید

حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی های ذیل درج شود:

۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت،

شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه / مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

ساختار مقاله: بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع / مساله / سوال، هدف، روش، نتایج)؛

۳. **مقدمه** (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل

جدیدبودن موضوع مقاله)؛

۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. **نتیجه‌گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛

۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از

افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش

نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و

سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛

۷. **منابع** (منابع فارسی و غیرفارسی علاوه بر زبان اصلی، باید به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده و با شیوه‌نامه

APA ویرایش و بعد از بخش **فهرست منابع**، ذیل عنوان **References** درج شوند).

روش استناد دهی: APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک

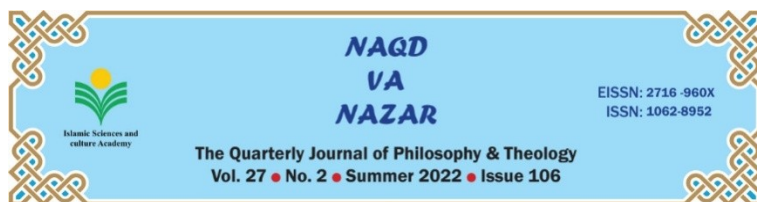
دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۸ تحول در علم کلام از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی رحمته
جواد قلی‌پور
- ۳۶ تبیین و تحلیل دیدگاه معرفتی ذات الهی و ممکنات
به‌عنوان موضوع علم کلام و شبهه‌زدایی از آن
سیدرضا اسحاق‌نیا
- ۶۷ وضعیت فلسفه اخلاق در حوزه علمیه در سده اخیر
علیرضا آل‌بویه
- ۱۰۴ تحولات سده اخیر حوزه علمیه قم در باب فلسفه اولی
مرتضی رضائی
- ۱۴۱ بررسی و تحلیل چیستی،
امکان، شرایط و ضرورت فهم فلسفی قرآن
علیرضا اسعدی
- ۱۶۷ بررسی راهبرد «معرفت‌شناسی اختلاف باور دینی»
در الهیات تطبیقی
مرتضی پیروجعفری - وحیده فخار نوغانی - جهانگیر مسعودی
- ۱۹۷ تفسیر ابن رشد از عقلانیت ارسطویی و نسبت آن با دین
رحمان احترامی



نظر
هدر



Research Article
Transformation in Kalām in the view of
Ayatollah Mesbah Yazdi*

Received: 07/09/2021

Accepted: 23/11/2021

Javad Gholipoor¹

Abstract

Today transformation in Islamic theology or kalām is a major issue in religious studies, given the developments in the Islamic community. Given his insights into the needs of the society, Ayatollah Mesbah Yazdi believes that traditional kalām is incapable of discharging its functions. In his view, it is necessary to transform the Islamic theology, and hence, he makes great contributions to the field. The main question of the present article is Ayatollah Mesbah Yazdi's account of the background, necessity, and manner of transformation in kalām. I draw on Ayatollah Mesbah Yazdi's works to clarify that, on his account, kalām has always been in a process of transformation, and given the questions and skepticisms posed today, it is necessary to transform the field. In his perspective, the major change that should occur in kalām is in its problems and principles. Islamic theology should deal with new problems and discard outdated problems. On the other hand, those of the principles and axioms of kalām that have been undermined by skepticisms should be reinforced so that the field of kalām can rely on them and discharge its functions.

Keywords

Ayatollah Mesbah Yazdi, transformation in kalām, traditional kalām, modern kalām.

* Sponsored by the Secretariat of the One-Hundredth Anniversary of the Revival of the Seminary School of Qom and the Achievements and Memorial of the Grand Ayatollah Hajj Shaykh 'Abd al-Karim Ha'iri.

1. PhD, Islamic theology, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran.
gh.javad1392@gmail.com

* Gholipoor, J. (2022). Transformation in Kalām in the view of Ayatollah Mesbah Yazdi. *Jornal of Naqd va Nazar*, 27(106), pp.8-34. Doi: 10.22081/jpt.2021.61825.1866

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

مقاله پژوهشی

تحول در علم کلام از دیدگاه آیت الله مصباح یزدی *

جواد قلی پور^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۶

چکیده

امروزه بحث تحول در علم کلام با توجه به تحولاتی که در جامعه اسلامی رخ داده و مسائل و شبهات جدیدی که مطرح شده، به بحث مهمی در عرصه دین پژوهی تبدیل شده است. آیت الله مصباح یزدی رحمته الله علیه نیز با توجه به شناخت دقیقی که از نیازهای جامعه داشته‌اند، کلام سنتی را در انجام وظایفش ناتوان می‌دانند و ضمن ضروری قلمداد کردن تحول در علم کلام، مباحث ارزنده‌ای را بیان کرده‌اند. مسئله اصلی نوشتار حاضر این است که آیت الله مصباح یزدی رحمته الله علیه چه تبیینی از پیشینه، ضرورت و کیفیت تحول در علم کلام دارند؟ در نوشتار حاضر، با رجوع به آثار نوشتاری و گفتاری آیت الله مصباح یزدی رحمته الله علیه روشن می‌شود که ایشان معتقدند علم کلام از گذشته، پیوسته در حال تحول بوده و با توجه به مسائل و شبهاتی که امروزه به وجود آمده، تحول در آن ضروری است. از نگاه ایشان، مهم‌ترین تحولی که باید در علم کلام رخ دهد از جهت مسائل و مبانی آن است؛ کلام باید به مسائل جدید تجهیز و مسائل بدون کاربرد آن کنار گذاشته شود. از سوی دیگر، مبانی و اصول موضوعه علم کلام که سست یا گرفتار شبهات شده‌اند، باید در محل خودشان تقویت شوند تا علم کلام بتواند با اتکای بر آنها از عهده انجام وظایف خویش بر آید.

کلیدواژه‌ها

آیت الله مصباح یزدی رحمته الله علیه، تحول در علم کلام، کلام سنتی، کلام جدید.

* با حمایت دبیرخانه یکصدمین سالگشت احیای حوزه علمیه قم و دستاوردها و کنگره نکوداشت آیت الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری رحمته الله علیه.

۱. دانشجوی دکتری کلام اسلامی، مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه، قم، ایران. gh.javad1392@gmail.com

* قلی پور، جواد. (۱۴۰۱). تحول در علم کلام از دیدگاه آیت الله مصباح یزدی رحمته الله علیه. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و

نظر، ۲۷(۱۰۶)، صص ۸-۳۴.
Doi:10.22081/jpt.2021.61825.1866



مقدمه

در دوره معاصر، با توجه به آشنایی مسلمانان با فرهنگ غربی و ورود علوم و دستاوردهای آنها به درون قلمرو اسلامی، مسائل جدیدی به ویژه در عرصه پژوهش های کلامی به وجود آمد. از سوی دیگر، به سبب تحولاتی که در جامعه رخ داد و نیازهای جدیدی که به وجود آمد، مسائل دیگری نیز از این طریق پیش روی متکلمان قرار گرفت. به سبب آنکه شانه خالی کردن از پاسخ به این مسائل، جامعه اسلامی را با انحرافات جدی روبه رو می کرد و از سوی دیگر، چون کلام سنتی توان پاسخ گویی به این مسائل نوظهور را نداشت، برخی از اندیشه ورزان مسلمان به بحث «نوسازی علم کلام» یا «تجدید الکلام» روی آوردند. اینان معیارهایی را برای نوسازی علم کلام ارائه دادند تا علم کلام بر اساس آنها بتواند وظیفه خطیر خود را که دفاع از باورهای دینی است، به شایستگی انجام دهد. علامه آیت الله مصباح یزدی رحمته الله علیه به عنوان فیلسوف و متکلم برجسته معاصر که پیوسته با انحرافات فکری و عقیدتی مبارزه کرده و کوشیده اند باورهای دینی را تقویت نمایند، در آثار گفتاری و نوشتاری به این بحث مهم توجه کرده و درباره ضرورت و کیفیت تحول در علم کلام مباحثی را بیان کرده اند. بدیهی است که پرداختن به موضوع مهمی چون «تحول در علم کلام» از نگاه اندیشمندی که در عرصه های مختلف علوم اسلامی چون علم کلام، فلسفه، تفسیر قرآن و ... صاحب نظر است و علاوه بر آنها، شناخت دقیقی از مسائل و نیازهای روز جامعه دارد، به درک ابعاد مهم این موضوع کمک خواهد کرد. از این رو، هدف نوشتار حاضر، تبیین تحول در علم کلام از نگاه آیت الله مصباح یزدی رحمته الله علیه خواهد بود. بدین صورت که بعد از مباحث مقدماتی همچون مفهوم شناسی و بیان پیشینه بحث تحول در علم کلام، به امکان تحول، ضرورت تحول و کیفیت آن در قالب تحول ذاتی و عرضی از دیدگاه آیت الله مصباح یزدی رحمته الله علیه خواهیم پرداخت.

۱. چیستی و پیشینه تحول در علم کلام

پیش از آنکه به چیستی تحول در علم کلام بپردازیم، شایسته است به اختصار علم کلام را تعریف کنیم. اصطلاح «کلام» در نیمه اول قرن دوم هجری، به عنوان نامی برای دانش





مربوط به باورهای اسلامی، در میان مسلمانان رواج پیدا کرد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۸، ص ۶۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۱؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸، صص ۲۵۳ و ۲۷۱). البته نام‌های دیگری چون «فقه اکبر» و «علم التوحید و الصفات» نیز برای این علم به کار رفته است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۶۴؛ لاهیجی، بی‌تا، ص ۴)، لکن اصطلاح «کلام» برای این علم رواج بیشتری دارد. علم کلام، علمی است که از عقاید اسلامی بحث می‌کند؛ بدین نحو که آن‌ها را توضیح می‌دهد، درباره آن‌ها استدلال می‌کند و از آن‌ها دفاع می‌کند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۵۷). با تکیه بر تعریف مذکور، «عقاید اسلامی» موضوع علم کلام است و هدفش توضیح، استدلال و دفاع از آن‌ها. از این رو، وظیفه علم کلام این است که باورهای اسلامی را مشخص کند، مفاهیم مرتبط در باورهای اسلامی را توضیح دهد، باورهای دینی را اثبات نماید و از حریم اسلام در برابر شبهاتی که در صدد نفی حقانیت اسلام هستند، پاسداری و دفاع نماید (شیروانی، ۱۳۹۱، صص ۱۲-۱۴؛ کاشفی، ۱۳۸۶، صص ۳۶-۳۷).

چنانکه از مطالب پیشین روشن شد، مهم‌ترین وظیفه علم کلام استدلال و دفاع از باورهای دینی است و این علم باید بتواند در هر دوره‌ای متناسب با اوضاع و احوال اجتماعی، این امر خطیر را انجام دهد. از این رو، مراد از تحول در علم کلام این است که مسائل، مبانی و روش‌های مورد استفاده از کلام به نحوی روزآمد و کارآمد شوند که بتوانند اهداف علم کلام را برآورده سازند (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸).

گرچه علم کلام از بدو پیدایش خود تحول و تطوراتی را از سر گذرانده، لکن «بحث» تحول علم کلام، بحثی نسبتاً جدید است و از جمله پیشاهنگان این بحث می‌توان به سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، عبدالرحمن کواکبی، طاهر حداد، محمد طاهر بن عاشور، هبة‌الدین شهرستانی و ... اشاره کرد (الرفاعی، ۲۰۱۶، ص ۴۵). در میان دسته‌ای از اندیشمندان، بحث تحول علم کلام با عنوان «کلام جدید» مورد توجه قرار گرفته و متفکرانی چون سید احمدخان هندی (۱۲۳۳-۱۳۱۵ق) (شریف، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۲۰۲) و شبلی نعمانی (۱۲۷۴-۱۳۳۲ق) از اولین کسانی هستند که این اصطلاح را به کار گرفته‌اند (نعمانی، ۱۳۲۹، ص ۴).

به هر روی، بحث تحول در علم کلام حدود دو سده است که در میان مسلمانان

مطرح شده و در این مدت دیدگاه‌های بسیاری در این عرصه از اندیشه‌ورزان مسلمان ارائه شده است. لکن به نظر می‌رسد متفکرانی که به این بحث پرداخته‌اند را می‌توان با اندکی مسامحه در دو دسته کلی گنجانید: دسته اول شامل متفکرانی می‌شود که دامنه تحول در علم کلام را بسیار گسترده فرض کرده و آن را به موضوع و اهداف علم کلام نیز رسانیده‌اند. از نگاه این دسته، ماهیت علم کلام جدید با علم کلام سنتی متفاوت خواهد بود. در مقابل این نگاه، دسته دوم از متفکران موضوع و اهداف علم کلام را ثابت می‌دانند و تحول را در مسائل یا روش‌های آن می‌دانند که در این صورت، ماهیت علم کلام تحول‌یافته نسبت به کلام سنتی تغییر نمی‌کند.

برخی از اندیشمندانی که در دسته اول قرار دارند، تحت تأثیر جریان‌های علمی و فرهنگی غرب بوده و بدین سبب، خواهان تحول بنیادین در علم کلام هستند و حتی نسخه‌ای که برای تحول ارائه می‌دهند، متأثر از روش‌های غربی است. به عنوان نمونه، حسن حنفی (۱۹۳۵م)، روشن فکر مصری، بر این باور است علم کلام به سبب آنکه در تعامل با فرهنگ، زمینه‌ها و احوال کهن بوده، علمی تاریخمند است و دیگر هیچ کاربردی برای جامعه امروز ندارد و از این رو، علم کلام باید هم‌پای تحولات جدید متحول شود. از نگاه او، یکی از ابزارهایی که علم کلام در تحول خود می‌تواند از آن بهره‌برد، فرهنگ اروپایی است (حنفی، ۲۰۱۶م، صص ۲۲۷-۲۲۸). او مدعی است هم موضوع علم باید تغییر یابد، هم هدف و هم روش‌های آن؛ موضوع کلام جدید، کلام انسان درباره خدا است، نه باورهای دینی و هدف آن غلبه بر از خودبیگانگی فردی و اجتماعی و بازگشت به واقعیت است (حنفی، ۲۰۱۶م، ص ۲۳۶).

دسته دوم از متفکران مسلمان با توجه به اوضاع و احوال امروز جامعه اسلامی، بر این باورند تحول در کلام ضروری است، لکن دامنه این تحول فقط شامل مسائل، مبانی و گاه روش‌های علم کلام می‌شود و بر خلاف دیدگاه پیشین، تحول در علم کلام باعث تولید علم جدیدی نمی‌شود که ماهیت آن با کلام سنتی متفاوت باشد. علامه شهید مطهری (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲۴، ص ۲۷۹)، آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۶۳)، آیت‌الله سبحانی (سبحانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰) و ... در این دسته قرار می‌گیرند.





۲. امکان تحول در علم کلام

برای اثبات امکان تحول در علم کلام و دیگر علوم اسلامی، توجه به تاریخ شکل‌گیری آن‌ها اهمیت بسزایی دارد. علوم اسلامی در ادوار اولیهٔ اسلام و به‌ویژه عصر حضور پیامبر اسلام ﷺ، شکل امروزی خود را نداشته‌اند؛ یعنی نه مسائل آن‌ها به صورت منظم گردآوری شده بودند و نه کسی به صورت رسمی متولی آموزش و پژوهش در آن علوم بود. بعد از مهاجرت پیامبر اسلام ﷺ به مدینه، به سبب آنکه پیامبر و دیگر مسلمانان گرفتار جنگ و نزاع با دشمنان خارجی بودند، زمان کافی برای پرداختن به علوم اسلامی از سوی آن‌ها وجود نداشت. از این رو، در چنین وضعیتی انتظار تأسیس دانشگاه و سروسامان دادن به امور علمی، انتظاری بی‌جاست. در آن دوره، تنها مرجع مردم برای شناخت حقایق، پیامبر اسلام ﷺ بود و در فرصت‌های کوتاهی که پیش می‌آمد، ایشان مباحثی را در زمینهٔ تمامی علوم و معارف دینی بیان می‌فرمودند. در دوره سه خلیفه نیز کم‌وبیش وضعیت علمی به همین ترتیب بود، لکن به سبب فقدان پیامبر ﷺ مردم مسائل خود را از اصحاب ایشان می‌آموختند. کم‌کم نیازهای جامعهٔ اسلامی بیشتر شد و در پی آن مسائلی مطرح گردید که نیاز به بحث و تحقیق داشت. با پیداشدن اختلاف بین صحابه، رفته‌رفته زمینه برای بحث و مناظره مهیا شد. از سوی دیگر، آشنایی و ارتباط مسلمانان با فرهنگ‌های کشورهای تازه‌مسلمان، سبب پیدایش سلسله مسائل دیگری هم شد و سرانجام، طرح این پرسش‌ها و مسائل که برخی منشأ داخلی داشتند و برخی منشأ خارجی، زمینه را برای پیدایش علم جدیدی به نام علم کلام فراهم کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب).

با وجود آنکه علوم اسلامی به تدریج در حال شکل‌گیری بودند، لکن بنا بر گزارش‌های تاریخی، در عصر حضور ائمه علیهم‌السلام و به‌ویژه امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام علوم اسلامی تخصصی شدند؛ بدین صورت که در هر علمی متخصصانی وجود داشت که تنها به یک رشتهٔ خاص می‌پرداختند. شاهد این ادعا این است که امام صادق علیه‌السلام برای بحث در برخی از مسائل کلامی، شخصی چون هشام بن حکم و برای مسائل فقهی، شخصی چون زراره را معرفی می‌کردند. تخصصی شدن علوم در دورهٔ عباسیان

نیز توسعه پیدا کرد و با آغاز ترجمه آثار یونانی و دیگر ملل در دوره خلافت مامون، بحث‌های عقلی به صورت جدی مطرح شد و زمینه رشد علوم را فراهم ساخت (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب).

بنابراین با توضیحاتی که گذشت، روشن می‌شود اولین بن‌مایه‌های علم کلام در جامعه اسلامی مسائل پراکنده‌ای بودند که رفته‌رفته تلاش‌هایی که برای پاسخ به آن‌ها صورت گرفت، با گذشت مدت زیادی زمینه پیدایش علم کلام را به وجود آورد. در ادامه نیز علم کلام تحولاتی را از سرگذرانده است که شاهد به وجود آمدن مکاتب و مدارس کلامی در سرزمین‌های اسلامی و در ادوار مختلف هستیم که به اقتضای نیازهای روز و ابزارهای پژوهشی ظهور و افول کرده‌اند (نک: رضوی، ۱۳۹۶؛ جبرئیلی، ۱۳۹۶). بنابراین، تاریخ کلام نشان از تغییر و تحول پیوسته در علم کلام دارد و به همین سبب، برای اثبات امکان تحول، وقوع آن کافی است؛ چرا که «أدل الدلیل علی إمكان الشیء و وقوعه».

۳. ضرورت تحول در علم کلام

چنان‌که پیش از این نیز ذکر شد، علم کلام در ادوار مختلف تحولاتی را از سرگذرانده است، لکن آیا امروز نیز با توجه به اوضاع و شرایطی که در جامعه اسلامی حاکم است، تحول در کلام ضرورت دارد یا خیر؟ به نظر می‌رسد که تحول در علم کلام امروزه نیز از چند جهت ضرورت دارد:

الف) گستردگی و تنوع شبهات: امروزه شبهاتی که در مسائل اعتقادی مطرح می‌شود، به هیچ وجه با شبهات پیشین، چه در شماره و چه در خاستگاه آن قابل مقایسه نیست. انبوهی از شبهات از علوم و مذاهب دیگر وارد اسلام شده که ده‌ها برابر شبهات قبلی است. دشمنان اسلام نیز صریح‌تر و بی‌شرمانه‌تر از هر زمان دیگری، کمر همت را به نابودی اسلام بسته و از انجام هیچ کاری برای رسیدن به این هدف شوم خود ابایی ندارند. در مجموع، فعالیت‌هایی که برای تضعیف باورها و ارزش‌های اسلامی از سوی دشمنان صورت گرفته، به دو دسته تقسیم می‌شود: فعالیت‌های عملی و فعالیت‌های نظری. در فعالیت‌های عملی سعی دشمن بر آن است که با استفاده از اصول





روان‌شناسی، با ساختن فیلم، نوشتن نمایشنامه و رمان و دیگر ابزارهای تبلیغی اثرگذار، باور به دین و ارزش‌های آن را در نظر باورمندان سست کنند. اما آنچه در اینجا اهمیت بیشتری دارد، فعالیت‌های نظری است؛ مهم‌ترین کار دشمن در این نوع از فعالیت‌ها، ایجاد شک و شبهه در مبانی فکری و عقیدتی، مبانی ارزشی و احکام اسلامی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳). امروزه گنجاندن این شبهات و فعالیت‌های نظری که درصدد ایجاد تردید در باورهای دینی هستند، در کلام امروزی ضروری است؛ زیرا رسالت علم کلام آن است که عقاید را اثبات کرده و شبهات آن را دفع کند تا مردم در سایه بهره‌گیری از این علم، باورهایشان را تقویت و تردیدهایشان را برطرف سازند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸). بدیهی است که اگر این کار صورت نگیرد، معنایش این است که علم کلام از انجام رسالت خویش شانه خالی کرده است؛ زیرا از جمله کارهایی که علم کلام باید انجام دهد، شبهه‌زدایی است و شبهه‌زدایی از قلب مؤمنان، گاهی از نجات یک مؤمن از مرگ نیز مهم‌تر است. اهمیت شبهه‌زدایی حتی از اهمیت حفظ جان مؤمن لازم‌تر است؛ زیرا وقتی از امام حسن عسکری علیه السلام پرسیدند اگر جان یکی از شیعیان در خطر باشد و از سوی دیگر، یکی از شیعیان گرفتار یک فرد بداندیش و گمراه‌کننده‌ای شده که او را آماج شک و شبهه قرار داده، نجات کدام واجب است؟ امام فرمودند: نجات شخص دوم بسیار مهم‌تر است؛ زیرا اگر کسی که خطر جانی او را تهدید کرده کشته شود، تنها از زندگی کوتاه دنیا محروم شده و جایگاه او بهشت است، لکن کسی که گرفتار شیاطین و شبهه‌افکنان است، اگر ایمانش از کف برود، اگر زندگی طولانی هم داشته باشد، سرانجام گرفتار جهنم خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، صص ۱۳۳-۱۳۴).

آنچه باعث ضرورت تحول در علم کلام می‌شود، این است که کلام سنتی توان پاسخ‌گویی به این مسائل و شبهات را ندارد و بدین سبب، نیازمند یک تحول است تا بتواند وظایف خود را انجام دهد؛ به عنوان نمونه، شرح تجرید، یکی از معروف‌ترین کتاب‌های کلام سنتی که حاصل زحمات ارزنده دو عالم بزرگ شیعی، یعنی خواجه نصیرالدین طوسی رحمته الله علیه و شاگرد بزرگش، علامه حلی رحمته الله علیه است که در عصر خود موجب تحولی در علم کلام شده‌اند، لکن وقتی امروزه به این کتاب و شرح‌های مفصل آن

مراجعه می‌کنیم، پاسخی برای شبهاتی که پیرامون مسائل اعتقادی مطرح می‌شود، نمی‌یابیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۸).

ب) احتمال وجود خطا در اندیشه پیشینیان: وجود خطا در اندیشه‌های گذشتگان امکان‌پذیر است و این خطاها ممکن است در پیش‌فرض‌ها، روش‌ها، ابزار بررسی مسائل، دلایل و یا در پاسخ‌هایی که به مسائل داده‌اند، وجود داشته باشد. درک این نکته، ضرورت بازبینی و تحول در علوم مختلف از جمله کلام را روشن می‌سازد. بنابراین، اقتضای تحول در اینجا این است که هر یک از پیش‌فرض، روش، ابزار و دلایلی که خطا هستند تصحیح شوند و مسائلی که از چشم پژوهشگران به دور مانده، دوباره در همان چارچوب به بحث گذاشته شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۱).

نکته‌ای که باید در مواجهه با اندیشه‌های پیشینیان مورد توجه قرار گیرد این است که ما باید در این مواجهه از افراط و تفریط پرهیز کنیم. گاه اندیشمندان چنان به اندیشه‌های پیشینیان احترام می‌گذارند که به خود و دیگران اجازه نمی‌دهند از سخنان ایشان فراتر روند. اینان حتی زمانی که بین پیشینیان اختلافی در برخی از مباحث دیده می‌شود، می‌کوشند به هر نحو ممکن آن را حل کنند. این گرایش حتی در فیلسوف بزرگی چون فارابی نیز وجود داشته و او کوشیده با نگارش کتاب الجمع بین رأی الحکیمین نشان دهد اندیشه‌های ارسطو و افلاطون با وجود اختلاف ظاهری، در واقع به یک مطلب اشاره دارند و اگر اختلافی وجود دارد، راه جمع بین آن دو را معرفی کند. این درحالی است که هر منصفی می‌داند برخی از سخنان آن دو، جمع‌شدنی نیستند. خود ارسطو می‌گوید: «افلاطون برای ما عزیز است، اما حق، عزیزتر است و تصریح می‌کند که مخالف برخی از نظریه‌های افلاطون، مانند نظریهٔ مُثُل است». در مقابل این نگاه افراطی، گرایش تفریطی وجود دارد که به سخنان گذشتگان اعتنا ندارد و معتقد است باید در پی اندیشه‌های نو بود. این نگاه نیز منطقی نیست؛ زیرا نه جدید بودن، دلیل درستی است و نه کهنه بودن، دلیل بطلان. حد اعتدال آن است که ما آموزه‌های گذشتگان را خوب بیاموزیم و از دستاوردهای آنان غافل نباشیم؛ اما به خود حق دهیم که آن‌ها را نقد و بررسی کنیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، صص ۶۵-۶۷).





۴. کیفیت تحوّل در علم کلام

به طور کلی، تحوّل در علوم مختلف به چند صورت انجام می‌گیرد: تحوّل ذاتی و تحوّل عرضی. تحوّل عمده‌ای که ممکن است در علم رخ دهد، تحوّل ذاتی است و این تحوّل عبارت است از تحوّل در مسائل و تحوّل در مبانی. تحوّل شایع و واضح‌ترین مصداق تحوّل که تقریباً در همه علوم رخ می‌دهد، تحوّل است که در مسائل علم پیدا می‌شود؛ بدین معنا که یا به مسائل علمی افزوده یا از آن‌ها کاسته می‌شود و سبب فزونی یا کاسته شدن مسائل این است که هر علمی دارای موضوع کلی است و این موضوع کلی، مصادیق یا مسائلی دارد. در آغاز هر علم، ممکن است ده مسئله برای موضوع کلی آن توسط پژوهشگران کشف شود و مورد بحث قرار گیرد که آن ده مسئله، جزئیات موضوع کلی علم هستند و بحث از آن‌ها تمام ابعاد موضوع را تحت پوشش قرار می‌دهد. لکن ممکن است در ادامه مسائل دیگری یافت شود که می‌توان آن‌ها را ذیل آن موضوع کلی مورد بررسی قرار داد. نمونه بارز تحوّل در مسائل علم را می‌توان در فلسفه اسلامی مشاهده نمود؛ علامه طباطبائی رحمته الله علیه در این باره می‌فرماید: فلسفه در آغاز و در عصر یونان باستان حدود دویست مسئله داشت، لکن این فلسفه بعد از ورود به تفکر اسلامی و در پرتو تلاش‌های فیلسوفان مسلمان، به تدریج به مسائل آن افزوده شد و در نهایت، مسائل مهم آن به هفتصد مسئله رسید (مصباح یزدی، ۱۳۸۸).

افزایش مسائل در علوم تجربی و انسانی پیوسته رخ می‌دهد و گاه مسائل یک علم چنان افزایش می‌یابد که بخشی از علم را جدا کرده، علم دیگری بنا می‌شود و نامی جدید برای آن برگزیده می‌شود؛ مانند طبیعیات که در گذشته دارای چند بخش محدود بود، اما امروزه خود تبدیل به صدها علم شده است.

گاه تحوّل در مسائل یک علم با کاهش آن‌ها صورت می‌گیرد؛ یعنی با پژوهش‌هایی که در موضوع علم صورت گرفته، ثابت می‌شود آنچه در گذشته از مصادیق علم قلمداد شده نادرست بودند و به همین سبب، از مسائل آن علم حذف می‌شوند. گرچه به طور معمول کاهش مسائل کمتر رخ می‌دهد، لکن چنین نیست که رخ ندهد. نمونه آن را می‌توان در علوم طبیعی مشاهده کرد که در گذشته به وجود چیزهایی مانند «جوهر

اثیری» باور داشتند، لکن پژوهش‌های بعدی خطای این باور را روشن ساخت و این مسئله از علوم طبیعی کنار گذاشته شد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸).

قسم دیگر تحول ذاتی، تحول در مبانی و مقدمات یک علم است. برای اثبات محمول برای موضوع در یک مسئله، از مبانی و مقدماتی استفاده می‌شود که خارج از آن علم است. برخی از این مبانی و مقدمات بدیهی بوده یا از بدیهیات به شمار می‌روند، اما بسیاری از آن‌ها اصول موضوعه‌اند؛ یعنی اصولی هستند که در علم دیگری ثابت شده و از آن علم گرفته می‌شود. بنابراین، اگر این اصول موضوعه در جای خود اثبات شوند، استدلال یا نتیجه‌ای که ما می‌خواهیم در جای دیگر بر اساس آن بگیریم، صحیح است و در غیر این صورت، استدلال و نتیجه صحیح نخواهد بود. از این رو، هر علمی از آن جهت که مبتنی بر یک اصول موضوعه خاصی است که از علوم دیگر گرفته است، اگر در آن اصول موضوعه تحوّل پیدا شود، طبعاً این تحوّل به نحوه اثبات مسائل این علم نیز سرایت می‌کند. اصول موضوعه بسیاری از مسائل علوم مختلف از علوم دیگری گرفته می‌شود؛ برای نمونه، در فلسفه بحثی تحت عنوان «عقول عشره» وجود دارد و نظریه عقول عشره مبتنی بر اعتقاد به افلاک نه گانه است که در طبیعیات مورد بحث قرار می‌گیرد. در گذشته افلاک را دارای نفوسی می‌دانستند که نیاز به علت فاعلی قریب دارند؛ بدین سبب نه عقل برای افلاک و یک عقل هم برای عالم طبیعت در نظر گرفته می‌شد و در نهایت، این نظریه در فلسفه با عنوان عقل عشره مورد بحث قرار می‌گرفت. حال اگر افلاک نه گانه در طبیعیات باطل شد، نظریه عقول عشره که مبتنی بر آن است نیز باطل می‌شود و استدلال به آن صحیح نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸).

بنابراین اگر تحوّل در اصول موضوعه پدید آید، موجب تحوّل در علمی می‌شود که مسائل آن مبتنی بر آن اصول موضوعه هستند و به جای آن باید یک اصل موضوع دیگری بیاوریم که معتبر باشد یا آنکه در صورت امکان، به بدیهیات بسنده کنیم. البته تحول تنها در اصول موضوعه نیست و گاه حتی در اصول بدیهی نیز ممکن است تحول رخ دهد. برخی از مکاتب شک‌گرا و نسبی‌گرا درباره بدیهی‌ترین مسائل مانند اصل تناقض تشکیک می‌کنند و بطلان آن را بدیهی نمی‌دانند و از نظر آن‌ها ممکن است





تناقض در مواردی روی دهد. این تشکیکات به اصول معرفت‌شناسانه‌ای بر می‌گردند که تمام علوم بر آن‌ها مبتنی است؛ چراکه اثبات هر مسئله‌ای در هر علمی مبتنی بر آن است که بتوان به معرفت رسید یا خیر (مصباح یزدی، ۱۳۸۸).

در کنار تحوّل ذاتی علم، تحول دیگری وجود دارد که آن را تحول عرضی می‌نامیم. این تحول در علم جنبه صوری دارد و ممکن است در کیفیت تنظیم مسائل، استفاده از بیان‌های مختلف، استفاده از مثال‌ها و چیزهایی از این قبیل که برای تفهیم مطالب به متعلم مفید است، رخ دهد یا آنکه ممکن است در کیفیت استدلال برای یک مسئله تغییری ایجاد شود؛ بدین معنا که استدلالی باطل شمرده شود و استدلالی دیگر به جای آن قرار گیرد یا آنکه استدلال‌های دیگری به استدلال‌های پیشین افزوده شود. این تحوّل‌ات موجب تحوّل در ساختار و شاکله علم می‌شود؛ اما در محتوا، ماهیت و جوهره علم تحولی پدید نمی‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۸۸).

پس از آشنایی با اقسام قابل تصور برای تحوّل در یک علم، نوبت به بررسی این مسئله می‌رسد که علم کلام باید کدام یک از اقسام تحول را بپذیرد تا بتواند از عهده انجام وظایف خود برآید؟ بررسی پیشینه علم کلام نشان می‌دهد که این علم در آغاز از مسائل بسیار ساده‌ای شروع شده و رفته‌رفته به چنین علم سترگی تبدیل شده است. از این رو، پیشینه علم کلام از یک تحول مستمر گزارش می‌دهد و این پرسش به وجود می‌آید که امروزه علم کلام باید چگونه تحول پیدا کند تا بتواند خود را با نیازهای روز جامعه اسلامی متناسب سازد؟ در بخش بعدی با بیان انواع تحول مطلوب در علم کلام، به این مسئله مهم پاسخ خواهیم گفت.

۴-۱. تحوّل ذاتی در علم کلام

۴-۱-۱. تحول در مسائل

بر اساس توضیحاتی که در بخش پیشین گذشت، شایع‌ترین تحولی که رخ داده و می‌تواند رخ بدهد، تحول در مسائل یک علم است. این تحول در گذشته برای علم کلام رخ داده و امروزه برای آنکه این علم بتواند پاسخ‌گوی نیازهای جامعه اسلامی

باشد، از همین جهت باید مورد بازنگری و تحول قرار گیرد. به طور کلی، تحولی که از این جهت باید در علم کلام صورت گیرد، در سه دسته از مسائل کلامی است که عبارت‌اند از:

دسته اول: مسائل جدیدی که ضروری است در کلام مطرح شود، ولی پیشتر در علم کلام مطرح نبوده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸)؛

دسته دوم: مسائلی که هم فهم آن‌ها مشکل است و هم امروزه کاربردی در کلام ندارند و باید کنار گذاشته شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸)؛

دسته سوم: مسائلی‌اند که گرچه به خودی خود مهم‌اند، لکن امروزه ضرورتی در پرداختن به آن‌ها وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۰)؛

امروزه به اقتضای تحولاتی که در جامعه اسلامی رخ داده و شبهات و تردیدهایی که بر اساس علوم و فرهنگ غربی متوجه باورهای دینی شده، لازم است مسائل جدیدی در علم کلام مطرح شود تا بتوان به شبهات و تردیدها پاسخ گفت. از این رو، برای آنکه علم کلام بتواند وظیفه خود را انجام دهد، باید به این مسائل نیز پردازد. اما دسته دوم از مسائل کلامی که باید در آن‌ها تحول رخ دهد، مسائلی هستند که علاوه بر صعوبت فهم آن‌ها، کاربرد خاصی ندارند و به این سبب، پرداختن به آن‌ها عاقلانه نیست. بحث «حال» که در کلام سنتی مورد بحث واقع شده (نک: ایجی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۴۷) از این دسته مسائل است و امروزه دیگر پرداختن به چنین مسائلی در علم کلام لزومی ندارد.

اما دسته سوم از مسائل وجود دارند که گرچه به خودی خود مهم‌اند، اما چنین نیست که جهل به آن‌ها ایمان انسان را در معرض خطر قرار دهد. مسئله «سهو النبی» که مرحوم شیخ صدوق رحمته الله قائل به آن بودند (شیخ صدوق، ۱۹۸۵، صص ۲۳۴-۲۳۵) و معاصران او نیز دیدگاه او را تأیید کرده و آن را ادامه دادند، از مسائل دسته سوم هستند. این مسئله نه از ضروریات اسلام است و نه از ضروریات شیعه و دلیلی ندارد نیروی پژوهشگران مسلمان در این مسئله صرف شود، درحالی که مسائل مهم‌تری وجود دارد که نپرداختن به آن‌ها ایمان انسان‌ها را به باد می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۰).

بنابراین، علم کلام به لحاظ مسائل خود، نیاز به تحولی اساسی دارد تا بتواند تبدیل به





علمی کارآمد و روزآمد شود. اما با توجه به لزوم بازبینی در مسائل علم کلام، این سؤال مطرح می‌شود که چه معیاری برای انتخاب مسائل کلامی وجود دارد؟ در اینکه برخی مسائل باید افزوده شوند و برخی نیز زدوده، تردیدی وجود ندارد، لکن آیا معیاری برای آنها وجود دارد؟ مهم‌ترین معیار برای بازبینی مسائل در علم کلام، توجه به نیازهای جامعه است؛ یعنی مسائلی باید در کلام مطرح شوند که به حل و پاسخ‌گویی مسائل روز جامعه اسلامی می‌پردازند و گره از کار مسلمانان می‌گشایند. پژوهش کلامی در عصر حاضر باید بیشترین خدمت را به جامعه و مسلمانان جهان عرضه کند. شهید مطهری رحمته‌الله یکی از شخصیت‌های بی‌نظیری بودند که خدمات بسیار ارزشمندی از خود برجای گذاشتند. ایشان علاوه بر ارائه دیدگاه‌های عمیق در رشته‌های مختلف علوم انسانی و اسلامی، شاگردانی تربیت کردند و آثاری نگاشتند که بسیار ارزشمندند. یکی از دلایل موفقیت شهید مطهری رحمته‌الله این بود که فعالیت‌های علمی ایشان، همچون دیگر فعالیت‌های اجتماعی، بر اساس احساس وظیفه و در جهت رفع کمبودها و نیازمندی‌های جامعه بود. در سراسر دنیا برخی از دانشمندان پژوهش‌هایی انجام داده‌اند که انسان وقتی به عمق کار آنها و استقامتشان در کار توجه می‌کند، انگشت حیرت به دندان می‌گیرد! گاهی یک استاد امریکایی برای اینکه مطلب مبهمی را که در منطق ارسطو نقل شده بفهمد، در سن هفتاد سالگی از امریکا به یونان مهاجرت می‌کند، دو سال زبان یونانی را که یکی از مشکل‌ترین زبان‌های دنیاست به‌خوبی فرامی‌گیرد، سپس به آثار یونانی که به ارسطو نسبت داده شده‌اند، مراجعه و بر روی آنها کار می‌کند تا معنای دقیق اصطلاح خاصی را که ارسطو به کار برده است بفهمد. هدف پژوهشگر تنها ارضای حس کنجکاوی است و توجهی به سؤالاتی از این قبیل ندارد که آیا این پژوهش برای انسانیت، برای خود او و برای جامعه سودی دارد یا خیر؟ فایده این پژوهش برای بشریت نزدیک به صفر است، ولی چنین پژوهش‌هایی به وفور انجام می‌گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، صص ۴۵-۴۹). در برابر چنین پژوهش‌هایی، شهید مطهری رحمته‌الله تنها در پی کشف مجهولاتی بود که نیاز حیاتی جامعه را برآورده سازد و به همین سبب، خدمات ایشان بسیاری را از دام انحرافات فکری و عقیدتی و گمراهی‌ها نجات داد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۴۸؛

مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۷۹). بنابراین یکی از معیارهای انتخاب مسائل کلامی، نیاز مبرم جامعه اسلامی است؛ مسائلی که در این علم مطرح می‌شود، باید بتواند بیشترین خدمت را به جامعه اسلامی عرضه کند.

۲-۱-۴. تحوّل در مبانی

نکته‌ای که باید در آغاز تأکید شود این است که هرگونه برنامه‌ریزی برای ایجاد تحول و تکامل در یک علم، باید با توجه به مبانی آن تحقق پذیرد. تا مسائل زیربنایی علم به درستی حل نشوند، مسائل روینایی جای خود را پیدا نمی‌کنند و همیشه در معرض آفت خواهند بود. مسائل مبنایی رتبتاً بر مسائل روینایی مقدم‌اند و تا مبانی و اصول موضوعه یک علم به درستی تنقیح و حل نشوند، نوبت به خود آن علم و مسائلیش نمی‌رسد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۴۵). از این رو، تحول در مبانی علم کلام، یکی دیگر از تحولات لازم در علم کلام است که بر اساس آن، علم کلام باید بتواند به وظایف خود بپردازد. مراد از مبانی علم کلام، اصول موضوعه‌ای هستند که از علوم دیگر گرفته شده و در علم کلام از آن استفاده می‌شود. بحث از هرمنوتیک، حقیقت معنا، تعدد قرائت‌ها از دین و ... از مسائل مورد نیاز در علم کلام هستند، لکن این مسائل جزء مسائل علم کلام به شمار نمی‌روند، بلکه مربوط به مسائل معرفت‌شناختی یا دیگر رشته‌هایی هستند که زیربنای اثبات مسائل کلامی‌اند و باید در جای خود حل شده باشند تا بتوان در مباحث کلامی از آن اصول بهره برد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸). البته در کلام سنتی موارد زیادی را می‌توان یافت که مبانی و اصول موضوعه به‌عنوان یک مسئله در متون کلامی مورد بحث قرار گرفته است؛ برای نمونه، علامه حلی (۷۲۶ق) در کتاب کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد بسیاری از مسائل فلسفی را مورد بررسی قرار داده‌اند (نک: علامه حلی، ۱۴۱۳ق). استحاله دور و تسلسل در علل مسئله‌ای فلسفی است نه اعتقادی، لکن به سبب اینکه اقامه برهان بر وجود خدا متوقف بر ابطال دور و تسلسل است، این مسئله استطراداً در این کتاب طرح شده است (نک: علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۶). این رویه در بسیاری از متون کلام سنتی، به‌ویژه آثاری که بعد از کتاب تجرید الاعتقاد مرحوم خواجه طوسی





(۶۷۲ق) نگارش یافته‌اند به چشم می‌آید که مسائل فلسفی را تحت عنوان امور عامه بحث می‌کنند (نک: ایچی، ۱۳۲۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق).

آنچه امروزه تحول در مبانی و اصول موضوعه علم کلام را ضروری می‌سازد، این است که این مبانی و اصول سست شده یا نظریات مخالفی در برابر آن‌ها پیدا شده که لازم است در محل خودش از آن‌ها دفاع شود و به اشکال مخالفان پاسخ درخوری داده شود. مسئله تعدد قرائت‌ها و تفسیرهای هرمنوتیکی، از جمله مسائلی‌اند که پیش از ورود به مباحث کلامی، باید در جای خود مورد بحث و بررسی قرار گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸). مدعای مسئله تعدد قرائت‌ها این است که متون دینی می‌تواند دارای چندین معنای مختلف باشد، ولی این معانی با هم قابل جمع هستند. قابل جمع بودن معانی متعدد نیز به دو صورت توجیه شده است: یکی این که لفظی دو یا چند معنای متضاد داشته و همه آن‌ها نیز درست باشد و یا این که این معانی در مقام عمل هیچ یک بر دیگری برتری و رجحان ندارد و هر کدام را که بپذیریم صحیح است، گرچه ندانیم کدام یک مطابق با واقع است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۵). هیچ خطری برای دین از ابتدای آفرینش آدم علیه السلام تا به امروز مهم‌تر از خطر تعدد قرائت‌ها نبوده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۸۷). از این رو، چون یکی از روش‌های کلام، روش نقلی و برداشت از متون است، باید در محل خودش این خطر رفع شود. در هرمنوتیک فلسفی نیز ادعا می‌شود که نیت نویسنده یا گوینده تأثیری در فهم آن ندارد و این خواننده و شنونده است که می‌تواند هر معنایی از نوشته یا گفته برداشت کند و نمی‌توان هیچ یک از برداشت‌های او را تخطئه کرد. این مباحث نیز باید در فلسفه یا معرفت‌شناسی مورد بحث قرار گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، صص ۵۵-۵۶).

بسیاری از مبانی مهم کلامی که ناظر به دستیابی معرفت هستند، باید در معرفت‌شناسی مورد بحث قرار گیرد. مسئله اصلی معرفت‌شناسی این است که «آیا انسان توان کشف حقایق و اطلاع بر واقعیات را دارد یا نه؟ و اگر دارد از چه راهی می‌تواند به آن‌ها برسد؟ و معیار بازشناسی حقایق از پندارهای نادرست و مخالف با واقع چیست؟» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۳۳). پیش از ورود به مباحث اصلی علم کلام، باید مبانی

معرفت‌شناسی علم کلام بازنگری شود و شبهاتی که در مورد هر یک از مسائل مربوط وجود دارد رفع شود؛ برای نمونه، اگر شرط باور به یک آموزه دینی یقین به آن است، باید این مسئله در معرفت‌شناسی مورد بحث واقع شود که آیا می‌توان از روش عقلی و نقلی به یقین رسید یا خیر؟ اگر کسی در مباحث معرفت‌شناختی دستیابی به یقین منطقی را ناممکن دانست، دیگر نمی‌توان از علم کلام انتظار داشت که باورهای دینی را به صورت یقینی اثبات کند. از این رو، باید ابتدا در معرفت‌شناسی ثابت شود که دستیابی به یقین در شرایط خاص و با رعایت ضوابط خاصی ممکن است و در این صورت، می‌توان از علم کلام انتظار داشت تا ما را به یقین برساند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸).

علاوه بر آن، در برخی از براهین اثبات وجود خدا از مقدماتی استفاده می‌شود که بر علوم طبیعی مبتنی بوده، در حالی که این مقدمه در علوم طبیعی نیز یقینی نیست؛ زیرا مبتنی بر حس است و حسیات نیز یقینی نیستند. بدین سبب، این سؤال مطرح می‌شود که چگونه چیزی که خودش یقینی نیست، می‌تواند مبنای اصل اعتقادی باشد که ما می‌خواهیم به آن یقین پیدا کنیم. از این رو، این مسئله در معرفت‌شناسی مورد بحث قرار گرفته و بدین صورت تجدید نظر شده است که اصل اعتقادی باید طوری اثبات شود که مبتنی بر اصول یقینی باشد، نه اصول ظنی (مصباح یزدی، ۱۳۸۸).

علاوه بر اینها، یکی از روش‌های علم کلام، روش عقلی است، لکن برخی در توان عقل و روش عقلی در اثبات امور متافیزیکی تشکیک کرده‌اند. یکی از فیلسوفان غربی که چنین باوری داشته، ایمانوئل کانت است. او عقل را به عقل نظری و عقل عملی تقسیم کرد و معتقد بود که عقل نظری هیچ اعتباری در حل مسائل متافیزیکی ندارد. از نگاه او، عقل نمی‌تواند برای اثبات خدا، جاودانگی و اراده انسان اقامه برهان کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۴۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳). از این رو، کانت دلایلی را که برای اثبات مباحث مذکور آورده شده مخدوش می‌داند؛ زیرا از نگاه او قضایای آن‌ها جدلی‌الطرفین است. نگاه کانت کم‌وبیش در تمام مکاتب بعدی فلسفی مغرب‌زمین اثر گذاشت و آن‌ها نیز قضاوت عقل درباره امور ماوراءالطبیعی را انکار کردند. امروزه برخی در جامعه اسلامی به پیروی از جریان‌های غربی می‌کوشند از این طریق در باورهای دینی تردید ایجاد





کنند که عقل اعتباری در آن ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳). روشن است که این مباحث باید به عنوان مبانی علم کلام در معرفت‌شناسی طرح و پاسخ گفته شوند. بنابراین، یکی از مهم‌ترین تحولاتی که باید در علم کلام رخ دهد، تحول در مبانی آن است. مبانی علم کلام که در علوم چون فلسفه یا معرفت‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرند، گاه سست شده یا در معرض شبهات قرار گرفته‌اند و لازم است این مبانی در همان علمی که بحث می‌شوند، تقویت شوند و شبهاتی که در مورد آنها مطرح هستند، پاسخ داده شود.

۲-۴. تحوّل عرضی در علم کلام

در بخش پیشین، به تحوّل‌های مهم و اثرگذاری که باید در علم کلام رخ دهد تا این علم بتواند به خوبی از عهده وظایف خود برآید پرداختیم. لکن در کنار تحولات پیشین، علم کلام می‌تواند تحولی را تجربه کند که اهمیتش به اندازه تحول در مبانی و مسائل کلامی نیست. این تحول را تحول عرضی می‌نامیم که به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول از تحولات عرضی مربوط به کیفیت چینش مسائل و استفاده از شیوه‌هایی است که فهم مباحث کلامی را برای مخاطب آسان می‌کند. در این قسم از تحول، مباحث کلامی با بیان‌های مختلف و با مثال‌ها ارائه می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸).

مباحث کلامی باید به شیوه‌ای هنرمندانه به نگارش درآیند تا تأثیرگذاری آن‌ها در مخاطب بیشتر شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۶). گاهی نیز ممکن است در کیفیت استدلال برای یک مسئله تغییری ایجاد شود؛ بدین معنا که استدلالی باطل شمرده شود و استدلالی دیگر به جای آن گذاشته شود یا آنکه استدلال‌های دیگری به استدلال‌های پیشین افزوده شود. همه این موارد، تحوّل در شکل و قالب مسائل کلامی است، نه یک تحوّل اساسی و ذاتی (مصباح یزدی، ۱۳۸۸).

تحوّل در روش، دسته دوم از تحولات عرضی است؛ علم کلام برخلاف فلسفه و فقه که فقط از روش عقلی یا نقلی استفاده می‌کنند، دارای روش تلفیقی است؛ یعنی برخی از مسائلش با عقل اثبات می‌شود و برخی دیگر با نقل. وظیفه علم کلام اثبات باورهای

دینی است و برخی از باورهای دینی مانند اصل وجود خدا، با روش نقلی اثبات نمی‌شوند و تنها راه اثبات آن، روش عقلی است. از سوی دیگر، اثبات ولایت ائمه اطهار علیهم‌السلام از راه دلیل عقلی ممکن نیست؛ زیرا دلیل عقلی نمی‌تواند اثبات کند که شخص خاصی با اسم و مشخصات امام است؛ چراکه دلیل عقلی شامل جزئیات نمی‌شود. البته گاهی ممکن است استدلالی وجود داشته باشد که برخی از مقدمات آن عقلی و برخی نیز نقلی باشد و به آن استدلال عقلی بگویند؛ مانند:

مقدمه اول: کسی که افضل است، امام است.

مقدمه دوم: علی علیه‌السلام افضل است.

نتیجه: علی علیه‌السلام امام است.

روشن است که تنها صغرای این استدلال عقلی است و بدین جهت کل برهان عقلی نیست. بنابراین، تنها راه اثبات امامت ائمه علیهم‌السلام، راه نقل متواتر است. از این رو، علم کلام به جهت تنوعی که در مسائل آن وجود دارد، ناگزیر باید روش آن نیز تلفیقی باشد. به همین سبب، نه گردآوری تمام روایات اعتقادی در یک مجموعه کلام نامیده می‌شود و نه جمع‌آوری آیات اعتقادی در یک مجموعه، بلکه مجموعه اول بحثی حدیثی و مجموعه دوم بحثی تفسیری است. آنچه کلام نامیده می‌شود، اثبات باورهای دینی است که برخی توسط متون دینی اثبات می‌شود و برخی نیز توسط عقل. در این صورت هرگونه عدول از روش تلفیقی نیز عدول از روش صحیح کلام است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸).

بنابراین اگر روش کلام تلفیقی است، روش برخی از متکلمین که تنها به ظواهر آیات و روایات بسنده کرده و به خود اجازه نمی‌دهند در آیات و روایات دقت کافی به خرج دهند، صحیح نیست؛ به عنوان نمونه، آن‌ها با یک روش ظاهرگرایانه اوصافی را بر اساس ظاهر متون دینی برای خداوند اثبات می‌کنند و دیگر زحمت تأمل عقلانی را به خود نمی‌دهند که آیا حقیقت این کلام در لفظ است یا در معنای مجازی و کنایی آن.

این گروه به «حشویه» شهرت یافتند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۲۳).

مسئله دیگری که در بحث روش کلام وجود دارد، ناظر به بهره‌گیری از جدل در علم کلام است. آیا اساساً روش جدلی روش صحیح و قابل اعتمادی است یا خیر؟





آیا علم کلام می‌تواند از روش جدلی استفاده کند؟ تردیدی نیست که بسیاری از مباحث کلامی از آغاز پیدایش به صورت جدلی مطرح شده‌اند و مراد برخی از فلاسفه که واژه «جدلین» را در آثار خود به کار گرفته‌اند (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۲۰۶ و ۲۱۳ و ۲۳۷ و ...) همان متکلمان‌اند. اساساً یکی از دلایل نامگذاری این علم به علم کلام، بدین سبب بود که در این علم، بحث و جدل صورت می‌گرفت و مقصود برخی از روایاتی که از کلام نهی شده (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، صص ۴۵۴-۴۶۱)، در واقع نهی از جدل است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸).

یکی از وظایف علم کلام پاسخ‌گویی به شبهات و محکوم کردن خصم است و از این جهت، روش جدلی در مناظره و پاسخ به مخالفان نه تنها روش غلط و غیرعادلانه‌ای نیست، بلکه در خیلی از موارد بسیار سودمند است. قرآن کریم نیز از این روش در پاسخ به مشرکان استفاده کرده است. مشرکان با آنکه از فرزندان دختر تنفر داشتند و فرزند پسر را ترجیح می‌دادند: ﴿وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيمٌ﴾^۱ (نحل، ۵۸)، با این حال برای خدا فرزندان دختر قائل بودند و خداوند در پاسخ آن‌ها می‌فرماید: ﴿الْكُفْرَ الَّذِي وَ لَهُ الْأُنثَىٰ * تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ﴾^۲ (نجم، ۲۱ و ۲۲). در جای دیگری نیز می‌فرماید: ﴿وَ يَجْعَلُونَ لِقَائِهِ مَا يَكْرَهُونَ﴾^۳ (نحل، ۶۲) شما برای خدا دختر قائل شدید و برای خودتان پسر، عجب تقسیم ناعادلانه‌ای است. مراد آیات این نیست که اگر مشرکان تقسیم عادلانه می‌کردند، یعنی یک پسر و یک دختر برای خدا و یک پسر و دختر نیز برای خودشان انتخاب می‌کردند سخن آن‌ها صحیح بود، بلکه این آیات با روش جدلی اثبات می‌کند که اعتقاد آن‌ها بر اساس مبانی خودشان نیز غلط است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸).

روش جدلی در مواجهه با شکاکان کارسازتر بوده و از این رو، می‌توان بخشی از علم کلام را پاسخ به شبهات بر اساس مبانی شبهه‌گران و روش جدلی قرار داد. این روش،

۱. «و هر گاه یکی از آنان را به دختر مزده آورند، چهره‌اش سیاه می‌گردد، در حالی که خشم [و اندوه] خود را فرو می‌خورد.»

۲. «آیا سهم شما پسر است و سهم او دختر؟! در این صورت این تقسیمی ناعادلانه است!»

۳. «آن‌ها برای خدا چیزهایی [فرزندان دختر] قرار می‌دهند که خودشان از آن کراهت دارند.»

هنری است که موجب می‌شود طرف مقابل، دست کم در اعتقادات خودش تضعیف شود و آن وقت برای پذیرفتن اعتقاد جدید و حق به وسیله برهان آماده شود. این روش نتایج اجتماعی زیادی هم دارد؛ زیرا بسیاری از مردم اعتقادات خودشان را با همین بحث‌های جدلی تأمین کرده و ابطال مذاهب دیگر را با همین بحث‌ها راحت‌تر می‌فهمند. البته باید توجه کرد که دلیل انتخاب روش جدلی آن است که ما خصم را در مقام بحث و مناظره ساکت کنیم تا ثابت شود او دلیلی علیه ما ندارد و بدین ترتیب، او را خلع سلاح کنیم و بعد از آنکه خلع سلاح شد، باید باورهای حق را با برهان برای او اثبات کرد و در اینجا جدل کارآیی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸).

نتیجه‌گیری

آیت‌الله مصباح یزدی رحمته‌الله بر اساس پیشینه علم کلام، تحول آن را ممکن می‌دانند؛ زیرا سرآغاز این علم مسائل بسیار ساده‌ای در صدر اسلام بوده است که با گسترده شدن تدریجی نیازهای جامعه اسلامی، این علم نیز تحول پیدا کرده است. از این رو، تحول در علم کلام امر ممکن است، لکن با توجه به آنکه امروزه شبهات و مسائلی مطرح شده است که علم کلام سنتی توان پاسخ به آن‌ها را ندارد و این مسائل نیز مسائلی هستند که به خاطر اهمیتشان برای باورهای دینی، نمی‌توان به آسانی و بدون پاسخ از کنار آن‌ها عبور کرد، تحول در علم کلام برای پاسخ‌گویی به آن‌ها نیز ضرورت پیدا می‌کند. از نگاه ایشان، دو نوع تحول می‌تواند در کلام روی دهد: تحول ذاتی و تحول عرضی. تحول عرضی، تحولی صوری است و تأثیر چندانی در کلام ایجاد نخواهد کرد. اما تحولی که علم کلام را به علمی روزآمد و کارآمد تبدیل می‌کند، تحول ذاتی است که باید در مسائل و مبانی علم کلام روی دهد. برخی از مسائل کلامی، دیگر در جامعه امروزی کاربردی ندارند و از سوی دیگر، مسائلی مطرح است که جامعه نیاز شدیدی به حل آن‌ها دارد؛ از این رو باید تحولی نسبت به مسائل در علم کلام بوجود آید و مسائلی که به نیازهای روز جامعه پاسخ می‌دهند در علم کلام مورد بحث قرار گیرند. از سوی دیگر، مبانی و اصول موضوعه علم کلام که در رشته‌هایی چون فلسفه،



معرفت‌شناسی و ... مورد بحث قرار می‌گیرند، باید در همان رشته‌ها به صورت یقینی اثبات شوند. هر گونه تحولی در علم کلام باید با تحول در این مبانی آغاز شود؛ زیرا اگر این مبانی گرفتار ضعف و سستی شده باشند، به سبب آنکه این‌ها زیربنای مباحث کلامی هستند، مباحث کلامی نیز سروسامان مطلوبی نخواهد یافت. بدین سبب ضروری است این مبانی در محل خودشان با دلایل قطعی اثبات شوند تا علم کلام بتواند بر آنها تکیه نماید. از نگاه آیت‌الله مصباح یزدی رحمته‌الله، اگر تحولات مذکور در علم کلام بوجود آید، این علم می‌تواند نیازهای روز جامعه را در ارتباط با باورهای دینی رفع نماید.



فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ایچی، میر سید شریف. (۱۳۲۵ق). شرح المواقف (مصصح: بدرالدین نعسانی، ج ۱، چاپ اول). قم: الشریف الرضی.
۲. تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد (محقق و تعلیق: دکتر عبدالرحمن عمیره، چاپ اول). قم: الشریف الرضی.
۳. جبرئیلی، محمدصفر. (۱۳۹۶). سیر تطور کلام شیعه، دفتر دوم (چاپ پنجم). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). علم کلام (تعریف، وظیفه و قلمرو). قیسات، ۱(۲)، صص (۶۰-۶۷).
۵. حنفی، حسن. (۲۰۱۶م). نحو علم کلام جدید: تاریخی علم کلام. فی: علم الکلام جدید (الرفاعی، عبدالجبار، الطبعة الاولى). بغداد: مرکز دراسات فلسفة الدین.
۶. ربانی گلیایگانی، علی. (۱۳۷۸). درآمدی بر علم کلام (چاپ اول). قم: انتشارات دارالفکر.
۷. رضوی، رسول. (۱۳۹۶). تاریخ کلام امامیه (چاپ اول). قم: چاپ و نشر دارالحديث.
۸. الرفاعی، عبدالجبار. (۲۰۱۶م). تمهید لدراسة علم الکلام جدید. فی: علم الکلام جدید (الرفاعی، عبدالجبار، الطبعة الاولى). بغداد: مرکز دراسات فلسفة الدین.
۹. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۲). مدخل مسائل جدید در علم کلام (ج ۱، چاپ دوم). قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۰. شریف، میان محمد. (۱۳۷۰). تاریخ فلسفه در اسلام (مترجم: گروهی از مترجمان، ج ۴، چاپ اول). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی. (۱۳۹۸ق). التوحید (چاپ اول). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.





۱۲. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی. (۱۹۸۵م). من لایحضره الفقیه (محقق و تعلیقه: سید حسن خراسانی، چاپ ششم). بیروت: دار الاضواء.
۱۳. شیروانی، علی. (۱۳۹۱). چیستی و گستره کلام جدید (چاپ اول). در: مباحثی در کلام جدید (شیروانی، علی و همکاران). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۴. صدرالمآلهین. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱، چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. علامه حلی، ابن مطهر. (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (مصحح و تعلیقه: حسن حسن زاده آملی، چاپ چهارم). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۶. کاشفی، محمدرضا. (۱۳۸۶). کلام شیعه (چاپ دوم). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۱، چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۱۸. لاهیجی، فیاض. (بی تا). شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام. اصفهان: انتشارات مهدوی.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۱). تهاجم فرهنگی (محقق و نگارش: عبدالجواد ابراهیمی، چاپ اول). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۳). نگاهی به سیر شبهات در اعتقادات دینی (سخنرانی در کانون گفتمان دینی، سالن اجتماعات فیضیه). <https://mesbahyazdi.ir/node/185>
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۸). تحول در علم کلام (سخنرانی در همایش تحول در علم کلام).
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹). درباره پژوهش (تدوین و نگارش: جواد عابدینی، چاپ اول). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱الف). آفتاب مطهر (تدوین و نگارش: غلامرضا گلی زواره، چاپ چهارم). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱ب). پیدایش و پیشرفت علوم اسلامی (سخنرانی در همایش رونمایی از آثار مرکز دائرة المعارف). <https://mesbahyazdi.ir/node/4090>

۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴). تعدد قرائت‌ها (محقق و پژوهش: غلامعلی عزیزی کیا، چاپ چهارم). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۸). آموزش فلسفه (ج ۱، چاپ پنجم). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). مجموعه آثار (ج ۳ و ۲۴). تهران: انتشارات صدرا.
۲۸. نعمانی، شبلی. (۱۳۲۹) علم کلام جدید (مترجم: سید محمدتقی فخر داعی گیلانی). تهران: بی‌نا.



تعمیر

تعمیر در علم کلام از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی علیه السلام

References

* The Holy Quran

1. Allameh Heli, I. M. (1413 AH). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-Itiqad*. (Hassanzadeh Amoli, H, Ed., 4th ed.). Qom: Al-Nashr al-Islami Institute. [In Arabic]
2. Al-Refaei, A. (2016). *Tamhid le Dirasat Ilm al-Kalam al-Jadid. Fi: Ilm Al-Kalam al-Jadeed*. (Al-Refa'ei, A, 1st ed.). Baghdad: Philosophical Studies Center.
3. Hanafi, H. (2016). *The Syntax of the New Kalam Science: The History of Kalam Science*. In: *Al-Kalam al-Jadeed*. (Al-Rafa'ei, A, 1st ed.). Baghdad: Philosophical Studies Center. [In Arabic]
4. Iji, M. S SH. (1325 AH). *Sharh al-Mawaqif*. (Nasani, B. Ed. vol. 1, 1st ed.). Qom: Al-Sharif al-Razi. [In Arabic]
5. Javadi Amoli, A. (1375 AP). Theology. (definition, task and scope). *Qabasat*, 1(2), pp. (60-67). [In Persian]
6. Jibraili, M. S. (1396 AP). *The course of the development of the Shia Theology, the second book*. (5th ed.). Tehran: Culture and Thought Research Institute. [In Persian]
7. Kashefi, M. R. (1386 AP). *Theology of Shia*. (2nd ed.). Tehran: Culture and Thought Research Institute. [In Persian]
8. Koleyni, M. (1407 AH). *Al-Kafi*. (Ghafari, A. A., & Akhundi, M. Ed., Vol. 1, 4th ed.). Tehran: Darul Kitab al-Islamiya. [In Arabic]
9. Lahiji, F. (n.d.). *Shawariq Al-Ilham fi Sharh Tajrid al-Kalam*. Isfahan: Mahdavi Publications.
10. Mesbah Yazdi, M. T. (1381 AP). *Cultural invasion*. (Ebrahimi, A. Ed., 1st ed.). Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
11. Mesbah Yazdi, M. T. (1383 AP). *A look at the course of doubts in religious beliefs*. (speech at the center of religious discourse, Feiziyah meeting hall). <https://mesbahyazdi.ir/node/185> /.[In Persian]



12. Mesbah Yazdi, M. T. (1388 AP). *Transformation in the science of theology*. (speech in the conference of transformation in the science of theology). [In Persian]
13. Mesbah Yazdi, M. T. (1389 AP). *About research*. (Abedini, J, Ed., 1st ed.). Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
14. Mesbah Yazdi, M. T. (1391 AP). *Aftab Motahar*. (Golizavareh, Q. R, Ed. 4th ed.). Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
15. Mesbah Yazdi, M. T. (1391 AP). *The origin and progress of Islamic sciences*. (speech at the unveiling conference of the works of the Center for Encyclopaedia). <https://mesbahyazdi.ir/node/4090>. [In Persian]
16. Mesbah Yazdi, M. T. (1394 AP). *Multiplicity of readings*. (Azizikia, Q. R, Ed., 4th ed.). Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
17. Mesbah Yazdi, M. T. (1398 AP). *Teaching philosophy*. (Vol. 1, 5th ed.). Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
18. Motahari, M. (1376 AP). *Collection of works*. (Vol. 3 & 24). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
19. Nomani, Sh. (1329 AP). *The New Theology*. (Fakhr Daei Gilani, S. M. T. Trans.). Tehran: Bina. [In Persian]
20. Rabbani Golpayegani, A. (1378 AP). *An introduction to theology*. (1st ed.). Qom: Dar al-Fekr Publications. [In Persian]
21. Razavi, R. (1396 AP). *History of Imamiyyah Theology*. (1st ed.). Qom: Dar al-Hadith publishing house. [In Persian]
22. Sadr al-Mutalehin. (1981). *Al-Hikama al-Mu'tali fi al-Asfar al-Aqliyah al-Araba'ah*. (Vol. 1, 3rd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
23. Sharif, M. (1370 AP). *History of Philosophy in Islam*. (A group of translators, Trans. vol. 4, 1st ed.). Tehran: Academic Publishing Center. [In Persian]

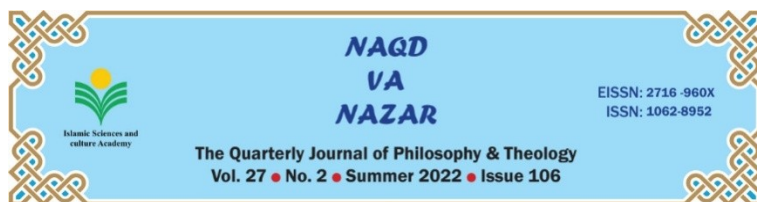


24. Sheikh Sadouq, M. (1398 AH). *Al-Tawheed*. (1st ed.). Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House. [In Persian]
25. Sheikh Sadouq, M. (1985). *Man la Yahzor al-Faqih*. (Khorasani, S. H, Ed., 6th ed.). Beirut: Dar al-Azwa.
26. Shirvani, A. (1391 AP). *The nature and scope of the new word*. (1st ed.). In: Discussions in the New Theology. (Shirvani, A. et al.). Qom: Research Institute for Hawzah and Institute. [In Persian]
27. Sobhani, J. (1382 AP). *An Introduction to new problems in theology*. (Vol. 1, 2nd ed.). Qom: Imam Sadiq Institute. [In Persian]
28. Taftazani, S. (1409 AH). *Sharh al-Maqasid*. (Amirah, A. Ed. 1st ed.). Qom: Al-Sharif al-Razi. [In Arabic]



نظر
صدر

سال بیست و هفتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱



Research Article
**An Account and Analysis of the View of the Divine
Essence and Possible Beings as Subject-Matters
of Kalām and Replies to Objections**

Sayyed Reza Eshaqnia¹

Received: 20/02/2022

Accepted: 02/03/2022

Abstract

Early scholars of kalām (Islamic theology) believed that the subject-matter of kalām was the same as that of Islamic philosophy and mysticism: being qua being. In contrast to this, other notions have also been proposed as subject-matters of kalām, including the divine essence and attributes. The idea of essence was proposed by some Sunni theologians such as Qāḍī al-Urmawī, and the idea of essence plus possible beings as subject-matters of kalām was reported by the author of *al-Ṣaḥāʾif fi ʿilm al-kalām* in his introduction to the precious work *Shawāriq al-ilhām*. In this article, I adopt a descriptive-analytic method and draw on the introduction to *Shawāriq al-ilhām* to account for, analyze, and support this view and to replies to objections raised against it. Moreover, as corollaries of the research, I aim to reconcile the view with that of the early theologians, and finally, show that issues of Islamic theology are in harmony with issues of Islamic philosophy and mysticism at different levels.

Keywords

Definition of kalām, subject-matter of kalām, problems of kalām, principles of kalām, divine essence and attributes.

1. Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran: r.eshaqnia@isca.ac.ir

* Eshaqnia, S. R. (2022). An Account and Analysis of the View of the Divine Essence and Possible Beings as Subject-Matters of Kalām and Replies to Objections. *Jomal of Naqd va Nazar*, 27(106), pp.36-64. Doi: 10.22081/JPT.2022.63407.1921

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

مقاله پژوهشی

تبیین و تحلیل دیدگاه معرفتی ذات الهی و ممکنات به‌عنوان موضوع علم کلام و شبه‌زدایی از آن

سیدرضا اسحاق‌نیا^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۱

چکیده

قدمای متکلمان موضوع علم کلام را مانند حکمت الهی و عرفان موجود بما هو موجود می‌دانند. در مقابل نظر متقدمان، مفاهیم دیگری نیز به‌عنوان موضوع علم کلام مطرح گشته که از جمله آن‌ها، ذات و صفات الهی است. ایده ذات از برخی متکلمان اهل سنت مانند قاضی ارموی و نیز ایده ذات به ضمیمه ممکنات از صاحب کتاب الصحائف فی علم الکلام در مقدمه سودمند اثر گران‌سنگ شوارق الالهام گزارش شده است. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی، با محوریت مقدمه شوارق در اصل به تبیین، تحلیل و تقویت بنیان دیدگاه مذکور می‌پردازد تا اشکالاتی که بر آن وارد ساخته‌اند، از اساس مندفع گردد. همچنین پژوهش حاضر در صدد جمع میان این دیدگاه با نظر قدما و درنهایت، بیان همسویی مباحث علم کلام با مسائل علم الهی و علم عرفان در سطوح متفاوت است و این هر دو، از فروع و نتایج پژوهش خواهد بود.

کلیدواژه‌ها

تعریف کلام، موضوع کلام، مسائل کلام، مبادی کلام، ذات و صفات الهی.

r.eshaqnia@isca.ac.ir

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

* اسحاق‌نیا، سید رضا. (۱۴۰۱). تبیین و تحلیل دیدگاه معرفتی ذات الهی و ممکنات به‌عنوان موضوع علم کلام و شبه‌زدایی از آن. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۶)، صص ۳۶-۶۴.

Doi: 10.22081/IPT.2022.63407.1921

مقدمه

هر علمی ناگزیر از موضوعی است که در آن علم از خصائص، آثار و اوصاف آن موضوع بحث می‌شود و علم کلام نیز از این قاعده مستثنا نیست. درباره اینک موضوع علم کلام چیست، اقوال گوناگونی مطرح شده است. متکلمان متقدم، موضوع کلام را مانند فلسفه و عرفان، موجود «من حیث هو موجود» یا «بما هو موجود» دانسته و برای تمایز کلام از فلسفه، موضوع مذکور را مقید به این قید ساخته‌اند که مباحثی که پیرامون آن مطرح می‌گردد مطابق با چیزی باشد که از کتاب و سنت معلوم می‌شود. درباره اینکه آیا موضوع کلام موجود بما هو موجود است، در مواضع نسبت به آن ایرادات و در شرح مقاصد پاسخ‌هایی از آن ایرادات ذکر شده است که نقل ایرادها و پاسخ‌ها و داوری میان آن‌ها مقاله مستقلی می‌طلبد. اما راجع به قیدی که برای تمایز کلام از فلسفه به موضوع افزوده شده، آیا افزودن این قید بری و به دور از اشکال است یا نه؟ نگارنده در مقاله دیگری قبلاً به اشکالی که صاحب شوارق بر آن وارد ساخته و نیز به راه دیگری که برای تمایز یادشده اشاره کرده است، پرداخته و آن را تبیین کرده است (اسحاق‌نیا، ۱۳۹۹، صص ۱۳۷-۱۶۳). در مقابل قول قدمای متکلمان، برخی از متأخران ایشان مانند قاضی تاج‌الدین ارموی شافعی مؤلف کتاب الحاصل من المحصول لفخرالدین الرازی، موضوع کلام را ذات خداوند دانسته و شمس‌الدین محمد سمرقندی از متکلمان اهل سنت، مؤلف کتاب الصحائف فی علم الکلام، ذوات ممکنات را از جهت احتیاج به خدا نیز به موضوع افزوده است (نک: التفتازانی، بی‌تا، صص ۱۲-۱۳؛ لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، صص ۷-۱۱). به گفته ملاکاتب چلبی معروف به حاجی خلیفه، ابو الخیر در موضوعات به قدما نسبت داده است که موضوع کلام را ذات و صفات الهی می‌دانستند (ملاکاتب چلبی، ۱۴۱۴ق، صص ۴۲۴-۴۲۵). اکثر متأخرین متکلمان نیز موضوع علم کلام را معلومی دانسته‌اند که با آن عقاید دینی اثبات می‌گردد. این قول هم با طرح اشکالی از سوی شارح مواضع مواجه گشته است (نک: لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱). به جز این اقوال، دیدگاه‌های دیگری نیز مطرح گشته؛ چنانکه ابن خلدون موضوع کلام را عقاید ایمانی دانسته است (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ص ۴۶۶). این پژوهش ضمن تحلیل قول دوم، یعنی دیدگاهی که ارموی و صاحب





صحائف به آن گرایش پیدا کرده‌اند، در صدد تبیین و تحکیم بنیان آن است، به گونه‌ای که اشکالاتی که بر این قول وارد گشته است از اساس مندفع گردد. همچنین در این اثر تلاش می‌شود دیدگاه مذکور با نظر قدما جمع شود و در نهایت، همسویی مباحث کلامی با مسائل فلسفی و عرفانی در سه سطح متفاوت تبیین شود. برای دستیابی به این هدف، نخست به بیان مطالبی خواهیم پرداخت که به توضیح آن‌ها در ضمن مباحث نیاز است. بر این اساس، مقاله حاضر مشتمل بر دو قسمت کلی است: قسمت اول مشتمل بر مطالب مورد نیاز در بحث و قسمت دوم بیانگر بحث اصلی پژوهش خواهد بود.

۱. پیش‌نیازهای بحث

نکاتی که در این قسمت به اختصار، بیان می‌گردد در ضمن مطالب قسمت دوم مورد اشاره واقع می‌شود و چون توضیح ضمنی لازم درباره آن‌ها باعث گسست پیوستگی بحث در آن قسمت می‌شود، بر آن شدیم به‌طور مستقل به نکات مزبور بپردازیم. افزون بر اینکه چون احیاناً همراه با تحقیق یا نظر خاصی از نگارنده است، ذکر جداگانه آن‌ها مستلزم توجه بیشتری خواهد بود.

۱-۱. تعریف موضوع علم

هر علمی از سه جزء، یعنی موضوع، مبادی و مسائل تشکیل می‌شود. موضوع علم آن چیزی است که در علم از عوارض یا اعراض ذاتیه آن در ضمن مسائل علم بحث می‌شود (الرازی، بی‌تا، صص ۱۴-۱۵). بنابراین هر علمی دارای موضوع واحدی است و در صورتی که متعدد باشد، وجود جامع و جهت وحدت میان آن‌ها لازم است. مبادی، خود، به تصویریه و تصدیقیه و هر یک از آن دو نیز به اقسامی تقسیم می‌شوند. مبادی تصویریه بر تعریف هر یک از موضوع علم، اجزاء موضوع علم و اعراض موضوع علم اطلاق می‌گردد و مبادی تصدیقیه قضایای بدیهی یا کسی‌اند که مسائل علم مبتنی بر آن‌ها است (الیزدی الشهبادی، بی‌تا، صص ۱۵۰-۱۵۳) و در صورتی که کسی باشند، در خود آن علم مورد اثبات قرار نمی‌گیرند، بلکه در علم برتری بر آن‌ها استدلال می‌شود؛ مانند

اعتقاد به وجود حرکت و امکان انقسام کم که به ترتیب از مبادی تصدیقیه علم طبیعی و علم ریاضی‌اند و با آن‌ها بر مسائل طبیعی و ریاضی استدلال می‌شود، ولی خودشان از مسائل علم الهی محسوب می‌گردند و در علم الهی مورد اثبات قرار می‌گیرند و در علم طبیعی و ریاضی بسته به حسن ظن یا سوء ظن متعلم به معلم خویش، اصول موضوعه یا مصادرات نامیده می‌شوند (سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۱۰). عرض ذاتی بنا بر تعریف مشهور منطقیون به عرضی گفته می‌شود که بدون واسطه و یا به واسطه امری که مساوی با معروض است، بر معروض عارض می‌گردد (الیزدی الشهبادی، بی‌تا، ص ۲۶). اینک با توجه به اینکه مسئله علم، قضیه است و قضیه مشتمل بر موضوع و محمول است و موضوع مسئله صورت‌هایی دارد که یکی از آن‌ها این است که موضوع مسئله نوعی از موضوع علم و اخص از آن می‌باشد (نک: الیزدی الشهبادی، بی‌تا، ص ۱۵۳)، محمولی که در مسئله علم برای چنین موضوعی اثبات می‌شود، بر اساس تعریف مشهور، عرض ذاتی برای موضوع علم نخواهد بود؛ زیرا در این صورت وجود واسطه‌ای اخص از موضوع علم در میان است. از این رو، برخی با عدول از تعریف مشهور، عرض ذاتی را عرضی دانستند که میان آن و معروض، واسطه در عروض در کار نباشد (الشیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۰-۳۴). واسطه در عروض در مقابل واسطه در ثبوت به واسطه‌ای گویند که موجب اتصاف ذی الواسطه به شیء مورد وساطت از باب مجاز می‌گردد و بارزترین قسم آن در مثال کشتی، مسافر کشتی و حرکت ظهور می‌یابد که کشتی باعث می‌شود مسافر آن در عین سکون در کشتی، مجازاً به حرکت متصف شود (سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۲۲). برخلاف واسطه در ثبوت که باعث اتصاف حقیقی ذی الواسطه به شیء مورد وساطت می‌شود، مانند آتش که واسطه در ثبوت حرارت برای آب است؛ زیرا موجب اتصاف حقیقی آب به حرارت می‌شود و از این رو، حرارت عرض ذاتی برای آب محسوب می‌شود، هر چند طبق نظر مشهور عرض غریب است؛ چون واسطه، یعنی آتش مساوی با آب نیست، بلکه مباین با آن است. گفتنی است گاهی واسطه در ثبوت در مقابل واسطه در اثبات به کار می‌رود که در این کاربرد به معنای علت است و واسطه در اثبات به معنای دلیل است، چنانکه آتش واسطه در ثبوت دود و دود واسطه در اثبات برای آتش است (سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۹۲).



۱-۲. تعریف علم

تعریف هر علمی از مبادی به معنای عام یا مقدمات علم به حساب می‌آید. اصطلاح مبادی عام شامل مبادی به معنای خاص، یعنی مبادی‌ای که از اجزای سه‌گانه علم است و نیز شامل مقدمات علم می‌شود و به معنای هر چیزی است که علم قبل از شروع در مسائل آن، با آن چیز آغاز می‌گردد؛ چنانکه مقدمه علم به چیزی گفته می‌شود که شروع توأم با پیش و بصیرت در مسائل علم وابسته به آن است، مانند تعریف علم، بیان موضوع و فایده علم (الیزدی الشهبادی، بی‌تا، صص ۱۵۵-۱۵۶). تعریف علم معمولاً با اشاره به مسائل علم صورت می‌گیرد، چنانکه این مطلب از نگاه به تعاریف علوم ادبی مانند لغت، صرف، نحو، معانی، بیان و بدیع پیدا است؛ به‌عنوان نمونه، لاهیجی در گوهر مراد با توجه به دیدگاهی که موضوع کلام را موجود بما هو موجود می‌داند، علم کلام را چنین تعریف نموده است: «علم به احوال موجودات بر نهج قوانین شرع» و این تعریف را به متأخرین نسبت داده است (لاهیجی، بی‌تا، ص ۲۰) و اما کسانی که به نظر ابن خلدون قائلند، علم کلام را به علمی که درباره اصول دین - یا اصول عقاید - بحث می‌کند، تعریف کرده‌اند (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۱۶۴).

گاهی علم به غایت آن تعریف می‌شود، مانند تعریف علم منطبق به:

قانون آلی تقی رعایتیه عن خطأ الفكر و هذا غایته

(سیزواری، ۱۳۶۶، ص ۶)

گاهی نیز با ذکر دو تعریف، در یکی به مسائل و در دیگری به فایده علم اشاره می‌شود، مانند حکمت الهی که یک بار به دانش احوال موجودات خارجی به گونه‌ای که در واقع هستند و به اندازه طاقت بشری تعریف می‌شود (نک: سیزواری، ۱۳۶۶، ص ۳) و بار دیگر به دانشی که انسان را جهانی عقلی، مشابه جهان خارجی می‌گرداند (سیزواری، ۱۳۶۶، ص ۳۳۵):

هر آنکس ز دانش برد توشه‌ای جهانی است بنشسته در گوشه‌ای

و گاه هم در تعریف واحد به مسائل علم اشاره می‌شود و در عین حال، فایده علم نیز عیناً همان معرفت‌افزایی نسبت به مسائل آن علم است، مانند تعریف قیصری در شرح



نظر

سال بیست و هفتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱

قصیده تائیه ابن فارض برای عرفان که علم به خدای سبحان از حیث اسما و صفات و مظاهرشان و احوال مبدأ و معاد و حقایق عالم و کیفیت رجوع آنها به حقیقت واحده، یعنی ذات احدیت و نیز معرفت طریق سلوک و مجاهده است (نک: ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۱۷).

۳-۱. ریاست بر علوم

با توجه به اینکه در مسائل هر علمی از عوارض و اوصاف موضوع علم و به اصطلاح از هلیت مرکبه آن بحث می شود، هیچ گاه اثبات وجود موضوع علم و در اصطلاح، هلیت بسیطه آن و نیز تعریف موضوع از مسائل خود آن علم نخواهد بود، بلکه از مبادی تصدیقه آن علم محسوب می گردد و وجود موضوع در آن علم مسلم انگاشته می شود؛ زیرا مسائل علم، اثبات اعراض ذاتیه موضوع اند و اثبات اعراض ذاتیه طبق مفاد قاعده فرعیه^۱ متوقف بر ثبوت موضوع است و چنانچه ثبوت موضوع، مسئله علم باشد، توقف شیء بر خودش لازم می آید و آن ملاک بطلان دور بوده و محال است؛ از این رو یا باید وجود موضوع، بین باشد و اگر مبین است، باید اثبات موضوع علم و نیز بیان ماهیت و تعریف آن، قبلاً در ضمن مسائل علم برتری صورت پذیرفته باشد. علم برتر یعنی علمی که موضوعش اعم از موضوع علم مورد نظر باشد و موضوع علم مورد نظر، مصداقی از مصادیق موضوع آن علم برتر باشد، چنانکه موضوع ریاضی یعنی کم و موضوع طبیعی یعنی جسم از مصادیق موضوع الهی یعنی موجود مطلق اند و در علم الهی به عنوان مسئله آن، اثبات و تعریف می شوند و آن گاه در علم ریاضی و طبیعی از عوارضشان بحث می شود. بدین ترتیب، علم برتر نسبت به علمی که متکفل اثبات موضوع آن است، سیادت و ریاست خواهد داشت؛ چنانکه حکما، ریاست کبری و مطلقه بر همه علوم را برای علم الهی، الهیات حکمت، قائلند (سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۳)؛ چون

۱. قاعده فرعیه عبارت است از: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»؛ ثبوت محمولی برای موضوعی، فرع ثبوت موضوع است.





همه علوم در اثبات وجود موضوعشان نیازمند به علم الهی می‌باشند و موضوع هر علمی از عوارض و جزئیات موضوع الهی، یعنی موجود مطلق است، ولی موضوع علم الهی، خود، بین و بدیهی است و نیازی به تبیین ندارد و از این جهت، علم الهی از سایر علوم بی‌نیاز است. متکلمان ریاست علم الهی را بر علم کلام بر نمی‌تابند؛ چراکه فلسفه را علم دینی و اسلامی نمی‌دانند و برای علم کلام ریاست بر همه علوم شرعی و دینی را قائلند (لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰). به هر حال، مباحث علم الهی و نیز کلام بر وزان یکدیگر به سه قسم امور عامه، جوهر و اعراض و الهیات بالمعنی الاخص تقسیم می‌شود. در قسم نخست، مباحث کلی وجود، از جمله تقسیمات وجود، در قسم دوم، مباحث مربوط به جوهر و عرض و در قسم اخیر، مباحث مربوط به ذات، صفات و افعال واجب مطرح می‌شود. ناگفته نماند که در هر دو علم یادشده به مباحثی همچون نبوات و منامات و معاد و یا مباحث دیگری نیز بعضاً از طبیعیات و ریاضیات پرداخته می‌شود.

۱-۴. ملاک علم دینی

تردید نیست که اسلام با تداوم امامت به مقتضای آیه کریمه «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دیناً؛ امروز دین شما را به کمال رساندم و نعمت خود را بر شما تمام کردم و اسلام را دین شما پسندیدم» (مانده، ۳) کامل‌ترین ادیان است و به همه ساحت‌ها و ابعاد وجودی انسان اعم از ابعاد ظاهری و باطنی توجه کرده است؛ به گونه‌ای که دین اسلام با بیان معارف بلند و اخلاق متعالی در اوج شکوه و تابندگی و با القای اصول احکام و تفریع آن‌ها با راهکار فتح باب اجتهاد با نظر به مقتضیات زمان، مکان و شرایط گوناگون، در کمال ترقی و بالندگی است. از سوی دیگر، هر دانشی که به هر میزان مستقیماً در خدمت فهم آموزه‌های ظاهری اسلام و کشف باطنی حقایق آن‌ها به کار گرفته شود، بی‌درنگ می‌تواند در عداد علوم اسلامی به حساب آید. بر این اساس، علوم اسلامی به ظاهری و باطنی تقسیم می‌گردند. علوم ظاهری و رسمی اگر به عقاید مربوط شوند، علم کلام و علم الهی خواهند بود و چنانچه

مرتبط با افعال باشند، یا مانند علم اصول فقه از ضوابط استنباط احکام افعال بحث خواهند کرد و یا مانند فقه در جهت معرفت حکم تفصیلی هر فعلی تلاش خواهند نمود و یا مانند علم تفسیر و حدیث، وسیله دستیابی به مقاصد اصولی و فقهی خواهند گردید. علوم باطنی نیز اگر به تعمیر باطن با معاملات قلبی و پیراستن باطن از صفات مهلکه و آراستن آن به اخلاق نجات بخش ارتباط یابند، علم تصوف و سلوک، اخلاق، است و اگر به ارتباط بین حق و خلق و جهت انشاء کثرت از وحدت حقیقی با وجود تباین میان آن دو تعلق گیرند، علم حقایق و مکاشفه و مشاهده است (ابن فناری، ۱۳۶۳، ص ۶). ناگفته نماند آن گونه که در گوهر مراد آمده است: علوم باطنی قسیم علوم ظاهری نیستند؛ زیرا حقیقت علوم باطنی وهبی است و غایت سلوک راه ظاهر، طریقه فکر و نظر و استدلال، حصول علم و غایت سلوک راه باطن، حصول عین است و البته سلوک باطن مسبوق به سلوک ظاهر است (لاهیجی، بی تا، ص ۹). نتیجه اینکه علم حکمت الهی مانند علم کلام از قبیل علوم ظاهری و رسمی است که در خدمت ادراک مفهومی و ذهنی آموزه های اسلام در بخش معارف و عقاید می باشد و اگر شبهه یونانی بودن اصل آن باعث طرح احتمال غیراسلامی بودن آن باشد؛ چنانکه شیخ بهایی رحمته الله علیه در نان و حلوا فرموده است: «چند و چند از حکمت یونانیان حکمت ایمانیان را هم بدان.» (شیخ بهایی، ۱۳۶۱، ص ۱۲۱). باید توجه داشت که بر پایه تحقیق استاد شهید آیت الله مطهری در مقدمه اصول فلسفه و روش رئالیسم، آنچه از فلسفه یونان در حوزه اسلامی وارد شده است، بیش از دوست مسئله نبوده که حکمای مسلمان علاوه بر تنقیح آن ها، پانصد مسئله دیگر به آن افزوده اند و اکنون فلسفه اسلامی بالغ بر هفتصد مسئله شده است (نک: طباطبایی، بی تا، صص ۱۳-۱۴). افزون بر اینکه شارح تمهید برخی از حکمای یونان را از انبیا و اولیای الهی دانسته و بر این باور است که اغاثا ذیمون، لقمان حکیم و هرمس الهرامسه، ادريس نبی و فیثاغورث شیث پیامبر بوده است (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۹)؛ هر چند در موضع دیگری از تمهید، شیث را اغاثا ذیمون دانسته است (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۰). همچنین در روایتی از محبوب القلوب دیلمی نقل شده است: «ارسطو پیامبری بوده که قومش به او آگاهی نداشته اند.» (اشکوری دیلمی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۷؛ سبزواری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۶۳).





امام صادق علیه السلام نیز در توحید مفضل از فلاسفه یونان به نوعی تقدیر فرموده‌اند (توحید مفضل، ص ۱۷۶) و از شخص ارسطو نیز نام برده‌اند (توحید مفضل، ص ۱۸۱). به گفته برخی، حکمای یونان حکمت را از انبیا آموخته‌اند (نک: انصاری شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۴۰). با این تفصیل چگونه می‌توان علم الهی را از جرگه علوم اسلامی خارج دانست؟ گفتنی است که اسلامی نبودن علمی به معنای عدم ایفای نقش مستقیم در فهم آموزه‌ها و دستورات دینی، هرگز مانع استمداد علوم اسلامی از آن علم نیست؛ چنانکه در همه علوم اسلامی از علم لغت عرب کمک گرفته می‌شود.

۱-۵. مرور برخی آرای کلامی

متکلمان به جهت تعریف قدرت خداوند به صحت «امکان» فعل و ترک از یک سو و اینکه ملاک احتیاج ممکن به واجب را حدوث، یعنی وجود بعد از عدم، می‌دانند از سوی دیگر و از سوی سوم، تحقق اولویت را در وجود ممکن کافی دانسته‌اند و رسیدن آن به مرز وجوب گیری را لازم نمی‌دانند. از این رو انفکاک ایجاد عالم از واجب را الزامی دانسته‌اند و به حدوث زمانی مجموع عالم قائلند و بر این باورند که فیض دائمی خداوند مستلزم موجب بودن واجب و نفی قدرت و اختیار از اوست (سبزواری، ۱۳۶۶، صص ۱۲۲-۱۲۳). همچنین با انکار قاعده فلسفی «الواحد»، خداوند را مبدأ بدون واسطه همه اشیا می‌دانند و به زعم ایشان قاعده مزبور ناسازگار با عمومیت قدرت خداوند و مخالف با مفاد «ان الله علی کل شیء قدیر؛ همانا خدا بر هر چیزی تواناست» (بقره، ۱۸۳) است (فاضل مقداد، ۱۳۷۰ق، ص ۱۳). به عقیده ایشان، عالم متشکل از اجسام و اعراض اجسام بوده است و یگانه موجود مجرد از ماده خداوند است. در باب حقیقت جسم طبیعی، منکر ترکیب جسم از هیولی و صورت و قائل به ترکیب آن از اجزای لایتجزی و به اصطلاح، جواهر افراد می‌باشند و اجزاء لایتجزی و نیز جسمی که از آن‌ها ساخته شده است را متناهی دانسته‌اند و قائل به تناهی ابعاد جسم‌اند. متکلمان مکان را بعد موهوم، یعنی معدوم، می‌دانند و مانند طبیعیون عصر ما به امکان خلاء، یعنی مکانی که شاغل جسمی نباشد، معتقدند (نک: شعرانی، ۱۳۹۸ق، ص ۱۹۳). در میان متکلمان، اشاعره عقاید ویژه‌ای دارند. آنان

افعال الهی را معلّل به اغراض نمی‌دانند، هرچند مشتمل بر غایات و منافع بی‌شمار می‌دانند. اشاعره به جهت اینکه صفات خدا را زائد بر ذات و مغایر با وی می‌دانند که اصطلاحاً معانی نامیده می‌شوند، به اتحاد فاعل و قابل ملتزم‌اند تا خداوند هم قابل صفات و هم فاعل آن‌ها باشد. اشاعره به طور کلی، منکر علیت و معلولیت بوده و حتی در پدیده‌های جوّی که در اصطلاح موسوم به آثار علویّه‌اند، منکر هرگونه تأثیر و تأثری در آن‌ها هستند. آن‌ها همچنین قائل به اراده جزایفه، یعنی بدون هرگونه داعی و مقتضی، می‌باشند و ترجیح بلامرجح را جایز، ممکنات را در آثارشان مجبور و خداوند را خالق ممکنات و افعال و اعمالشان می‌دانند (نک: الشیرازی، ۱۹۸۱ق، ج ۶، ص ۳۲۰).

معتزله نیز برخی آرای ویژه‌ای دارند؛ از باب نمونه، قائل به تفویض و واگذاری افعال ممکنات به خودشان بدون تأثیر اراده الهی در آن‌ها و یا معتقد به معدوم و حال‌اند. با این توضیح که بیشتر ایشان عدم را واسطه بین ثبوت و نفی و معدوم را واسطه بین ثابت و منفی دانسته و منفی را به ممتنع تفسیر می‌کنند و ممکن موجود را ثابت و ممکن معدوم را نه موجود و نه منفی می‌دانند و به اصطلاح، به ممکنات در حال عدم پیش از آنکه وجود یابند، ثابتات ازلیه می‌گویند. برخی از معتزله، یعنی ابوهاشم و پیروانش - بهشمیه - حال را واسطه میان وجود و عدم می‌دانند و بر این باورند که واجب، مساوی با ممکنات و مثل ایشان است و تنها به حالتی از ممکنات ممتاز می‌گردد که آن حالت به الوهیت نامیده می‌شود و الوهیت مقتضی چهار حال برای واجب می‌باشد که عبارتند از: عالمیت، قادریت، موجودیت و حیثیت و در تعریف حال می‌گویند: صفتی برای موصوف موجود است که خود آن صفت نه موجود است و نه معدوم (نک: فاضل مقداد، ۱۳۷۰ق، ص ۲۷؛ شعرانی، ۱۳۹۸ق، صص ۱۷ و ۴۰۶). التزام به این آرا در حالی است که ثبوت و وجود و نیز نفی و عدم با یکدیگر مترادف و واسطه میان وجود و عدم بالبداهه منتفی است. البته نقد و بررسی تفصیلی آرای متکلمان و مقایسه آن‌ها با آرای فلاسفه و بعضاً عرفا در عرصه‌های مزبور مجال دیگری را می‌طلبد.





۲. بحث اصلی پژوهش

در این قسمت ابتدا به توضیح دیدگاه معرفتی ذات و یا ذات به ضمیمهٔ ممکنات به عنوان موضوع کلام می‌پردازیم و پرسش و پاسخ‌ها و نقد و دفاع‌های پیرامون آن را با نظر به مقدمهٔ شوارق و برخی حواشی آن بررسی می‌کنیم؛ سپس به اظهار نظر نهایی دربارهٔ آن‌ها و در نتیجه، تحکیم دیدگاه یادشده و ارجاع آن به دیدگاه قدما و همسویی مباحث کلام و فلسفه و عرفان با یکدیگر در سه سطح مختلف خواهیم پرداخت:

۱-۲. دیدگاه معرفتی ذات و ممکنات به عنوان موضوع کلام

برخی متأخرین مانند قاضی ارموی، موضوع کلام را ذات خدا دانسته‌اند؛ زیرا در آن از صفات ثبوتیه و سلبيه و افعال الهی بحث می‌شود و افعال الهی یا به امر دنیا و یا به امر آخرت مربوط می‌شوند. دستهٔ نخست مانند کیفیت صدور عالم از خداوند به اختیار و حدوث عالم و خلق اعمال و کیفیت نظام عالم با بحث از نبوات و توابع آن و دستهٔ دوم مانند بحث معاد و سایر سمعیات - نظیر وجوب توبه و امر به معروف و نهی از منکر - بنابراین علم کلام را باید به علمی که از احوال صانع، یعنی صفات ثبوتیه و سلبيه و افعال الهی مربوط به امر دنیا و آخرت بحث می‌کند تعریف کرد. صاحب صحائف از ارموی در این خصوص تبعیت کرده، جز اینکه به ذات خداوند ذوات ممکنات را نیز در موضوع افزوده است. البته از جهت احتیاجی که ممکنات به ذات خدا دارند و چون موضوع باید واحد باشد، وی جهت وحدت ذات الهی و ذوات ممکنات را وجود دانسته است. بر این اساس، تعریف کلام عبارت است از: علمی که از احوال صانع و ممکنات از جهت احتیاجشان به خداوند طبق قانون اسلام بحث می‌کند (الفتازانی، بی‌تا، صص ۱۲، ۱۳؛ لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹).

۲-۲. پرسش و پاسخ توضیحی پیرامون دیدگاه فوق

۱. در هر علمی باید از احوال موضوع بحث شود، در حالی که بر فرض دیدگاه مزبور بسیاری از مباحث امور عامه و جواهر و اعراض بحث از احوال موضوع نخواهند بود؛

زیرا مباحث یادشده گرچه بحث از احوال ممکنات هستند، ولی ارتباطی به جهت استادشان به واجب تعالی ندارند.

پاسخ پرسش آن است که در امثال مباحث مذکور در علم کلام، چهار احتمال داده می‌شود (نک: الفتازانی، بی‌تا، صص ۱۵، ۱۶):

الف. طرح بحث به مناسبت و اصطلاحاً «طرداً للباب» و به جهت تکمیل فن و صناعت صورت گرفته است؛ مانند مباحثی که از ملحقات و فروع و مقابلات بحث اصلی، یعنی بحث از ذات و نیز ممکن از جهت استنادش به ذات‌اند؛ مانند مباحث معدوم و حال و اقسام ماهیت و حرکات و اجسام.

ب. طرح بحث به نقل از مخالف و برای ابطال آن است؛ مانند مباحث علل و معلولات و آثار علویّه و جواهر مجردة.

ج. بحث مذکور از جمله مبادی کلام است که نیاز به تبیین دارد؛ مانند بحث اشتراک وجود که مسئله زیادت وجود بر ماهیت در غیر واجب بر آن توقف دارد (علامه حلی، ۱۳۹۹ق، ص ۱۵)، استحاله تسلسل که اثبات واجب موقوف بر آن است، جواز اتحاد فاعل و قابل برای قول اشاعره به معانی، امکان خلأ و تاهی ابعاد برای امکان خلق عالم دیگر در مسئله معاد (نک: علامه حلی، ۱۳۹۹ق، صص ۴۲۴-۴۲۵).

د. بحث‌های حشو و زائد که تنها به قصد تکثیر مباحث مطرح شده‌اند؛ مانند بسیاری از مسائل طبیعی و ریاضی در علم کلام.

۲. با توجه به بند «ج» از احتمالات یادشده این پرسش پیش می‌آید: چگونه در علم کلام مبادی‌ای وجود دارند که نیاز به تبیین داشته باشند، درحالی که مبادی کسبی علم باید در یک علم برتر و در قالب مسائل آن علم تبیین شوند و حال آنکه در میان علوم شرعی و دینی، علمی بالاتر از کلام نیست، بلکه همه علوم شرعی در نهایت، بر علم کلام توقف دارند؟ پاسخ پرسش آن است که علم دیگری که مبادی علم شرعی در آن تبیین می‌شود، لازم نیست برتر از آن علم شرعی باشد و همچنین لازم نیست خود آن علم شرعی باشد، بلکه می‌تواند علم غیر دینی باشد؛ چنانکه همگان در این که علم دینی اصول فقه از علم غیر دینی لغت عربی کمک می‌گیرد و برخی از مبادی اصول در لغت





تبیین می‌شود، اتفاق دارند. اثبات هیولی نیز از مسائل الهی است ولی موقوف بر نفی جزء لایتجزی است و مسئله جزء لایتجزی از مسائل طبیعی است؛ با اینکه علم الهی برتر از طبیعی است. شارح مقاصد، پاسخ دیگری به پرسش اصلی داده و گفته است: آن چه از عبارت شرح صحائف فهمیده می‌شود این نیست که جهت استناد ممکنات به ذات خدا در همه بحث‌هایی که در کلام از احوال ممکنات مطرح می‌شود، لحاظ گردد؛ زیرا عبارت شرح صحائف این است که در کلام، درباره احوال مخصوص معلومی از ممکنات بحث می‌شود که در آن‌ها به فیضان‌شان از تأثیر قدرت خداوند حکم می‌گردد و علت این حکم، احتیاج ممکنات به خداوند است و از این رو، عروض احوال مذکور بر ممکنات ناشی از جهت احتیاج ممکنات به خداست (نک: لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، صص ۹-۱۰).

۲-۳. نقد و دفاع متکلمان از دیدگاه یادشده

بیشتر متکلمان بر دیدگاه معرفی ذات خدا، خواه به تنهایی و خواه با ممکنات از جهت استنادشان به ذات، چنین خُرده گرفته‌اند که بر فرض مزبور نباید اثبات ذات خدا از مسائل کلامی باشد؛ زیرا موضوع علم هیچ‌گاه در خود آن علم تبیین نمی‌شود، بلکه در علمی برتر بیان می‌شود تا به موضوعی که ثبوتش بدیهی است مانند موجود، منتهی شود؛ چون واقعیت هر علمی اثبات اعراض ذاتیه و هلیت مرکبه موضوع است و طبق قاعده فرعیه، نوبت به هلیت مرکبه موضوع بعد از اثبات اصل موضوع و هلیت بسیطه آن می‌رسد. اما اینکه اثبات واجب و اقامه برهان بر وجود وی از شریف‌ترین مسائل کلام است، مورد قبول همگان می‌باشد؛ چنانکه بعد از آن صفت قدرت و اختیار واجب مطرح می‌گردد و درباره اینکه آیا با اختیار، مبدأ ممکنات است یا بدون اختیار و آیا بدون واسطه، مبدأ همه ممکنات است یا نه بحث می‌شود و اگر کسی در پاسخ، اثبات واجب را از مسائل علم الهی بداند و نه کلام، لازم می‌آید علم الهی از علوم دینی محسوب گردد، بلکه بر همه علوم اسلامی ریاست داشته باشد.

برخی از متکلمان در پاسخ به اشکال فوق گفته‌اند: به دو وجه در علم کلام اثبات موضوع، یعنی ذات، صورت گرفته است: نخست اینکه وجود از اعراض ذاتیه این

موضوع است؛ چون ذات، واجب الوجود است، وجود بر وی بدون واسطه عارض می‌گردد؛ برخلاف موضوعات سایر علوم که عروض وجود بر آن‌ها به واسطه‌ای جز خودشان، یعنی ذات است. وجه دیگر آن است علم شرعی دیگری که برتر از علم کلام باشد وجود ندارد تا موضوع کلام در آن علم تبیین گردد؛ از این رو به ناچار در خود علم کلام تبیین می‌شود. تفتازانی به هر دو علت اشکال کرده است. اشکالات وی بر وجه نخست بدین قرار است: ۱. شرط عرض ذاتی این نیست که معلول غیر نباشد و در اصطلاح، واسطه در ثبوت نداشته باشد، بلکه آن است که عروض آن بر معروض به واسطه‌ای غیر معروض که مساوی با معروض نیست، نباشد و یا اینکه واسطه در عروض نداشته باشد و گواه این مدعا آن است که صحت و مرض با اینکه معلول غیر انسان‌اند، برای او عرض ذاتی محسوب می‌شوند و یا حرکت و سکون برای جسم، و استقامت و انحنا برای خط. ۲. اثبات وجود هیچ ممکنی نباید مسئله‌هیچ علمی باشد؛ چون وجود، عرض ذاتی برای هیچ ممکنی نیست؛ با اینکه گفته‌اند وجود موضوع هر علمی در علمی برتر از آن به‌عنوان مسئله‌آن علم برتر اثبات می‌گردد. ۳. بر اساس وجه مذکور در هر علمی که وجود، عرض ذاتی برای موضوع باشد موضوع، در خود آن علم تبیین می‌شود و در هر علمی که وجود، عرض ذاتی برای موضوع نباشد موضوع، در خود آن علم تبیین نمی‌شود. بنابراین با توجه به تعریفی که برای موضوع علم شده که از اعراض موضوع در علم بحث می‌شود، دیگر نیازی به این سخن نیست که موضوع هر علمی در خود آن علم تبیین نمی‌گردد؛ زیرا اگر وجود موضوع، عرض ذاتی برای موضوع باشد در خود آن علم از آن بحث می‌شود، در حالی که چنین سخنی را گفته‌اند و از این رو، سخن مذکور لغو و بیهوده‌گویی است. ۴. بنابر این که اثبات وجود موضوع و هلیت بسیطه آن از مسائل کلام باشد، این مطلب که هر علمی از سه جزء - موضوع، مبادی و مسائل - تشکیل شده است کلیت نخواهد داشت و شامل علم کلام نخواهد شد؛ چون مبادی تصدیقیه، تصدیق به وجود موضوع و هلیت بسیطه موضوع است. ۵. ملاک برتری علوم بر یکدیگر، شمول و گستردگی موضوعاتشان نسبت به یکدیگر است و اگر موضوع کلام ذات و ممکنات باشند، وجود این موضوع مشمول موضوع الهی خواهد





بود که موجود مطلق است و در این صورت، علم الهی برتر از کلام می‌شود؛ گرچه کلام به جهت شرافت موضوع، یعنی ذات حق تعالی، اشرف از علم الهی است. بنابراین برای حفظ ریاست علم کلام شایسته است موضوع کلام، موجود یا معلوم لحاظ گردد.

ایراد تفتازانی بر وجه دوم نیز بدین شرح است: علمی که موضوع یا مبادی علم شرعی در آن علم تبیین می‌شود لازم نیست علم شرعی باشد، بلکه باید یقینی و بر وفق شرع باشد. وی سپس می‌افزاید: برگشت بحث به این نکته است که وجود مختص به موضوع کلام، یعنی ذات، از اعراض ذاتیه موضوع است و در کلام نباید تبیین شود، بلکه باید وجود موضوع کلام بین باشد و یا باید در علم الهی تبیین گردد و در مسائل کلام باید تنها از عوارض ذات، از قبیل اوصاف و افعال و به اصطلاح، هلیت مرکبه موضوع بحث شود و در این صورت، همین اشکال عیناً به علم الهی منتقل می‌شود که اثبات وجود و هلیت بسیطه ذات در علم الهی از اعراض موضوع الهی، یعنی موجود نیست تا بحث از هلیت مرکبه موضوع الهی محسوب شود، بلکه وجود ذات، عرض ذاتی برای ذات است؛ درحالی که باید در علم الهی از اعراض موضوع الهی بحث شود و از طرفی، وجود ذات بین هم نیست تا نیاز به اثبات نداشته باشد. آن‌گاه تفتازانی به این اشکال اخیر چنین پاسخ می‌دهد که موضوع علم الهی موجود مطلق و عام است و آن مستلزم وجود خاص، یعنی ذات که قسمی از آن است، نیست و بازگشت اثبات آن در علم الهی، به بحث از اعراض و هلیت مرکبه موضوع الهی، یعنی موجود، خواهد بود و نظیر آن است که در علم الهی وجود موضوع طبیعی، یعنی جسم، اثبات می‌شود و سپس در علم طبیعی از اعراض جسم مانند شکل طبیعی جسم که گره است بحث می‌شود؛ همچنین در علم الهی وجود ذات اثبات می‌گردد و آن‌گاه در علم کلام عوارض آن از قبیل صفات و افعال مورد بحث قرار می‌گیرد (نک: لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، صص ۱۰-۱۱).

۲-۴. نقد و تحلیل نگارنده

در این قسمت وجوه گوناگونی از نقد و تحلیل که به ذهن نگارنده این مقاله رسیده است، مطرح می‌شود:

۲-۴-۱. عینیت وجود با ذات واجب

وجه اول از دو وجهی که برای دفاع از اثبات ذات در علم کلام بر فرض موضوع بودن ذات ذکر شد، مبتنی بر این مطلب است که وجود واجب بالذات زائد بر ذات وی و لازم برای او باشد، چنانکه اشکالات تفتازانی بر وجه مذکور نیز بر فرض پذیرش همین مطلب است. در حالی که مطلب مذکور گرچه نزد برخی متکلمان مانند فخر رازی که برای واجب، ماهیت مجهول الکنه قائل می‌باشند (نک: ابن سینا، ۱۳۷۷ق، ص ۳۲) قابل پذیرش بوده، ولی باطل است؛ زیرا وجود واجب عین ذات مقدس وی در خارج و ذهن است و تحلیل عقلی واجب به دو حیثیت مختلف وجود و غیر وجود ممکن نیست، و گرنه واجب دارای ماهیت خواهد بود و آن، مستلزم معلول بودن واجب است:

والحق ماهیته انیته اذ مقتضی العروض معلولیه

(سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۲۱)

وجود واجب برخلاف وجودات ممکنات است؛ چون وجودات ممکنات عین ممکنات در خارج و زائد بر آنها در ذهن اند:

ان الوجود عارض المهیة تصورا واتحدا هویة

(سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۱۸)

و با توجه به اینکه وجود هر موجودی خواه واجب و خواه ممکن، عین او در خارج است وجود، عرض ذاتی برای هیچ موجودی نخواهد بود و از این رو، هرگز وجود موضوع هیچ علمی، از عوارض ذاتیه موضوع آن علم محسوب نمی‌شود. به این وجه در تعلیقه ملا اسماعیل اصفهانی استاد حکیم سبزواری رحمته الله علیه بر شوارق اشاره شده است (نک: لاهیجی، بی تا، ج ۱، ص ۱۰).

۲-۴-۲. نارو بودن قیاس کلام و علم الهی به اصول فقه و لغت

اصرار متکلمان بر نفی احتیاج علم کلام به علم الهی در ناحیه اثبات موضوع یا تبیین مبادی، از آن جهت است که ایشان علم الهی را غیر دینی می‌دانند و از این رو، احتیاج





مزبور را کسر شأن و نقص برای کلام می‌دانند. در این باره، در ضمن پیش‌نیاز بحث نکاتی بیان شد. آنچه اینجا بر آن تأکید می‌ورزیم، در خصوص تفاوت فاحشی است که میان نیاز کلام به علم الهی بر فرض ثبوت آن با احتیاج اصول فقه به علم لغت یا احتیاج علم الهی به علم طبیعی وجود دارد و مانع اساسی از قیاس آن‌ها به یکدیگر می‌باشد؛ زیرا استمداد علم اصول از لغت برای تحصیل معنای الفاظ و استمداد علم الهی از طبیعی در اثبات برخی مسائل است، ولی نیاز کلام به اله، در اثبات وجود موضوع است که اثبات همهٔ مسائل کلامی دائرمدار آن است. بنابراین چگونه می‌توان پذیرفت علمی که بیان همهٔ مسائل یک علم شرعی، بلکه رئیس علوم شرعی وابسته به آن است غیر شرعی باشد؟ البته نگارنده نیز در صدد بیان بی‌نیازی کلام از غیر خود برای اثبات موضوع است، ولی نه از جهت غیر شرعی بودن علم الهی، بلکه از راه دیگری که بیان خواهد شد.

۲-۴-۳. بازگشت ایدهٔ معرفی ذات به دیدگاه موجود بما هو موجود

با توجه به اینکه وجود، عارض بر ذات نیست، بلکه عین ذات است و ذات، موجودی است که ماهیت ندارد باید ذات، موجود محض و مطلق باشد؛ زیرا اگر مانند ممکن موجودی محدود و مقید باشد، از حدّ و قید او ماهیت انتزاع می‌شود و در این صورت بدون ماهیت نیست. بنابراین دیدگاه معرفی ذات، به دیدگاه قدما که موضوع کلام را موجود مطلق - موجود بما هو موجود - می‌دانند بر می‌گردد و با آن یکی می‌شود؛ همان‌گونه که قیصری در شرح قصیده تائیهٔ ابن فارض موضوع عرفان را ذات احدیت و نعوت ربانیه و صفات سرمدیهٔ وی معرفی کرده است (نک: ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۱۷) و در آغاز فصل اول از مقدمات خویش بر شرح فصوص الحکم، وجود را تنها حق تعالی دانسته است. (قیصری رومی، ۱۳۷۵، ص ۱۳) نتیجهٔ جمع این دو سخن آن است که ذات حق تعالی وجود است و سخن قیصری در شرح قصیده با آنچه دربارهٔ موضوع عرفان در تمهید القواعد آمده که موجود مطلق است، منافات ندارد (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، صص ۱۴-۱۷).

۲-۴-۴. بی‌نیازی ذات از بحث و تبیین

بنابر ارجاع دیدگاه ارموی به دیدگاه قدما ثبوت ذات الهی، یعنی موجود مطلق، بین بدیهی است و نیازی به تبیین نه در خود علم کلام و نه در علم برتری ندارد؛ «أفی الله شك فاطر السموات و الارض؛ آیا درباره خدا پدیدآورنده آسمانها و زمین شکی هست؟» (ابراهیم، ۱۰)؛ زیرا هر انسانی به علم حضوری از وجود مقید و محدود خویش آگاه است و چون هیچ مقیدی خالی از مطلق نیست، از این رو همگان بر اساس خلقت الهی و جبلت خداشناسانه خود، از راه وجودشان به میزان بهره‌ای که از وجود دارند به موجود مطلق نیز علم وجدانی فطری دارند؛ «فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله» (روم، ۳۰).

برد آب زین بحر فیروزه‌ای به گنجایش خویش هر کوزه‌ای

نیند ز دریا به جز آب خویش نداند کس از هستی خویش بیش

بنابراین هر کسی به علم بسیط از وجود خداوند آگاه است؛ هر چند ممکن است برخی به این آگاهی خود، توجه نداشته باشند و به اصطلاح، فاقد علم مرکب باشند.

دانش حق ذوات را فطری است دانش دانش است کان فکری است

در دیدگاه معرفی ذات به‌عنوان موضوع کلام، هرگز سخن از اثبات ذات مطرح نیست؛ چنانکه ارموی در تعریف کلام، بحث از صفات و افعال الهی و نه بحث از ذات را ذکر کرد. بر این اساس، پاسخ این پرسش که چرا در نخستین مسائل بخش الهیات بالمعنی الاخص علم کلام، به اثبات ذات پرداخته می‌شود این است که بحث مذکور می‌تواند نظیر بحث اشاره به بعضی از مراتب کلیه وجود، یعنی مراتب ذات احدیت و واحدیت، در عرفان باشد که از مفاهیم و تعیناتی است که بر وجود یا موجود مطلق عارض می‌شود و جنبه مبدئیت برای سایر مراتب وجودات یا موجودات دارد و از این رو، قابل طرح در چارچوب مسائل علم کلام است. گفتنی است عروض وجود بر مفاهیم و ماهیات در ذهن، از باب عکس الحمل است و ذهن به جهت انس به مفاهیم و ماهیات، مفهوم و ماهیت را موضوع قرار داده و حکم به عروض وجود



بر آنها می‌نماید، و گرنه در واقع برعکس است و مفاهیم و ماهیات بر وجود عارض می‌گردند:

من و تو عارض ذات وجودیم مشبک‌های مشکاة وجودیم

(شبیستری، ۱۳۶۱، ص ۳۵)

۲-۴-۵. عدم تباین وجود ممکن و واجب

در نظریه صحائف، ممکنات از جهت استنادشان به ذات، علاوه بر ذات به موضوع کلام افزوده شده‌اند. در این خصوص، افزون بر آن چه تفتازانی از شرح صحائف دریافت کرده بود، این نکته نیز لازم به ذکر است که ممکنات از جهت وجودشان به خداوند اضافه و استناد دارند و از این جهت چیزی جز وجود نیستند تا در مقابل ذات محسوب گردند و موضوع هر حکمی که قرار گیرند آن حکم، از عوارض وجود یا موجود خواهد بود و می‌تواند به عنوان مسئله‌ای از مسائل کلام، علم الهی و عرفان قابل طرح باشد. در اینجا گزارش سخنی از تعلیقات صدر المتالهین بر کتاب شفاء مناسب به نظر می‌رسد:

هیچ چیزی نیست جز این که برای او جهتی الهی است؛ به عنوان نمونه، انسان هر چند شخص طبیعی وی در نظر گرفته شود، دارای جهات و اوصاف گوناگونی است. برخی از اوصاف او الهی است، مانند موجود بودن و واحد بودنش و برخی ریاضی است، مانند طویل و مستقیم و عظیم بودنش و برخی طبیعی است، مانند اسود و حار و غضبان و خجل بودنش. بحث از جهات دسته نخست در علم الهی و از گروه دوم در علم ریاضی و از طایفه سوم در علم طبیعی داخل می‌شود و خلاصه سخن این که هیچ چیزی نیست مگر این که نظر الهی در او و بحث از جهت رابطه وجودی و اضافه قیومیه‌ای که بین او و خداوند برقرار است، ممکن می‌باشد؛ چنانکه خداوند فرموده است «له ما فی السموات والارض؛ او راست آنچه در آسمانها و زمین است؛ ما من شیء إلا یسیح بحمده؛ هیچ چیز نیست مگر آنکه همراه با ستایش تسبیح او می‌گوید؛ و رحمتی وسعت کل شیء؛ و مهر و بخشایشم همه چیز را فراگرفته است» بنابراین وجود امری



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱

متعلق به مبدأ وجود است و تعلق آن به ماده از جهت نقائص و اعدام ملکات است و از این رو وظیفه حکیم الهی آن است که بسیاری از مسائل طبیعی و ریاضی را در علم الهی درج نماید، چنانکه شیوه ما در کتاب اسفار بر آن است (لاهیجی، بی تا، ج ۱، ص ۱۱).

۲-۴-۶. وحدت موضوع کلام، فلسفه و عرفان

سه علم کلام، فلسفه و عرفان دارای موضوعی واحد، یعنی موجود مطلق اند و از این جهت با یکدیگر تفاوتی ندارند، جز اینکه کلام از منظر عقل، مقید به چارچوب شرع و حکیم از زاویه عقل مستقل و عارف از سنگر کشف و شهود به موضوع یادشده می‌نگرند و از این رو، عارف ابزار لازم برای ارتباط با حقیقت موجود را در اختیار دارد و یافته‌های خود را درباره حقیقت در عرفان مطرح می‌کند. ولی متکلم و حکیم به جهت فقدان ابزار لازم برای ارتباط با حقایق متوسل به مفهوم موجود می‌گردند و مفهوم را آئینه حقیقت قرار می‌دهند و از رهگذر مفهوم، فهم خود را درباره حقیقت در کلام و فلسفه بیان می‌کنند و از این جهت می‌توان میان موضوع عرفان با موضوع کلام و فلسفه، تفاوت قائل شد؛ ولی مقصد هر سه علم، معرفت حقایق و واقعیات است و از این ناحیه تفاوتی میان کلام و فلسفه و عرفان نیست؛ گرچه زبان این سه علم و اصطلاحاتی که در آنها به کار گرفته می‌شوند، متفاوت است. و به گفته امام خمینی علیه السلام این طوایف همه یک چیز می‌گویند، لکن برخی از رابطه میان حق و خلق به علیت و معلولیت، سببیت و مسببیت، اثر و مؤثر و برخی دیگر به ظاهر و مظهر و همگان از رابطه مذکور به خالق و مخلوق تعبیر می‌کنند و در واقع، قضیه از قبیل داستان اختلاف میان فارس، ترک، عرب و رومی بر اثر ندانستن زبان یکدیگر است که همه آنها انگور می‌خواستند ولی هر کدام مطابق زبان خود با تعبیری مانند انگور، ازم، غناب و استافیل از آن یاد می‌کردند^۱ (نک: امام خمینی، بی تا، صص ۱۰۶-۱۱۵). گفتنی است در ارتباط با تفاوت موضوع عرفان با موضوع

۱. داستان یادشده در دفتر دوم ابیات مثنوی معنوی با عنوان حکایت «پیدا کردن آن درخت که هر که میوه آن خورد نمیرد» آمده است.





فلسفه و کلام از جهت حقیقت و مفهوم می‌توان به مقاله دیگری از این نویسنده رجوع کرد (اسحاق‌نیا، ۱۳۹۹، ص ۱۳۷-۱۶۳).

۲-۴-۷. سطوح متفاوت مباحث کلام، فلسفه و عرفان

مباحث سه علم کلام، فلسفه و عرفان پیرامون موجود در سه سطح متفاوت مطرح می‌شوند؛ بدین معنا که مباحث کلامی در سطح ابتدایی و عام‌تری و مسائل فلسفی در سطح متوسط و بحث‌های عرفانی در سطح عالی و سنگین‌تری عرضه می‌شود؛ به عنوان نمونه، محقق طوسی در تجرید می‌فرماید: «لا تزايد فيه - الوجود - ولا اشتداد» (علامه حلی، ۱۳۹۹ق، ص ۲۰) ولی متآله سبزواری رحمته الله علیه در حکمت منظومه فرموده است:

کون المراتب فی الاشتداد انواعا استتار للمراد

(سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۱۲)

میان این دو گفته تهافت به نظر می‌رسد، درحالی‌که دو سخن یادشده در دو حوزه و دو سطح مطرح شده است. علامه شعرانی در شرح بر سخن محقق طوسی می‌فرماید: این مسئله را بدیهی باید شمرد و اگر گویی وجود را مشکک گویند دارای مراتب شدید و ضعیف، گوئیم وجود دارای مراتب مختلف است در افراد مغایر هم، نه آنکه یک فرد گاهی وجود ضعیف داشته باشد و همان فرد وجودش شدید شود بدون تغییر در ماهیت و صفات دیگر (شعرانی، ۱۳۹۸ق، ص ۱۱).

بحث مقاله را با نقل قولی که استاد فقیدمان^۱ از استاد خود، علامه عالی‌مقام طباطبایی رحمته الله علیه، در همین رابطه در حلقه درس خود داشتند، به عنوان نمونه دوم به پایان می‌بریم: «قول به اصالت وجود - که اصل آن از عرفان است - با قول به اصالت م اهمیت - که در کلام و برخی در فلسفه به آن قائلند - در عرض یکدیگر نیستند، بلکه در طول هم هستند؛ زیرا در نظر سطحی، ماهیات مانند انسان و فرس و شجر اصیل بوده و

۱. حکیم الهی، عارف صمدانی و زاهد وارسته مرحوم آیت‌الله انصاری شیرازی تغمده الله برحمته و اسکنه فسیح جناته.

واقعیت دارند، ولی در نظر دقیق، اصالت و واقعیت با وجودات آنها است». بر این اساس، ادعای این مطلب که مباحث کلامی و فلسفی و عرفانی همسو با یکدیگرند ولی در سطوح متفاوتند، گزاف نیست و صد البته این سخن به معنای صحت همه اقوالی که در این علوم مطرح می‌شود نیست و اقوالی که در خود علوم یادشده تخطئه گردیده‌اند، کم نیستند.

۲-۴-۸. برآیند نقد و تحلیل

در دیدگاهی که ذات خدا را موضوع علم کلام می‌داند، چنانچه وجود برای ذات، عرض ذاتی باشد که بدون واسطه غیر بر ذات عارض می‌شود، علم کلام مانند سایر علوم در اثبات موضوع، یعنی ذات، نیازمند الهیات فلسفه خواهد بود و نیاز مذکور، قابل قیاس به استمداد علم اصول فقه از لغت در تحصیل معنای الفاظ نیست؛ زیرا مقصود از علم، شروع در مسائل علم است و اثبات مسائل علم، متفرع بر اثبات موضوع علم بوده و از این رو، نیاز کلام در اثبات موضوع به فلسفه، مستلزم نیاز کلام به فلسفه در اثبات همه مسائل کلام است، ولی با توجه به عینیت وجود با ذات واجب در خارج و ذهن و عدم امکان تحلیل عقلی واجب به دو حیثیت وجود و غیر وجود، دیدگاه معرفتی ذات به عنوان موضوع کلام، به دیدگاه موجود بما هو موجود بر می‌گردد و بحث اثبات ذات در کلام نظیر فلسفه و عرفان، می‌تواند بحث از نخستین تعیین و مفهومی باشد که برای موجود حاصل می‌گردد و مبدأ همه تعینات و مفاهیم کثیره اسما و افعال می‌باشد، و گرنه ثبوت ذات به معنای موجود مطلق، بدیهی و بین است و هرگز نیاز به اثبات ندارد. همچنین با توجه به اینکه ممکنات از جهت وجودشان به خداوند اضافه و استناد دارند، از این جهت چیزی جز وجود نیستند تا در مقابل ذات محسوب گردند و موضوع هر حکمی که قرار گیرند آن حکم، از عوارض وجود یا موجود خواهد بود و می‌تواند به عنوان مسئله‌ای از مسائل علم کلام، الهی و عرفان قابل طرح باشد. بنابراین افزودن ممکن به واجب در دیدگاه معرفتی ذات به عنوان موضوع کلام نیز مانع ارجاع آن به دیدگاه معرفتی موجود بما هو موجود به عنوان موضوع کلام نخواهد بود. با ارجاع دیدگاه معرفتی ذات و



ممکنات به دیدگاه موجود بما هو موجود، وحدت موضوع میان سه علم کلام، فلسفه و عرفان برقرار می‌گردد و تفاوت این سه علم در روش و ابزار بحث و در سه سطح متفاوت خواهد بود.

نتیجه‌گیری

قدمای متکلمان موضوع کلام را موجود بما هو موجود دانسته‌اند. در برابر ایشان، برخی از متأخران مانند قاضی ارموی ذات الهی را به‌عنوان موضوع علم کلام معرفی کرده و شمس‌الدین محمد سمرقندی از متکلمان اهل سنت، مؤلف کتاب الصحائف فی علم الکلام نیز از وی تبعیت کرده، جز این که ممکنات را از جهت استنادشان به ذات الهی به موضوع افزوده است. صاحب شوارق در توضیح دیدگاه معرفی ذات و ممکنات به‌عنوان موضوع، پرسش و پاسخ‌هایی را نقل کرده و سپس به اشکالی که قوم به این دیدگاه وارد ساخته‌اند و نیز پاسخ‌هایی که از آن داده شده اشاره نموده و در پایان ایرادات تفتازانی به پاسخ‌های یادشده و نیز دیدگاه وی را درباره‌ی موضوع کلام گزارش کرده است. در این پژوهش تلاش شده است افزون بر طرح نکاتی که برای وضوح بیشتر اطراف و جوانب بحث لازم است، نمای کاملی از بحث‌های پیرامون دیدگاه مزبور ارائه گردد و در ضمن نقد و تبیین و تحلیل، به تحکیم و استوارسازی بنیان این دیدگاه با دفاع و شبهه‌زدایی از اساس آن، پرداخته شود و با ارجاع این نظریه به دیدگاه قدما، تقابل میان آن دو مرتفع گردد و علاوه بر آن، با نظر به وحدت موضوع سه علم کلام و الهی و عرفان، به همسویی مباحث و مسائل علوم یادشده و در نتیجه وفاق آن‌ها با یکدیگر نیز اشاره شود. البته آموزه‌های این سه علم در سه سطح مختلف ابتدایی و متوسطه و عالی بیان می‌شوند و در عین حال این مطلب به معنای صحه گذاشتن بر همه اقوالی که در این علوم مطرح می‌شود، نیست.



فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد. (۱۳۶۰). تمهید القواعد. (مقدمه و مصحح: سید جلال الدین آشتیانی). تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۰۸ق). مقدمه ابن خلدون. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳. ابن سینا، الشیخ ابی علی حسین بن عبدالله. (۱۳۷۷ق). الاشارات و التنبیها للشیخ ابی علی حسین بن عبدالله. الجزء الثالث فی علم ما قبل علم الطبیعه مع الشرح للمحقق نصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی و شرح الشرح للعلامه قطب الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی. مطبعه حیدری.
۴. ابن فناری، محمد بن حمزه بن محمد العثماني. (۱۳۶۳). مصباح الانس فی شرح مفتاح غیب الجمع والوجود (چاپ دوم). انتشارات فجر.
۵. اسحاق نیا، سید رضا. (۱۳۹۹). پژوهشی در باب تفاوت عرفان، فلسفه و کلام. فصلنامه نقد و نظر، ۲۵(۹۸)، صص ۱-۱۸۴.
۶. اشکوری دیلمی، قطب الدین. (۱۳۷۸). محبوب القلوب. تهران: انتشارات آینه میراث.
۷. انصاری شیرازی، شیخ یحیی. (۱۳۸۴). دروس شرح منظومه حکیم ملاهادی سبزواری (چاپ اول). قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۸. الفتازانی، سعدالدین عمر. (بی تا). شرح المقاصد. بی جا.
۹. توحید مفضل (الطبعه الثالثه). قم، ایران: منشورات مکتبه الداوری.
۱۰. خمینی، سیدروح الله. (بی تا). تفسیر سوره حمد. قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.





۱۱. الرازی، قطب‌الدین محمود بن محمد. (بی‌تا). شرح الشمسیه (به خط احمد تفرشی). کتاب‌فروشی علمیه اسلامیة.
۱۲. سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۴۱۷ق). شرح المنظومه (مصحح و تعلیق: آیت‌الله حسن‌زاده آملی، ج ۱). تهران: نشر ناب.
۱۳. سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۳۶۶). شرح المنظومه (چاپ پنجم). قم: مؤسسه انتشارات دار‌العلم.
۱۴. شبستری، شیخ محمود. (۱۳۶۱). گلشن راز (به اهتمام صابر کرمانی، چاپ اول). تهران: کتابخانه طهوری.
۱۵. شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۹۸ق). کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد (ترجمه و شرح فارسی، چاپ دوم). تهران: انتشارات کتاب‌فروشی اسلامیة.
۱۶. شیخ بهایی. (۱۳۶۱). دیوان کامل شیخ بهایی شامل اشعار و آثار (با مقدمه استاد سعید نفیسی). تهران: نشر چکامه.
۱۷. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (ج ۱، ۶، طبع سوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین. (بی‌تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم (مقدمه و پاورقی استاد شهید مرتضی مطهری). تهران: انتشارات صدرا.
۱۹. علامه حلی، جمال‌الدین الحسن بن یوسف ابن علی بن المطهر. (۱۳۹۹ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (مع حواشی و تعلیقات قیمه: لآیه الله السید ابراهیم الموسوی الزنجانی). بیروت: منشورات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۰. فاضل مقداد. (۱۳۷۰ق). شرح باب حادی عشر. تهران: مرکز نشر کتاب.
۲۱. قیصری رومی، محمد داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. لاهیجی، شیخ عبد الرزاق. (بی‌تا). شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام (ج ۱)،
۲۳. لاهیجی، ملا عبد الرزاق. (بی‌تا). گوهر مراد (از روی طبع اول چاپ افسر). تهران.

۲۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). کلیات علوم اسلامی (مجموعه سه جلد، چاپ دهم). تهران: انتشارات صدرا.

۲۵. ملاکاتب جلبي، مصطفى بن عبدالله القسطنطنی الرومی الحنفی. (۱۴۱۴ق). كشف الظنون عن اسامی الكتب و الفنون. بیروت: دار الفکر.

۲۶. الیزدی الشهابادی، نجم‌الدین شهاب‌الدین حسین. (بی‌تا). الحاشیه لملا عبدالله علی تهذیب المنطق لسعدالدین التفتازانی. طهران: المکتبه الاسلامیه.



نظر
صدرا

تبیین و تحلیل دیدگاه معرفتی ذات الهی و ممکنات به‌عنوان موضوع علم کلام و ...

References

* The Holy Qur'an.

1. Allameh Heli, J. (1399 AH). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-Itiqad*. (with footnotes and annotations by Qayemeh: Ayatollah al-Sayyid Ibrahim al-Musawi al-Zanjani). Beirut: Publications of Al-Alami Publishing House. [In Arabic]
2. Al-Razi, Q. (n.d.). *Sharh al-Shamsiyah*. (Tafreshi, A. Ed.). Islamic Scientific bookstore.
3. Al-Taftazani, S. (n.d.). *Sharh al-Maqasid*.
4. Al-Yazdi al-Shahabadi, N. (n.d.). *Al-Hashiyah le Mala Abdallah Ali Tahzeeb al-Mutiq le Saad al-Din al-Taftazani*. Tehran: Al-Maktaba al-Islamiya.
5. Ansari Shirazi, Sh. Y. (1384 AP). *Lectures on Hakim Molahadi Sabzevari's poems*. (1st ed.). Qom: Bustan Kitab Institute. [In Persian]
6. Ashkouri Deilami, Q. (1378 AP). *Mahbub al-Qulob*. Tehran: A'eeneh Miras Publications. [In Persian]
7. Fazil Miqdad. (1370 AH). *Sharh Bab Hadi Ashar*. Tehran: Book Publishing Center. [In Arabic]
8. Ibn Fanari, M. (1363 AP). *Misbah al-Uns fi Sharh Miftah Ghaib al-Jam al-Wujud*. (2nd ed.). Fajr Publications. [In Persian]
9. Ibn Khaldun, A. (1408 AH). *Introduction of Ibn Khaldun*. Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
10. Ibn Sina, Sh. A. (1377 AH). *Al-Isharat va al-Tanbihat le al-Shaikh abi Ali Hossein ibn Abdollah*. Al-Joz' al-Thalith fi Ilm ma Qabl Ilm al-Tabi'ah ma'a Sharh le Muhaqiq Nasir al-Din Muhammad bin Muhammad bin al-Hasan al-Tusi va al-Sharh al-Sharh le Allamah Qutb al-Din Muhammad bin Muhammad bin Abi Jafar al-Razi. Heydari Publications. [In Arabic]



11. Ibn Turke Esfahani, S. (1360 AP). *Tamhid al-Qawa'id*. (Ashtiani, S. J, Ed.). Tehran: Islamic Society of Wisdom and Philosophy. [In Persian]
12. Ishaqnia, S. R. (1399 AP). A research on the difference between mysticism, philosophy and theology. *Journal fo Naqd va Nazar*, 25(98), pp. 184-1. [In Persian]
13. Khomeini, S. R. (n.d.). *Tafsir of Surah Hamd*. Qom: Islamic Publications affiliated with the Qom Seminary Society of Teachers.
14. Lahiji, M. (n.d.). *Gohar Murad*. (offset print from the first edition). Tehran.
15. Lahiji, Sh. A. (n.d.). *Shawariq Al-Ilham fi Sharh Tajrid al-Kalam*. (Vol. 1).
16. Motahari, M. (1385 AP). *Generalities of Islamic Sciences*. (3 Vols. series, 10th ed.). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
17. Mulakatib Jalabi, M. (1414 AH). *Kashf al-Dhanun AN Asami al-Kotob va Al-Funun*. Beirut: Dar al-Fakr. [In Arabic]
18. Qeysari Rumi, M. D. (1375 AP). *Sharh Fosus al-Hikam*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]
19. Sabzevari, H. M. H. (1366 AP). *Sharh al-Manzumah*. (5th ed.). Qom: Dar al-Ilm Publications Institute. [In Persian]
20. Sabzevari, H. M. H. (1417 AH). *Sharh al-Manzomah*. (Ayatollah Hassanzadeh Amoli, Ed. vol. 1). Tehran: Nab Publishing. [In Arabic]
21. Sha'arani, A. (1398 AH). *Kashf al-Murad Sharh Tajrid al-Itqad*. (Persian translation and description, 2nd ed.). Tehran: Islamic Bookstore Publications. [In Arabic]
22. Shabestri, Sh. M. (1361 AP). *Gulshan Raz*. (Kermani, S. Ed., 1st ed.). Tehran: Tahori Library. [In Persian]
23. Sheikh Bahaei. (1361 AP). *Divan Kamel of Sheikh Baha'ei including poems and works*. (with an introduction by Master Saeed Nafisi). Tehran: Chekame Publications. [In Persian]

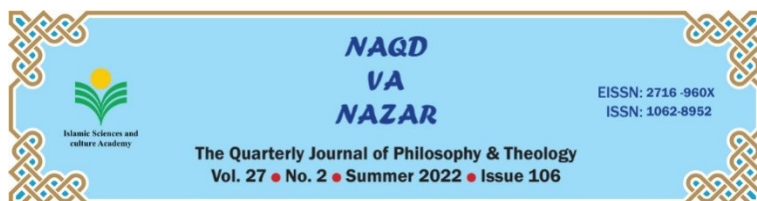


24. Shirazi, M. (Mula Sadra). (1981). *Al-Hikma al-Mu'taaliyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah*. (Vol. 6, 1, 3rd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
25. Tabatabaei, S. M. H. (n.d.). *The principles of philosophy and the method of realism* (introduction and footnote by Professor Shahid Morteza Motahari). Tehran: Sadra Publications.
26. *Tawheed Mafzal*. (3rd ed.). Qom, Iran: Al-Manshurat Maktabah Davari.



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱



Research Article
**The Status of Moral Philosophy in the Islamic Seminary
in the Last Century***

Alireza Alebouyeh¹

Received: 29/12/2021

Accepted: 20/06/2022

Abstract

Since the beginning of theological disputes, philosophical reflections on ethics and morality were found among scholars of kalām. One might say that the first serious discussion on the matter was the well-known controversy between Ash‘arite and Mu‘tazilite theologians over the goodness (*ḥusn*) and badness (*qubḥ*) of actions. Ash‘arite theologians believed that goodness and badness were God-dependent, while Mu‘tazilite and Imami theologians believed that they were God-independent. Moreover, philosophical contemplation of morality can be found in the works of Muslim ethicists, and a formulation of Aristotle’s virtue ethics often appears in some ethical works. In the last century, philosophical consideration of morality remarkably flourished in the West, such that a whole field is devoted to it under moral philosophy. Since one hundred years have passed since the established of the Seminary of Qom, now the

* Sponsored by the Secretariat of the One-Hundredth Anniversary of the Revival of the Seminary School of Qom and the Achievements and Memorial of the Grand Ayatollah Hajj Shaykh ‘Abd al-Karim Ha‘iri.

1. Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran: a.alebouyeh@isca.ac.ir.

* Safae, M. H. (2022). A Critique of the Mechanism of Metaphysical Realism in Shiite Principles of Jurisprudence. *Jornal of Naqd va Nazar*, 27(105), pp. 67-102. Doi: 10.22081/jpt.2022.62792.1910

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

question arises of the status of moral philosophy in the Islamic Seminary in the last century and its future directions. To examine such a significant issue, we should study two historical periods: before and after the victory of the Islamic Revolution in Iran, since there is a considerable difference here. In this article, I aim to analyze and examine the status of moral philosophy in the Islamic Seminary in the last century. I conclude that, before the victory of the Islamic Revolution, moral philosophy was not commonly addressed, the only exception being Ayatollah Motahhari, while after the victory of the Islamic Revolution, moral philosophy was developed in diverse fields such as meta-ethics, theoretical normative ethics, and applied ethics.

Keywords

Moral philosophy, Islamic Seminary of Qom, Islamic ethics, last century.

مقاله پژوهشی

وضعیت فلسفه اخلاق در حوزه علمیه در سده اخیر*

علیرضا آل بویه^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۸

چکیده

تفکر عقلانی درباره اخلاق از همان ابتدای نزاع‌های کلامی میان متکلمان دیده می‌شود. شاید بتوان گفت نخستین بحث جدی در این زمینه، نزاع مشهور میان اشاعره و معتزله درباره حسن و قبح افعال است. اشاعره حسن و قبح را وابسته و مستند به خدا می‌دانستند و معتزله و امامیه مستقل از خدا. در آثار عالمان اخلاق اسلامی نیز تفکر عقلانی درباره اخلاق مشاهده می‌شود و معمولاً در آغاز برخی از کتاب‌های اخلاقی، تقریری از اخلاق فضیلت ارسطو ارائه شده است. در قرن اخیر، تفکر عقلانی درباره اخلاق در غرب، رشد و شکوفایی چشمگیری داشته است؛ به گونه‌ای که عنوان مستقلی به آن اختصاص داده شده و به نام فلسفه اخلاق مشهور شده است. با توجه به گذشت صد سال از تأسیس حوزه علمیه قم، حال این پرسش مطرح است که در سده اخیر، تفکر عقلانی و به عبارتی فلسفه اخلاق در حوزه علمیه چگونه بوده و چه فرازوفرودی را پشت سر گذاشته و چه آینده‌ای در انتظار آن است. شاید بتوان برای تحلیل چنین امر مهمی، دو برش تاریخی قبل از پیروزی انقلاب و بعد از آن را در نظر گرفت و بی‌شک میان این دو دوره تفاوتی جدی در این زمینه وجود دارد. در این مقاله سعی می‌شود وضعیت فلسفه اخلاق در سده اخیر در حوزه علمیه تحلیل و بررسی شود. حاصل آنکه پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، فلسفه اخلاق رواج چندانی نداشته است و اولین کسی که در این زمینه ورود کرده است شهید مطهری است، ولی پس از پیروزی انقلاب اسلامی، فلسفه اخلاق در قلمروهای گوناگون فرائض، اخلاق هنجاری نظری و اخلاق کاربردی رشد نسبتاً خوبی داشته است.

کلیدواژه‌ها

فلسفه اخلاق، حوزه علمیه قم، اخلاق اسلامی، سده اخیر.

* با حمایت دبیرخانه یکصدمین سالگشت احیای حوزه علمیه قم و دستاوردها و کنگره نکوداشت آیت الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری رحمته‌الله.

a.alebouyeh@isca.ac.ir

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

* آل بویه، علیرضا. (۱۴۰۱). وضعیت فلسفه اخلاق در حوزه علمیه در سده اخیر. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و

نظر، ۲۷(۱۰۶)، صص ۶۷-۱۰۲.

Doi: 10.22081/jpt.2022.62792.1910



نخستین بحث عقلانی دربارهٔ اخلاق در میان متفکران مسلمان، نزاع مشهور میان اشاعره و معتزله دربارهٔ حسن و قبح است. البته روشن است که کار متکلمان اولاً و بالذات ربطی به اخلاق ندارد، ولی یکی از مباحث مهم کلامی، فعل خداست. نزاع اشاعره و معتزله دربارهٔ فعل خدا به اینجا انجامید که آیا فعل خدا شامل حسن و قبح افعال نیز می‌شود یا نه؟ به عبارت دیگر، آیا ارزش‌های اخلاقی نیز تحت سیطره و مالکیت خدا قرار دارد و دست جعل و خلق الهی، آن‌ها را نیز شامل می‌شود یا اینکه مستقل از خدا است و تحت سیطره و جعل و خلق الهی قرار ندارد؟ این بحث میان متکلمان مسلمان صیغهٔ کلامی داشت، ولی در واقع، یکی از مباحث مهم فلسفی دربارهٔ اخلاق است که امروزه به نظریهٔ امر الهی معروف است. اشاعره شق اول را پذیرفتند و معتزله و امامیه شق دوم را. بحث حسن و قبح افعال، بعدها میان فیلسوفان و علمای علم اصول نیز به مناسبت مباحث فلسفی و اصولی مطرح شد.

گرچه مباحث اخلاقی در غرب به یونان باستان بازمی‌گردد و مباحث عقلی دربارهٔ اخلاق در گفتگوهای سقراط دیده می‌شود و افلاطون و ارسطو نیز به مباحث عقلی دربارهٔ اخلاق عنایت خاصی داشتند، ولی در قرن بیستم اقبال چشمگیری به مباحث عقلی دربارهٔ اخلاق به چشم می‌خورد؛ به گونه‌ای که کم‌کم به صورت دانشی مستقل مطرح شد و عنوان فلسفهٔ اخلاق به خود گرفت.

فلسفهٔ اخلاق را به اختصار می‌توان فعالیتی عقلانی دربارهٔ اخلاق تعریف کرد. فرااخلاق و اخلاق هنجاری دو شاخهٔ فلسفهٔ اخلاق است. فرااخلاق به مباحثی از جمله مباحث معناشناختی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی اخلاق می‌پردازد و اخلاق هنجاری در پی ارائه ملاک و معیار ارزش اخلاقی و پیاده کردن آن در موارد خاص و جزئی است که از قسم اول به اخلاق هنجاری نظری یاد می‌کنند و از قسم دوم به اخلاق عملی یا کاربردی (گنسلر، ۱۳۸۵، ص ۳۱). گرچه عمر فلسفهٔ اخلاق به عنوان دانشی مستقل، کمی بیش از یک قرن قدمت ندارد،^۱ اما همان گونه که گذشت، مباحث عقلی دربارهٔ اخلاق

۱. به اعتقاد برخی، فلسفهٔ اخلاق به صورت کلاسیک با کتاب مبانی اخلاق جورج ادوارد مور که در سال ۲۰۰۳ منتشر شده، آغاز شد.



از یونان باستان و از زمان سقراط مطرح بوده است و میان مسلمانان نیز به مناسبت بحث‌هایی در کلام، فلسفه و علم اصول مطرح شده است.

حال موضوع بحث این است که با توجه به پیشرفت مباحث فلسفی درباره اخلاق در غرب، وضعیت فلسفه اخلاق در سده اخیر در حوزه علمیه چگونه بوده است؟ این مقاله درصدد است این مهم را واکاوی و تحلیلی از آن عرضه کند. با توجه به اینکه پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ نقطه عطف بسیار مهمی در بسیاری از مسائل، از جمله مسائل علمی و فلسفی به شمار می‌آید، شاید بتوان با بررسی وضعیت فلسفه اخلاق در حوزه علمیه پیش و پس از پیروزی انقلاب اسلامی تحلیل بهتری ارائه داد.

۱. وضعیت فلسفه اخلاق در حوزه علمیه پیش از پیروزی انقلاب اسلامی

پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، فلسفه اسلامی کم‌وبیش در حوزه علمیه رواج داشته است و به طور رسمی، ورودی به فلسفه اخلاق دیده نمی‌شود. البته پرداختن به بحث حسن و قبح ذاتی به تناسب مباحثی در فلسفه، کلام و علم اصول در واقع پرداختن به یکی از مسائل مهم در مباحث فلسفه اخلاق است. در ادامه، شاخص‌ترین اندیشمندان در این دوره زمانی بررسی و تحلیل می‌شوند.

۱-۱. علامه طباطبایی و ورود به مباحث جدید فلسفی^۱

با ورود علامه طباطبایی به مباحث فلسفه غرب، تا حدودی در حوزه علمیه به مباحث جدید فلسفی پرداخته شد (دانشنامه جهان اسلام، ج ۹). مطرح شدن بحث اعتباریات در فلسفه از سوی علامه، شاید این گمان را تقویت کند که ایشان به مباحث فلسفه اخلاق نیز

۱. لازم به ذکر است هر یک از شخصیت‌هایی که در این قسمت نقش آن‌ها درباره پیشرفت فلسفه اخلاق بررسی و تحلیل می‌شود، مطالب گوناگونی درباره آرا و اندیشه‌هایشان منتشر شده است و توجه به آن آرا، از یک سو در تحلیل وضعیت فلسفه اخلاق در حوزه مؤثر است و از سوی دیگر، آوردن آن مطالب در ساختار مقاله، متن را شلوغ کرده و شاید انسجام میان مطالب را کم کند؛ از این رو، چنین مطالبی در موقعیت‌های مناسب در باورقی آمده است تا علاوه بر یکدستی متن، تحلیل مطالب از عمق لازم برخوردار باشد.





ورود کرده‌اند؛ (الطباطبایی، ۱۳۶۲) به‌خصوص با توجه به اینکه ایشان خوب و بد را دو صفت فعل اعتباری می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۴)؛ اما ایشان در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم و همچنین مقاله «اعتباریات» به مباحث معرفت‌شناختی و علم‌النفسی پرداخته و اصلاً در پی پاسخ به مباحث فلسفه اخلاق نبوده است^۱ (امید، ۱۳۸۸، ص ۱۱۱).

محمد نصرافهانی با اینکه معتقد است علامه طباطبایی از فیلسوفان اخلاق مسلمان و معاصر بوده، ولی متذکر شده است که علامه درباره چستی اخلاق، خاستگاه خوبی و بدی اخلاقی، چگونگی قضایای اخلاقی و تفاوت آن‌ها با دیگر قضایای ناظر به واقع،

۱. سروش نیز متذکر شده است که آنچه علامه طباطبایی در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم آورده است، تنها ناظر به بحث حسن فاعلی و وجوب فاعلی است؛ یعنی ایجاب و تحسینی که فاعل هنگام انجام فعل نسبت به فعل خود دارد و در واقع، مکانیسم اعتبارسازی انسان را در این مقام توضیح داده‌اند که انسان چگونه اخلاق می‌سازد و اعتبار حسن می‌کند؛ صرف‌نظر از اینکه کدام اعتبار مقبول و موجه است و کدام مطرود و ناموجه. (سروش ۱۳۷۳، صص ۳۴۸-۳۴۹) به عبارت دیگر، علامه در اینجا در پی ارائه بحثی اخلاقی و معیار حسن و قبح نیست. آیت‌الله جعفر سبحانی نیز در کتاب حسن و قبح عقلی بعد از ارائه تحلیل شهید مطهری درباره نحوه اعتبار حسن و قبح، بخشی از تحلیل ایشان را قبول و بخشی را رد کرده و می‌گوید حسن و قبح از دو زاویه قابل مطالعه است: یکی از زاویه فلسفی و دیگری از زاویه اخلاقی و فلسفه اخلاق و علامه در مقاله ششم از زاویه فلسفه و تحلیل علمی و روان‌شناسی، حسن و قبح را بررسی کرده است و نه از بعد اخلاقی و سپس شواهد و دلایل خود را بر این مدعا بیان کرده است (سبحانی، ۱۳۷۷، صص ۱۸۷-۱۹۱).

رضا داوری اردکانی نیز در مقاله «ملاحظات» در باب ادراکات اعتباری» با تحلیل این مطلب که ادراکات اعتباری علامه، قرابتی با سخنان متجددان در باب جامعه و سیاست و اخلاق ندارد، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا این مطلب تمهید مقدمه‌ای برای فلسفه اخلاق، فلسفه شعر و فلسفه دین است؟ اما در ادامه تصریح می‌کند که «علامه طباطبایی با تقسیم علم به حقیقی و اعتباری و تقسیم اعتباریات به ثابت و متغیر، مقدمات دفاع از فلسفه و دین را فراهم کردند» و مقصود ایشان تحقیق در حقیقت اخلاق و احکام اخلاقی نبود (داوری اردکانی، ۱۳۶۳).

صادق لاریجانی در مقاله «الزامات عقلی و اخلاقی» علاوه بر نقد دیدگاه محقق اصفهانی درباره الزامات عقلی، به نقد نظریه اعتباریات علامه پرداخته و اشکال عمده آن را عدم انطباق با واقعیت‌های بیرونی و خلاف ارتکازات و شهودات انسان می‌داند؛ چون وقتی ما به افعال خود می‌نگریم، چنین اعتبارهایی را هنگام انجام فعل در خود نمی‌یابیم (لاریجانی، ۱۳۸۲).

حسین احمدی در مقاله «معناشناسی الزام اخلاقی با تفسیری نو از دیدگاه علامه طباطبایی» با توجه به عدم تفاوت معنای «باید» در استعمال حقیقی و اعتباری و با توجه به اینکه معنای «باید حقیقی» از نظر علامه طباطبایی، «ضرورت بالغیر» است، معنای اعتباری را نیز ضرورت بالغیر دانسته است (احمدی، ۱۳۹۳).

دیدگاه واحدی نداشته است. او از مجموع آثار علامه، پنج نظریه اخلاقی متفاوت و مجزا استخراج کرده است که عبارت‌اند از: ۱. فضیلت‌گرایی؛ ۲. پیامد‌گرایی؛ ۳. توصیه‌گرایی؛ ۴. پیامد‌گرایی اخروی و ۵. نظریه محبت. سه دیدگاه نخست بر رویکرد تحلیلی و عقلی مبتنی است و دو دیدگاه آخر بر رویکرد توصیفی (نصراصفهانی، ۱۳۸۷). با توجه به گزارشی که نصراصفهانی از نظریه‌های اخلاقی علامه داده است و با توجه به گزارشی که مسعود امید از مباحث فلسفه اخلاق ایشان ارائه کرده است (امید، ۱۳۸۸)، به نظر نمی‌رسد بتوان علامه را فیلسوف اخلاق نامید. ظاهراً علامه حتی یک بار هم اصطلاح فلسفه اخلاق یا حتی نظریه اخلاقی را در آثار خود به کار نبرده است. علامه به تناسب مباحث فلسفی و تفسیری خود متعرض برخی مباحث اخلاقی شده که صبغه فلسفی داشته است و در هیچ‌یک از آثار ایشان تمرکز بر روی مباحث اخلاقی، آن هم به روش فلسفی دیده نمی‌شود. از همین رو به تناسب برخی مباحث، متعرض نظریه‌ای اخلاقی شده است که اولاً به صورت عمیق به آن‌ها نپرداخته است و ثانیاً، برخی از آن‌ها با یکدیگر سازگاری ندارد.^۱

۱-۲. شهید مطهری آغازگر فلسفه اخلاق در ایران

شهید مطهری در آثار مختلف خود نه تنها به مباحث فلسفه اخلاق پرداخته است بلکه با عنایتی ویژه، سیزده جلسه از سخنرانی‌های خود را به مباحث فلسفه اخلاق اختصاص داده که با عنوان فلسفه اخلاق منتشر شده است. بخش اعظم این کتاب ده سخنرانی ایشان در ماه محرم سال ۱۳۵۱ است.^۲ سه سخنرانی دیگر در این زمینه در

۱. نظریه اخلاق توحیدی که مرحوم علامه طباطبایی در مباحث تفسیری خود مطرح کرده، حائز اهمیت است و شاید بتوان با توجه به آن در جمع‌بندی نظریه اخلاق هنجاری علامه طباطبایی به نکاتی دست یافت. مصطفی خلیلی در مقاله‌ای با عنوان «اخلاق توحیدی از دیدگاه علامه طباطبایی» (خلیلی، ۱۳۹۱) و نیز محمد ابوطالبی در کتاب الگوی اخلاق توحیدی در قرآن از منظر علامه طباطبایی (ابوطالبی، ۱۳۹۸) به تحلیل نظریه اخلاق توحیدی علامه پرداخته‌اند.

۲. این نکته درباره زمان سخنرانی‌های شهید مطهری جالب توجه است. ایشان مباحث فلسفه اخلاق را در ماه محرم مطرح کرده است و طرح چنین مباحثی در ماه محرم حکایت از مهم بودن آن است. اولین جمله سخنرانی با این عبارت شروع می‌شود: «موضوع بحث در این چند شب با یاری خدا فلسفه اخلاق است» (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۱۵).





زمان‌ها و مکان‌های مختلف ایراد شده است. جالب اینکه عنوان فلسفه اخلاق از سوی خود شهید مطهری انتخاب شده است؛ چون به گفته تنظیم‌کننده این اثر «غیر از عنوان کلی کتاب (فلسفه اخلاق) و دو عنوان «اخلاق کمونستی» و «مسئله خودی در اخلاق»، بقیه عناوین گفتارها از تنظیم‌کننده می‌باشد.» (مطهری، ۱۳۶۷، مقدمه ناشر، ص ۱۲). علاوه بر این، شهید مطهری سلسله درس‌هایی با عنوان فلسفه اخلاق برای تعدادی از شاگردانشان داشته است که به گفته سروش و با انتخاب او، چهار درس گزینش شده و در جلد اول یادنامه شهید مطهری با عنوان «جاودانگی و اخلاق» منتشر شده است (سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۹۸). به نظر می‌رسد شهید مطهری نخستین فیلسوف مسلمانی است که در ایران با عنایت ویژه به فلسفه اخلاق پرداخته است.

مباحثی که شهید مطهری در فلسفه اخلاق بدان‌ها پرداخته است،^۱ عبارت‌اند از: چیستی اخلاق و فلسفه اخلاق، کاربرد فلسفه اخلاق، معیار فعل اخلاقی و تفاوت آن با فعل طبیعی، نوع مفاهیم اخلاقی، مبادی فعل اخلاقی، غایت‌مندی فعل اخلاقی، اطلاق و نسبییت اخلاق، رابطه اخلاق و اعتقاد، رابطه اخلاق و دین، معنا و مفاد حسن و قبح. آنچه

۱. افرادی به تحلیل و تبیین فلسفه اخلاق شهید مطهری پرداخته‌اند، از جمله محمد محمدرضایی در مقاله «فلسفه اخلاق از دیدگاه استاد شهید مطهری» به مباحث اخلاق هنجاری و فرااخلاقی ایشان پرداخته و در ضمن، نظریه پرستش ایشان در اخلاق را مطرح کرده است (محمدرضایی، ۱۳۸۲). جواد رقوی در مقاله «نسبت اخلاق و دین از دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری» به رابطه دین و اخلاق از دیدگاه این دو اندیشمند پرداخته و با بررسی زوایای مختلف آن، مباحث آن دو را در برخی موارد متفاوت، ولی مکمل یکدیگر می‌داند (رقوی، ۱۳۹۹). محسن جوادی در مقاله «توجه جاودانگی اصول اخلاقی بر مبنای نظریه اعتباریات از دیدگاه شهید مطهری» با گزارشی اجمالی از نظریه اعتباریات علامه طباطبایی به‌ویژه درباره مفاهیم اخلاقی و کوشش شهید مطهری در شرح و بیان زوایای تاریک این موضوع، مهم‌ترین بحث را تلاش شهید مطهری در حل و فصل جاودانگی اصول اخلاقی می‌داند؛ چون از سویی نظریه اعتباری بودن مفاهیم اخلاقی به‌ظاهر به نسبی‌گرایی اخلاقی می‌انجامد و شهید مطهری می‌کوشد تا توجیهی برای جمع میان اعتباری بودن مفاهیم اخلاقی و جاودانگی اصول اخلاقی با توجه به «من علوی» ارائه دهد. اما به اعتقاد جوادی با پذیرش «من علوی» و رجوع مفاهیم اخلاقی به رابطه تلامس و سازگاری فعل با آن، با نظریه اعتباریات فاصله باید گرفت (جوادی، ۱۳۸۲). سید محمدباقر میرصانع نیز در مقاله «دیدگاه شهید مطهری درباره اخلاق مبتنی بر نظریه اعتباریات» به لوازم نظریه اعتباریات برای اخلاق پرداخته است (میرصانع، ۱۳۹۷). البته برخی از دانشگاہیان نیز به این بحث پرداخته‌اند (ترکاشوند و گوهری، ۱۳۹۸).

در این میان حائز اهمیت است عنایت ویژه ایشان به تبیین نظریه اخلاق اسلامی است (مطهری، ۱۳۶۷) و در برخی آثار ایشان فصلی به جاودانگی اصول اخلاقی اختصاص داده شده است (مطهری، ۱۳۷۷).

شهید مطهری در جلسات متعددی برخی از مکاتب و نظریه‌های اخلاقی را مطرح و نقد کرده است؛ از جمله نظریه عاطفی، وجدانی، زیبایی، محبت، اخلاق مارکسیستی، مکتب اخلاقی راسل، نظریه اخلاقی کانت، اخلاق هندی و نظریه پرستش که نظریه خود ایشان است. او با ذکر این نکته که نظریه‌های اخلاقی بخشی از حقیقت را دارند نه تمام حقیقت را، نظریه پرستش را مطرح می‌کند و پرستش خدا را معیار فعل اخلاقی دانسته، تمام حقیقت را این می‌داند که اخلاق از مقوله عبادت و پرستش است. ایشان با تذکر این نکته که همه افراد بشر پرستش و عبادت را تقدیس می‌کنند ولو به صورت ناآگاهانه، معتقد است کسی که کاری اخلاقی انجام می‌دهد، در واقع دارد خدا را می‌پرستد هرچند ناآگاهانه. او در پاسخ به این پرسش که مگر ممکن است پرستش خدا ناآگاهانه باشد می‌گوید بله، همه مردم در اعماق فطرت خود با خدا آشنا هستند، البته برخی به مرحله آگاهی نیز رسیده‌اند^۱ (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۱۱۲).

شهید مطهری متعرض حسن و قبح ذاتی نیز شده و آن را به يك معنا درست می‌داند، ولی توضیح چندانی درباره «به يك معنا» نداده است. ایشان با تقسیم زیبایی و حسن به دو

۱. مسلم محمدی در مقاله «پرستش»، اصل بنیادین فلسفه اخلاق استاد مطهری «علاوه بر گزارش و تحلیل نظریه اخلاقی پرستش، به بررسی و نقد آن پرداخته است. محمدی کوشیده است مبانی معرفتی نظریه پرستش مانند خدامحوری و دین، نفی نسبی‌گرایی اخلاقی، واقع‌گرایی اخلاقی، هویت واحد اخلاق دینی و اخلاق عرفانی و مسئولیت همه‌جانبه در مقابل خدا، وجدان و جامعه را تبیین کند. او نظریه پرستش را با توجه به دارابودن مؤلفه‌های عقلی و نقلی، مکتب اخلاقی منطقی و معتدل می‌داند (محمدی، ۱۳۸۹).

۲. این سخن که اخلاق به معنای یکپارچه شدن تمام کارهای مقدس و انجام همه آن‌ها برای خداست، محل تردید است. اینکه هر کاری که به قصد نزدیک شدن به خدا انجام شود، انسان را به خدا نزدیک می‌کند، سخن درستی است؛ اما اینکه لزوماً آن کار اخلاقی هم به شمار آید، صحیح به نظر نمی‌رسد. درست است که خوردن و خوابیدن با نیت الهی انسان را به خدا نزدیک می‌کند و عبادت نیز به شمار می‌آید، ولی اینکه خوردن و خوابیدن با نیت الهی، اخلاقی به شمار می‌آید محل تأمل است، مگر اینکه آن را در ذیل یکی از مفاهیم اخلاقی در ارتباط با خدا از جمله اطاعت و سپاسگزاری از او که حکمی اخلاقی است بتوان جای داد.





قسم زیبایی و حسن حسی و عقلی می‌گوید زیبایی تعریف ندارد و از اموری است که درک می‌شود، ولی نمی‌توان آن را توصیف کرد. با ذکر این نکته که حسن عقلی داریم و «بعضی از چیزها به دیده عقل زیبا است و جاذبه دارد»، فهم خاصیت زیبایی را از طریق جاذبه آن دانسته، می‌گوید: «هرچه که در انسان عشق و شوق تولید کند و انسان را به سوی خود بکشاند و تحسین و آفرین و تقدیس انسان را هم جلب کند، زیبایی است.» (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۱۱۹-۲۰۰) او با نقل این سخن که برخی کارها ذاتاً زیبا و برخی ذاتاً زشت و نازیباست، به زیبایی راستی، امانت‌داری، سپاسگزاری، احسان، و عدالت و در مقابل به زشتی دروغگویی و ظلم اشاره می‌کند. در ادامه با طرح نظریه افلاطون که اخلاق را از مقوله زیبایی می‌داند و با سه تعریفی که از عدل در کتاب عدل الهی ارائه داده است، معنای سوم عدالت (یعنی توازن و هماهنگی) را مساوی با زیبایی می‌داند؛ چون زیبایی نوعی توازن است (مطهری، ۱۳۶۷، صص ۱۹۹-۲۰۰). از نظر افلاطون تعادل میان قوا، انسان را متعادل کرده و از نظر روحی او را زیبا می‌کند. در واقع به گفته شهید مطهری «اخلاقی شدن یعنی زیبایی روحی و معنوی کسب کردن.» (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۲۰۱).

با توجه به اینکه شهید مطهری از سویی نظریه پرستش و از سویی دیگر حسن و قبح ذاتی را مطرح کرده است و حسن ارزش‌های اخلاقی را همان زیبایی معقول دانسته و در تکمیل زیبایی‌شناسی اخلاقی افلاطون، روح متزین به ارزش‌های اخلاقی را روحی زیبا و انسانی می‌داند و از سوی سوم، نسبی‌گرایی اخلاقی را رد کرده و به واقع‌گرایی اخلاقی نیز معتقد است. به نظر می‌رسد ایشان با مطرح کردن نظریه پرستش، در مقام به‌دست‌دادن ملاک و معیار اخلاق نبوده است؛ گرچه نحوه بیان ایشان در برخی موارد به گونه‌ای است که گویی در مقام به‌دست‌دادن ملاک و معیار اخلاق است؛^۱ چون برخی عبارات ایشان مانند «هر کار اخلاقی، خود یک عمل پرستشانه است» (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷)، «در عبادت حمد و ستایش به کمالات است» (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۱۰۴)، «طبق این نظریه تمام

۱. مسلم محمدی ذیل عنوان «پرستش معیار اخلاق» نظریه پرستش شهید مطهری را تبیین کرده است (محمدی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۲).

کارهای اخلاقی انسان، ناآگاهانه خداپرستی است» (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۱۰۳) با ارائه ملاک و معیار ارزش اخلاقی سازگاری ندارد؛ برای مثال اینکه هر کار اخلاقی خود یک عمل پرستشانه است می‌رساند که انجام کار اخلاقی، مصداقی از عمل پرستشانه است و اخلاقی بودن آن از طریق دیگری غیر از پرستش باید به دست آید، نه اینکه پرستش معیاری است برای کار اخلاقی. آنچه از مجموع سخنان ایشان به دست می‌آید ظاهراً این است که انسانی که خدا را پرستش می‌کند، در واقع توجه به اوصاف و کمالات اخلاقی خدا دارد و در نتیجه کسی که کار اخلاقی را دوست دارد و آن را انجام می‌دهد، اگر اعتقادی به خدا یا توجهی به او هم نداشته باشد، در واقع باز هم خدا را پرستش می‌کند ولی به صورت ناآگاهانه.^۱ و^۲

۲. فلسفه اخلاق در حوزه علمیه پس از پیروزی انقلاب اسلامی

برای بررسی وضعیت فلسفه اخلاق پس از پیروزی انقلاب اسلامی در حوزه علمیه از زاویه‌های گوناگونی می‌توان به بحث پرداخت؛ از جمله ۱. عالمان برجسته و تأثیرگذار در فلسفه اخلاق؛ ۲. آثار تألیفی منتشر شده اعم از کتاب، مقاله و دانشنامه در حوزه فلسفه اخلاق؛ ۳. آثار ترجمه شده در این زمینه؛ ۴. پایان‌نامه‌های ارشد یا سطح سه و رساله‌های دکتری یا سطح چهار در زمینه فلسفه اخلاق که از سوی فضیای حوزوی راهنمایی شده‌اند؛ ۵. تدوین پایان‌نامه‌های ارشد یا سطح سه و رساله‌های دکتری یا سطح چهار از سوی دانش‌پژوهان حوزوی؛ ۶. رشته‌های تأسیس شده در زمینه فلسفه اخلاق در مراکز آموزشی حوزوی و نیز دانشگاه‌هایی که صبغه حوزوی دارند؛ ۷. گنجانیدن درس

۱. البته با این مقدار نمی‌توان حق مطلب را ادا کرد و مقاله گنجایش بیش از این مقدار را ندارد.

۲. امام خمینی علیه السلام در تفسیر سوره حمد شبیه این سخن را دارند. ایشان در تفسیر الحمد لله می‌گویند: «خیال می‌کنید مدح عالم می‌کنید، این مدح عالم نیست، مدح الله است. ... تمام حمدها، هر چه حمد از هر حامدی که هست به او برمی‌گردد؛ برای این که هیچ کمالی در عالم نیست الا کمال او؛ هیچ جمالی در عالم نیست الا جمال او، خودشان چیزی نیستند، اگر این جلوه را بگیرند از موجودات، چیزی باقی نمی‌ماند. موجودات با این جلوه موجودند.»





فلسفه اخلاق در رشته‌های مرتبط مانند رشته اخلاق و تربیت، فلسفه و کلام؛ ۸. نشریه‌هایی که در زمینه اخلاق منتشر می‌شوند و وجهه غالب آن‌ها پرداختن به مباحث فلسفه اخلاق است و از سوی حوزویان اداره می‌شوند، علاوه بر نشریه‌های مرتبط مانند نشریه‌های فلسفی که به مباحث فلسفه اخلاق نیز می‌پردازند؛ ۹. قلمروهایی از فلسفه اخلاق که بدان‌ها توجه شده است (فرااخلاق، اخلاق هنجاری و اخلاق کاربردی)؛ ۱۰. نظریه‌پردازی در حوزه فلسفه اخلاق؛ ۱۱. تأسیس انجمن علمی و گروه‌های مستقل در زمینه فلسفه اخلاق؛ ۱۲. برگزاری همایش و نشست‌های علمی در زمینه فلسفه اخلاق در حوزه و یا شرکت فعال فضایی حوزوی در نشست‌های علمی دانشگاهی در حوزه فلسفه اخلاق؛ ۱۳. تدریس فلسفه اخلاق از سوی فضایی حوزوی در حوزه و دانشگاه و ۱۴. مدیریت گروه‌های فلسفه اخلاق اعم از آموزشی و پژوهشی.

همان گونه که از فهرست ارائه شده مشهود است، امکان بررسی وضعیت فلسفه اخلاق بعد از پیروزی انقلاب اسلامی به طور جامع در یک مقاله امکان‌پذیر نیست؛ به خصوص با توجه به اینکه پرداختن به برخی از موضوعات نیازمند پژوهشی میدانی و آماری است. اما آنچه نویسنده - که خود در متن حوزه علمیه قم تنفس می‌کند و یکی از علایق جدی او از اوایل دهه هفتاد فلسفه اخلاق بوده و علاوه بر ترجمه برخی آثار در فلسفه اخلاق، پایان‌نامه ارشد و دکتری‌اش در همین زمینه بوده^۱ و نیز تدریس،

۱. موضوع پایان‌نامه ارشد، ترجمه نیمی از کتاب نظریه اخلاقی کانت از بروس اونی بود که بعد از دفاع در سال ۱۳۷۴ در دانشگاه تربیت مدرس، نیم دیگر آن نیز در مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) ترجمه و در سال ۱۳۸۱ از سوی انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی (بوستان کتاب قم) منتشر شد. در این کتاب بروس اونی به تحلیل، بررسی و نقد نظریه اخلاقی کانت پرداخته است (اونی، ۱۳۹۳). موضوع رساله دکتری «سقط جنین از منظر اخلاقی» بود که در سال ۱۳۹۰ در دانشگاه باقرالعلوم دفاع شد و بعد از دفاع با تکمیل آن در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و افزودن حدود صد صفحه در سال ۱۳۸۸ از سوی انتشارات سمت و نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر شد (آلبویه، ۱۳۸۸). رساله دکتری علاوه بر برگزیده شدن در جشنواره بین‌المللی فارابی در سال ۱۳۹۳، از سوی کتاب سال حوزه نیز در همین سال شایسته تقدیر اعلام شد. در این رساله، سقط جنین از منظر اخلاقی با دو نگاه فلسفی و الهیات اخلاقی قرآن بررسی شده و در بخش دوم تلاش شده است بر اساس آموزه‌های قرآن، برای نخستین بار غیر اخلاقی بودن سقط جنین نشان داده شود.

راهنمایی، مشاوره و داوری‌های بسیاری را در مراکز مختلف حوزوی و دانشگاهی و مدیریت پژوهش به عهد داشته است - می‌تواند شهادت دهد این است که تحول بسیار زیادی در توجه به فلسفه اخلاق در حوزه علمیه رخ داده و کارهای بسیار خوبی صورت گرفته است. البته تردیدی در این نیست که تا رسیدن به وضعیت مطلوب با توجه به اهمیت اخلاق در قرآن و روایات و اینکه هدف رسالت معرفی شده است از يك سو، و عقب‌ماندگی ما در مباحث فلسفی درباره اخلاق از سوی دیگر، حوزه راهی بسیار طولانی در پیش دارد و با تلاش‌های مضاعف باید این فاصله را پر کرد، إن شاء الله.

با توجه به آنچه گذشت، گرچه محور بحث در ادامه مقاله مرور اندیشه‌های فلسفی برخی از عالمان تأثیرگذار در زمینه اخلاق است و به مناسبت، به آثاری که ناظر به آرا و اندیشه‌های فلسفه اخلاقی آن‌ها منتشر شده، در پاورقی اشاره می‌شود، اما با یک فراتحلیل که در آخر مقاله ارائه خواهد شد تا حدودی بیشتر بندهای چهارده‌گانه ذکر شده مشخص خواهد شد.

۲-۱. عالمان برجسته و تأثیرگذار در فلسفه اخلاق

در این قسمت عالمان برجسته‌ای را که به فلسفه اخلاق پرداخته و در این زمینه تأثیرگذار بوده‌اند، بررسی می‌کنیم. البته برخی از عالمانی که در مظان ورود به چنین مباحثی بوده‌اند، ولی در حقیقت بدان‌ها نپرداخته‌اند نیز اشاره شده تا سهم هر چند اندک آن‌ها نیز گزارش شود.

آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی

ظاهراً اولین شخصیت حوزوی که پس از پیروزی انقلاب اسلامی به طور رسمی به مباحث فلسفه اخلاق پرداخت آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی است. ایشان در سلسله درس‌های خود در مؤسسه در راه حق که از آبان ۱۳۶۱، یعنی سه سال بعد از پیروزی انقلاب آغاز و تا اردیبهشت ۱۳۶۲ ادامه داشت و بعداً با عنوان دروس فلسفه





اخلاق^۱ منتشر شد، به طور رسمی به فلسفه اخلاق پرداخت. کتاب دیگری که در زمینه فلسفه اخلاق از استاد منتشر شده است، بررسی و نقد مکاتب اخلاقی^۲ است.

آیت‌الله مصباح در اولین جلسه درس فلسفه اخلاق با تعریف اخلاق و علم اخلاق، به تعریفی از فلسفه اخلاق و فلسفه علم اخلاق^۳ می‌پردازد و علم اخلاق و فلسفه اخلاق را از نظر اسلام با توجه به هدف بعثت انبیا یعنی تهذیب اخلاق، یکی از مهم‌ترین و شریف‌ترین علوم می‌داند و از اینکه درباره فلسفه اخلاق میان مسلمانان کار زیادی نشده است اظهار تأسف می‌کند، بر خلاف کشورهای غربی که به فلسفه اخلاق توجه ویژه‌ای داشته و کتاب‌های زیادی درباره آن منتشر کرده‌اند (مصباح، ۱۳۷۴، ص ۱۱). استاد مصباح در کتاب پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی فلسفه اخلاق را برای رسیدن به کمال ضروری می‌داند؛ زیرا در فلسفه اخلاق برای شناخت ارزش‌ها باید جهت تکاملی و هدف نهایی انسان را بشناسیم و رعایت ارزش‌های اخلاقی در واقع پیمودن راه‌هایی است که انسان را به کمال مقصود می‌رساند^۴ (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۵، صص ۲۱-۲۲). به عبارت دیگر، انسان‌شناسی ارتباط وثیقی با فلسفه اخلاق دارد؛ از سویی باید انسان و حرکت تکاملی و هدف نهایی او را شناخت و از سوی دیگر، به وسیله فلسفه اخلاق باید به ارزش‌های والای انسانی دست یافت. ایشان از همان آغاز، هدف از طرح مباحث فلسفی درباره اخلاق را

۱. این اثر حاصل مطالبی است که استاد در درس‌ها ارائه داده و از نوار پیاده شده و برای نخستین بار با عنوان دروس فلسفه اخلاق در سال ۱۳۶۷ منتشر و چندین نوبت نیز تجدید چاپ شد. بعدها این کتاب با نگارش و مستندسازی مطالب توسط احمدحسین شریفی با عنوان فلسفه اخلاق در سال ۱۳۸۱ منتشر شد.

۲. این کتاب به کوشش احمدحسین شریفی تدوین و نگارش و از سوی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع در سال ۱۳۸۴ منتشر شده است.

۳. مراد از فلسفه علم اخلاق این است که خود علم اخلاق موضوع بحث قرار می‌گیرید. در فلسفه علم اخلاق درباره مسائلی از جمله چگونگی پیدایش علم اخلاق، تحولات علم اخلاق و عوامل تحولات و روش‌هایی که در علم اخلاق به کار گرفته می‌شود و احیاناً داوری درباره روش صحیح بحث می‌شود (مصباح، ۱۳۷۴، ص ۱۰).

۴. گنسلر علاوه بر جالب بودن فلسفه اخلاق برای برخی از انسان‌ها، سه دلیل برای پرداختن به فلسفه اخلاق ذکر می‌کند: ۱. تعمیق بخشیدن فلسفه اخلاق به اندیشه ما درباره مسائل و پرسش‌های اساسی زندگی؛ ۲. کمک به بهتر اندیشیدن درباره اخلاق؛ ۳. پرورش مهارت‌های ارزشمند برای موشکافی مسائل و پرسش‌های اساسی و ۴. فهم و ارزیابی دیدگاه‌ها درباره اخلاق (گنسلر، ۱۳۸۵).

به دست آوردن ملاک خوبی و بدی معرفی کرده، می گوید این مسئله از سویی با مسئله حسن و قبح که در مباحث کلامی و اصولی مطرح شده، ارتباط پیدا می کند و از سوی دیگر با مباحث فلسفه اخلاق مرتبط است (مصباح یزدی، ۱۳۸۵، صص ۲۱-۲۲).

همان گونه که گذشت، فلسفه اخلاق دو شاخه دارد: یکی فرااخلاق و دیگری اخلاق هنجاری نظری. در فرااخلاق سه بحث مهم مطرح است: ۱. مباحث معناشناختی اخلاق؛ ۲. مباحث هستی شناختی و ۳. مباحث معرفت شناختی. آیت الله مصباح برای نخستین بار به عنوان فیلسوفی مسلمان در تبیین این مباحث تلاش وافر کرد. از نظر ایشان مباحث مهمی که در فرااخلاق باید پی گرفت عبارت اند از: چگونگی پیدایش مفاهیم اخلاقی و نحوه آشنایی ذهن با آنها، تحلیل مفاهیم گزاره های اخلاقی چه در جانب محمولات و چه در جانب موضوعات گزاره های اخلاقی، انشایی یا اخباری بودن احکام اخلاقی که ارتباط مستقیمی با واقع گرایی و ناواقع گرایی اخلاقی دارد، منشأ پیدایش حکم اخلاقی و اینکه حکم اخلاقی از کجا ناشی می شود: طبیعت، عقل، جامعه، خدا، یا عامل دیگری (مصباح، ۱۳۷۴، ص ۱۲).

آیت الله مصباح با تحلیل مفاهیم موضوعات و محمولات گزاره های اخلاقی آنها را از سنخ معقولات ثانیه فلسفی می داند و از میان احتمالات گوناگون این شق را می پذیرد که در جمله «راست باید گفت» میان افعال اخلاقی مانند راست گفتن و هدف مطلوب ضرورت بالقیاس برقرار است^۱ و به عبارت دیگر، میان راست گفتن و هدف مطلوب

۱. صادق لاریجانی در مقاله «نظریه ای در تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی» علاوه بر نقد نظریه ضرورت بالغیر مهدی حائری، به نقد دیدگاه آیت الله مصباح درباره ضرورت بالقیاس پرداخته است؛ از جمله اینکه مفاد «باید» در گزاره های اخلاق رابطه میان فاعل و فعل است نه رابطه میان فعل و نتیجه. اشکال دیگر اینکه برخی از موارد «بایدها» با نظریه ضرورت بالقیاس الی الغیر قابل توجیه نیستند؛ مانند «باید کمال مطلوب را تحصیل کنیم». در انتها، به تبیین نظریه خود پرداخته و واقعیت الزام های اخلاقی را غیر الزام های تکوینی دانسته و معتقد است الزام های اخلاقی در حقیقت لزوم هایی هستند که انسان ها حس می کنند و این لزوم ها واقعی اند. گزاره «باید به عدالت رفتار کنی» ابراز لزومی است که ما احساس می کنیم و درک این مفاهیم کار قوه عاقله است و محکی آنها همان واقعیت ها هستند (لاریجانی، ۱۳۸۶).

حسن معلمی در مقاله «ضرورت بالقیاس و بالغیر مفاد بایدهای اخلاق» (معلمی، ۱۳۸۸) و در کتاب مبانی اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی (معلمی، ۱۳۸۰) با نقد دیدگاه آیت الله مصباح در ضرورت بالقیاس دانستن مفاد باید و نبایدهای اخلاقی، آن را ضرورت بالقیاس و بالغیر دانسته است.

←





انسان ملایمت و تناسب وجود دارد که از آن به خوبی راستگویی تعبیر می‌شود.^۱ ایشان نتیجه‌ای که از این تحلیل می‌گیرند این است که اولاً اخلاق تنها در حوزه افعال اختیاری انسان مطرح است؛ ثانیاً رابطه‌ای میان این افعال با کمال مطلوب انسان وجود دارد؛ به گونه‌ای که اگر این رابطه مثبت باشد کار به لحاظ اخلاقی خوب تلقی می‌شود و اگر رابطه منفی باشد کار بد دانسته می‌شود و اگر رابطه‌ای در کار نباشد، کار به لحاظ اخلاقی خنثی است و نه خوب است و نه بد. ثالثاً، احکام اخلاقی ملاک‌های ثابت، دائمی و مطلق دارند به گونه‌ای که اگر ملاک را به درستی به دست آورده باشیم، هر جا ملاک تحقق یابد حکم برایش ثابت خواهد بود^۲ (مصباح، ۱۳۷۴، صص ۳۱-۴۱).

استاد مصباح در کتاب نقد و بررسی مکاتب اخلاقی با دسته‌بندی مکاتب و نظریه‌های اخلاقی به واقع‌گرا و غیرواقع‌گرا، در مکاتب غیرواقع‌گرا به نقد احساس‌گرایی آیر و استونسن، توصیه‌گرایی هیر، جامعه‌گرایی دورکیم، قراردادگرایی هابز و راولز و نظریه

→

حسن احمدی در مقاله «تبین و بررسی نظریه ضرورت بالقیاس بالغیر در معناشناسی الزام اخلاقی» به نقد دیدگاه معلمی و دفاع از دیدگاه آیت‌الله مصباح در ضرورت بالقیاس الی الغیر در مفاد الزام اخلاقی پرداخته است (احمدی، ۱۳۹۵). محمدعلی مبینی در مقاله «مفهوم ضرورت در نظریه اخلاقی آیت‌الله مصباح» به بررسی و تحلیل دیدگاه ایشان درباره ضرورت بالقیاس الی الغیر پرداخته و اشکال صادق لاریجانی به ایشان را نقل و تحلیل کرده است و در نهایت، به این نتیجه رسیده است که با رد ضرورت بالقیاس الی الغیر در مفاد باید و نباید اخلاقی نمی‌توان ضرورت علی و معلولی میان فعل و نتیجه، به‌ویژه قاعده سنخیت میان علت و معلول را در مفاد باید و نباید اخلاقی نادیده گرفت و اشکال استاد مصباح در این مسئله به نام‌گذاری این نظریه به ضرورت بالقیاس الی الغیر بازمی‌گردد (مبینی، ۱۳۹۵).

۱. محمدعلی مبینی در مقاله «تأملی در حقیقت جملات اخلاقی؛ دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی و نقد آن» به نقد تحلیل آیت‌الله مصباح درباره مفاد گزاره‌های اخلاقی و تهی‌بودن آن‌ها از هر گونه بعد انگیزشی و الزامی پرداخته و آن را خلاف ارتکازات روشن ما می‌داند (مبینی، ۱۳۹۶).

۲. استاد مصباح دلیل مواردی که به نظر می‌رسد احکام عقلی استثنا خورده و کلیت خود را از دست داده‌اند، این می‌داند که ملاک اصلی به‌درستی به دست نیامده است؛ برای مثال گفته می‌شود راستگویی مطلقاً خوب است و بعد با مواردی مواجه می‌شویم که راستگویی موجب ریختن خون‌های پاک شده و آثار بدی دارد و در نتیجه توهم می‌شود که احکام اخلاقی استثناپذیر بوده و نسبی هستند. از نظر ایشان، در چنین مواردی موضوع حکم اخلاقی به درستی فهم نشده است. در اینجا موضوع حکم اخلاقی راستگویی نیست، بلکه راستگویی مفید است یعنی راستگویی مفید، خوب است نه هر راست‌گفتنی (مصباح، ۱۳۷۴، ص ۴۱).

امر الهی پرداخته است و در مکاتب واقع‌گرایی طبیعی به نقد لذت‌گرایی کورنائی (آریستوپوس و شاگردانش) و اپیکوری، سودگرایی، قدرت‌گرایی، تطورگرایی و وجدان‌گرایی می‌پردازد. همچنین در مکاتب واقع‌گرای مابعدالطبیعی به نقد مکتب کلبی، رواقی، نظریه اخلاقی کانت، سعادت‌گرایی سقراط، ارسطو و افلاطون می‌پردازد^۱ (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴) و در انتها نظریه اخلاق هنجاری خود را مطرح می‌کند.

تقریر غایت‌گرایانه آیت‌الله مصباح از اخلاق اسلامی

استاد مصباح فصل پنجم کتاب نقد و بررسی مکاتب اخلاقی را به تقریر غایت‌گرایانه از نظریه اخلاق اسلامی اختصاص داده و به صورت منسجم و نظام‌مندی به تبیین نظریه خود پرداخته است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴). ایشان برای تبیین نظریه خود به پنج بحث پرداخته است: ۱. شرایط لازم برای یک نظریه اخلاقی معقول و مقبول؛ ۲. اصول لازم برای تبیین نظریه اخلاق اسلامی، ۳. عناصر اصلی نظریه اخلاقی اسلام؛ ۴. قرب الهی کمال‌نهایی از دیدگاه اسلام و ۵. ویژگی‌های نظام اخلاقی اسلام.

آیت‌الله مصباح برای یک نظریه معقول و مقبول ده شرط را لازم می‌داند:^۲ که عبارت‌اند از: ۱. انتزاعی دانستن مفاهیم اخلاقی؛ ۲. اخباری‌دانستن حقیقت جمله‌های

۱. در نقد و بررسی بسیاری از این دیدگاه‌ها، مقالات بسیاری منتشر شده است که مجالی برای ذکر آن‌ها نیست و برای دستیابی به آن‌ها می‌توان به کتاب‌شناسی توصیفی فلسفه اخلاق که در دو جلد منتشر شده است و جلد اول به کتاب‌ها و جلد دوم به مقالات اختصاص داده شده است مراجعه کرد (احمدی، ۱۳۹۴).
۲. البته ایشان هم عبارت «نظام اخلاقی معقول و مقبول» را به کار می‌برند و هم عبارت «نظریه اخلاقی معقول» را و ظاهراً مرادشان از این دو، یکی است. با توجه به عنوان فصل و نیز محتوای آن، به نظر می‌رسد مرادشان از نظام اخلاق همان نظریه اخلاقی است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴). در هر صورت، میان نظام اخلاقی و نظریه اخلاقی تفاوت است و نظریه اخلاقی می‌تواند زمینه‌ای برای تبیین نظام اخلاقی باشد.
۳. احمد دبیری و سید کاظم میرجلیلی در همین زمینه در مقاله «ماهیت نظریه اخلاقی؛ شرحی بر یک نظریه اخلاقی درست و مقبول» به همین موضوع پرداخته‌اند و مهم‌ترین شاخص‌های یک نظریه درست را: ۱. توجه کافی به بی‌طرفی اخلاقی؛ ۲. برخورداری از ادله درست؛ ۳. در نظر گرفتن ماهیت اخلاق؛ ۴. بهره‌مندی از مبانی اخلاقی صحیح و ۵. نظام‌مندی و سازگاری و کاربردی بودن معرفی کرده و متذکر شده‌اند که «می‌توان از دین اسلام با توجه به برخورداری از مبانی قوی و دستورات روشن، به نظریه‌ای رضایت‌بخش در این باب دست یافت.» (دبیری و میرجلیلی، ۱۳۹۷).





اخلاقی؛ ۳. بدیهی نبودن قضایای اخلاقی؛ ۴. جایگاه عقل، تجربه و وحی در حکم اخلاقی؛ ۵. کمال حقیقی به عنوان مصداق نتیجه مطلوب در حکم اخلاقی؛ ۶. معیار ارزش گذاری افعال اخلاقی: ارزش های مثبت، منفی و خنثی؛ ۷. نقش اختیار و آگاهی از ارزش اخلاقی؛ ۸. اختلاف مرتبه در ارزش های اخلاقی؛ ۹. منشأ و راه حل اختلافات اخلاقی و ۱۰. رابطه اخلاق و جهان بینی.

اصول لازم برای تبیین نظریه اخلاقی از نظر ایشان عبارت است از: ۱. واقع گرایی اخلاقی؛ ۲. ضرورت بالقیاس میان فعل اختیاری و نتیجه آن؛ ۳. پذیرش روح و جاودانگی آن؛ ۴. اصالت روح؛ ۵. تکامل روح؛ ۶. نقش اختیار و انتخاب آگاهانه در تکامل اخلاقی انسان؛ ۷. حب ذات؛ ۸. گرایش روح به سمت بی نهایت؛ ۹. مراتب طولی و عرضی روح؛ ۱۰. نقش توجه نفس به مراتب و شئون خود در طلب کمال آن‌ها؛ ۱۱. لزوم جهت گیری کمالات قوای نازله نفس به سوی کمال نهایی؛ ۱۲. نقش نیت در تکامل نفس؛ ۱۳. تناسب نیت با شکل کار و ۱۴. انگیزه های طولی.

از نظر ایشان عناصر اصلی نظریه اخلاق اسلامی عبارت اند از: ۱. تعیین ملاک ارزش هر کاری بر اساس تأثیر آن در کمال نفس؛ ۲. ارزش اخلاقی بیشتر هر کاری بر اساس بیشترین تأثیر گذاری بر تقرب انسان به خدا؛ ۳. پست ترین ارزش اخلاقی هر کاری بر اساس بیشترین تأثیر گذاری بر دوری از خدا؛ ۴. تساوی ارزش اخلاقی و به عبارت دیگر ارزش صفر هر کاری بر اساس تساوی تأثیر گذاری در قرب و بعد از خدا؛ ۵. تبعیت ارزش اخلاقی از نیت و ۶. تعیین حد نصاب برای هر ارزشی در اسلام.

ایشان کمال نهایی از دیدگاه اسلام را قرب الهی دانسته و با تبیین معنای فلسفی و ارزش قرب، ارتباط اطاعت با قرب را توضیح داده و اطاعت از خدا در امور دینی و زندگی را موجب ارزش اخلاق و به عبارت دیگر، موجب قرب به خدا معرفی کرده و در مجموع راه رسیدن به کمال نهایی را عبادت می داند.

استاد مصباح ویژگی نظام اخلاقی اسلام را شمول ارزشی آن، انسجام درونی، قابلیت تبیین عقلانی، ترکیب ملاک‌ها، توجه به حسن فعلی و فاعلی و ذومراتب بودن ارزش ها می داند.

خلاصه آنکه آیت‌الله مصباح به تفصیل هم به مباحث فرااخلاق پرداخته است و هم به مباحث اخلاق هنجاری نظری و مهم‌ترین تأثیرگذاری ایشان در اخلاق هنجاری نظری بوده است و متفکران حوزوی بسیاری اعم از شاگردان ایشان و غیره را تحت تأثیر قرار داده و آن‌ها نیز کوشیده‌اند تقریری غایت‌گرایانه از اخلاقی اسلامی ارائه دهند.^۱

۱. مجتبی مصباح در کتاب بنیاد اخلاق؛ روشی نو در آموزش «فلسفه اخلاق»، نظریه پدر را تقریر و شواهد قرآنی و روایی آن را بیان کرده است. سید عبدالهادی حسینی و امیر خواص در مقاله «تبیین سازگاری خودگرایی، دیگرگرایی و خداگرایی در نظام اخلاقی اسلام» در واقع در صدد تبیین بیشتر دیدگاه آیت‌الله مصباح بوده‌اند و کوشیده‌اند سه نظریه خودگرایی اخلاقی، دیگرگرایی اخلاقی و خداگرایی اخلاقی را با هم سازگار نشان دهند (حسینی و خواص، ۱۳۹۶). علی شیروانی در مقاله «ساختار کلی نظام اخلاقی اسلامی» (شیروانی، ۱۳۷۸) و کتاب اخلاق اسلامی و مبانی نظری آن (شیروانی، ۱۳۸۲) تقریری خودگرایانه و منصور نصیری در مقاله «نظریه برین سودگرایی» در اخلاق و تطبیق آن با نظریه سودگرایی رایج» تقریری سودگرایانه از نظریه اخلاق اسلامی به دست داده‌اند. البته بازگشت برین سودگرایی به همان خودگرایی اخلاقی است که خود نصیری نیز در مقاله بدان تصریح می‌کند (نصیری، ۱۳۸۹). سید علی‌اکبر حسینی رامنندی در مقاله «نظریه خودگرایی اخلاقی از دیدگاه قرآن» با خودگرایی دانستن نظریه اخلاقی قرآن، شواهد متعددی از آیات قرآن بر آن ذکر می‌کند (حسینی رامنندی، ۱۳۹۹ ب) و در مقاله دیگری با عنوان «قرآن و غایت‌گرایی اخلاقی» تنها در پی اثبات غایت‌گرایانه بودن اخلاق قرآنی است بدون اینکه نوع آن را مشخص سازد (حسینی رامنندی، ۱۳۹۹ الف). البته این مطالب در کتاب ایشان با عنوان نظریه اخلاق هنجاری اسلام بر اساس قرآن کریم نیز آمده است (حسینی رامنندی، ۱۳۹۸). تحلیل کلی حسینی رامنندی در غایت‌گرا و خودگردانستن اخلاق اسلامی همان تحلیل شیروانی است؛ با این تفاوت که آیات قرآن را با دسته‌بندی و تفصیل متذکر شده است. در آیات ذکر شده، دو نکته اساسی مستمسک غایت‌گرا و خودگردانستن اخلاق قرآنی شده است: یکی غایت‌مند بودن رفتار آدمی که غایت آن از منظر قرآن، رستگاری جاودانی و بهشت برین در پرتوی قرب الهی است و دیگر آنکه، آیات قرآن در مقام تشویق و ترغیب مؤمنان برای زیست اخلاقی به چنین غایاتی تمسک کرده‌اند. مقالات و پایان‌نامه‌های بسیاری درباره تقریر غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی منتشر و تدوین شده است که مجال ذکر آن‌ها نیست. از نظر نویسنده، تقریر غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی نه تنها قابل دفاع نیست، بلکه با آموزه‌های دینی نیز ناسازگار است. خلط میان ارزش اخلاقی و نفوذ آن در جان آدمی از یک سو و خلط میان جهت هستی‌شناختی و روان‌شناختی بحث از سوی دیگر، موجب چنین اشتباهی شده است. نکته مهم این است که هرگونه تقریری از غایت‌گرایی، با حسن و قبح ذاتی عقلی ناسازگار است و تقریباً تمامی کسانی که تقریر غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی به دست داده‌اند، حسن و قبح ذاتی عقلی را نیز قبول کرده‌اند. نویسنده در طرحی پژوهشی که در دست انجام دارد، به بررسی و نقد تقریرهای گوناگون غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی پرداخته است. به نظر می‌رسد اگر بر اساس حسن و قبح ذاتی عقلی، تقریری وظیفه‌گرایانه از اخلاق ارائه شود، نه تنها به لحاظ عقلی و شهودی قابل دفاع است، بلکه با آموزه‌های اسلامی نیز سازگاری دارد و آیت‌الله سبحانی نیز همان گونه که در متن خواهد آمد، از همین دیدگاه دفاع کرده است.

←





البته ایشان تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی ارائه داده‌اند؛ اما تصریحی به نوع آن که خود‌گرایانه است یا سود‌گرایانه، نکرده است. از سویی ملاک و معیار ارزش اخلاقی را مصلحت فرد و جامعه می‌داند که حکایت از نگاهی سود‌گرایانه دارد و از سوی دیگر، ملاک ارزش اخلاقی را قرب به خدا می‌داند که حاکی از خود‌گرایی اخلاقی است. به نظر می‌رسد نظریه ایشان همان خود‌گرایی اخلاقی است؛ چون اولاً قرب الهی جنبه خود‌گرایانه دارد و برای افراد تحقق می‌یابد و ثانیاً، قرب الهی در گرو در نظر گرفتن مصلحت جامعه در کنار مصلحت افراد است و در نتیجه می‌توان خود‌گرایی به تقریر ایشان را با مصلحت جامعه جمع کرد.^۱

→

محمدعلی مبینی و علیرضا آل‌بویه در مقاله «الغزش معناشناختی در نظریه‌های اخلاقی غایت‌گرا با تأکید بر نظریه اخلاقی استاد مصباح یزدی» اشکالی معناشناختی به نظریه‌های اخلاقی غایت‌گرا به خصوص نظریه اخلاقی آیت‌الله مصباح وارد کرده‌اند. از نظر آن‌ها، در نظریه آیت‌الله مصباح با نادیده گرفتن معنای ارزش اخلاقی، به جای دفاع از واقعیت داشتن ارزش اخلاق افعال، از ارزش ابزاری آن‌ها برای رسیدن به نتایج مطلوب دفاع شده است (مبینی و آل‌بویه، ۱۳۹۷).

۱. مجتبی مصباح کتاب بنیاد اخلاق روشی نو در آموزش «فلسفه اخلاق» را به شیوه نگارش کتاب‌های آموزشی برای تدریس دو واحد دانشگاهی فلسفه اخلاق طراحی کرده و علاوه بر تعریف و جایگاه فلسفه اخلاق، به ۱. واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی اخلاقی؛ ۲. ارزش و لزوم اخلاقی؛ ۳. مفاهیم اخلاقی؛ ۴. اطلاق یا نسیت اخلاق؛ ۵. مکاتب غیرواقع‌گرا مانند امرگرایی، احساس‌گرایی، قرارداد‌گرایی؛ ۶. واقع‌گرایی اثبات‌ناپذیر؛ ۷. واقع‌گرایی اثبات‌پذیر مانند لذت‌گرایی، دنیا‌گرایی، قدرت‌گرایی، هماهنگی عقلانی، عاطفه‌گرایی، سود‌گرایی عمومی؛ ۸. ارزش ذاتی؛ ۹. ارزش و لزوم رفتارهای اختیاری و ۱۰. مکتب اخلاقی اسلام پرداخته است و در واقع همان نظریه اخلاقی پدر را تبیین کرده و مستندات قرآنی و روایی برای آن آورده است (مصباح، ۱۳۸۲).

سید عبدالهادی حسینی و امیر خواص در مقاله «تبیین سازگاری خود‌گرایی، دیگر‌گرایی و خدا‌گرایی در نظام اخلاقی اسلام» در واقع در صدد تبیین بیشتر دیدگاه آیت‌الله مصباح بوده‌اند و کوشیده‌اند سه نظریه خود‌گرایی اخلاقی و دیگر‌گرایی اخلاقی و خدا‌گرایی اخلاقی را با هم سازگار نشان دهند (حسینی و خواص، ۱۳۹۶). البته همان‌گونه که در متن مقاله نیز آمده است، منافاتی میان انگیزه انجام‌دادن کار برای خدا، خود و دیگران نیست؛ چون انگیزه کار برای دیگران در طول انگیزه کار برای خود است و انگیزه کار برای خود در طول انگیزه کار برای خدا. اما سخن در این است که اولاً آیا خود‌گرایی و دیگر‌گرایی به عنوان دو ملاک و معیار ارزش اخلاقی با یکدیگر قابل جمع است و ثانیاً، خدا‌گرایی به گونه‌ای که در مقاله آمده است، ربطی به ملاک و معیار ارزش اخلاقی ندارد، بلکه مراد این است که انجام کار برای خدا، پاسخی شایسته و مناسب به گرایش فطری انسان است (حسینی و خواص، ۱۳۹۶، ص ۱۱) به عبارت دیگر، میان انگیزش رفتارهای اخلاقی و معیار فعل اخلاقی خلط شده است.

علامه محمدتقی جعفری

علامه محمدتقی جعفری علی‌رغم تلاش بی‌وقفه علمی و پرداختن به مباحث بسیار فراوان فلسفی، عرفانی، تفسیری، اجتماعی، اخلاقی، هنر، زیبایی‌شناسی و غیره، به طور مستقیم به فلسفه اخلاق عطف توجه نکرده است.^۱ البته به طور پراکنده در ضمن مباحث به برخی از مسائل فلسفه اخلاق عنایت داشته است؛ از جمله وجدان اخلاقی،^۲ رابطه باید و هست، جاودانگی ارزش‌های اخلاقی، امکان نگرش علمی و فلسفی به اخلاق و روش تحقیق در اخلاق‌شناسی فلسفی. کتاب ایشان با عنوان وجدان به تفصیل به مباحثی درباره وجدان و وجدان اخلاقی پرداخته است؛ از جمله رابطه عقل عملی در یونان باستان با وجدان، وجدان در منابع اسلامی، بررسی اشکالات بر وجود یا اصالت وجدان اخلاقی، اهمیت وجدان اخلاقی در زندگی هدفدار، ویژگی‌های وجدان، امکان در اختیار دیگران گذاشتن وجدان و تلازم انسانیت و وجدان. (جعفری، ۱۳۸۱). در واقع علامه جعفری به یکی از مباحث مهم در فلسفه اخلاق به طور مفصل پرداخته است که جای کار جدی دارد.

نکته حائز اهمیت، توجه ایشان به رابطه اخلاق و زیبایی‌شناسی است. علامه جعفری با تقسیم زیبایی به زیبایی محسوس و معقول، اخلاق و ارزش‌های اخلاقی را از جمله زیبایی‌های معقول به شمار می‌آورد. او در کتاب زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام می‌گوید: «در آیات قرآن بر زیبایی آرمان‌های معقول و اصول عالی اخلاق و ارزش‌های انسانی تأکید شده است» و در آیتی درباره بخشش زیبا از لغزش‌های مردم، شکیبایی

۱. عبدالله نصری که کوشیده است اندیشه‌های علامه جعفری را در کتاب تکاپوگر اندیشه‌ها گزارش و تحلیل کند، هیچ تحلیلی درباره فلسفه اخلاق از ایشان ارائه نداده است (نصری، ۱۳۸۳). البته مسعود امید تلاش کرده است از لابه‌لای آثار علامه جعفری، مباحثی از فلسفه اخلاق گردآوری کند و نظم و نسقی به آن‌ها بدهد (امید، ۱۳۸۸).

۲. مرتضی زارع گنجارودی و بهروز محمدی منفرد در مقاله «بازخوانی وجدان اخلاقی از نگاه علامه جعفری» به بررسی وجدان اخلاقی از منظر علامه جعفری پرداخته و با بی‌بدیل دانستن مباحث ایشان در این زمینه، نقدهایی نیز به علامه وارد کرده‌اند (زارع گنجارودی و محمدی منفرد، ۱۳۹۴).





زیبا،^۱ صبر جمیل،^۲ دوری و جدایی زیبا^۳ و زیبایی ایمان برای قلب^۴ سخن گفته است (جعفری، ۱۳۶۹). این تحلیل علامه جعفری جالب توجه است. علاوه بر زیبایی رفتارهای اخلاقی در آیات قرآن، روایات بسیاری نیز در باره جمال الهی وارد شده و در دعاهای بسیاری نیز از جمال الهی سخن رفته است. بی‌شک، جمال و زیبایی خدا ناظر به اوصاف خدا، از جمله اوصاف اخلاقی اوست. در نتیجه، چنین تحلیلی معقول به نظر می‌رسد ولی نیازمند تحلیل‌های عمیق‌تری است. با چنین تحلیلی شاید بتوان گفت ارزش‌های اخلاقی از سنخ معقول اول هستند نه معقول ثانی فلسفی.^۵

آیت‌الله جعفر سبحانی

آیت‌الله جعفر سبحانی در سلسله درس‌هایی به صورت مفصل به مباحث حسن و قبح عقلی و بایدها و نبایدهای اخلاقی از دیدگاه‌های گوناگون پرداخته و آن را از جهت فلسفی، کلامی و فلسفه اخلاق بررسی کرده است که علی‌رَبانی گِلپایگانی آن‌ها را به رشته تحریر درآورده و با عنوان حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان در سال ۱۳۶۸ منتشر شده است.^۷ ربانی گِلپایگانی در پیشگفتاری که بر آن نگاشته است از زمان

۱. فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ؛ پس به خوبی صرف نظر کن (حجر، ۸۵)

۲. فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا؛ پس صبر کن صبری نیکو (معاوج، ۵).

۳. وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُزْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا؛ و بر آنچه می‌گویند شکبیا باش و از آنان با دوری‌گزینی خوش فاصله بگیر (زمل، ۱۰).

۴. وَلَٰكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ إِلِيمَانٌ وَرَبِّيَنَةٌ فِي قُلُوبِكُمْ؛ لکن خدا ایمان را برای شما دوست‌داشتنی گردانید و آن را در دل‌های شما بیاراست (حجرات، ۷۹).

۵. آیت‌الله مصباح متعرض این بحث شده است و با فرض قبولی واقعیت‌داشتن زیبایی محسوسات، واقعیت‌داشتن زیبایی ارزش‌های اخلاقی را که به واسطه عقل درک شود، انکار می‌کند و حسن معقولات را اعتبار عقلی می‌داند (مصباح، ۱۳۷۴، صص ۳۸-۳۹).

۶. علامه جعفری در کتاب جبر و اختیار با بررسی رابطه اخلاق با مسئله جبر و اختیار، اخلاق و وجدان اخلاقی و پابندی درونی به ارزش‌های اخلاقی را دلیلی بر اختیار دانسته و آن را تحلیل کرده است (جعفری، ۱۳۷۹).

۷. این اثر مکرراً تجدید چاپ و منتشر شده است و نویسنده این مقاله از چاپ سوم آن که در سال ۱۳۷۷ منتشر شده، استفاده کرده است.

ارائه مباحث و مکان آن سخنی به میان نیاورده است (سبحانی، ۱۳۷۷، ص ۲). با توجه به اینکه تاریخ پیشگفتار ربانی گلپایگانی دوم فروردین ۱۳۶۶ است، طبعاً این بحث‌ها باید در سال‌های ۶۵ یا ۶۴ ارائه شده باشد.

کتاب دیگری از ایشان با عنوان رساله فی التحسين والتقیح العقليين و تليها رساله فی الفلسفة الاخلاق والمذاهب الاخلاقية به تاریخ ۱۴۲۰ قمری یعنی ۱۳۷۷ منتشر شده که به همان مباحث پرداخته است؛ با این تفاوت که رساله‌ای مستقل در فلسفه اخلاق و مکاتب اخلاقی نیز در آن آمده است. در این رساله علاوه بر نقد مکاتب اخلاقی، نظریه اخلاق اسلامی را بر اساس حسن و قبح عقلی تقریر کرده است. به اعتقاد ایشان عقل می‌تواند حسن و قبح امور را درک کند و در مواردی که عقل از ادراک حسن و قبح عاجز باشد، چاره‌ای جز رجوع به وحی ندارد (السبحانی، ۱۴۲۰ق). ایشان به طور گسترده به مباحث فلسفه اخلاق پرداخته است. البته متعرض مسأله استنتاج باید از هست شده و به نقد هیوم در این زمینه پرداخته است. نکته مهمی که در مباحث آیت‌الله سبحانی دیده می‌شود، ابتدای نظریه اخلاق اسلامی بر حسن و قبح عقلی است و حسن و قبح ذاتی را همان حسن قبح عقلی می‌داند و ذاتی را به عقلی معنا می‌کند. البته ظاهراً ایشان در یکی دانستن ذاتی و عقلی به خطا رفته است و از همین ناحیه مورد نقد قرار گرفته است.

آیت‌الله سبحانی در چند مقاله به یکی از مباحث مهم فلسفه اخلاق، یعنی رابطه دین و اخلاق پرداخته و اقسام مختلف آن را بررسی و نقد کرده است (سبحانی، ۱۳۷۸ ب؛ سبحانی، ۱۳۷۸ الف). علاوه بر آن، به بررسی و نقد برخی مکاتب اخلاقی نیز پرداخته است؛ مانند نظریه جمال اخلاقی افلاطون (سبحانی، ۱۳۷۹)، فضیلت‌گرایی ارسطو، عقل‌گرایی کانت و نظریه نیچه (سبحانی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۱-۱۳۴).

آیت‌الله عبدالله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی ظاهراً به طور رسمی به مباحث فلسفه اخلاق نپرداخته است و





حتی شاید اصطلاح فلسفه اخلاق^۱ را هم به کار نبرده باشد. بر خلاف فلسفه حقوق بشر که در ذیل مباحث فلسفه دین به آن پرداخته و از جمله مباحثی که در فلسفه حقوق بشر بدان عطف توجه کرده، حسن و قبح عقلی است که با مباحث فلسفه اخلاق نیز مرتبط است (جوادی آملی، ۱۳۷۵). علاوه بر این، در مباحث تفسیری خود از جمله تفسیر موضوعی قرآن، یک جلد به مباحث مبادی اخلاق در قرآن اختصاص داده شده که در آن مباحثی در زمینه فلسفه اخلاق آمده است؛ مانند تأثیر متقابل جهان بینی و اخلاق، خاستگاه اخلاق، اخباری یا انشائی بودن گزاره های اخلاقی، بدیهی بودن آن ها،^۲ فطری بودن اخلاق و جاودانگی اخلاق که لازمه آن نفی نسبیت اخلاقی^۳ و پذیرش اصول ثابت، پایدار، کلی و نامحدود است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۵).

آیت الله جوادی آملی اخلاق را همانند طب می داند.^۴ همان گونه که کارهای

۱. سید علیرضا صالحی ساداتی و محسن جوادی در مقاله «فلسفه اخلاق استاد جوادی آملی» به تحلیل گزاره های اخلاقی از نظر آیت الله جوادی آملی پرداخته اند. از نظر ایشان «گزاره های اخلاقی، انشایی است که ابراز همان اعتبار است» و صورت خبر چنین گزاره هایی نیز در واقع انشایی است. البته از نظر ایشان «اعتبارات در حوزه اخلاق، اعتبارات دلخواهی و کزاف نیستند» بلکه بر واقعیات و اهداف مشترک انسانی مبتنی هستند. به گفته صالحی و جوادی، این نظریه را می توان از نظریات ناشناخت گرایی اخلاقی به شمار آورد که بر اساس آن، گزاره های اخلاقی قابلیت صدق و کذب ندارند؛ اما بر خلاف بسیاری از ناشناخت گرایان، آیت الله جوادی آملی به اطلاق گزاره های اخلاقی اعتقاد دارد و آن ها را برهان پذیر می داند. از نظر ایشان، گزاره های بدیهی اختصاصی به حوزه نظر ندارد و در حوزه عمل نیز ساری و جاری است. با توجه به اینکه علاوه بر حسن فعلی، حسن فاعلی هم مطرح است از نظر ایشان تبلور حسن فاعلی در ملکه شدن فضائل است و از این رو از نظر صالحی و جوادی، آیت الله جوادی آملی را به لحاظ هنجاری می توان فضیلت گرا نامید؛ اما این فضیلت گرایی با عمل به وظیفه و در نظر گرفتن نتایج عمل در شرایط مخصوص منافاتی ندارد؛ چون شخص فضیلت مند در تشخیص افعال نیک و نتایج آن، بصیرتی افزون دارد (صالحی ساداتی و جوادی، ۱۳۹۷).

۲. مجید ابوالقاسم زاده در مقاله «مبناگرایی در اخلاق از دیدگاه آیت الله جوادی آملی» بدیهی بودن گزاره های اخلاقی از منظر ایشان را تحلیل و بررسی کرده است و در ضمن کوشیده است تا عبارات مبهم و به ظاهر متعارض ایشان در این زمینه را به گونه ای برطرف کند (ابوالقاسم زاده، ۱۳۹۸).

۳. محسن جوادی و مصطفی سلاطین در مقاله «گزارش و تحلیل دیدگاه آیت الله جوادی آملی درباره نسبی گرایی اخلاقی» با نفی نسبیت اخلاقی از نظر ایشان، با ذکر مؤلفه های نسبی گرایی اخلاقی، دلایل ایشان در نقد این مؤلفه ها را تشریح کرده و با توجه به مبنای واقعی بودن اصول و احکام اخلاقی، مستندات ایشان برای اطلاق و کلی بودن این اصول را تبیین کرده اند (جوادی و سلاطین، ۱۳۹۱).

۴. خاستگاه نگاه طب گونه به اخلاق، به محمد بن زکریای رازی در طب روحانی باز می گردد.

پزشکی به بود و نبود و به باید و نباید بازمی‌گردد، اخلاق نیز که مربوط به جان آدمی است و جان آدمی نیز دچار بیماری شده و نیازمند مداوا است، هم ناظر به بود و نبود است و هم ناظر به باید و نباید. به گفته‌ی ایشان روح حقیقتی دارد که کارها برای آن یکسان نیست، بعضی کارها موجب حیات ابدی و بعضی کارها موجب هلاکت آن می‌شود و باید و نبایدهای آن از سوی اخلاق صادر می‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۷).

در مجموع به نظر می‌رسد، آیت‌الله جوادی‌آملی به طور مستقیم به مباحث فلسفه اخلاق نپرداخته است، ولی در ضمن مباحث مختلف فلسفی و تفسیری خود متعرض برخی از این مباحث شده است. البته نظریه‌ی منسجمی به خصوص در اخلاق هنجاری نمی‌توان از آثار ایشان به دست آورد، گرچه برخی در این زمینه ادعا کرده‌اند که ایشان را می‌توان فضیلت‌گرا نامید و فضیلت‌گرایی ایشان منافاتی با عمل به وظیفه و توجه به نتایج عمل ندارد (صالحی‌ساداتی و جوادی، ۱۳۹۷). البته این سخن خالی از ابهام نیست و نیاز به تأمل بیشتر در این زمینه دارد.



۳. جمع‌بندی و تحلیلی از وضعیت فلسفه اخلاق در حوزه علمیه

همان گونه که گذشت، برای تحلیل دقیق وضعیت فلسفه اخلاق در حوزه علمیه بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران دست کم این مسئله باید از زوایای چهارده‌گانه مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد و با مروری بر شخصیت‌های تأثیرگذار چنین تحلیل جامعی به دست نمی‌آید. اما به نظر می‌رسد با مروری بر مطالب مقاله از منظری فراتر و نکاتی که به اختصار در لابه‌لای مطالب آمده و خواهد آمد، می‌توان تصویری اجمالی از وضعیت فلسفه اخلاق در حوزه علمیه به دست داد. در ادامه بر اساس زوایای چهارده‌گانه نکاتی به اختصار خواهد آمد.

در بررسی آرا و اندیشه‌های فلسفه اخلاقی عالمان برجسته، مقالات بسیاری منتشر شده است که به دلیل حجم مقاله تنها به تعداد اندکی از آن‌ها در پاورقی اشاره شده است و برخی از آن‌ها نیز مستخرج از پایان‌نامه یا رساله دکتری است که با نام استاد راهنما منتشر شده است. با تأمل در چنین مقالات و تعداد بسیار زیاد آن‌ها و نیز دقت در



عنوان نشریه‌هایی که در آن‌ها منتشر شده‌اند می‌توان چند نکته را نتیجه گرفت؛ از جمله اینکه: ۱. مباحث ارائه شده غالباً در قالب درس و به صورت غیررسمی ارائه شده و سپس با تدوین و نگارش به صورت کتاب منتشر شده است؛ اما کم‌کم با توجه به اهمیت چنین مباحثی، نه تنها فلسفه اخلاق و اخلاق کاربردی به طور رسمی در رشته‌های «اخلاق و تربیت»، «فلسفه» و «کلام اسلامی» در حوزه علمی در قالب دو واحد درسی گنجانده و ارائه شد، بلکه رشته فلسفه اخلاق و اخلاق کاربردی در دانشگاه‌هایی که صیغه حوزوی دارند از جمله دانشگاه قم^۱ و دانشگاه باقرالعلوم^۲ به طور رسمی آغاز شد و برخی از مراکز حوزوی نیز در پی گرفتن مجوز برگزاری دوره فلسفه اخلاق در سطح چهار حوزه هستند؛ از جمله جامعه الزهرا؛^۳ تلاش برای نظریه‌پردازی در زمینه مباحث فرااخلاقی (مانند تحلیل مفاهیم اخلاقی، واقع‌گرایی اخلاقی و نسبیت و اطلاق در اخلاق) و اخلاق هنجاری و به‌دست‌دادن ملاک و معیار ارزش اخلاقی، که تا حدودی با شهید مطهری آغاز شد و آیت‌الله مصباح سعی کرد علاوه بر ورود به مباحث فرااخلاقی و مفهوم‌شناسی در حوزه اخلاق، تقریری غایت‌گرایانه از اخلاق اسلامی به دست دهد و مقالات بسیار زیادی ناظر به نظریه ایشان منتشر شده است؛^۴ تعداد فضایی که به این مباحث عطف توجه کرده‌اند، بسیار زیادند که در این مقاله اسامی حدود ۲۵ نفر از آن‌ها در منابع آمده است که برخی از آن‌ها کتاب‌ها و مقالات بسیاری منتشر ساخته‌اند و سهم بسیاری در گسترش مباحث فلسفه اخلاق داشته‌اند؛^۵ نشریه‌های اخلاقی که از آن‌ها در تدوین این مقاله استفاده شده است عبارت‌اند از: اخلاق پژوهی، پژوهشنامه اخلاق، معرفت اخلاقی، اخلاق و اخلاق و حیانی که اولاً در یکی دو دهه

۱. دانشگاه قم گرچه فی‌نفسه صیغه حوزی ندارد، ولی در دانشکده الهیات و معارف و نیز گروه فلسفه، بیشتر فضایی حوزوی مشغول به کار هستند و چندین سال است که در رشته فلسفه اخلاق در مقطع ارشد و دکتری دانشجویی می‌گیرد که هم بسیاری از اساتید آن از فضایی حوزه و هم بسیاری از دانشجویان، طلبه هستند.

۲. دانشگاه باقرالعلوم با راه‌اندازی گروه اخلاق و تربیت در سال جاری در گرایش اخلاق کاربردی در مقطع ارشد دانشجوی پذیرفته است و با درخواست مجوز برای فلسفه اخلاق، امید است زمینه پذیرش دانشجوی برای سال آینده هموار شود.

اخیر راه‌اندازی شده‌اند و ثانیاً حجم زیادی از مقالات آن‌ها به مباحث فلسفه اخلاق اختصاص دارد. مجله نقد و نظر نیز گرچه اختصاص به اخلاق ندارد، ولی حجم زیادی از مقالات آن در زمینه فلسفه اخلاق است و حتی ویژه‌نامه‌ای در این زمینه منتشر کرده است. البته برخی از مجلات فلسفی با صبغه حوزوی نیز بسیاری از مقالاتشان اختصاص به مباحث فلسفه اخلاق دارد. ۵. اخلاق کاربردی که به دلیل حجم مقاله اشاره چندانی به آن نشد، حجم قابل توجهی از آثار اعم از ترجمه و تألیف در قالب کتاب، مقاله و پایان‌نامه بدان اختصاص داده شده است؛ از جمله پزشکی و زیست‌پزشکی، شبیه‌سازی، سقط جنین، محیط زیست، اخلاق آموزش، اخلاق پژوهش، اخلاق نقد، اخلاق جنگ، اخلاق حرفه‌ای نمایندگی مجلس، اخلاق ژنتیک، اخلاق ورزش، اخلاق هک و نفوذ در سیستم‌های رایانه‌ای، حقوق حیوانات، اخلاق مهندسی، اخلاق غذا، عدالت بین نسلی و حقوق آیندگان و اخلاق آب.^۱

نتیجه‌گیری

پیشینه فلسفه اخلاق در مغرب‌زمین به طور رسمی به یک قرن اخیر بازمی‌گردد. در حوزه علمیه قبل از پیروزی انقلاب اسلامی فلسفه اخلاق رواجی نداشته است و نخستین کسی که مستقیماً به فلسفه اخلاق عطف توجه کرد، شهید مطهری بود. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، گسترش کمی و کیفی فلسفه اخلاق با قبل از آن اصلاً قابل مقایسه نیست. نخستین شخصیت علمی پس از پیروزی انقلاب که به فلسفه اخلاق اهتمام ویژه ورزید، مرحوم آیت‌الله مصباح یزدی بود که به طور رسمی به تدریس فلسفه اخلاق پرداخت و در گسترش آن و تربیت شاگردان نقش زیادی داشت. علامه جعفری،

۱. به دلیل اینکه برای ذکر آثار و نویسندگان هر یک از موارد اخلاق کاربردی که در متن ذکر شد مجال نیست، تنها به معرفی دانشنامه اخلاق کاربردی که تحت نظر احمدحسین شریفی تدوین و منتشر شده است، اکتفا می‌شود. این دانشنامه در پنج جلد منتشر شده است. جلد اول به مباحث نظری، جلد دوم به اخلاق زیستی، جلد سوم به اخلاق فراغت و گردشگری، جلد چهارم به اخلاق حاکمیت و سیاست و جلد پنجم به اخلاق علم و فرهنگ پرداخته است (شریفی و همکاران، ۱۳۹۶).



آیت‌الله سبحانی و آیت‌الله جوادی آملی به سهم خود در این زمینه ایفای نقش کرده‌اند. نکته قابل توجه اینکه مباحثی که این بزرگان مطرح کرده‌اند، موجب شده است که فضیلتی جوان به گزارش، تحلیل و احیاناً نقد دیدگاه آن‌ها پرداخته و همین امر موجب رونق مباحث فلسفی درباره اخلاق شده است. البته همان گونه که گذشت، برای بررسی وضعیت فلسفه اخلاق در حوزه به خصوص بعد از پیروزی انقلاب، علاوه بر نقش عالمان برجسته، باید آثار تألیفی اعم از کتاب، مقاله، پایان‌نامه و آثار ترجمه‌شده که در مجموع حجم قابل توجهی را به خود اختصاص می‌دهد، تأسیس رشته، گروه، انجمن علمی، نشریه، برگزاری نشست‌های علمی و همایش و مهم‌تر از همه تربیت فضیلتی جوان و مشتاق به مباحث فلسفه اخلاق توجه جدی داشت. نکته مهم این است که با طرح مباحث فلسفه اخلاق، عزمی جدی در نظریه‌پردازی درباره مباحث اخلاقی دیده می‌شود، چه در حوزه مباحث فرااخلاق، اخلاق هنجاری نظری و اخلاق کاربردی. البته به دلیل عقب‌ماندگی در این زمینه تا رسیدن به وضع مطلوب با توجه به اهمیت اخلاق و گستره آن راهی طولانی پیش روی حوزه‌های علمیه است.



نظر
نقد

فهرست منابع

* قرآن (ترجمه فولادوند)

۱. آل بویه، علیرضا. (۱۳۸۸). سقط جنین از منظر اخلاقی. تهران: سمت و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲. ابوالقاسم زاده، مجید. (۱۳۹۸). میناگرایی در اخلاق از دیدگاه جوادی آملی. اخلاق و حیاتی، ۸ (۱۷)، صص ۵-۲۶.
۳. ابوطالبی، محمد. (۱۳۹۸). الگوی اخلاق توحیدی در قرآن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. احمدی، حسین. (۱۳۹۳). معناشناسی «الزام اخلاقی» با تفسیری نو از دیدگاه علامه طباطبایی. پژوهش نامه اخلاق، ۷ (۲۳)، صص ۷-۲۲.
۵. احمدی، حسین. (۱۳۹۴). کتاب‌شناسی توصیفی فلسفه اخلاق (جلد دوم مقالات). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۶. احمدی، حسین. (۱۳۹۵). تبیین و بررسی نظریه ضرورت بالقیاس بالغیر در معناشناسی «الزام اخلاقی». معرفت اخلاقی، ۷ (۲۰)، صص ۵-۱۸.
۷. السبحانی، جعفر. (۱۴۲۰ق). رسالة فی التحسین والتقیح العقلیین (الطبعة الاولى). قم: اعتماد.
۸. الطباطبایی، السید محمدحسین. (۱۳۶۲). رسائل سبعة. قم: چاپ حکمت.
۹. امید، مسعود. (۱۳۸۸). فلسفه اخلاق در ایران معاصر. تهران: علم.
۱۰. اونی، بروس. (۱۳۹۳). نظریه اخلاقی کانت (مترجم: علیرضا آل بویه). چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.
۱۱. ترکاشوند، علی اصغر؛ گوهری، عباس. (۱۳۹۸). بررسی انتقاد استاد مطهری از ادراکات اعتباری علامه طباطبایی در اخلاق. پژوهش‌های معرفت‌شناختی، ۸ (۱۸)، صص ۲۱۸-۲۳۵.





۱۲. جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۹). زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۳. جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۹). جبر و اختیار. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۴. جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۱). وجدان. قم: انتشارات تهذیب.
۱۵. جوادی، محسن. (۱۳۸۲). توجیه جاودانگی اصول اخلاقی بر مبنای نظریه اعتباریات از دیدگاه شهید مطهری. قیسات، ۹(۳۰-۳۱)، صص ۵۳-۶۸.
۱۶. جوادی، محسن؛ سلاطین، مصطفی. (۱۳۹۱). گزارش و تحلیل دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره نسبی‌گرایی اخلاقی. اخلاق و حیانی، ۱(۱)، صص ۷۳-۹۰.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). فلسفه حقوق بشر. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). مبادی اخلاق در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۹. حسینی، سید عبدالهادی؛ خواص، امیر. (۱۳۹۶). تبیین سازگاری خودگرایی، دیگرگرایی و خداگرایی در نظام اخلاقی اسلام. معرفت اخلاقی، ۸(۲۱)، صص ۵-۱۹.
۲۰. حسینی رامندی، سیدعلی‌اکبر. (۱۳۹۸). نظریه اخلاق هنجاری اسلام بر اساس قرآن کریم. قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۱. حسینی رامندی، سیدعلی‌اکبر. (۱۳۹۹ الف). قرآن و غایت‌گرایی اخلاقی. قرآن‌شناخت، ۱۳(۲۴)، صص ۳۹-۵۸.
۲۲. حسینی رامندی، سیدعلی‌اکبر. (۱۳۹۹ ب). نظریه خودگروی اخلاقی از دیدگاه قرآن. پژوهش‌های قرآنی، ۲۵(۹۴)، صص ۶۷-۸۶. DOI: 10.22081/jqr.2019.53025.2333
۲۳. خلیلی، مصطفی. (۱۳۹۱). اخلاق توحیدی از دیدگاه علامه طباطبایی. اخلاق و حیانی، ۱(۱)، صص ۱۲۷-۱۴۸.
۲۴. بنیاد دائرة المعارف اسلامی. (۱۳۸۴). دانشنامه جهان اسلام (چاپ اول، ج ۹). مدخل «حوزه علمیه»، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
۲۵. داوری‌اردکانی، رضا. (۱۳۶۳). ملاحظات در باب ادراکات اعتباری. دومین یادنامه علامه طباطبایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۶. دبیری، احمد؛ میرجلیلی، سید کاظم. (۱۳۹۷). «ماهیت نظریه اخلاقی؛ شرحی بر یک نظریه اخلاقی درست و مقبول». پژوهش‌نامه اخلاق، شماره ۴۱، صص ۷-۲۰.
۲۷. رقوی، جواد. (۱۳۹۹). نسبت اخلاق و دین از دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری. تأملات اخلاقی، ۱(۳)، صص ۴۷-۶۳.
۲۸. زارع گنجارودی، مرتضی؛ محمدی منفرد، بهروز. (۱۳۹۴). بازخوانی وجدان اخلاقی از نگاه علامه جعفری. پژوهش‌نامه اخلاق، ۸(۲۹)، صص ۹۹-۱۱۸.
۲۹. سبحانی، جعفر. (۱۳۷۷). حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان. (نگارش علی ربانی گلپایگانی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۰. سبحانی، جعفر (۱۳۷۸ الف). رابطه دین و اخلاق (۴) حاکمیت دین بر اخلاق یا تقدم اخلاق بر دین. کلام اسلامی، ۸(۳۲)، صص ۴-۱۹.
۳۱. سبحانی، جعفر. (۱۳۷۸ ب). رابطه دین و اخلاق. کلام اسلامی، ۸(۳۰)، صص ۵-۱۷.
۳۲. سبحانی، جعفر. (۱۳۷۹). رابطه دین و اخلاق. کلام اسلامی، ۹(۳۳)، صص ۵-۲۳.
۳۳. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳). تفرج صنع (چاپ سوم). تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۳۴. شریفی، احمدحسین و همکاران (۱۳۹۶)، دانشنامه اخلاق کاربردی (۵ ج). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۵. شیروانی، علی. (۱۳۷۸). ساختار کلی اخلاق اسلامی. قیاسات، ۴(۱۳)، صص ۳۸-۴۴.
۳۶. شیروانی، علی. (۱۳۸۲). اخلاق اسلامی و مبانی نظری آن (چاپ سوم). قم: دارالفکر.
۳۷. صالحی ساداتی، سید علیرضا؛ جوادی، محسن. (۱۳۹۷). فلسفه اخلاق استاد جوادی آملی. اخلاق و حیاتی، ۶(۱۴)، صص ۴۷-۶۸.
۳۸. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۶). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا.
۳۹. گنسلر، هری جی. (۱۳۸۵). درآمدی جدید به فلسفه اخلاق با مقدمه مصطفی مکلیان (مترجم: حمیده بحرینی). تهران: نشر آسمان خیال.
۴۰. لاریجانی، صادق. (۱۳۸۲). الزامات عقلی و اخلاقی. پژوهش‌های اصولی، ۲(۶)، صص ۷-۲۵.





۴۱. لاریجانی، صادق. (۱۳۸۶). نظریه‌ای در تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی. پژوهش‌های اصولی، ۳(۷)، صص ۲۰۹-۲۳۴.
۴۲. مبینی، محمدعلی. (۱۳۹۵). مفهوم ضرورت در نظریه اخلاقی آیت‌الله مصباح یزدی. نقد و نظر، ۲۱(۸۴)، صص ۴-۲۵. DOI: 10.22081/JPT.2016.22669
۴۳. مبینی، محمدعلی. (۱۳۹۶). تأملی در حقیقت جملات اخلاقی؛ دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی و نقد آن. اخلاق، ۷(۴۸)، صص ۲۹-۴۵. DOI: 10.22081/jare.2017.45065
۴۴. مبینی، محمدعلی؛ آل‌بویه، علیرضا. (۱۳۹۷). لغزش معناشناختی در نظریه‌های اخلاقی غایت‌گرا با تأکید بر نظریه اخلاقی استاد مصباح یزدی. نقد و نظر، ۲۳(۸۹)، صص ۴-۲۸. DOI: 10.22081/jpt.2018.65591
۴۵. محمدرضایی، محمد. (۱۳۸۲). فلسفه اخلاق از دیدگاه استاد مطهری. قیاسات، ۹(۳۱-۳۲)، صص ۳۳-۵۲.
۴۶. محمدی، مسلم. (۱۳۸۹). پرستش، اصل بنیادین فلسفه اخلاق استاد مطهری. آینه معرفت، ۸(۲۵)، صص ۱۲۳-۱۴۵.
۴۷. مصباح، مجتبی. (۱۳۸۲). بنیاد اخلاق؛ روشی نو در آموزش «فلسفه اخلاق». قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۸. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۴). دروس فلسفه اخلاق (چاپ پنجم). تهران: انتشارات اطلاعات.
۴۹. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی (تدوین و نگارش: احمدحسین شریفی). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۵۰. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۵). مشکات؛ مجموعه آثار آیت‌الله مصباح پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی (گردآورنده: غلامرضا متقی‌فر). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۵۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). نقدی بر مارکسیسم. تهران: صدرا.
۵۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۷). فلسفه اخلاق. تهران: صدرا.

۵۳. معلمی، حسن. (۱۳۸۰). مبانی اخلاق. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۵۴. معلمی، حسن. (۱۳۸۸). ضرورت بالقیاس و بالغیر مفاد بایدهای اخلاقی. قیسات، ۱۴(۵۳)، صص ۱۳۹-۱۵۶.
۵۵. میرصانع، سید محمدباقر. (۱۳۹۷). دیدگاه شهید مطهری درباره اخلاق مبتنی بر نظریه اعتباریات. آیین حکمت، ۱۰(۳۵)، صص ۱۷۹-۲۰۴. DOI: 10.22081/pwq.2018.66067
۵۶. نصرافسفهان‌ی، محمد. (۱۳۸۷). مبانی اخلاقی علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه. اخلاق، ۳(۱۱)، صص ۳۷-۱۱۱.
۵۷. نصری، عبدالله. (۱۳۸۳). تکاپوگر اندیشه‌ها؛ زندگی، آثار و اندیشه‌های استاد علامه محمدتقی جعفری (چاپ سوم). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۸. نصیری، منصور. (۱۳۸۹). نظریه «برین سودگرایی» در اخلاق و تطبیق آن با نظریه سودگرایی رایج. پژوهش‌نامه اخلاق، ۳(۹)، صص ۹-۳۶.



* References

* The Holy Qur'an (Fouladvand, Trans.)

1. Abolqasemzadeh, M. (1398 AP). Fundamentalism in ethics from Javadi Amoli's point of view. *Akhlaq Vahayani*, 8(17), pp. 5-26. [In Persian]
2. Abu Talebi, M. (1398 AP). *The model of monotheistic ethics in the Qur'an*. Qom: Islamic Science and Culture Academy. [In Persian]
3. Ahmadi, H. (1393 AP). The semantics of "moral obligation" with a new interpretation from Allameh Tabatabai's point of view. *Journal of Ethics*, 7(23), pp. 22-7. [In Persian]
4. Ahmadi, H. (1395 AP). *Descriptive bibliography of moral philosophy*. (the second volume of articles). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
5. Ahmadi, H. (1396 AP). Explaining and examining the theory of relative necessity in the semantics of "moral obligation". *Ethical Knowledge*, 7(20), pp. 18-5.
6. Alebouyeh, A. R. (1388 AP). *Abortion from a moral point of view*. Tehran: Islamic Science and Culture Academy. [In Persian]
7. Al-Sobhani, J. (1420 AH). *Risalah fi Al-Tahsin Taqbih Al-Aqliyin*. (Al-Tabbah Al-Awali). Qom: Etemad. [In Arabic]
8. Dabiri, A., & Mir Jalili, S. K. (1397 AP). "The nature of moral theory ﷺ A description of a correct and acceptable moral theory". *Research Journal of Ethics*, No. 41, pp. 7-20. [In Persian]
9. Davari-Ardakani, R. (1363 AP). *Considerations about credit perceptions*. The second memoir of Allameh Tabatabaei. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]
10. Gensler, H. J. (1385 AP). *A new introduction to the philosophy of ethics with an introduction by Mustafa Maklian* (Bahreini, H. Trans.). Tehran: Asman Khiyal Publications. [In Persian]
11. Hosseini Ramandi, S. A. A. (1398 AP). *Normative moral theory of Islam based on the Holy Quran*. Qom: Publication of Islamic Science and Culture Academy. [In Persian]



۹۸

نظر
هدر

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱

12. Hosseini Ramandi, S. A. A. (1399 AP). Quran and moral telepathy. *Quran Studies*, 13(24), pp. 39-58. [In Persian]
13. Hosseini Ramandi, S. A. A. (1399 AP). The theory of moral self-centeredness from the perspective of the Qur'an. *Qur'anic Researches*, 25(94), pp. 67-86. DOI: 10.22081/jqr.2019.53025.2333. [In Persian]
14. Hosseini, S. A. H., & Khawas, A. (1396 AP). Explaining the compatibility of egoism, otherism and Godism in the moral system of Islam. *Ethical Knowledge*, 8(21), pp. 5-19. [In Persian]
15. Islamic Encyclopedia Foundation. (1384 AP). *Encyclopaedia of the World of Islam*. (1st ed., vol. 9). Entries of "Theology", Tehran: Islamic Encyclopaedia Foundation. [In Persian]
16. Jafari, M. R. (1369 AP). *Beauty and art from the perspective of Islam*. Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
17. Jafari, M. T. (1379 AP). *Determinism and free will*. Tehran: Allameh Jafari Works Editing and Publishing Institute. [In Persian]
18. Jafari, M. T. (1381 AP). *Conscience*. Qom: Tahdeeb Publications. [In Persian]
19. Javadi Amoli, A. (1375 AP). *Philosophy of human rights*. Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
20. Javadi Amoli, A. (1378 AP). *Principles of ethics in the Qur'an*. Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
21. Javadi, M. (1382 AP). Justification of the immortality of moral principles based on the theory of credits from the point of view of Martyr Motahari. *Qabasat*, 9(30-31), pp. 53-68. [In Persian]
22. Javadi, M., & Salatin, M. (1391 AP). Report and analysis of Ayatollah Javadi Amoli's view on moral relativism. *Akhlaq Vahyani*, 1(1), pp. 73-90. [In Persian]
23. Khalili, M. (1391 AP). Monotheistic ethics from the point of view of Allameh Tabatabaei. *Akhlaq Vahayani*, 1(1), pp. 127-148. [In Persian]
24. Larijani, S. (1382 AP). Rational and moral requirements. *Usul Researches*, 2(6), pp. 25-7. [In Persian]



25. Larijani, S. (1386 AP). A theory in the analysis of moral and rational requirements. *Usul Researches*, 3(7), pp. 209-234. [In Persian]
26. Mir Sane, S. M. B. (1397 AP). Shahid Motahari's view on ethics based on credit theory. *Ayin Hikmat*, 10(35), pp. 179-204. DOI: 10.22081/pwq.2018.66067. [In Persian]
27. Misbah Yazdi, M. T. (1374 AP). *Lessons in moral philosophy*. (5th ed.). Tehran: Etela'at Publications. [In Persian]
28. Misbah Yazdi, M. T. (1384 AP). *Criticism of ethical schools*. (Sharifi, A. H, Ed.). Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
29. Misbah Yazdi, M. T. (1385 AP). *Difficulties; The collection of Ayatollah Misbah's works, the prerequisites of Islamic management*. (Motaghifar, Q. R. Ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
30. Misbah, M. (1382 AP). *Ethics Foundation; A new method in teaching "ethical philosophy"*. Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
31. Moalemi, H. (1380 AP). *Basics of ethics*. Tehran: Cultural Institute of Contemporary Thought and Knowledge. [In Persian]
32. Moalemi, H. (1388 AP). Necessity of comparison and contrast of the provisions of moral obligations. *Qabasat*, 14(53), pp. 139-156. [In Persian]
33. Mobini, M. A. (1395 AP). The concept of necessity in the moral theory of Ayatollah Misbah Yazdi. *Journal of Naqd va Nazar*, 21(84), pp. 4-25. DOI: 10.22081/JPT.2016.22669. [In Persian]
34. Mobini, M. A. (1396 AP). A reflection on the truth of moral sentences ﷺ Ayatollah Misbah Yazdi's view and its criticism. *Ethics*, 7(48), pp. 29-45. DOI: 10.22081/jare.2017.45065. [In Persian]
35. Mobini, M. A., & Alebouyeh, A. R. (1397 AP). Semantic slippage in eschatological moral theories with an emphasis on the moral theory of Professor Misbah Yazdi. *Journal of Naqd va Nazar*, 23(89), pp. 28-4. DOI: 10.22081/jpt.2018.65591.



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱

36. Mohammad Rezaei, M. (1382 AP). Moral philosophy from the point of view of Professor Motahari. *Qabasat*, 9(31-32), pp. 33-52. [In Persian]
37. Mohammadi, M. (1389). Worship, the fundamental principle of Motahari's moral philosophy. *Ayeeneh Ma'arifat*, 8(25), pp. 123-145. [In Persian]
38. Motahari, M. (1367 AP). *Moral philosophy*. Tehran: Sadra. [In Persian]
39. Motahari, M. (1377 AP). *A critique of Marxism*. Tehran: Sadra. [In Persian]
40. Nasiri, M. (1389 AP). The theory of "beyond utilitarianism" in ethics and its comparison with the popular theory of utilitarianism. *Research Journal of Ethics*, 3(9), pp. 36-9. [In Persian]
41. Nasr Esfahani, M. (1387 AP). Moral foundations of Allameh Tabatabaei. *Ethics*, 3(11), pp. 111-37. [In Persian]
42. Nasri, A. (1383 AP). *The struggler of ideas* فکر *The life, works and thoughts of Allameh Mohammad Taghi Jafari*. (3rd ed.). Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
43. Omid, M. (1388 AP). *Moral philosophy in contemporary Iran*. Tehran: Ilm. [In Persian]
44. Oney, B. (1393 AP). *Kant's moral theory*. (AleBouye, A. R, Trans. 2nd ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
45. Ragavi, J. (1399 AP). The relationship between ethics and religion from the point of view of Allameh Tabatabaei and Shahid Motahari. *Ethical Reflections*, 1(3), pp. 47-63. [In Persian]
46. Salehi Sadati, S. A. R., & Javadi, M. (1397 AP). The moral philosophy of Professor Javadi Amoli. *Akhlaq Vahyani*, 6(14), pp. 47-68. [In Persian]
47. Sharifi, A. H et al. (1396 AP), *Encyclopaedia of Applied Ethics*. (5 Vols.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
48. Shirvani, A. (1378 AP). The general structure of Islamic ethics. *Qabasat*, 4(13), pp. 38-44. [In Persian]
49. Shirvani, A. (1382 AP). *Islamic ethics and its theoretical foundations*. (3rd ed.). Qom: Dar al-Fekr. [In Persian]

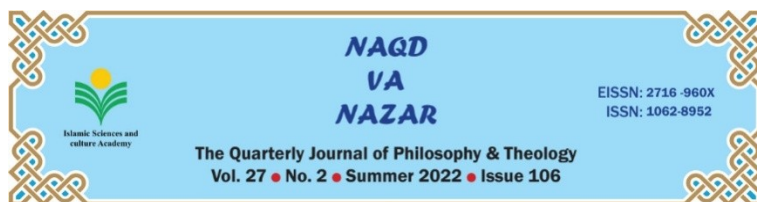


50. Sobhani, J. (1377 AP). *Intellectual goodness and ugliness or the foundations of eternal morality*. (Rabbani-Golpaygani, A, Ed.). Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
51. Sobhani, J. (1378 AP). The relationship between religion and ethics. *Islamic Theology*, 8(30), pp. 5-17. [In Persian]
52. Sobhani, J. (1378 AP). The relationship between religion and morality (4) The rule of religion over morality or the primacy of morality over religion. *Islamic Theology*, 8(32), pp. 19-4. [In Persian]
53. Sobhani, J. (1379 AP). The relationship between religion and ethics. *Islamic Theology*, 9(33), pp. 5-23. [In Persian]
54. Soroush, A. (1373 AP). *Tafaruj Son'e*. (3rd ed.). Tehran: Serat Cultural Institute. [In Persian]
55. Tabatabaei, M. H. (1386 AP). *Principles of realism philosophy and method*. Tehran: Sadra. [In Persian]
56. Tabatabaei, S. M. H. (1362 AP). *Rasa'il Sab'ah*. Qom: Hekmat Publications. [In Persian]
57. Turkashvand, A., & Gohari, A. (1398 AP). Examining Professor Motahari's criticism of Allameh Tabatabai's credit perceptions in ethics. *Epistemological Research*, 8(18), pp. 218-235. [In Persian]
58. Zare Ganjaroudi, M., & Mohammadi Monfared, B. (1394 AP). An examination of moral conscience from Allameh Jafari's point of view. *Research Journal of Ethics*, 8(29), pp. 118-99. [In Persian]



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱



Research Article
**Developments of the First Philosophy in the Seminary
of Qom in the Last Century***

Morteza Rezaei¹

Received: 30/12/2021

Accepted: 12/03/2022

Abstract

The first or primary philosophy (*al-falsafat al-ūlā*) or ontology is the main branch of Islamic philosophy and the highest field of study, since other fields of study—even other branches of philosophy—depend on this field. Aside from some of its adaptations from Greek philosophy, Islamic ontology is a genuine independent field of study, resulting from a millennium of work by Muslim philosophers. In its long history, it went through various developments and periods. In this article, which adopts the descriptive-analytic method, I aim to identify the status of this field in the Islamic Seminary in the last one hundred years. The article's contributions include the significance and necessity of the first philosophy, developments and advances of the first philosophy (in the last century), deficiencies of the first philosophy (in the last century), and the prospect of the first philosophy.

Keywords

The first philosophy, Islamic Seminary of Qom, developments of philosophy, deficiencies of philosophy, prospect of philosophy.

* Sponsored by the Secretariat of the One-Hundredth Anniversary of the Revival of the Seminary School of Qom and the Achievements and Memorial of the Grand Ayatollah Hajj Shaykh 'Abd al-Karim Ha'iri.

1. Assistant professor, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran:
mmrezaei4@gmail.com.

* Rezaei, M. (2022). Developments of the First Philosophy in the Seminary of Qom in the Last Century. *Journal of Naqd va Nazar*, 27(106), pp.104-138. Doi: : 10.22081/JPT.2022.62804.1911

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

مقاله پژوهشی

تحولات سده اخیر حوزه علمیه قم در باب فلسفه اولی*

مرتضی رضائی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۹

چکیده

فلسفه اولی (هستی‌شناسی) مهم‌ترین شاخه فلسفه و برترین علوم است و دانش‌های دیگر - حتی شاخه‌های دیگر فلسفه - به آن وابسته‌اند. هستی‌شناسی اسلامی، با وجود پاره‌ای اقتباس‌ها، دانشی اصیل، و دارای هویتی مستقل است که حاصل خردورزی و نوآوری‌های بیش از هزار ساله فیلسوفان مسلمان است. این دانش کهن در تاریخ طولانی خود، دوره‌ها و تحولات گوناگونی را پشت سر گذاشته است. هدف این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی به انجام رسیده، شناسایی وضعیت این دانش در سده اخیر حوزه علمیه قم است. به همین رو، مسئله اصلی آن، بررسی تحولاتی است که فلسفه اولی در یک‌صد سال اخیر به خود دیده است. دستاوردهای این پژوهش ذیل عناوین: اهمیت و ضرورت فلسفه اولی، تحولات و پیشرفت‌های فلسفه اولی (در یک قرن گذشته)، کاستی‌های فلسفه اولی (در سده اخیر) و چشم‌انداز آینده فلسفه اولی شرح و بسط یافته است.

کلیدواژه‌ها

فلسفه اولی، حوزه علمیه قم، تحولات فلسفه، کاستی‌های فلسفه، آینده فلسفه.

* با حمایت دبیرخانه یکصدمین سالگشت احیای حوزه علمیه قم و دستاوردها و کنگره نکوداشت آیت الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری رحمته‌الله.

۱. استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله، قم، ایران. mmrezaee4@gmail.com

* رضایی، مرتضی. (۱۴۰۱). تحولات سده اخیر حوزه علمیه قم در باب فلسفه اولی. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد

Doi: 10.22081/JPT.2022.62804.191

و نظر، ۲۷(۱۰۶)، صص ۱۰۴-۱۳۸.



نظر

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱

مقدمه

فلسفه اولی/مابعدالطبیعه^۱ دربارهٔ موجود از آن نظر که موجود است، بحث می‌کند و از احکام و ویژگی‌هایی که از این جهت می‌توان به موجود نسبت داد، سخن می‌گوید؛ ولی به خصوصیات موجود، از این نظر که موجودی خاص است - مثلاً جسم، گیاه، جانور، انسان و یا هر چیز متعین دیگری است - نمی‌پردازد و بحث و گفتگو دربارهٔ چنین خصوصیتی را به عهدهٔ شاخه‌های فرعی علوم واگذار می‌کند (نک: از جمله: ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۶۱؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۷۹؛ بغدادی، ۱۳۷۳، ص ۳؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۶؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، صص ۲۳-۲۵، ۲۸). به همین رو محمولات فلسفی، «احوال کلی موجود» اند. با توجه به فراگیر بودن موضوع فلسفهٔ اولی (موجود)، احکام و قوانین این دانش همهٔ موجودات را در بر می‌گیرد و هیچ موجودی از دایرهٔ شمول این احکام خارج نیست؛ زیرا هر موجودی، صرفاً به این دلیل که موجود است، مشمول احکام فلسفهٔ اولی است و روشن است که ویژگی موجودیت در هر موجودی یافت می‌شود. محمولات فلسفی یا مصداقاً مساوی با موجوداند (مانند مفهوم خارجی، واحد و بالفعل) و یا خود و قسیمشان (مانند علت و معلول/واجب و ممکن) بر روی هم، با موجود تساوی مصداقی دارند (نک: طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۲۰-۲۳).

فلسفهٔ اولی دانشی کهن و درازپیشینه است که در دوره‌های گوناگون تاریخی فراز و فرودها، پیشرفت‌ها و تحولات گوناگونی را به خود دیده است. تحولات یک دانش، از جمله فلسفه را - همان‌گونه که برخی مورخان علم گفته‌اند (برای نمونه، نک: روسو، ۱۳۴۴، ص ۱؛ سارتون، ۱۳۴۶، صص ۱۵-۱۶) - نمی‌توان صرف نظر از وضعیت و شرایط تاریخی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و حتی اقتصادی حاکم بر آن تحلیل و تبیین کرد. بلکه به نظر می‌رسد علاوه بر این، لازم است به شخصیت بازیگران اصلی آن حوزهٔ دانشی نیز توجه لازم صورت گیرد تا بتوان تحلیلی جامع از وضعیت و دگرگونی‌های آن دانش به دست داد. برخی اندیشه‌وران نیز گفته‌اند: «اگر کسی فلسفهٔ قرن حاضر را نشناسد و



بگویند که من قرن حاضر را می‌شناسم، بشنوید و باور نکنید. هیچ عصری را بدون فلسفه آن عصر نمی‌توان شناخت.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ص ۱۹). به هر روی، آنچه در این نوشتار دنبال می‌شود مروری بر تحولات فلسفه اولی در سده اخیر در محدوده حوزه علمیه قم است. اضلاع این پژوهش عبارت‌اند از: اهمیت، تحولات و پیشرفت‌ها، کاستی‌ها و چشم‌انداز آینده فلسفه اولی.

تا آنجا که نگارنده جستجو کرده، اثری با موضوع این نوشتار نگاشته نشده است تا نقاط تشابه و تمایز آن با نوشته حاضر بیان شود. البته دو اثر را می‌توان نام برد که قربت‌هایی با این نوشته دارند: یکی کتاب چشم‌اندازی به مکتب فلسفی قم، (ایزدپور و همکاران، ۱۳۸۳) که با توجه به موضوع کتاب و مباحثی که در آن آمده، تفاوت بسیاری با نوشته حاضر دارد. دیگری مقاله «مکتب فلسفی قم و تأثیر آن در گسترش فلسفه» از نگارنده (رضایی و جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۰، صص ۳۷۱-۳۹۹) که پاره‌ای مباحث آن با نوشته حاضر شباهت دارند؛ با این حال، با توجه به موضوع و دامنه بحث آن، تفاوت‌های قابل توجهی با مقاله حاضر دارد. به هر حال، این نوشته به روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای و نرم‌افزاری به سامان رسیده است. ضرورت این پژوهش از آن رو است که نقاط قوت و ضعف آنچه بر فلسفه اولی در یک‌صد سال اخیر رفته است روشن گردد؛ فراز و نشیب‌ها، دستاوردها و پیشرفت‌ها مشخص شود و کاستی‌ها، کوتاهی‌ها و غفلت‌ها نمایان گردد تا در پرتو آن بتوان با تکیه بر نقاط قوت، از نقاط ضعف پرهیز کرد و آینده‌ای کامیاب‌تر از امروز برای فلسفه اولی ترسیم کرد.

۱. اهمیت و ضرورت فلسفه اولی

نزد بسیاری از فیلسوفان، فلسفه حقیقی همین فلسفه اولی است (نک: از جمله: ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۲۵؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۱۳۰). برای این دانش فواید گوناگونی ذکر شده و از جهات گوناگونی - چه در گذشته، چه در حال و چه در آینده - مهم و ضروری است. اهمیت فلسفه اولی در موضوع و هویت این دانش ریشه

دارد. برخی از دلایل مهم بودن فلسفه اولی عبارت‌اند از:

۱-۱. برترین و شریف‌ترین علم

فلسفه اولی شریف‌ترین و برترین علوم است (نک: ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۲۴-۲۵، ۴۳۴؛ کندی، ۱۳۶۹ق، ص ۳۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق، صص ۵، ۱۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ق ۱ از شرح ج ۱ اسفار، ص ۲۱۹). دلیل اشرف بودن این دانش را امور گوناگونی بر شمرده‌اند؛ از جمله این که در این دانش، وجود خدای متعال و مجردات تام به‌عنوان برترین موجودات اثبات می‌شوند (نک: از جمله: ملاصدرا، بی‌تا، صص ۱۴-۱۵؛ نراقی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۸۱). چنانکه فلسفه اولی، علم به علل نخستین است و بر دیگر دانش‌ها که به معلول‌های این علل می‌پردازند، برتری دارد؛ زیرا علم به معلولات در گرو علم به علت‌های آنهاست (نک: ارسطو، ۱۳۸۵، صص ۲۴-۲۵؛ کندی، ۱۳۶۹ق، ص ۳۰). صدرالمتألهین نیز درباره دلیل اشرفیت فلسفه اولی می‌نویسد: «افضل بودن یک علم یا به دلیل شرافت موضوع آن است یا به جهت استحکام و اتقان دلایل آن و یا به دلیل شرف غایت و ثمره آن و هر سه این ویژگی‌ها در فلسفه اولی جمع است» (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۵۱، تعلیقه شماره ۳).

۲-۱. حاکمیت فلسفه اولی بر تمامی دانش‌ها

فلسفه اولی بخشی از حکمت نظری است که بر همه علوم ریاست دارد (نک: از جمله: سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۴، صص ۱۰۴-۱۰۵).

۳-۱. کل‌نگری فلسفه اولی

فلسفه دانش کلیات در بالاترین درجه آن است. این دانش به دلیل گستره موضوعش (موجود بما هو موجود)، همه جهان هستی را در بر می‌گیرد؛ به همین رو، شناختی فراگیر از کل هستی به دست می‌دهد. درحالی‌که، هر یک از دانش‌های دیگر - به دلیل محدود بودن موضوعشان - صرفاً بخشی از هستی را مطالعه می‌کنند و نگاهی کل‌نگر پدید نمی‌آورند (نیز، نک: ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۲۵؛ استیس، ۱۳۸۵، صص ۲۴-۲۵).





۴-۱. اثبات مبادی تصدیقی عام همه علوم

فلسفه مبادی تصدیقی دانش‌های دیگر را فراهم می‌آورد (نک: از جمله: ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵؛ ملاصدرا، بی تا، ص ۵). همه علوم حقیقی وجود موضوع خود را مفروض می‌گیرند و اثبات آن را جزو مسائل خود به شمار نمی‌آورند. ولی موضوعات دانش‌ها اگر بدیهی نباشند، نیازمند اثبات‌اند و تنها فلسفه اولی است که می‌تواند وجود آن‌ها را اثبات کند. همچنین مبادی و اصولی که حل مسائل علوم به آن وابسته است، در صورت بدیهی نبودن، در دانش دیگری اثبات می‌شوند و مسئله خود علم تلقی نمی‌شوند. این اصول غیر بدیهی گاه مختص به یک یا چند علم هستند و گاه عمومیت داشته و شامل تمامی علوم حقیقی می‌شوند. عام‌ترین اصول موضوعه‌ای که همه علوم حقیقی به آن وابسته‌اند - مانند «اصل علیت»، «اصل ضرورت علی» و «اصل سنخیت میان علت و معلول» - در فلسفه اولی ثابت می‌شوند و هیچ علم دیگری صلاحیت اثبات آن‌ها را ندارد.

یکی از موارد بهره‌گیری علوم از فلسفه، در قوانین آن‌ها است. کلیت، ضرورت و قدرت پیش‌بینی، سه ویژگی در قوانین علمی به شمار می‌آیند (نیز، نک: از جمله: کاپالدی، ۱۳۷۷، ص ۲۴؛ کارناپ، ۱۳۷۸، ص ۱۵؛ سروش، ۱۳۶۸، ص ۲۷). دو ویژگی کلیت و ضرورت در قوانین علمی نشانه این است که عوامل طبیعی مشابه، در شرایط یکسان، به صورت تخلف‌ناپذیری رفتار مشابه دارند؛ یعنی طبیعت همواره رفتاری یکنواخت و تخلف‌ناپذیر دارد (نیز، نک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، صص ۱۳۸-۱۴۱؛ عبودیت، ۱۳۸۰، صص ۳۹-۴۳؛ سروش، ۱۳۶۸، ص ۲۷). حاصل این دو ویژگی داشتن قدرت پیش‌بینی در علم است. اساساً قانون علمی بدون قدرت پیش‌بینی، علمی به شمار نمی‌آید (نک: از جمله: کاپالدی، ۱۳۷۷، ص ۲۵؛ چالمرز، ۱۳۷۹، صص ۱۷-۲۰؛ کارناپ، ۱۳۷۸، صص ۲۸۴-۲۸۵؛ آرمسترانگ، ۱۳۹۲، ص ۳۶؛ سروش، ۱۳۶۸، صص ۲۸-۳۰). ولی ویژگی‌های سه‌گانه قوانین علمی به صورت منطقی، بدون بهره‌گیری از اصل علیت و فروع آن - که همگی از دستاوردهای فلسفه اولی هستند - امکان شکل‌گیری ندارند. دانش‌های عقلی دیگر مانند کلام، عرفان، منطق و فلسفه‌های مضاف نیز وامدار فلسفه اولی هستند؛ مثلاً در علم کلام بدون بهره‌گیری از برخی اصول و قواعد فلسفی،

امکان تبیین و اثبات بسیاری از دعاوی کلامی وجود ندارد. برای نمونه، فهم و ارائه مهم‌ترین براهین عقلی اثبات خدا در گرو آشنایی با آموزه‌هایی چون وجوب و امکان ذاتی، اصل علیت و استحاله «دور» و «تسلسل» در علل است (برای نمونه، نک: طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸۹؛ لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، صص ۴۹۵-۴۹۹؛ رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۵۸). همچنین اثبات عقلی توحید ذاتی خداوند و این که وحدت الهی از نوع وحدت عددی نیست (نک: طباطبایی، بی‌تا، صص ۴۵، ۶۴) وابسته به مفهوم فلسفی «بساطت وجود»، «صرف الوجود» و «وحدت حق» است، چنانکه اثبات توحید صفاتی (عینیت صفات با ذات و با یکدیگر) نیز بر همین اصول مبتنی است.

ناگفته نماند که فلسفه اولی از این نظر نیز که دانشی برهانی است نقشی بی‌بدیل در اثبات دعاوی هستی‌شناختی و اصولی دین (مانند وجود خداوند) دارد و براهین فلسفی خالص (مانند برهان امکان و وجوب و برهان صدیقین) که صرفاً از مقدمات عقلی بهره می‌گیرند، اعتبار منطقی بیشتری از سایر براهین خداشناختی دارند (نک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، صص ۳۶۶-۳۶۷).

عرفان نظری، هم در تبیین و اثبات دعاوی خود نیازمند فلسفه اولی است و هم قواعد این دانش، فلسفه اولی، یکی از میزان‌های سنجش مکاشفات عرفانی و تعیین صحت و سقم آن‌ها است (نک: ترکه اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۲۶). حتی منطبق نیز در بسیاری از مبادی تصدیقی خود و امدار فلسفه است؛ زیرا ابتدا در فلسفه اولی، هستی‌اموری چون علم حصولی (وجود ذهنی)، تصور و تصدیق، کلیات خمس (برای نمونه، نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، صص ۲-۸۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، صص ۷۲-۸۶) و مواد ثلاث (برای نمونه، نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۸۳-۲۶۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، صص ۴۲-۷۰) تثبیت می‌شود (نیز، نک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۳) و سپس منطبق با مفروض دانستن این امور مباحث خود را طرح می‌کند.

۵-۱. فلسفه اولی بنیاد جهان‌بینی، ایدئولوژی و فرهنگ

جهان‌بینی هر کسی نوع نگاه او به جهان هستی و جایگاه انسان در آن است؛ مثلاً



اینکه جهان هستی محدود به ماده و مادیات است، یا دایره‌ای فراخ‌تر دارد و موجودات غیرمادی (مجردات / عالم غیب) را نیز شامل می‌شود، بر اساس هستی‌شناسی افراد تعیین می‌شود (نیز، نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، ق ۱ از شرح ج ۱ اسفار، صص ۱۳۴-۱۳۵). مبانی هستی‌شناختی به ذهن افراد شکل می‌دهد و در این چارچوب است که دیگر حقایق و روابط آنها تفسیر و فهم می‌شوند. این قالب فکری در مرحله بعد، ایدئولوژی و نظام ارزشی و رفتاری متناسب با خود را پدید می‌آورد که رفتارهای اختیاری انسان‌ها را هدایت می‌کند و نظام‌های اخلاقی، حقوقی و سیاسی جامعه را شکل می‌دهد (نیز، نک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲، صص ۱۹-۲۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، صص ۱۳۳-۱۳۴؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ق ۱ از شرح ج ۱ اسفار، صص ۱۳۴-۱۳۵).

از سوی دیگر، مؤلفه‌های اصلی هر فرهنگی، جهان‌بینی و ارزش‌های (ایدئولوژی) حاکم بر آن فرهنگ است. به همین رو، هیچ فرهنگ و جامعه‌ای بدون فلسفه و نوعی داوری درباره این که هستی چیست و انسان چه جایگاهی در آن دارد، تحقق پیدا نمی‌کند (نک: مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۶، صص ۲۸۶-۲۹۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۰).

۱-۶. پاسخ به شبهات و اندیشه‌های انحرافی

مکتب‌های انحرافی و اندیشه‌های نادرست و شبهاتی که مطرح می‌کنند، اهمیت و جایگاه فلسفه اولی را در پاسخ به آنها بیش از پیش نمایان کرده است؛ برای نمونه، در الهیات پویشی^۱ - که از مکاتب دوره معاصر است - خداوند تغییرپذیر و تأثیرپذیر معرفی شده است، بلکه اگر خدا تغییرناپذیر و تأثیرناپذیر باشد، حی و قابل ستایش نیست (برای نمونه، نک: پترسون و همکاران، ۱۳۷۶، صص ۱۰۷-۱۱۰). با بهره‌گیری از دستاوردهای فلسفه اسلامی مانند تغییرناپذیر بودن مجردات، مشروط بودن هرگونه تغییر، حرکت و پویشی به «ماده» (برای نمونه، نک: طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۰۰)، واجب‌الوجود بودن خدای متعال از جمیع جهات و بی‌نیازی مطلق او (جلّ شأنه) می‌توان نشان داد که هرگونه تغییر و

1. process theology

انفعال از ذات مقدس الهی به دور است (برای نمونه، نک: ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۷۶؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۱۲۲، ۳۴۱؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۴۳).

۷-۱. فلسفه اولی و اسلامی سازی علوم انسانی

مبانی فلسفی - که مبانی هستی شناختی مهم ترین و بنیادی ترین آن ها است - تأثیر جدی بر علوم انسانی دارد. در واقع، افراد بر اساس اندیشه های بنیادینی که دارند درباره حقایق داوری می کنند و آن ها را توصیف، تبیین و تفسیر می کنند و هنجارها و نظام های گوناگون خود را پدید می آورند (نیز، نک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲، صص ۱۹-۲۰). به همین رو، هم دانشمندان مادی گرا در علوم انسانی - اعم از علوم انسانی توصیفی و دستوری - و هم حل مسائل علوم انسان، متأثر از بینش مادی و دانشمندان الهی متأثر از بینش الهی هستند. این حقیقت هم مورد اذعان اندیشمندان اسلامی است (نک: از جمله: مصباح یزدی، ۱۳۹۲، صص ۲۷۵-۲۷۶) و هم اندیشمندان غربی (نک: از جمله: گرلینگ و دیگران، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۱۴۳-۱۵۸؛ فروند، ۱۳۷۲، ص ۹). با توجه به این که علوم انسانی رایج مبتنی بر هستی شناسی و اصول موضوعه مادی گرایانه است برای اسلامی سازی علوم انسانی لازم است در نخستین گام، مبانی هستی شناختی نادرست علوم یادشده جای خود را به مبانی هستی شناسی اسلامی بدهند (نیز، نک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲، صص ۲۴۸-۲۴۹).

۲. تحولات و پیشرفت های فلسفه اولی

گرایش غالب در فلسفه سده اخیر حوزه قم، حکمت متعالیه صدرایی است. در حکمت متعالیه، میان قرآن (وحی)، عرفان (شهود) و برهان (عقل) هماهنگی کامل برقرار است (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۱۱؛ ج ۲، ص ۳۱۵؛ ج ۵، صص ۲۰۵-۲۰۶؛ ج ۷، صص ۳۲۶-۳۲۷ و ج ۸، صص ۱۴۲-۱۴۳؛ ۳۰۳؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۴۳). نقش اصلی در فلسفه حوزه قم و نوآوری های آن متعلق به دو شخصیت برجسته، یعنی امام خمینی علیه السلام و علامه محمدحسین طباطبایی، و شاگردان و متأثران فکری این دو نفر است. تحولاتی که فلسفه اولی در یک صد سال گذشته به خود دیده است صرف نظر از نتایج و دستاوردهای فنی آن،



بی‌ارتباط با زمینه‌ها و اوضاع اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و چالش‌ها و دغدغه‌های فکری متعلق به یک دوره معین تاریخی نیست؛ به همین رو، عوامل گوناگونی چون ورود اندیشه‌های ماتریالیستی، کمونیستی و جریان‌های فلسفی و انحرافی دیگر به جامعه اسلامی و صف‌آرایی آنان در برابر اندیشه اسلامی، شکل‌گیری دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی و انتظارات جامعه فرهنگی و نخبگان، وقوع پدیده‌های بزرگی همچون پیروزی انقلاب اسلامی و شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی ایران و همچنین چالش‌های نوپدیدی که از چند دهه پیش به این سو در ایران ظهور پیدا کرد، به جدّ بر فلسفه و تحولات آن اثرگذار بوده است.

امور یادشده نه تنها موجب انزوا و عقب‌نشینی فلسفه قویم اسلامی نشد، بلکه از سویی توانایی و ظرفیت بالای آن را در مواجهه با چالش‌ها نشان داد و از سوی دیگر، زمینه‌ای برای بالیدن به عرصه‌های گوناگون و گسترش و امتداد یافتن آن به وجود آورد. ناگفته نماند که تحول و پیشرفت مطلوب در فلسفه اسلامی، زمانی رخ خواهد داد که اولاً مبتنی بر میراث ارزشمند الهیات اسلامی و همراه با پاسداشت آن باشد؛ ثانیاً به مباحث سنتی فلسفه بسنده نکند و با مطالعه و بررسی عالمانه، بصیرانه و منتقدانه، دستاوردهای فکری دوره معاصر خود را تکمیل و به حوزه‌های جدید امتداد پیدا کند. در غیر این صورت، فلسفه اسلامی منزوی خواهد شد و حضور و اثربخشی لازم را نخواهد داشت و یا جای خود را به رقبای غربی یا شرقی خواهد داد. در واقع، الهیات ریشه‌دار و با سابقه اسلامی به شرط حضور فعال، ارتباط و تعامل و مواجهه انتقادی با فلسفه‌ها و اندیشه‌های رقیب و پاسخگویی به آن‌ها می‌تواند به پیش‌برود و همچنان زنده و پویا ظاهر شود. چنین ویژگی‌هایی را کمابیش می‌توان در فعالیت و آثار برخی بزرگان فلسفه اسلامی در سده اخیر حوزه علمیّه قم مشاهده کرد (نیز، نک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، صص ۳۸-۳۹).

به هر حال حوزه علمیّه قم از یک‌صد سال پیش به این طرف، تحولات و پیشرفت‌های مهمی را در فلسفه اولی شاهد بوده است. شاید بتوان این تحولات را در چند محور ذیل جای داد:

۱-۲. نوآوری در تبیین و تقریر مسائل

یکی از تحولات فلسفه اولی، نوآوری‌های حکیمان حوزه قم در تبیین پاره‌ای مسائل رایج حکمی است. این نوآوری‌ها فراوان است؛ برای نمونه، تبیین نحوه انتزاع معقولات ثانیه فلسفی - مثلاً مفهوم وجود و عدم - که پیش‌تر هیچ یک از فیلسوفان مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه به آن نپرداخته بودند (نک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۱۱) و برای نخستین بار توسط برخی حکیمان معاصر (نک: طباطبایی، ۱۴۱۶ق، صص ۲۵۷-۲۵۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، صص ۳۱۲-۳۱۳) به شیوه‌ای ابتکاری تبیین شد. نمونه دیگر، تقریرهای گویا و روان پاره‌ای مطالب غامض فلسفی - مانند هستی‌بخشی علت ایجاد به معلول خود (نک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، صص ۵۷۹-۵۸۴) - توسط برخی فیلسوفان سده اخیر حوزه قم است. اساساً پاره‌ای از کتاب‌های نگارش یافته در این سده مانند اصول فلسفه و روش رئالیسم، بدایة الحکمة، نهایة الحکمة، آموزش فلسفه و هستی‌شناسی از تبیین‌ها و تقریرهای تازه‌ای از مسائل رایج فلسفی انباشته‌اند. چنانکه تعلیقه‌های علامه طباطبایی بر اسفار؛ «اشارات» آیت‌الله جوادی آملی در مجلدات کتاب رَحِیقِ مَحْتوم؛ تعلیقه‌های آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی بر نهایة الحکمة؛ تعلیقه‌های آیت‌الله غلامرضا فیاضی بر نهایة الحکمة و نوآوری‌های فلسفی ایشان در کتاب جستارهایی در فلسفه اسلامی، بخشی از نوآوری‌های فیلسوفان سده اخیر حوزه علمیه قم به شمار می‌آیند.

۲-۲. ارائه برهان نو (تکثیر برهان) یا تقریر تازه از براهین قبلی بر مسائل فلسفی

از آنجا که توان درک مطالب فلسفی در افراد یکسان نیست، گاه حکیمان سده اخیر حوزه قم با ارائه برهان‌های نو و تنوع‌بخشیدن به دلایل اثبات یک مدعا، راه‌های متنوع‌تری برای فهم مسائل و قواعد حکمی - مانند «ابطال دور و تسلسل» (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۶۶، تعلیقه علامه طباطبایی) یا برهان بر «حرکت جوهری» (نک: طباطبایی، ۱۴۱۶ق، صص ۱۹۸-۲۰۰؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۵۳، تعلیقه علامه طباطبایی) - فرا روی علاقه‌مندان قرار دادند. برخی فیلسوفان معاصر در این زمینه گفته‌اند: «راه‌های فلسفی از قبیل گردنه‌های صعب‌العبور است. برای بعضی اذهان عبور از برخی راه‌ها ساده‌تر است تا راه‌های دیگر.





از این رو، تکثیر براهین در فلسفه ارزش بسیار دارد.» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۶؛ نیز نک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۹، ص ۲۵۳، پاورقی ۱ و ج ۱۰، ص ۱۹۲، پاورقی ۱).
همچنین، علامه محمدحسین طباطبایی تقریری ابتکاری از برهان صدیقین بر وجود خدای متعال ارائه کرده است. این تقریر ویژه صرفاً بر مقدمات بدیهی، اصول متعارفه، تکیه دارد و از هرگونه مبدأ تصدیقی نظری - مانند اصالت، تشکیک و بساطت وجود - و حتی ابطال دور و تسلسل بی‌نیاز است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۴). برخی شاگردان ایشان معتقدند این برهان که با نظر به ضرورت ازلی وجود مطلق اقامه شده، می‌تواند به مثابه نخستین مسئله فلسفه اولی قرار گیرد (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۶؛ یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۱۸۴).

۲-۳. طرح مسائل جدید فلسفی

فیلسوفان سده اخیر قم مسائل تازه‌ای را در فلسفه مطرح کرده‌اند. این مسائل موجب گسترش مباحث هستی‌شناختی و امتداد آن به حوزه‌های اجتماعی است؛ مثلاً تقسیم وجود به حقیقی و اعتباری یکی از مسائل یادشده است. نخست تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری توسط برخی حکیمان قم مطرح شد (نک: طباطبایی، ۱۴۱۶ق، صص ۲۵۶-۲۵۸)، سپس برخی دیگر با توجه و تأمل در این تقسیم، افزودن فصلی به مباحث وجودشناختی تحت عنوان «الوجود إمّا حقیقی و إمّا اعتباری» را مطرح کردند (نک: مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۶، صص ۳۲۱-۳۲۲، ۳۵۳). بسط این تقسیم و امتداد آن - به‌ویژه مبحث مهم «اعتباریات» - آثار خود را در مسائل اجتماعی نمایان می‌کند.

از سوی دیگر، پاره‌ای از حکیمان حوزه قم کوشیدند با تلفیق فلسفه اسلامی و آرای بزرگان آن با آرا و نظریات فلسفی جدید، آثار فلسفی تازه‌ای همچون اصول فلسفه و روش رئالیسم (نک: یادنامه مفسر کبیر استاد علامه سید محمدحسین طباطبایی، ۱۳۶۱، صص ۱۴۷-۱۸۸)، آموزش فلسفه و هستی‌شناسی به وجود آورند که نیازهای فکری دوره معاصر را برطرف می‌کند. این کار دست کم چند اثر داشت: الف. به گسترش و به‌روزرسانی اطلاعات فلسفی طلاب حوزه کمک کرد و از جمله باعث شد آن‌ها با نظریه‌های فلسفه مادی و

مغالطه‌هایی که در آن وجود دارد، آشنا شوند؛ ب. فاصله و شکاف زیادی را که تصور می‌رفت میان دیدگاه‌های فلسفی قدیم و جدید وجود دارد، برطرف کرد و نشان داد که این دیدگاه‌ها بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند؛ ج. آشکار کرد که فلسفه و الهیات اسلامی به‌رغم تبلیغات و فضاسازی‌های غربی‌ها و غرب‌زده‌ها، همچنان زنده و پویا است (نک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، صص ۳۸-۳۹).

۲-۴. نگارش متون تازه

یکی از رویدادهای تازه در یک‌صد سال اخیر حوزه قم، نگارش متون جدید در فلسفه است. این متون از بسیاری دشواری‌های متون کهن فلسفی پیراسته است و آموزش و فراگیری فلسفه را آسان‌تر کرده است. برخی از این متون مانند *بداية الحكمة و نهاية الحكمة* به زبان عربی است و برخی دیگر مانند *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (با پاورقی‌های شهید مرتضی مطهری)، *آموزش فلسفه، هستی‌شناسی، درآمدی بر فلسفه اسلامی و فلسفه مقدماتی* به زبان فارسی نگارش یافته است. بعضی از متون نوپدید مانند نمونه‌های فوق، متن آموزشی بوده و در مراکز حوزوی و دانشگاهی حتی خارج از ایران، به‌مثابه متن درسی مورد استفاده قرار می‌گیرد. پاره‌ای دیگر نیز شرح و توضیح متون سنتی فلسفی،^۱ تعلیقه بر این متون و^۲ یا شرح متون تازه‌ای چون *بداية الحكمة و نهاية الحكمة* هستند.^۳

۱. برای نمونه، نک: عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختم* (شرح ج ۱، ۲، ۳ و ۶ اسفار)، بیش از بیست مجلد؛ حسن حسن‌زاده آملی، *شرح فارسی الاسفار الاربعه صدرالمآلهین شیرازی*، ج ۷؛ محمدتقی مصباح یزدی، *شرح الهیات شفاء*، ج ۳؛ محمدتقی مصباح یزدی، *شرح الاسفار الاربعه*، شرح ج ۱، ۲، ۳ و ۸؛ محمدتقی مصباح یزدی، *ترجمه و شرح برهان شفاء*، ج ۲؛ مرتضی مطهری، *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی* (درس‌های قوه و فعل اسفار)، ج ۶؛ مرتضی مطهری، *شرح مبسوط منظومه* (مجموعه آثار، ج ۹ و ۱۰)؛ مرتضی مطهری، *شرح منظومه* (مجموعه آثار، ج ۵).

۲. برای نمونه، تعلیقات محمدحسین طباطبایی بر *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۹؛ حسن حسن‌زاده آملی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۷. ظاهراً امام خمینی علیه السلام نیز تعلیقاتی بر اسفار داشته‌اند که مفقود شده است.

۳. برای نمونه، محمدتقی مصباح یزدی، *شرح نهاية الحكمة، نگارش عبدالرسول عبودیت*، ج ۳؛ غلامرضا فیاضی، *تعلیقه بر نهاية الحكمة*، ج ۴؛ عبدالرسول عبودیت، *حکمت صدرایی* به روایت علامه طباطبایی؛ تا به حال ۷ جلد از این اثر چاپ شده است.



متن‌هایی نیز در معرفی و شرح فلسفه‌های مشاء، اشراق و حکمت متعالیه همچون حکمت اشراق^۱ و درآمدی به نظام حکمت صدرایی^۲ به نگارش درآمده است. این متون نیز گاه به زبان عربی و گاه به زبان فارسی نوشته شده‌اند. پاره‌ای از آثار فوق نیز به زبان‌های دیگر ترجمه شده‌اند.

۲-۵. گسترش فلسفه و خروج از انزوا

زمانی فلسفه به شکل جلسات خصوصی یا پنهانی تدریس می‌شد و تعداد استادان و دانش‌پژوهان فلسفه چندان زیاد نبود. تعلیم و تعلم فلسفه، مورد نکوهش و گناه موجب تکفیر بود. پژوهش‌های فلسفی نیز رونق و رَمَق چندان نداشت. امام خمینی و علامه طباطبایی نیز در چنین فضایی، مباحث فلسفی خود را آغاز و به پرورش شاگردان اقدام کردند. ولی تحت تأثیر چند عامل، آرام‌آرام فلسفه از انزوا خارج شد و مباحث فلسفی رونق و گسترش پیدا کرد. شاید بتوان موارد ذیل را دلیل بسط فلسفه در حوزه قم (و کشور ایران) دانست: گذشته تاریخی بسیار طولانی فلسفی در ایران (از پیش از اسلام تا به امروز) و ظهور حکیمان بزرگ، بلکه برجسته‌ترین فیلسوفان جهان (همچون فارابی، ابن سینا و صدرالمُتألهین)؛ تناسب فرهنگ شیعی با مباحث فلسفی و حکمی (نیز، نک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۵۴۴؛ ج ۱۶، صص ۳۸۲-۳۸۵)؛ میراث گران‌بهای علوم عقلی به‌ویژه فلسفه الهی در حوزه‌های علمیه؛ شخصیت و فعالیت‌های تأثیرگذار دو استاد بزرگ حکمت و فلسفه (امام خمینی و علامه طباطبایی) و برخی شاگردان برجسته‌ای که تربیت کرده بودند؛ تأسیس دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی مطابق الگوهای غربی و نفوذ اندیشه‌های فلسفی الحادی و مادی (به‌ویژه مارکسیسم)؛ آغاز دوره جدید ترجمه منابع فلسفی غربی؛ پیدایش پرسش و چالش‌های جدید کلامی و فلسفی (نیز، نک: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۱، صص ۴۱۱-۴۱۲)؛ روح کنجکاو و پرسشگر مردم ایران به‌ویژه نخبگان،

۱. در دو جلد، اثر سید یدالله یزدان‌پناه.

۲. در سه جلد، اثر عبدالرسول عبودیت.

جوانان و دانشگاهیان؛ و پیروزی انقلاب اسلامی در ایران.

اقبال به فلسفه و مباحث فلسفی پس از پیروزی انقلاب و استقرار نظام جمهوری اسلامی به نحو چشمگیری افزایش پیدا کرد. توجه به لزوم اسلامی سازی دانشگاه ها و علوم دانشگاهی (به ویژه علوم انسانی) مبتنی بر مبانی فلسفه اسلامی، نیاز به بهره گیری از فلسفه الهی در تدوین کتب معارف اسلامی دانشگاه ها و مدارس، توصیه امام راحل علیه السلام به مطالعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری، هجمه و شیخون فرهنگی دشمنان اسلام و تشیع به حریم باورهای عقیدتی، توجهات مقام معظم رهبری علیه السلام به گسترش مباحث فلسفه اسلامی، راه اندازی و گسترش مراکز فلسفی بسیاری در قم و برخی شهرهای دیگر، انتشار کتب، نشریات و دایرةالمعارف های مرتبط با فلسفه الهی، برگزاری نشست ها، همایش ها، کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره - که همگی به دنبال پیروزی انقلاب اسلامی پدید آمده اند - چنان رونق و گسترشی در الهیات اسلامی پدید آورده اند که هیچ گاه در تاریخ حوزه های علمیه نمی توان برای آن مثل و مانندی را نشان داد.

امروزه در حوزه علمی قم، مراکز بزرگ فلسفی مانند مجمع عالی حکمت اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، مرکز تخصصی فلسفه حوزه علمی قم با عضویت ده ها استاد برجسته و فعالیت جمع زیادی از پژوهشگران و دانش پژوهان پیرامون فلسفه اسلامی به مطالعه، تحقیق و تولید علم مشغول اند. تدریس فلسفه نیز در سطوح گوناگون ابتدایی تا عالی و حتی دروس خارج فلسفه در حوزه علمی قم رواج قابل ملاحظه ای پیدا کرده است. بلکه بسیاری از مباحث هستی شناسی اسلامی، قریب به سه دهه است که از سوی فرهیختگان حوزه علمی قم در قالب «طرح ولایت»، «طرح معرفت» و طرح های مشابه به طلاب، دانشجویان، معلمان و دبیران، پزشکان، نخبگان و دیگر اقشار مردم ارائه می شود. این مباحث به زبان های دیگر ترجمه شده یا در حال ترجمه شدن است تا مخاطبان غیر فارسی زبان در کشورهای دیگر نیز از آن بهره مند شوند.





۲-۶. بهره‌گیری از فلسفه در نقد مکاتب فلسفی غرب، اندیشه‌های الحادی و انحرافی و

پاسخ به شبهات

فلسفه الهی در سده‌های گذشته، ارتباط و اصطکاک با فلسفه غربی پیدا نمی‌کرد. از این رو، در آثار حکمای پیشین، توجهی به فلسفه غرب مشاهده نمی‌شود. ولی از چند دهه پیش به این طرف، به دلیل افزایش ارتباطات میان مسلمانان و غربیان، فعالیت‌های گسترده رسانه‌ای ماهواره‌ها، شبکه جهانی، فضای مجازی و ... فلسفه‌ها و اندیشه‌های نوین غرب با انگیزه‌های گوناگونی وارد جهان اسلام از جمله کشور ایران شد. از آنجا که بسیاری از این فلسفه‌ها و اندیشه‌ها، نادرست و ناسازگار با معارف اسلامی و در تقابل با آن بود، فیلسوفان مسلمان از جمله حکمای حوزه علمیه قم، با تکیه بر فلسفه الهی به نقد اندیشه‌های معارض پرداختند.

علامه طباطبایی را بی‌تردید باید یکی از پیشگامان نقد فلسفه‌های غربی به شمار آورد. ایشان بنا به نقل یکی از شاگردانش فرموده است:

چون شبهات مادی رواج یافته بود، نیاز شدیدی به بحث‌های عقلی و فلسفی وجود داشت تا حوزه بتواند مبانی فکری و عقیدتی اسلام را با براهین عقلی اثبات و از موضع حق خود دفاع نماید. از این رو، وظیفه شرعی خود دانستم که [...] در رفع این [...] نیاز ضروری کوشش نمایم (نک: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ص ۶۶).

ایشان آثار فحیمی در این زمینه از خود بر جای گذاشته است (نیز نک، از جمله: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، صص ۳۸-۳۹). این آثار علاوه بر محتوای فاخر و آرای تازه، مباحث فلسفی را به شیوه‌ای نو و ابتکاری و به زبان فارسی عرضه کرده است؛ نمونه گویای آثار ایشان، کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم است. به باور برخی اندیشه‌وران، این کتاب بعد از چند دهه که از تألیف آن می‌گذرد، هنوز هم بهترین کتاب در رد شبهات مادی است (نک: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ص ۶۵). روند نقد فلسفه‌های غربی توسط برخی دیگر از

بزرگان فلسفی حوزه علمیه قم^۱ ادامه پیدا کرد. روشن است که نقد اندیشه‌های رقیب و پاسخ به شبهات، خود عامل گسترش و امتداد یافتن فلسفه اسلامی می‌شود.

۲-۷. تطبیق فلسفه الهی با فلسفه‌های دیگر

حکیمان مسلمان سده اخیر حوزه قم - برای نمونه، قسمت‌هایی از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم و ایدئولوژی تطبیقی و آموزش فلسفه - با بهره‌گیری از ذخیره سترگ فلسفه اسلامی، به گفتگوی تطبیقی با مکاتب رقیب پرداخته‌اند؛ مثلاً حقیقت رابطه علیت در اندیشه دیوید هیوم را با نگاه فلسفه اسلامی مقایسه کرده‌اند (نک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، صص ۳۶-۳۷ و ۵۸-۶۰). تطبیق اندیشه‌ها با یکدیگر دست کم دو فایده دارد: الف. تصویری روشن‌تر و گویاتر از موضوعات و مسائل فلسفی به دست می‌دهد (نیز نک: از جمله: مطهری، ۱۳۸۹ ج ۹، ص ۳۷۰) و امکان درک نقاط امتیاز و نقاط مشترک را پدید می‌آورد؛

ب. بهره‌گیری از مباحث تطبیقی، ارزش و کارایی بحث‌های فلسفه اسلامی را آشکار می‌کند؛ زیرا در مقام مقایسه است که روشن می‌شود آرای فیلسوفان مسلمان در موضوعات و مسائل مشترک، تا چه اندازه صائب، دقیق و راهگشا است؛ ج. دلدادگان فلسفه‌های غربی را با حقیقت امر درباره هویت، اصالت، زنده‌بودن، پویایی و قدرت فلسفه اسلامی در حل مسائل حل‌ناشده فلسفه غربی آشنا خواهد کرد.

۲-۸. فلسفه اولی در خدمت دین

همان‌گونه که پیش‌تر هم گفته شد، اغلب حکیمان سده اخیر حوزه قم، پیرو حکمت

۱. در آثاری چون: پاورقی‌های استاد مرتضی مطهری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ مرتضی مطهری، در: علی دژاکام، تفکر فلسفی غرب از منظر استاد شهید مرتضی مطهری؛ مرتضی مطهری، نقدی بر مارکسیسم (در مجموعه آثار، ج ۱۳)؛ محمدتقی مصباح یزدی، پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک؛ محمدتقی مصباح یزدی، گفتمان روشنگر درباره اندیشه‌های بنیادین؛ محمدتقی مصباح یزدی، ایدئولوژی تطبیقی؛ محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه.





متعالیه هستند. بسیاری از ایشان با آن که بر فلسفه مشاء و حکمت اشراق تسلط دارند، به دلیل ویژگی‌ها و برجستگی‌های حکمت متعالیه، عالمانه آن را بر مشرب‌های رقیب ترجیح داده‌اند. به این ترتیب، برهان و تفکر (حکمت نظری) و نیز اشراق و شهود (حکمت عملی) را در خدمت قرآن و دین در آوردند. از نظر آن‌ها، قرآن کریم راهگشای هر دو نوع حکمت و سرمایه‌ای سترگ برای دستیابی به مدارج حکمت نظری و عملی است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۱۸۵-۱۸۶). ایشان با آن که فیلسوفانی نازک‌اندیش و کاملاً تابع منطق و استدلال عقلی‌اند، اهل تفسیر قرآن و شرح احادیث نیز هستند، بلکه به جرئت می‌توان گفت بزرگ‌ترین فیلسوفان شرق در قرن حاضر، بزرگ‌ترین مفسران قرآن هم هستند.^۱

به هر روی، حکمای حوزه قم با قلم و بیان خود، هماهنگی فلسفه (برهان) با وحی و متون دینی را بیش از پیش نشان دادند و با بهره‌گیری - بی‌واسطه یا باواسطه - از فلسفه اولی، آموزه‌های دینی را تبیین کردند. آثاری چون علی‌علیه و الفلسفة الالهیة، الانسان و العقیة و بخش‌هایی از جلد پانزدهم تفسیر المیزان از علامه طباطبایی؛ علی بن موسی الرضا علیه السلام و الفلسفة الالهیة، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه و توحید در قرآن از آیت‌الله جوادی آملی؛ تفسیر موضوعی معارف قرآن از آیت‌الله مصباح یزدی و قرآن و عرفان و برهان از هم‌جدایی ندارند از آیت‌الله حسن‌زاده آملی، نمونه‌هایی از این رویکرد فیلسوفان حوزه قم به شمار می‌آیند. در این آثار می‌توان هماهنگی کامل قرآن و سنت با فلسفه و خدمتگزاری فلسفه به دین را در مواردی چون اثبات وجود خدا با برهان عقلی (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص ۲۷-۲۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، صص ۳۶-۳۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، صص ۳۴-۳۵)، اثبات توحید با برهان عقلی (فلسفی) (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص ۷۴-۱۲۶)،

۱. تعلیقات بر اسفار، بداية الحکمة و نهاية الحکمة در کنار تفسیر المیزان از علامه محمدحسین طباطبایی؛ رحیق مخوم در شرح حکمت متعالیه و آثار فراوان فلسفی دیگر در کنار تفسیر مفصل تسنیم و تفسیر موضوعی قرآن از آیت‌الله عبدالله جوادی آملی؛ شرح اسفار، آموزش فلسفه، تعلیقة علی نهاية الحکمة، دروس فلسفه و چندین اثر فلسفی دیگر در کنار تفسیر موضوعی معارف قرآن از آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی، گواهی بر درستی ادعایی است که مطرح شد.

برهان بر توحید در وجوب وجود (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۵، صص ۴۱-۴۶)، برهان بر توحید در خالقیت (نک: طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۵، صص ۶۱-۶۳)، برهان بر توحید در ربوبیت و تدبیر جهان (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹، صص ۷۷-۸۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص ۷۴-۸۳)، برهان بر توحید صفاتی (عینیت صفات الهی با ذات مقدسش) (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، صص ۲۰-۲۲)، برهان بر عدم تناهی صفات ذاتی خداوند (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، صص ۲۰-۲۲)، نفی وحدت عددی (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، صص ۷۱-۷۲)، نفی جبر و تفویض و قبول امر بین الامرین (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۵، صص ۶۸-۸۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص ۴۸۱-۴۸۳) و نفی حرکت از خداوند (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، صص ۶۲-۶۴) مشاهده کرد.

۲-۹. تنقیح مبانی فلسفی علوم انسانی اسلامی

امروزه شاهد گسترش خیره کننده علوم انسانی و نظام‌های برآمده از آن هستیم. نظریه پردازان این علوم، مهندسی نرم جوامع را به عهده گرفته‌اند و به نوعی، برنامه و سبک زندگی انسان را در شئون و ابعاد گوناگون آن ترسیم می‌کنند. علوم یادشده و نظام‌های اجتماعی (شامل نظام‌های اخلاقی، تربیتی، خانوادگی، حقوقی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، قضایی و ...)، بر مبانی و مبادی فلسفی استوار هستند (نک: از جمله: دیلتای، ۱۳۸۸، صص ۲۸۱-۲۸۲؛ تریگ، ۱۳۸۴، ص ۳۵۱). بخشی از این مبادی نزدیک‌تر به این علوم‌اند و بخشی دورتر. مبادی نزدیک‌تر در فلسفه‌های مضاف و مبانی دورتر در دانش‌هایی چون فلسفه اولی (فلسفه مطلق)، مورد بحث و تحقیق قرار می‌گیرند. پس آنچه از این دو گونه فلسفه به چنگ می‌آید، مورد استفاده علوم انسانی قرار می‌گیرد. با این حال، فلسفه‌های مضاف، خود و امدار و مصرف کننده مبانی برگرفته از فلسفه اولی هستند (نیز، نک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲، صص ۱۹-۲۰). به این ترتیب، هرگونه تحول مطلوب در علوم انسانی و نظام‌های اجتماعی و فرایند دینی کردن و اسلامی‌سازی آن، نیازمند بهره‌گیری از مبانی صحیح فلسفی این علوم است. به همین رو، برخی فیلسوفان حوزه قم به تنقیح مبانی فلسفی مورد استفاده در علوم انسانی-اسلامی، به ویژه مبانی هستی‌شناختی آن همت گماردند (نک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، صص ۷۷-۹۰).





۳. کاستی‌ها در باب فلسفهٔ اولی

فلسفهٔ اولی با وجود همهٔ تحولات و پیشرفت‌هایی که در یک‌صد سال اخیر حوزهٔ علمیّهٔ قم داشته است، وضع موجود آن با وضع مطلوبش بسیار فاصله دارد. در واقع، هستی‌شناسی اسلامی با کاستی‌هایی روبه‌رو است که لازم است شناخته و برطرف شود تا با توجه به جایگاه و اهمیتی که این دانش دارد حضور و نقش مؤثرتری داشته باشد. پاره‌ای از مهم‌ترین کاستی‌های مرتبط با فلسفهٔ اولی عبارت‌اند از:

۳-۱. ضعف و کاستی در آموزش و فراگیری

فلسفهٔ اولی به اندازهٔ لازم - نه حتی کافی - در نظام آموزشی کشور و حوزهٔ علمیّهٔ قم مورد توجه قرار نگرفته است. گرچه این دانش همانند گذشته منزوی نیست، ولی به‌اندازهٔ لازم گسترش پیدا نکرده است. در دانشگاه‌ها، به‌جز رشته‌های خاص - آن هم اغلب نه در سطح و شکل مناسب - اساساً به این دانش توجهی نمی‌شود. در حوزه‌های علمیّه، از جمله حوزهٔ قم نیز یا از اصل آن صرف نظر می‌شود و یا اغلب به صورت سطحی و ضعیف آموخته می‌شود. این دانش هنوز جزو درس‌های اصلی حوزه نیست و درسی جانبی به شمار می‌آید. طلاب نیز در بسیاری موارد به انگیزهٔ رفع تکلیف و کسب حداقل نمره، صرفاً به تلخیص‌های کتاب‌های درسی فلسفه مانند *بداية الحکمة* و *نهاية الحکمة* بسنده می‌کنند.

۳-۲. کمبود نیروی متبحر و متخصص

ضعف آموزش و پژوهش در فلسفهٔ اولی موجب شده است که به‌رغم اشتغال گروهی از استادان، پژوهشگران و دانش‌پژوهان به فلسفه، این دانش بهرهٔ کافی از نیروی‌های متبحر و متخصص نداشته باشد. در واقع، هم کمیت افرادی که فلسفه را بشناسند در حدّ کفایت نیست و هم سطح و کیفیت تمامی مشغولان به فلسفه در حدّ مطلوب نمی‌باشد. به همین رو، حوزهٔ علمیّهٔ قم به‌جّد نیازمند فیلسوفان و فلسفه‌دان‌هایی متخصص است تا در پرتو آشنایی با میراث گران‌سنگ به‌جامانده از گذشتگان و درک

اجتهادی و عمیق از الهیات اسلامی، توانایی اظهار نظر در مسائل این دانش را داشته باشند. علاوه بر آموزش و پژوهش شایسته، برگزاری نشست‌های تخصصی، هم‌اندیشی‌ها، کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره، تألیف و تصنیف کتب، نگارش مقالات و گسترش نشریات تخصصی در باب فلسفه‌اولی، بایستی در دستور کار حوزه قم و سایر مراکز فعال قرار گیرد.

۳-۳. کم‌توجهی به امتدادهای فلسفه‌اولی

فلسفه‌اولی حتی با برخورداری از برخی فیلسوفان و متخصصان، در مسائل فرهنگی و حیات اجتماعی مردم امتداد پیدا نکرده است و دستاوردهای فاخر و گران‌سنگ آن به‌مثابه روحی حاکم و جهت‌دهنده به فعالیت‌های فردی و جمعی حضور ندارد. به همین رو، لازم است این دانش با دغدغه‌مندی، تلاش و موضوع‌شناسی مناسب، به عرصه‌های گوناگون فرهنگی و علمی (اعم از فلسفه‌های مضاف، علوم طبیعی و علوم انسانی) امتداد پیدا کند.

۳-۴. اندک‌بودن بحث‌های تطبیقی و انتقادی نسبت به فلسفه‌های رقیب

یکی از کاستی‌های فلسفه‌اولی در حوزه علمیه قم، قلت گفتگوهای تطبیقی و انتقادی با فلسفه‌های رقیب است. این مشکل ریشه در سستی سازمان علمی کشور و حوزه دارد و هم‌اینکه مطالبه جدی‌حوزویان نبوده است. فلسفه اسلامی در پیشینه تاریخی خود، با نظام‌های فکری پیرامونش همچون کلام، عرفان، اهل حدیث، ظاهرگرایان و اخباری‌ها گفتگوهایی داشته است که ثمره آن رشد فلسفه، افزوده شدن به مباحث فلسفی، ایضاح پاره‌ای ابهامات، بهره‌رساندن به رقبا و بهره‌گیری از آن‌ها بوده است (نیز، نک: مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۶، صص ۳۰۹-۳۱۰).

در سده اخیر حوزه علمیه قم، گرچه شخصیت‌هایی چون علامه طباطبایی، شهید مطهری، استاد مصباح یزدی و برخی دیگر گفتگوهایی انتقادی با برخی فلسفه‌های رقیب داشتند، ولی متأسفانه نقد جدی به فلسفه‌های غربی که نفوذی انکارناپذیر در



بسیاری از مراکز علمی و فرهنگی و همین‌طور ذهن و فکر خیل عظیمی از افراد و گروه‌ها دارند، صورت نگرفته است. امروزه حتی راه بزرگانی که از آن‌ها نام بردیم نیز به نحوی درخور ادامه پیدا نمی‌کند.

مشکل دیگر، نبود یا کمبود بحث‌های تطبیقی میان هستی‌شناسی اسلامی با فلسفه‌ها و اندیشه‌های رقیب است. روشن است که تطبیق مباحث، هنگامی امکان‌پذیر است که شناختی درست و کامل از دو طرف مقایسه و تطبیق (فلسفه اسلامی و هر کدام از فلسفه‌های مورد مقایسه) وجود داشته باشد. مسائل و دغدغه‌های مشترک بسیاری وجود دارد که راه حل و پاسخ‌های فلسفه اسلامی به آن‌ها می‌تواند توانایی‌های این فلسفه را نمایان کند و مکاتب و انسان‌های دیگر را نیز به راه صحیح و سعادت رهنمون شود؛ چنانکه می‌توان از دستاوردهای صحیح دیگران نیز بهره‌مند شد. در پرتو مباحث تطبیقی و انتقادی و آشکار شدن حیات، قوت و پویایی فلسفه اسلامی از یک سو و ضعف نظام‌های رقیب از سوی دیگر، اعتماد از دست‌رفته بسیاری فرهیختگان به فلسفه اسلامی قابل‌بازیابی خواهد بود؛ و گرنه ایشان در سایه ناآگاهی از داشته‌های خود، همچنان پاسخ پرسش‌هایشان را از فلسفه‌های رقیب جستجو خواهند کرد.

۳-۵. کمبود متون متقن با بیانی ساده و گویا برای مخاطبان مختلف

فلسفه الهی به دلیل غموض و پیچیدگی طبیعی مباحثش، اغلب با بیانی مُغلق و مبهم و حاوی اصطلاحات پیچیده عرضه شده است. گرچه در سده اخیر حوزه علمیه قم، آثاری با بیان و قلمی نسبتاً گویا و عاری از بسیاری ابهام‌ها و اغلاق‌ها ارائه گردیده است، ولی اولاً اغلب همین متون نیز نیاز به بازنویسی و توجه بیشتر به زبان مفاهمه امروزی دارند؛ ثانیاً سطح اطلاعات افراد در این نوشته‌ها، کاملاً لحاظ نشده است. به همین رو، لازم است در عین حفظ اتقان مباحث فلسفی، متونی گویا و روان برای اقشار مختلف مردم (از جمله کودکان، نوجوانان، جوانان، بزرگسالان، هنرمندان و ...) و فرهیختگان (از جمله معلمان، دبیران، مدیران فرهنگی و اساتید دانشگاه‌ها) ارائه شود (نیز، نک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۲۳۹).

۳-۶. نبود نظم منطقی کافی در طرح مباحث

از کاستی‌های مرتبط با فلسفه اولی، ضعف در تنظیم (تقدیم و تأخیر) و تدوین مباحث فلسفی است که باعث روشن نبودن ربط منطقی بین مباحث گذشته است. این کاستی موجب پیدانکردن تصور درست از یک مسئله فلسفی - مثلاً اصالت یا تشکیک وجود - و به تبع، صعوبت فهم و تصدیق آن مسئله می‌شود (نیز، نک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۹، ص ۱۲۲، پاورقی شماره ۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۱۱). به همین رو، لازم است با تقدیم و تأخیر منطقی مطالب و گردآوری مقدمات لازم و مناسب، مسیر همواری فرا روی مخاطبان قرار گیرد.

۳-۷. ضعف نقد و نظریه‌پردازی در فلسفه اولی

بی‌تردید هستی‌شناسی موجود - حتی در کامل‌ترین شکل آن، یعنی فلسفه صدرایی - به‌مثابه دانشی بشری، بی‌نقص و بی‌اشکال نیست. به همین رو، نه می‌توان فلسفه موجود را برتر از هرگونه نقد و بررسی دانست و نه می‌توان آن را بی‌ارزش پنداشت. از این رو، لازم است فلسفه اسلامی، به‌ویژه حکمت صدرایی - یعنی حکمت غالب در سده اخیر حوزه قم - مورد بازبینی انتقادی قرار گیرد تا هم نقاط قوت آن بیش از گذشته نمایان شود و هم ضعف‌ها و خلأهای احتمالی آن آشکار شود. این کار هم زمینه نظریه‌پردازی و بسط فلسفه اولی را فراهم خواهد کرد، هم با درک توانمندی‌ها و محدودیت‌های آن، زمینه را برای تقویت، اصلاح، ترمیم و تکمیل آن هموار خواهد نمود. با این حال، محبت غالبانه برخی و نفرت غالبانه برخی دیگر نسبت به فلسفه، کم‌تر به بررسی انتقادی آن (دیدن نقاط قوت و ضعف با یکدیگر) مجال داده است.

۴. چشم‌انداز آینده فلسفه اولی

فلسفه الهی با گذر از مراحل گوناگون و پخته‌شدن در قالب‌های فلسفه مشاء، فلسفه اشراق و حکمت متعالیه به بلوغ خود رسیده است. آینده فلسفه به جد، تابع میراث گذشته و نوع فعالیت‌ها و جهت‌گیری‌های امروز این فلسفه است. رشد، بالندگی و





کامیابی فلسفه در آینده، از یک سو رهین بهره‌گیری از نقاط قوت و تحولات مثبتی است که پشت سر گذاشته و از سوی دیگر، وابسته به برنامه‌ریزی حساب شده، بصیرانه، دقیق و با چشم‌اندازهای کوتاه مدت، میان مدت و بلند مدت است که هم اهداف، هم سیاست‌ها و هم راهبردهای مشخص و روشنی برای آن دیده شده باشد.

به هر روی، فلسفه اولی در صورتی پویایی و استمراری درخور و آینده‌ای مطلوب خواهد داشت که اموری چون گسترش همراه با تحول روبه‌رشد در آموزش و پژوهش در فلسفه، نشر آموزه‌های فلسفی، احیای اندیشه‌ها و آثار حکیمان مسلمان، نگاه تاریخی به پیشینه و پیرنگ فلسفه اولی و تحلیل درست و جامع فرازونشیب‌هایی که پشت سر گذاشته است، امتداددادن فلسفه اولی به حوزه‌هایی چون فلسفه‌های مضاف، علوم گوناگون (به‌ویژه علوم انسانی) و سایر حوزه‌های فرهنگی، تمدنی و اجتماعی، برخورد انتقادی با هستی‌شناسی‌های رقیب، گسترش مباحث تطبیقی، به طور جدی مورد توجه قرار گیرند (نیز، نک: فنایی اشکوری، ۱۳۸۹، ص ۳۷۷؛ مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۱، صص ۴۱۰-۴۱۵).

حضور فلسفه الهی در حوزه‌های گوناگون و نیز گفتگو با فلسفه‌های دیگر، هنگامی قرین توفیق و آینده‌ای روشن است که اولاً میراث و دستاوردهای اصیل و گران‌سنگ هستی‌شناسی اسلامی، پاسداشته و مبنای هرگونه حرکت و تحول روبه‌جلو باشد؛ ثانیاً به آنچه داریم، بسنده نکنیم و بکوشیم از تجارب و رهاوردهای صحیح و مثبت دیگران بهره و الگو بگیریم؛ ثالثاً فلسفه‌ورزی ما، در حصار بی‌بسته و بی‌توجه به علم به‌ویژه علوم انسانی و اجتماعی به نیازها و اقتضائات دنیای جدید صورت نگیرد؛ رابعاً در مواجهه با مکاتب و گرایش‌های متنوع و متکثر غربی و شرقی، دچار خودباختگی و دل‌باختگی نشویم و به بی‌راهه نرویم؛ خامساً مبتنی بر مبانی و اصول و برآمده از روش صحیح خردورزی و اجتهاد فلسفی، مدام نوآوری و نظریه‌پردازی کنیم. چنین فلسفه‌ای بی‌تردید بسیار رشدیافته، پویا و بالنده خواهد بود و در پرتو بهره‌گیری از آن، از جمله حقانیت اسلام و آموزه‌های آن بیش‌ازپیش نمایان خواهد شد؛ زمینه درک عمیق‌تر معارف دینی فراهم و امکان بهتری برای دفاع از حریم باورهای اسلامی و پاسخ

به شبهات پدید خواهد آمد (نیز، نک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، صص ۱۴۹-۱۵۱).

از مهم‌ترین وظایف و فعالیت‌های آینده فلسفه الهی، عمومی کردن آن در دنیای اسلام و معرفی آن - به ویژه حکمت متعالیه صدرالمتهلین و پیروانش - به ملت‌های دیگر جهان است تا ایشان نیز از آموزه‌های ارزشمند این فلسفه بهره‌مند شوند و زمینه‌های از سردرگمی‌های پدیدآمده از سیطره مکتب‌های منحرف غربی و شرقی برای آن‌ها هموار گردد (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، صص ۱۴۹-۱۵۱). بهره‌گیری از کتاب، مقالات، شبکه‌های ماهواره‌ای، فضای مجازی، راه‌اندازی یا شرکت در همایش‌ها، نشست‌های علمی مشترک، نگارش دایرةالمعارف‌های علوم عقلی، پاره‌ای از اقدامات تأسیسی یا تکمیلی برای آشناکردن جهانیان با فلسفه اسلامی است.

به هر روی، امروزه حوزه علمیه قم کانون اصلی و پررونق فلسفه اسلامی است. به همین رو، این حوزه بایستی منشأ و محور اصلی هرگونه تحول، اصلاح، ترمیم، برنامه‌ریزی و آینده‌نگری در فلسفه الهی باشد.

نتیجه‌گیری

فلسفه اولی (هستی‌شناسی) به‌مثابه برترین دانش و بنیاد علوم دیگر است. احکام و قواعد این علم همه موجودات هستی را تحت شمول خود دارد. علوم از جهت اثبات موضوع و مسائل خود، نیازمند فلسفه اولی هستند و عائله آن به شمار می‌آیند. علوم تجربی (اعم از علوم طبیعی و علوم انسانی) شاخه‌های گوناگون فلسفه و علوم عقلی دیگر همچون منطق، کلام و عرفان نیز وابسته به فلسفه اولی هستند. فلسفه اولی اساس جهان بینی، ایدئولوژی و فرهنگ نیز به شمار می‌آید. در واقع، مبانی هستی‌شناختی است که به ذهن افراد شکل می‌دهد و در چارچوب این مبانی است که حقایق دیگر و روابط آن‌ها فهم و تفسیر می‌شود.

فلسفه سده اخیر حوزه علمیه قم عمدتاً حکمت متعالیه صدرالمتهلین است. امام خمینی و علامه طباطبایی و شاگردان و پیروان این دو شخصیت بزرگ، نقش اصلی را در خروج فلسفه از انزوا، گسترش، تحولات، پیشرفت‌ها و نوآوری‌های فلسفی در یک





قرن اخیر داشته‌اند. موقعیتی که امروزه برای فلسفه اسلامی به برکت تلاش‌های افراد یادشده و پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی فراهم شده، در هیچ مقطعی از تاریخ حوزه‌های علمیه وجود نداشته است. مراکز و مؤسسات و اساتید، فرهیختگان، پژوهشگران و دانش‌پژوهان بسیاری در حوزه علمیه قم اشتغال به فلسفه دارند. با این حال، فلسفه اولی هنوز در وضع آرمانی و مطلوب خود نیست؛ زیرا این دانش نه در نظام آموزشی رسمی کشور و نه در حوزه قم، در حد لازم مورد توجه نیست. این کم‌توجهی، آثار و پیامدهای نامطلوبی نیز به دنبال داشته است؛ از جمله این که کم‌تر شاهد ظهور چهره‌ها و شخصیت‌های بزرگ در فلسفه هستیم. نبود اهتمام کافی به بحث‌های تطبیقی، امتدادنیافتن فلسفه به حوزه‌های گوناگون فردی و اجتماعی، عمومیت‌نیافتن فلسفه و نبود متن‌های مناسب برای ارائه به اقشار و طبقات مختلف مردم و نخبگان و ضعف در معرفی و عرضه فلسفه اسلامی به جهانیان از جمله کاستی‌های فلسفه الهی در حال حاضر است.

به هر حال، فلسفه اولی در صورتی آینده‌ای روشن و مطلوب خواهد داشت که به هویت و اصالت خود و نیز به نقاط قوتش تکیه کند و با بهره‌گیری از تجربه تحولات مثبتی که داشته، موقعیت خود را تحکیم و با برطرف کردن کاستی‌های خود به وضعیت مطلوب دست پیدا کند. در این صورت است که از برکات و آثار این دانش گران‌سنگ، هم فیلسوفان و علاقه‌مندان به فلسفه، هم علوم و دانش‌ها، هم افراد و جامعه، هم حوزویان و اقشار دیگر و هم داخل کشور و هم خارج آن بهره‌مند خواهند شد.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۳). عقلانیت و معنویت. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۳۸۳). الاهیات دانشنامه علایی (با مقدمه و تصحیح محمد معین، چاپ دوم). همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۳. ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا. قم: بیدار.
۴. ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۴۰۴ق). الشفاء (الالهیات) (به تصحیح سعید زائد). قم: مکتبه آیه الله المرعشی رحمته الله علیه.
۵. ارسطو. (۱۳۸۵). ما بعد الطبیعه (مترجم: محمدحسن لطفی، چاپ دوم). تهران: طرح نو.
۶. استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۵). تاریخ انتقادی فلسفه یونان (مترجم: یوسف شاقول، چاپ اول). قم: دانشگاه مفید.
۷. ایزدپور، محمدرضا؛ منفرد، مهدی و عظیمی، حوریه. (۱۳۸۳). چشم اندازی به مکتب فلسفی قم (چاپ اول) قم: زائر.
۸. آرمسترانگ، دیوید. (۱۳۹۲). چستی قانون طبیعت (مترجم: امیر دیوانی، چاپ اول). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. بغدادی، ابوالبرکات. (۱۳۷۳). المعبر فی الحکمة (چاپ دوم، ج ۱). اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۱۰. بهمنیار بن المرزبان. (۱۳۷۵). التحصیل (مصحح: مرتضی مطهری، چاپ دوم). تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. پترسون، مایکل؛ هاسفر، ویلیام؛ رایشناخ، بروس و بازینجر، دیوید. (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی (مترجمان: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ اول). تهران: طرح نو.
۱۲. ترکه اصفهانی، ضائن الدین. (۱۳۸۷). تمهید القواعد (چاپ چهارم). قم: بوستان کتاب.





۱۳. تریگ، راجر. (۱۳۸۴). فهم علم اجتماعی (مترجم: شهناز مسمی پرست، چاپ اول). تهران: نی.
۱۴. جمعی از نویسندگان. (۱۳۹۷). مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی (چاپ اول). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). ریح مختوم (شرح جلد اول اسفار) (ج ۱، چاپ اول). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). تبیین براهین اثبات خدا (چاپ سوم). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹). معرفت‌شناسی در قرآن (چاپ دوم). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). توحید در قرآن (چاپ اول). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). علی بن موسی الرضا و الفلسفة الالهية (چاپ سوم). قم: دار الاسراء للنشر.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). شمس الوحي تبریزی (تنظیم و محقق: علیرضا روغنی موفق، چاپ اول). قم: مرکز نشر اسراء.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه (چاپ هفتم). قم: مرکز نشر اسراء.
۲۲. چالمرز، آلن فرانسیس. (۱۳۷۹). چیستی علم (مترجم: سعید زیباکلام، چاپ دوم). تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
۲۳. ديلتای، ویلهلم. (۱۳۸۸). مقدمه بر علوم انسانی (مترجم: منوچهر صانعی دره بیدی، چاپ اول). تهران: ققنوس.
۲۴. رازی، فخرالدین. (۱۴۰۷ق). المطالب العالیة (محقق: دکتر حجازی سقا، ج ۱، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العربی.
۲۵. رضایی، مرتضی؛ سلیمانی امیری، عسکری؛ عباس زاده، مهدی و محمدی، عبدالله. (۱۴۰۰). نقش شیعه در گسترش منطق و فلسفه (به کوشش دکتر محمدتقی سبحانی و محمدعلی رضایی اصفهانی، چاپ اول). قم: امام علی بن ابی طالب علیه السلام.

۲۶. روسو، پی. یر. (۱۳۴۴). تاریخ علوم (مترجم: حسن صفاری). تهران: امیرکبیر.
۲۷. سارتون، جورج. (۱۳۴۶). تاریخ علم (علم قدیم تا پایان دوره طلایی یونان) (مترجم: احمد آرام، چاپ دوم). تهران: امیرکبیر.
۲۸. سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۹ - ۱۳۷۹). شرح المنظومة (مصحح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، ج ۴، چاپ اول). تهران: نشر ناب.
۲۹. سروش، عبدالکریم. (۱۳۶۸). علم چیست؟ فلسفه چیست؟ (چاپ دهم). تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۳۰. سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (مصحح و مقدمه: هانری کربن، ج ۱، چاپ دوم). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۱ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۵، چاپ اول). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمة (چاپ سیزدهم). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (بی تا). علی x و الفلسفة الالهية. بیروت: الدار الاسلامیة.
۳۴. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۸). نهاية الحکمة (مصحح و تعلیقات: غلامرضا فیاضی، ج ۱، چاپ اول). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۵. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۵، چاپ دوم). تهران: صدرا.
۳۶. طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد (محقق: حسینی جلالی، چاپ اول). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۷. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۰). درآمدی بر فلسفه اسلامی (چاپ اول). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۸. فروند، ژولین. (۱۳۷۲). نظریه‌های مربوط به علوم انسانی (مترجم: علی محمد کاردان، چاپ دوم). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.





۳۹. فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۸۹). مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی معاصر (چاپ اول). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۰. کاپالدی، نیکلاس. (۱۳۷۷). فلسفه علم (مترجم: علی حقی، چاپ اول). تهران: سروش.
۴۱. کارناپ، رودلف. (۱۳۷۸). مقدمه‌ای بر فلسفه علم (مترجم: یوسف عقیفی، چاپ سوم). تهران: نیلوفر.
۴۲. کندی، ابواسحاق. (۱۳۶۹ق). رسائل الکندی الفلسفیه (مقدمه مبسوط: محمد عبدالهادی ابو زیده). مصر: دار الفكر العربی.
۴۳. گرلینگ، ای. سی؛ تالیافرو، چارلز؛ اسکروپسکی، جان؛ و سرل، جان آر. (۱۳۸۰). نگرش‌های نوین در فلسفه (مترجمان: یوسف دانشور و خلیل قنبری و محسن جوادی و محمد سعیدی مهر، ج ۲، چاپ اول). قم: طه.
۴۴. لاهیجی، عبدالرزاق. (بی تا). شوارق الالهام (ج ۲). اصفهان: مهدوی.
۴۵. مجمع عالی حکمت اسلامی. (۱۳۹۶). یادنامه علامه طباطبایی (دفتر اول و دوم، چاپ اول). قم: حکمت اسلامی.
۴۶. مجموعه مقالات (همایش بین‌المللی اندیشه‌های فلسفی استاد مطهری). (۱۳۹۴). تهران: بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری.
۴۷. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۹). آموزش فلسفه (ج ۱ و ۲، چاپ دوم). تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۴۸. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹). معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی و انسان‌شناسی، چاپ سوم). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۹. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۲). رابطه علم و دین (تحقیق و نگارش: علی مصباح، چاپ اول). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۵۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). مجموعه آثار (ج ۱، ۵، ۶، ۹، ۱۰ و ۱۶). تهران: صدرا.
۵۱. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد (مقدمه و مصحح: جلال‌الدین آشتیانی). تهران: انجمن فلسفه ایران.

۵۲. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب (مقدمه و مصحح: محمد خواجه‌ای، چاپ اول). تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۵۳. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۷، ۸ و ۹، چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث.
۵۴. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (بی تا). الحاشیة علی الاهیات الشفاء. قم: بیدار.
۵۵. مؤسسه بوستان کتاب. (۱۳۸۱). مرزبان وحی و خرد (یادنامه مرحوم علامه سید محمدحسین طباطبایی). (چاپ اول). قم: بوستان کتاب.
۵۶. نراقی، ملا مهدی. (۱۳۸۰). شرح الاهیات من کتاب الشفاء (ج ۱، چاپ اول). قم: کنگره بزرگداشت محققان نراقی.
۵۷. یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبایی. (۱۳۶۱). قم: شفق.



References

1. *A Collection of articles*. (International conference of philosophical thoughts of Professor Motahari). (2014). Tehran: Scientific and Cultural Foundation of Professor Shahid Morteza Motahari. [In Persian]
2. A group of writers. (1397 AP). *Fundamentals of Islamic humanities from the point of view of Ayatollah Misbah Yazdi*. (1st ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
3. Aristotle. (1385 AP). *Metaphysics*. (Lotfi, M. H, Trans., 2nd ed.). Tehran: Tarhe No. [In Persian]
4. Armstrong, D. (1392 AP). *What is the law of nature*. (Diwani, A. Trans., 1st ed.). Qom: University and Hawzah Research Institute. [In Persian]
5. Baghdadi, A. (1373 AP). *Al-Mutabar fi al-Hikmah*. (2nd ed., vol. 1). Isfahan: University of Isfahan. [In Persian]
6. Bahmanyar bin Al-Marzban. (1375 AP). *Al-Tahsil*. (Motahari, M. Ed., 2nd ed.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
7. Bustan Kitab Institute. (1381 AP). *Marzban Wahi wa Kherad*. (memoir of the late Allameh Seyyed Mohammad Hossein Tabatabaei). (1st ed.). Qom: Bustan Kitab.
8. Capaldi, N. (1377 AP). *Philosophy of Science*. (Haghi, A. Trans., 1st ed.). Tehran: Soroush. [In Persian]
9. Carnap, R. (1378 AP). *An introduction to the philosophy of science*. (Afifi, Y, Trans., 3rd ed.). Tehran: Niloofar. [In Persian]
10. Chalmers, A. (1379 AP). *The essence of science*. (Zibakalam, S. Trans., 2nd ed.). Tehran: Organization for Studying and Compiling Humanities Books of Universities. [In Persian]
11. Dilthey, W. (1388 AP). *An Introduction to human sciences*. (Saneyi Dareh Bidi, M. Trans., 1st ed.). Tehran: Qoqnous. [In Persian]
12. Ebrahimi Dinani, Q. H. (1383 AP). *Rationality and spirituality*. Tehran: Humanities Research and Development Institute. [In Persian]



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱

13. Fanai Ashkouri, M. (1389 AP). *An introduction to contemporary Islamic philosophy*. (1st ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
14. Freund, J. (1372 AP). *Theories related to human sciences*. (Kardan, A. M. Trans., 2nd ed.). Tehran: Academic Publishing Center. [In Persian]
15. Grayling, E. C., & Taliaferro, C., & Skropsky, J., & Searle, J. R. (1380 AP). *New attitudes in philosophy*. (Daneshvar, Y., & Ghanbari., Kh., & Javadi, M., & Saeedi-Mehr, M. Trans., vol. 2, 1st ed.). Qom: Taha. [In Persian]
16. Ibn Sina, H. (1383 AP). *Al-Alai's Theology Encyclopedia*. (Moein, M. Ed., 2nd ed.). Hamedan: Bo Ali Sina University. [In Persian]
17. Ibn Sina, H. (1400 AH). *Ibn Sina's Rasa'il*. Qom: Bidar. [In Arabic]
18. Ibn Sina, H. (1404 AH). *Al-Shifa. (Al-Ilahiyat)*. (Zaed, S. Ed.). Qom: School of Ayatollah al-Marashi. [In Arabic]
19. Izadpour, M. R., & Monfared, M., & Azimi, H. (1383 AP). *A perspective on the philosophical school of Qom*. (1st ed.) Qom: Zaer. [In Persian]
20. Javadi Amoli, A. (1375 AP). *Raheeq Makhtoum*. (Description of the first volume of Asfar) (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
21. Javadi Amoli, A. (1378 AP). *Explanation of God's proofs*. (3rd ed.). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
22. Javadi Amoli, A. (1379 AP). *Epistemology in the Qur'an*. (2nd ed.). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
23. Javadi Amoli, A. (1383 AP). *Monotheism in the Qur'an*. (1st ed.). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
24. Javadi Amoli, A. (1385 AP). *Ali Ibn Musa al-Reza and al-Falsafah al-Ilahiyyah*. (3rd ed.). Qom: Dar al-Isra Publications. [In Persian]
25. Javadi Amoli, A. (1386 AP). *Shams al-Wahy Tabrizi*. (A. R. Roghani Mawafaq, Ed., 1st ed.). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
26. Javadi Amoli, A. (1389 AP). *Theoretical and practical wisdom in Nahj al-Balagha*. (7th ed.). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]



27. Kandi, A. (1369 AH). *Al-Kandi's Philosophical Treatises*. (Abu Raedeh, M. A. Ed, 1st ed.). Egypt: Dar al-Fikr al-Arabi. [In Arabic]
28. Lahiji, A. (n.d.). *Shawarq Al-Ilham*. (Vol. 2). Isfahan: Mahdavi.
29. *Memoir of the great commentator Allameh Tabatabaei*. (1361 AP). Qom: Shafaq. [In Persian]
30. Mesbah Yazdi, M. T. (1379 AP). *Teaching philosophy*. (Vol. 1 & 2, 2nd ed.). Tehran: International Publishing Company. [In Persian]
31. Mesbah Yazdi, M. T. (1389 AP). *Quranic teachings. (Theology, cosmology and anthropology, 3rd ed.)*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
32. Mesbah Yazdi, M. T. (1392 AP). *The relationship between science and religion*. (Mesbah, A, Ed., 1st ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
33. Motahari, M. (1389 AP). *Collection of works*. (Vols. 1, 5, 6, 9, 10, 14 & 16). Tehran: Sadra. [In Persian]
34. Mulla Sadra, S. (1354 AP). *Al-Mabda' va Al-Maad*. (Ashtiani, J, Ed.). Tehran: Iranian Philosophy Association. [In Persian]
35. Mulla Sadra, S. (1363 AP). *Mafatih al-Ghaib*. (Khajawi, M, Ed., 1st ed.). Tehran: Cultural Research Institute. [In Persian]
36. Mulla Sadra, S. (1981). *Al-Hikmah al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arabaah*. (Vol. 1, 2, 3, 5, 7, 8 & 9, 3rd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Torath.
37. Mulla Sadra, S. (n.d.). *Al-Hashiyah ala al-Ilahiyat al-Shafa*. Qom: Bidar.
38. Naraghi, M. M. (1380 AP). *Sharh al-Ilahiyat min Kitab al-Shifa*. (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Naraghi Scholars Commemoration Congress. [In Persian]
39. Oboudiat, A. (1380 AP). *An introduction to Islamic philosophy*. (1st ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
40. Peterson, M., & Hosfer, W., & Reichenbach, B., & Basinger, D. (1376 AP). *Reason and religious belief*. (Naraghi, A., & Soltani, E. Trans., 1st ed.). Tehran: Tarhe No. [In Persian]



۱۳۶

نظر
صدر

سال بیست و هفتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱

41. Razi, F. (1407 AH). *Al-Matlib Al-Aliyyah*. (Hejazi Saqqa, Ed., vol. 1, 1st ed.). Beirut: Dar Al Kitab Al Arabi. [In Persian]
42. Rezaei, M., & Soleimani Amiri, A., & Abbaszadeh, M., & Mohammadi, A. (1400 AP). *The role of Shia in the expansion of logic and philosophy*. (Sobhani, M. T., & Rezaei Isfahani, M. A. Trans., 1st ed.). Qom: Imam Ali bin Abi Talib. [In Persian]
43. Rousseau, P. (1344 AP). *History of science*. (Safari, H. Trans.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
44. Sabzevari, M. H. (1379-1369 AP). *Sharh al-Manzoumeh*. (Hassanzadeh Amoli, H, Ed., vol. 4, 1st ed.). Tehran: Nab Publications. [In Persian]
45. Sarton, G. (1346 AP). *History of science. (ancient science until the end of the golden age of Greece)*. (Aram, A. Trans., 2nd ed.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
46. Sohrevardi, S. (1375 AP). *Collection of the works of Sheikh Eshraq*. (Carbone, H, Ed. vol. 1, 2nd ed.). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]
47. Soroush, A. (1368 AP). *What is science? What is philosophy?* (10th ed.). Tehran: Serat Cultural Institute. [In Persian]
48. Stace, W. T. (1385 AP). *Critical History of Greek Philosophy*. (Shaghoor, Y, Trans., 1st ed.). Qom: Mofid University. [In Persian]
49. Supreme Council of Islamic Wisdom. (1396 AP). *Memoir of Allameh Tabatabaei*. (1st & 2nd books, 1st ed.). Qom: Islamic wisdom. [In Persian]
50. Tabatabaei, M. H. (1364 AP). *The principles of philosophy and the method of realism*. (Vol. 5, 2nd ed.). Tehran: Sadra. [In Persian]
51. Tabatabaei, M. H. (1378 AP). *Nahayah al-Hikmah*. (Fayazi, Q. R. Ed., vol. 1, 1st ed.). Qom: Imam Khomeini educational and research institution. [In Persian]
52. Tabatabaei, S. M. H. (1411 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. (Vol. 15, 1st ed.). Beirut: Al-Alami Publications. [In Arabic]
53. Tabatabaei, S. M. H. (1416 AH). *Nahayat al-Hikmah*. (13th ed.). Qom: Al-Nashar al-Islami Institute. [In Arabic]

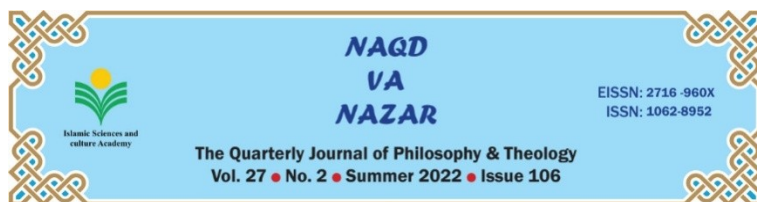


54. Tabatabaei, S. M. H. (n.d.). *Ali and the philosophy of theology*. Beirut: Dar al-Islamiya.
55. Trigg, R. (1384 AP). *Understanding social science*. (Mosamaparast, Sh., Trans., 1st ed.). Tehran: Ney. [In Persian]
56. Turke Esfahani, S. (1387 AP). *Tamhid al-Qawa'id*. (4th ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
57. Tusi, N. (1407 AH). *Tajrid al-Itiqad*. (Hosseini Jalali, 1st ed.). Qom: Islamic Propaganda Office. [In Arabic]



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱



Research Article

A Study and Analysis of the Nature, Possibility, Conditions, and Necessity of a Philosophical Understanding of the Quran*

Alireza Asady¹

Received: 28/12/2021

Accepted: 03/04/2022

Abstract

There is a mutual relation between the Quran and Islamic philosophy. Just as the Quran was influential on Islamic philosophy, the latter affected how we understand Quranic teachings. By a philosophical understanding of the Quran I mean the grasp of the ultimate meanings of the Quran by deployment of the philosophical method or exploitation of philosophical doctrines and propositions. In this article, I consider the nature, possibility and permissibility, conditions, and necessity of a philosophical understanding of the Quran. By adopting a descriptive-analytic method, I show that there is no problem in understanding the Quran through the philosophical method. However, there are two ways in which philosophical doctrines,

* This paper is derived from the research project of "The relation between the Quran and philosophy with a focus on a study and critique of Quranic studies by Orientalists," which is in process in Islamic Sciences and Culture Academy.

1. Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran: asady50@gmail.com.

* Asady, A. (2022). A Study and Analysis of the Nature, Possibility, Conditions, and Necessity of a Philosophical Understanding of the Quran. *Journal of Naqd va Nazar*, 27(106), pp.141-164.
Doi: 10.22081/JPT.2022.62783.1909

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

including philosophical theories, principles, proofs, and propositions can be deployed in the understanding of the Quran: comparative-interpretative and analytic. The former leads to personal speculations or “interpretation with personal opinions” (*al-tafsīr bi-l-raʾy*), which is impermissible according to Muslim scholars, but the latter is permissible (if not necessary) under certain conditions.

Keywords

Philosophical understanding of the Quran, the holy Quran, Islamic philosophy, understanding the Quran, exegesis of the Quran.

مقاله پژوهشی

بررسی و تحلیل چستی، امکان، شرایط و ضرورت فهم فلسفی قرآن*

علیرضا اسعدی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۴

چکیده

رابطه قرآن و فلسفه اسلامی، رابطه‌ای متقابل است. همان‌گونه که قرآن کریم در فلسفه اسلامی تأثیرگذار بوده است، فلسفه نیز در فهم و برداشت ما از تعالیم قرآنی تأثیر دارد. مراد از فهم فلسفی قرآن، رسیدن به مراد واقعی قرآن از طریق به‌کارگیری روش فلسفی و یا بهره‌گیری از تعالیم و گزاره‌های فلسفی است. این مقاله به بررسی چستی، امکان و جواز، شرایط و نیز ضرورت فهم فلسفی از قرآن می‌پردازد و با روش توصیفی-تحلیلی نشان می‌دهد که فهم قرآن کریم به روش فلسفی هیچ محذوری ندارد. اما بهره‌گیری از تعالیم فلسفی نظیر نظریات، قواعد، براهین و گزاره‌های فلسفی در فهم و تفسیر قرآن به دو صورت تطبیقی-تأویلی و تحلیلی متصور است. صورت نخست به تفسیر به رأی منتهی می‌شود و بی‌تردید از دیدگاه دانشمندان اسلامی نارواست، ولی صورت دوم با رعایت اصول و شرایطی جایز و بلکه ضروری است.

کلیدواژه‌ها

فهم فلسفی قرآن، قرآن کریم، فلسفه اسلامی، فهم قرآن، تفسیر قرآن.

* این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی «رابطه قرآن و فلسفه با تأکید بر بررسی و نقد مطالعات قرآنی خاورشناسان» است که در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در حال اجراست.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. asady50@gmail.com

* اسعدی، علیرضا. (۱۴۰۱). بررسی و تحلیل چستی، امکان، شرایط و ضرورت فهم فلسفی قرآن. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۶)، صص ۱۴۱-۱۶۴.

Doi: 10.22081/JPT.2022.62783.1909





مقدمه

چنانکه می‌دانیم قرآن کریم، معجزه جاویدان پیامبر ﷺ و مجموعه معارف الهی است که در اختیار بشر قرار گرفته است. برای بهره‌گیری از این کتاب الهی، قدم اول فهم درست آن است. در مورد اینکه آیا انسان می‌تواند این کتاب را فهم کند یا خیر، دو دیدگاه کلی «امکان» و «امتناع» فهم قرآن وجود دارد که بر مبنای مختلفی استوار است. کسانی که به امتناع فهم قرآن باور دارند، خود سه دیدگاه را مطرح کرده‌اند. برخی بر این باورند که هیچ متنی و از جمله قرآن کریم را نمی‌توان به درستی فهمید. برخی دیگر معتقدند که تنها قرآن برای غیر معصومان قابل فهم نیست. سومین دیدگاه این است که قرآن رمز و معما نیست و بسیاری از آن برای عموم مردم قابل فهم است، ولی استنباط احکام نظری از ظواهر قرآن تنها زمانی جایز است که تفسیر پیشوایان معصوم از آیات مرتبط را در اختیار داشته باشیم و نظر ایشان را در مورد ناسخ و منسوخ، مقید و مطلق و ... بدانیم (برای آشنایی تفصیلی با هر یک از این دیدگاه‌ها نک: حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۷۶؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۷؛ بحرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۳۹؛ استرآبادی، ۱۴۲۲ق، صص ۲۲۵ و ۲۷۰-۲۷۱).

از سوی دیگر، کسانی که فهم قرآن را ممکن می‌دانند نیز اتفاق نظر ندارند؛ از این رو روش‌ها و گرایش‌های متعدد تفسیری پدید آمده و به گونه‌های مختلفی دسته‌بندی شده‌اند. برخی مکاتب تفسیری را به سه مکتب روایی محض، باطنی محض و اجتهادی تقسیم کرده‌اند و مکتب اجتهادی را نیز بر حسب گرایش‌های مختلف مفسران در اجتهاد، به مکاتب‌های اجتهادی روایی، اجتهادی قرآن به قرآن، اجتهادی ادبی، اجتهادی علمی، اجتهادی جامع و اجتهادی باطنی دسته‌بندی کرده‌اند (بابایی، ۱۳۸۱، ج ۲، تمام کتاب). هر یک از این دیدگاه‌ها و مکاتب برای خود استدلال‌هایی دارند که در جای خود قابل بررسی است.

پیش‌فرض این مقاله این است که فهم قرآن ممکن است؛ زیرا اگر فهم قرآن را ممکن ندانیم یا آن را صرفاً به افراد خاصی همچون امامان علیهم‌السلام اختصاص دهیم، نوبت به بررسی فهم فلسفی از آن نمی‌رسد.

نکته دیگری که در فهم فلسفی قرآن جنبه مقدماتی و مبنایی دارد این است که فهم

قرآن دارای مراتب و شرایطی است. در این نوشتار، این مسئله نیز پیش فرض قرار گرفته و به اثبات آن نمی‌پردازیم. از این رو به سراغ مسئله اصلی یعنی فهم فلسفی قرآن می‌رویم. در این مسئله، چندین محور و پرسش نیازمند بررسی و تأمل است: مراد از فهم فلسفی چیست؟ آیا فهم فلسفی امکان‌پذیر است؟ آیا فهم فلسفی از قرآن جایز است؟ فهم فلسفی چه ضرورتی دارد و آثار و پیامدهای آن کدام است؟ در ادامه، به ترتیب به این مباحث می‌پردازیم.

۱. چیستی و کاربردهای فهم فلسفی

اولین گام در بررسی مسئله فهم فلسفی قرآن، این است که با معانی و کاربردهای آن آشنا شویم و به تعریف مشترکی از آن دست پیدا کنیم تا در مباحث بعدی دچار سردرگمی و ابهام موضوعی نباشیم. پیش از این ضروری است به این نکته توجه کنیم که فهم فلسفی را می‌توان بر دو گونه دانست. گاهی یک آیه خاص به صورت فلسفی فهم می‌شود، ولی گاهی پای آیه خاصی در میان نیست، بلکه از یک آموزه دینی، فهمی فلسفی مطرح می‌شود؛ مثلاً چنانکه در ادامه خواهد آمد، ملاصدرا از آیه شریفه «إنا إلیه راجعون» (بقره، ۲۸) تفسیری فلسفی به دست داده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۶۸) و یا آموزه معاد و هر یک از عناصر آن مانند معاد جسمانی، نامه عمل، صراط و ... را به صورت فلسفی فهم و سپس تبیین کرده است (به منظور آشنایی تفصیلی با تفاسیر صدرایی از عناصر آموزه معاد و ارزیابی آن‌ها نک: اسعدی، ۱۳۹۹، صص ۳۲۴-۴۲۰؛ اسعدی، ۱۳۹۶، صص ۱۶۹-۱۸۸؛ اسعدی، ۱۳۹۷، صص ۲۵-۴۰ و اسعدی، ۱۳۹۸، صص ۱۳-۲۴).

در بحث حاضر، فهم فلسفی قرآن کریم هر دو گونه یادشده را در بر می‌گیرد و می‌تواند به یکی از معانی زیر و یا به معنای مجموع آن‌ها باشد. چنانکه می‌دانید، فهم به معنای رسیدن و دریافت مراد و پیام گوینده توسط مخاطب است. وقتی سخن از فهم فلسفی به میان می‌آید، یعنی مخاطب با بهره‌گیری از فلسفه در صدد فهم مراد گوینده کلام وحی است. بهره‌گیری از فلسفه نیز به دو صورت تصور می‌شود: یا از آموزه‌های فلسفی نظیر نظریات، قواعد، براهین و گزاره‌ها برای فهم کلام



استفاده می‌شود و یا از روش فلسفی. در زیر با تفصیل بیشتری به تبیین این دو می‌پردازیم.

۱-۱. فهم با بهره‌گیری از آموزه‌های فلسفی

فهم فلسفی در این کاربرد، بدین معناست که به‌منظور کشف مفاد آیات، از آموزه‌های فلسفی بهره بگیریم. در این تلقی از فهم فلسفی، دانسته‌ها و آموخته‌های پیشین فلسفی حکم قرائنی را دارند که تعیین‌کننده جهت فهم قرآن کریم‌اند. فهمنده قرآن با اطلاع و آگاهی از قوانین، نظریات، براهین و گزاره‌های فلسفی، این آموزه‌ها را قرینه فهم آیات قرآن کریم قرار می‌دهد و از آن‌ها در شرح و تبیین آیات قرآن بهره می‌گیرد. در ادامه به نمونه‌هایی از این قبیل اشاره خواهد شد.

فهم فلسفی قرآن کریم با بهره‌گیری از آموزه‌های فلسفی را می‌توان به دو گونه فهم تطبیقی-تأویلی و فهم تحلیلی تقسیم کرد. فهم تطبیقی-تأویلی بدان معناست که در مقام فهم یک آیه یا مجموعه‌ای از آیات، آن‌ها را بر آموزه‌ای فلسفی تطبیق دهیم. در این نوع فهم فلسفی، در حقیقت فهمنده در صدد است تا اثبات کند آموزه فلسفی همان است که آیه شریفه در مقام بیان آن است. بنابراین، با هدف ایجاد سازگاری میان قرآن کریم و فلسفه انجام می‌شود. نمونه چنین فهم و تفسیری از آموزه‌های قرآنی در آثار برخی فلاسفه دیده می‌شود؛ برای نمونه، ابن سینا، فیلسوف بزرگ مسلمان، جبرئیل را عقل فعال، و انس و جن را در آیه شریفه «مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ»، حواس ظاهری و باطنی و حقیقت نماز را تشبه نفس ناطقه انسانی به اجرام فلکی قلمداد کرده است (ابن سینا، ۱۳۶۰ق، ص ۱۴۱). چنانکه درباره آیه «وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ؛ و عرش پروردگارت را آن روز، هشت [فرشته] بر سر خود بر می‌دارند» (حاقه، ۱۷) می‌گوید: «عرش خدا همان فلک نهم است و مراد از ثمانیه ایام، افلاک هشت گانه است.» (ابن سینا، بی تا «الف»، صص ۱۲۸-۱۲۹).

گاهی نیز فهم تطبیقی-تأویلی در مقام دفع تعارض میان آموزه قرآنی با آموزه فلسفی انجام می‌شود. از آنجا که فهمنده تعارضاتی را میان آموزه وحیانی با آموزه فلسفی می‌یابد، لذا به تأویل ظواهر قرآن دست می‌زند تا اختلاف و ناسازگاری را



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱

ظاهری جلوه دهد و نشان دهد که فلسفه و قرآن درحقیقت با هم سازگارند.

به جز فهم تطبیقی-تأویلی، می‌توان از نوع دیگری از فهم قرآن با بهره‌گیری از آموزه‌های فلسفی نیز سخن گفت که آن را فهم تحلیلی می‌نامیم. فهم تحلیلی این است که فهمنده به منظور تحلیل و بررسی عمیق‌تر مفاهیم دشوار دینی، از آموزه‌های فلسفی استفاده کند (عبدلی مهرجردی، ۱۳۸۹، صص ۶۲-۶۹). او در این روش، نه امری را به قرآن تحمیل می‌کند و نه تطبیق و تأویلی در میان است، بلکه دانسته‌ها و آموخته‌های پیشین فلسفی، او را در تحلیل آیات و آموزه‌های وحیانی یاری می‌کند و این امکان را می‌یابد که تبیین و تفسیر دقیق‌تری از آیات و آموزه‌های قرآن به دست دهد. در ادامه، به نمونه‌هایی از این گونه فهم اشاره خواهیم کرد.

بنابراین بهره‌گیری از آموزه‌های فلسفی در فهم قرآن دو گونه است. این تقسیم را می‌توان به صورت دیگری نیز تقریر کرد و آن اینکه فهمنده یا مفسر، دو گونه مواجهه با قرآن کریم می‌تواند داشته باشد: مواجهه دیدگاه محورانه و مواجهه حقیقت‌جویانه. نوع نخست منطبق بر فهم تأویلی و تطبیقی می‌شود و نوع دوم منطبق بر فهم تحلیلی. در مواجهه دیدگاه محورانه، شخص دارای نظریه و دیدگاهی فلسفی است که با اطمینان از درستی آن، با قرآن روبه‌رو می‌شود؛ از این رو، با این گمان که میان قرآن و فلسفه سازگاری ایجاد کند، می‌کوشد آیات قرآن کریم را بر این فهم و نظریه خود تطبیق دهد و با تأویل نابجای آیات قرآن، آن‌ها را با پیش‌دانسته‌های فلسفی خود سازگار نماید.

اما در مواجهه حقیقت‌جویانه، شخص در صدد فهم حقیقت و فهم دقیق و عمیق آیات قرآن کریم است؛ از این رو دانسته‌های فلسفی خود را بدین منظور به خدمت می‌گیرد و فقط در تبیین و تحلیل معنایی آیات از آن‌ها استفاده می‌کند. بی‌آنکه اندیشه‌ها و نظرات فلسفی خود را بر قرآن تحمیل کند.

۲-۱. فهم به روش فلسفی

گاهی از فهم فلسفی، معنای دیگری اراده می‌شود. طبق این معنا، فهمنده در برداشت





از قرآن کریم به دانسته‌های فلسفی خود گوشه‌چشمی ندارد و با نظر به قواعد و اصول و آموزه‌های فلسفی آیات را فهم نمی‌کند، بلکه تنها در فهم آیات قرآن کریم و تعالیم وحیانی، روش فلسفی را به کار می‌گیرد. برخی روش فلسفی را به «به‌کارگرفتن غایت دقت عقلی برای فهم آیات» دانسته‌اند که درحقیقت، همان ژرف‌اندیشی در استخراج معارف از قرآن کریم است (ایازی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۴). اما روش فلسفی با روش عقلی متفاوت است و درحقیقت، نوع خاصی از روش عقلی است. در روش فلسفی شاخصه‌هایی وجود دارد که با آن‌ها از روش عام عقلی متمایز می‌شود. مهم‌ترین این شاخصه‌ها و ویژگی‌ها عبارتند از مبتنی‌بودن بر منطق فطری (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۶)، یقینی و برهانی‌بودن (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۲۶۶) و پرداختن به مسائل فلسفی (طباطبایی، ۱۳۸۸، صص ۸۹-۹۰؛ مطهری، ۱۳۷۲، ج ۵، صص ۱۴۹-۱۵۰).

۲. امکان و جواز فهم فلسفی

اکنون که با معانی و کاربردهای فهم فلسفی آشنا شدیم، این سؤال مطرح می‌شود که فهم فلسفی قرآن با کدام یک از معانی پیش‌گفته ممکن و جایز است. کسانی همچون شیخ حر عاملی که فهم و تفسیر قرآن را تنها به صورت مأثور، جایز و ممکن می‌شمارند (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۲۵) و از اساس با تفسیر عقلی مخالفند، طبیعی است که فهم فلسفی از قرآن را جایز نخواهند دانست و قائلان به جواز و امکان فهم فلسفی کسانی خواهند بود که فهم عقلی و تفسیر غیر مأثور را جایز می‌دانند. اما همه کسانی که به فهم و تفسیر عقلی قرآن باور دارند، لزوماً فهم و تفسیر فلسفی را جایز نمی‌شمارند. حکم به جواز یا عدم جواز فهم فلسفی تا حد زیادی به مراد ما از فهم فلسفی وابسته است. اگر فهم فلسفی به معنای فهم به روش فلسفی باشد، اخص از روش عقلی خواهد بود و همه کسانی که تفسیر قرآن را به روش عقلی باور دارند، فهم به این معنا را خواهند پذیرفت. بنابراین تمام سخن در فهم فلسفی به معنای اول، یعنی فهم با بهره‌گیری از آموزه‌های فلسفی است که خود بر دو گونه بود. از این دو گونه، فهم فلسفی نوع اول، یعنی فهم تطبیقی-تأویلی، مجاز به نظر نمی‌رسد؛ زیرا ما را از معنای مقصود خداوند دور می‌کند و

درحقیقت، مصداق تفسیر به رأی است؛ تفسیر به رأی، تفسیر قرآن بدون در نظر گرفتن معیارها و اصول و مطابق نبودن تفسیر با خطوط کلی خود قرآن است (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، صص ۴-۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۷). ملاصدرا در بیان مراد از تفسیر به رأی و شرایط آن می‌نویسد: «نهی ای که در حدیث «من فسر القرآن برأیه فقد تبوء مقعده من النار» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۴۸) وارد شده، به یکی از دو صورت زیر قابل حمل است: ۱. اینکه آدمی درباره چیزی نظر خاصی داشته و بر اساس طبع و خواهش نفسش به آن تمایل داشته باشد و قرآن را مطابق با آن نظر، تأویل نماید. در این صورت، قرآن را به رأی خودش تفسیر کرده است؛ یعنی رأی و نظر خاص آدمی او را به چنین تفسیری واداشته است و اگر آن رأی و نظر نبود، در پیش او چنین حالتی از میان حالات و احتمالات گوناگون ترجیح نمی‌یافت.

۲. دوم اینکه به مجرد آشنایی با زبان عربی بدون پشتوانه احادیث و روایات درباره الفاظ و عبارات مشکل و نامأنوس قرآن، به تفسیر بشتابد؛ درحالی که در قرآن، الفاظ مبهم و اختصار و حذف و اضممار و تقدیم و تأخیر وجود دارد. از این رو، در مرحله نخست، در ظاهر تفسیر چاره‌ای جز نقل روایت و حدیث نیست تا از موضع اشتباه و غلط پرهیز شود. سپس در مرحله بعدی، عرصه فهم و استنباط گسترده است. لذا کسی که ظاهر تفسیر را استوار نسازد و به مجرد فهم زبان عربی به استنباط معانی آیات قرآن بپردازد، اشتباهش زیاد می‌شود و در زمره کسانی که تفسیر به رأی می‌کنند قرار می‌گیرد (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۷۲؛ معرفت، ۱۴۱۸ق، صص ۳۵۰-۳۵۱).

چنانکه ملاحظه می‌شود، حتی از دیدگاه خود فلاسفه فهم تطبیقی-تأویلی به تفسیر به رأی می‌انجامد و لذا مورد نکوهش قرار گرفته و مردود است. برخی کسانی که تفسیر فلسفی را نیز مجاز نمی‌دانند، درحقیقت به همین نوع فهم و تفسیر نظر دارند؛ برای نمونه، علامه طباطبایی، مفسر بزرگ قرآن کریم، نسبت به دخالت دادن پیش‌دانسته‌ها در فهم و تفسیر قرآن کریم به شکل افراطی هشدار داده و آن را امری ناپسند دانسته است؛ زیرا ما را از مقصود واقعی خداوند دور می‌کند. ایشان که متکلمان و فلاسفه را در افتادگان در ورطه تطبیق و تأویل آیات می‌دانند، مخالف نظریه خود می‌دانند و تأکید





می‌کنند وقتی انسان پایبند نظریه‌های خاصی باشد، می‌خواهد نظریه خود را بر قرآن تحمیل کند و قرآن را با آن تطبیق دهد. پس باید آن را تطبیق نامید، نه تفسیر. آری، فرق است بین این که یک دانشمند، وقتی پیرامون آیه‌ای از آیات فکر و بحث می‌کند، با خود بگوید: بینیم قرآن چه می‌گوید؟ یا آن که بگوید این آیه را به چه معنایی حمل کنیم. اولی که می‌خواهد بفهمد آیه قرآن چه می‌گوید، باید تمامی معلومات و نظریه‌های علمی خود را موقتاً فراموش کند و به هیچ نظریه علمی تکیه نکند؛ ولی دومی، نظریات خود را در مسئله دخالت داده و بلکه بر اساس آن نظریه‌ها، بحث را شروع می‌کند و معلوم است که این نوع بحث، بحث از معنای خود آیه نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، صص ۶-۷).

از این رو، اینکه بخواهیم نظریات علمی و دانسته‌های پیشین و از جمله دانسته‌های فلسفی خود را مسلم انگاشته و آیات قرآن را به هر شکل ممکن بر آن‌ها تطبیق دهیم و از دریچه آن‌ها به قرآن نگاه کنیم، امری ناروا و از مصادیق تفسیر به رأی است که بر اساس آیات و روایات از آن نهی شده است.

گونه دیگر فهم فلسفی بهره‌گیری از آموزه‌های فلسفی برای فهم بهتر و عمیق‌تر و کشف لایه‌های زیرین آیات قرآن کریم است، بی آنکه به ورطه تطبیق و یا تأویل غیر مجاز آیات بیفتیم. در فهم تحلیلی قرآن، دانسته‌های قبلی ظرفیت فکری فهمنده را توسعه می‌دهد و ما هر چند رهاوردهای فلسفی را بر قرآن تحمیل نمی‌کنیم، لکن براهین و دستاوردهای قطعی فلسفی در حد شاهد و قرینه در حوزه معارف عقلی نقش ایفا می‌کنند و ما به فهمی عمیق‌تر و دقیق‌تر از آیات قرآن دست پیدا می‌کنیم. چنین فهمی از قرآن، مصداق فهم ممنوع و تفسیر به رأی نیست؛ از این رو، از نظر عقل و شرع محذوری ندارد.

ویژگی چنین فهمی این است که با فهم مشترک و ظاهری از آیات قرآن تنافی ندارد؛ زیرا چنانکه گفته شد، تعالیم قرآنی ظاهر و باطنی دارند. برای تقریب به ذهن می‌توان از مفهوم آب کمک گرفت. هر کس چه عالم و چه بی‌سواد، فهمی از این واژه دارد و همه آن را به عنوان جسمی روان که برطرف‌کننده تشنگی است می‌شناسند. این

فهم مشترک از این واژه است. ولی دانشمند به سبب اطلاعات افزون خود و دانستن ترکیبات آب، مطالب دیگری را نیز با شنیدن این واژه به ذهن می‌آورد و ادراک می‌کند. این سخن در مورد آیات قرآن نیز جاری است که نمونه‌هایی از آن در ادامه خواهد آمد. هر کسی به اندازه سعه وجودی و ظرفیت عقلی و علمی خود از قرآن بهره می‌گیرد. فهم سطحی و ظاهری به عموم مردم و فهم لایه‌های عمیق معنایی متناسب با درجات علمی افراد به دانشمندان اختصاص دارد؛ چنانکه بر اساس صریح قرآن، فهم تأویل قرآن ویژه راسخان در علم است (آل‌عمران، ۷).

فلاسفه بزرگ و از جمله صدرالمألهین شیرازی، چنین فهمی را از قرآن امکان‌پذیر می‌دانند. به عقیده ایشان، کسانی که احکام ظاهر بر آنان غلبه کرده و به باطن و اسرار آیات شریفه پی نبرده‌اند و نیز کسانی که معنای دقیق تفسیر به رأی را دریافته‌اند، فهم حقایق و اسرار آیات قرآن کریم را مصداق تفسیر به رأی دانسته و با آن مخالفت کرده‌اند. درحالی که شواهد و مؤیدات فراوان نادرستی این سخن را تأیید می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص ۶۹-۷۳).

از نظر ملاصدرا، تفسیر صحیح قرآن کریم آن است که مفسر با پذیرش ظواهر قرآن در جستجوی اسرار و رموز پنهان آن برآید و به یاری عقل و مکاشفه و اشراق الهی، حقایق پشت پرده ظواهر قرآن را به دست آورد. از دیدگاه او، آیات و روایات بر مفاهیم اصلی خود، بی آنکه تأویل شوند، حمل می‌گردند، ولی باید توجه داشت که حمل به ظاهر، مستلزم تشبیه و تجسیم در حق تعالی نباشد. ملاصدرا تأویل (حمل کلام بر غیر معنای موضوع له) را جایز نمی‌داند؛ در عین حال بر این باور است که آیات غیر از معنای ظاهری، معانی دیگری نیز دارند.

نکته حائز اهمیتی که او بدان اشاره می‌کند اینکه اگر آیات بر ظواهر حمل نشوند و مفهوم اولی آن‌ها (البته بدون تشبیه و تجسیم) معتبر نباشد، فایده‌ای در نزول آیات و مخاطب قرار گرفتن عموم مردم وجود نداشت، بلکه موجب تحیر و گمراهی آنان می‌شد که با حکمت و رحمت الهی ناسازگار است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، صص ۱۵۱-۱۵۲).

نمونه‌های فهم فلسفی تحلیلی و پی‌بردن به ژرفای حقایق قرآنی را در آثار برخی





بزرگان فلسفه به ویژه ملاصدرا به وفور می‌توان یافت که بدون هرگونه تحمیلی به قرآن و با رعایت و حفظ معانی ظاهری، صرفاً به استنباط و کشف ابعاد معنایی و لایه‌های پنهان آیات و یا ارائه قرائنی برهانی از حقایق قرآنی می‌پردازند. در ادامه، به‌منظور آشنایی دقیق‌تر با فهم فلسفی به چند مورد از آن‌ها در آثار فارابی، ابن سینا و ملاصدرا اشاره می‌کنیم:

۱. فارابی (متوفی ۳۳۹ق) آیه شریفه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص، ۸۸) را کاملاً با زبان فلسفی تفسیر می‌کند. او می‌نویسد: «ماهیات، چون معلول و در ذات خود نسبت به وجود و عدم یکسان‌اند، باطل الذات‌اند. ولی این ماهیات از جهت انتساب به مبدأ و علت خود وجوب وجود بالغیر داشته، از این جهت مصداق «وجهه» هستند.» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۰؛ برای نمونه‌های دیگر از تفسیر فلسفی فارابی نک: ذهبی، ۱۹۷۶م، ج ۲، صص ۴۲۵-۴۳۰).

۲. ابن سینا برخی سوره‌ها و آیات قرآن کریم را تفسیر کرده است. از جمله سوره‌هایی که تفسیر آن‌ها را در اختیار داریم، سوره اخلاص است. او در تفسیر این سوره که کاملاً با بیانی فلسفی و مبتنی بر دیدگاه‌ها و مبانی فلسفی اوست، به تبیین و تفسیر برخی مفردات مطرح در آن و از جمله تعبیر «هو» پرداخته است. ابن سینا «هو» را اشاره به هویت مطلق و مستقلی می‌داند که نام و نشانی ندارد و سایر هویت‌ها به او وابسته‌اند. وی با توجه به نظریات و مبانی فلسفی خود در تقسیم موجود به واجب و ممکن و احکام هر یک می‌نویسد: «هو بر دو قسم است: یا مطلق است و یا مقید. «هو» مطلق آن است که هویتش متوقف بر هویت غیر نباشد و «هو» مقید آن است که هویتش متوقف بر هویت غیر باشد و هر آنچه متوقف بر غیر باشد، ناگزیر وجود خود را از آن غیر بهره می‌برد و تا وجود آن غیر را در نظر نگیریم، نمی‌توانیم او را اعتبار کنیم.

و چون در جای خود ثابت شده است که ممکن، وجودش از غیر است و هرچه که وجودش از غیر شد، ناچار آن خصوصیت وجودش هم که هویتش باشد از غیر است، پس هویت هر ممکنی از غیر است و اما آنکه هویتش متوقف بر غیر نیست، واجب است. به عبارت دیگر، هر موجودی که ماهیتش مغایر شد با

وجودش، وجودش از غیر است. وقتی که وجودش از غیر باشد پس آن موجود «هو لذاته» نیست و لکن واجب الوجود چون هویتش عین ماهیتش می‌باشد، پس «هو» اش لذاته است».

ابن سینا در ادامه با بهره‌گیری از مبحث مراتب وجود و ترکیب و بساطت آن به اثبات وجود آن هویت غیبی و تبیین یگانگی و بساطت آن می‌پردازد (ابن سینا، بی‌تا «ب»، صص ۳۱۲-۳۲۱).

۳. ملاصدرا در آثار خود و به‌ویژه در کتاب تفسیری مستقلی که دارد، بیش از فلاسفه پیش از خود به تفسیر قرآن کریم اهتمام ورزیده است. او با بهره‌گیری از مبانی و نظریات فلسفی خود، علاوه بر آنکه به تبیین و فهم فلسفی آموزه‌های دینی و قرآنی بسیاری پرداخته است، از سوره‌ها و آیات بسیاری نیز تفسیری فلسفی ارائه کرده است. از جمله آموزه‌هایی که از آن‌ها فهمی فلسفی ارائه کرده و آیات قرآنی مرتبط را با زبانی فلسفی و مبتنی بر نظریات و مبانی فلسفی خود تفسیر کرده است، عبارتند از: اثبات وجود خداوند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۰)، توحید و یگانگی خدا (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۳۱) و نیز برخی عناصر آموزه معاد همچون معاد جسمانی (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، صص ۱۸۵-۱۹۷)، صراط (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، صص ۲۸۴-۲۹۰)، نامه عمل (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، صص ۲۹۰-۲۹۶) و میزان (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، صص ۲۹۸-۳۰۵) و ...

در تفسیر آیات نیز تنها برای نمونه به دو مورد اشاره می‌شود. نخست آیه شریفه «ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»؛ آن‌گاه به سوی او بازگردانده می‌شوید» (بقره، ۲۸) است. چنانکه می‌دانید مجسمه، آیه شریفه «ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» را شاهد مکان‌مندی خداوند دانسته‌اند. برخی به نقد این نظر پرداخته و آیه را به معنای بازگشت به سوی حکم الهی دانسته‌اند؛ از این رو نتیجه گرفته‌اند که آیه شاهدی بر مکان‌مندی خداوند نیست (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۷۸). ملاصدرا هم برداشت مجسمه و هم نقد آن را بر نمی‌تابد و هر دو را ضعیف می‌شمارد. او بر اساس فهم فلسفی خود، بازگشت انسان‌ها را به سوی خداوند بازگشتی جبلی و فطری و به سبب حرکتی ذاتی و ائی می‌داند، نه بازگشتی مکانی عرضی و اینی. این حرکت ذاتی و بازگشت جبلی بر مبنای حرکت جوهری او تام و تمام است؛ زیرا بر





اساس این اصل، انسان از آغاز آفرینش خود تطوراتی ذاتی دارد و مراحل را همچون خاک، نطفه، صورت گوشتی و استخوانی، صورت حیوانی، صورت انسانی، صورت ملکی و صورت مفارقی و سرانجام هر آنچه خداوند بخواهد، پشت سر می‌نهد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۶۸).

آیه شریفه دوم آیه «کلّ شیء هالک إلا وجهه؛ جز ذات او همه چیز نابودشونده است» (قصص، ۸۸) است که تفسیر فلسفی آن از دیدگاه فارابی نیز بیان شد. در این آیه، درباره اینکه مراد از هلاک و وجه چیست نظرات متعددی مطرح شده است. ملاصدرا بر اساس برخی مبانی خود در حکمت متعالیه به فهمی عمیق از آیه دست یافته و آن را گزارش کرده است. اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود از مبانی مهم در نظام فلسفی ملاصدرا است که او از آن‌ها فقر و وابستگی وجودی همه ممکنات را به خداوند نتیجه گرفته است. او به جای امکان ماهوی یا امکان ذاتی که وصف ماهیت است، امکان فقری یا فقر وجودی را مطرح نموده که از اوصاف مراتب نازل وجود محسوب می‌شود.

ملاصدرا بر همین اساس در آیه «کلّ شیء هالک إلا وجهه»، هلاک را به معنای فقر وجودی می‌داند و معتقد است «هالک بودن» صفت ماسوی الله است؛ بدین معنا که ماسوی الله هیچ‌گونه استحقاق وجودی نداشته و ذات آن‌ها عین فقر و وابستگی به غیر است و تنها حقیقت وجود که حضرت حق جلّ و علا است، فعلیت محض بوده و ذاتاً استحقاق وجودی دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۸۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص ۶۰-۶۱؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۰).

این تنها چند نمونه از فهم فلسفی در آثار برخی فلاسفه بزرگ بود. نمونه‌های فهم فلسفی به معنای بهره‌گیری از آموزه‌ها و گزاره‌های فلسفی در آثار فلاسفه بزرگ، فراوان است و تکثیر آن‌ها در این نوشتار نه لازم است، نه مفید؛ از این رو به همین چند مورد اکتفا می‌شود. البته باید توجه داشت که ما در اینجا در صدد آن نیستیم تا همه برداشت‌های فلسفی فلاسفه را از قرآن، قرین صحت بدانیم، بلکه فهم فلسفی تنها با رعایت اصول و شرایطی صحیح است که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم.

۳. اصول و شرایط فهم فلسفی قرآن

تا اینجا با معانی فهم فلسفی و انواع و گونه‌های آن و نیز با امکان و جواز برخی از آن‌ها آشنا شدیم. اما همان‌گونه که فهم عام قرآن کریم، فارغ از گرایش خاص آن، مبتنی بر اصول و دارای شرایطی است که در جای خود بحث شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص ۵۸-۶۹)، فهم فلسفی نیز اقتضائات و شرایط خاصی دارد و تنها در صورتی جایز است که این شرایط رعایت شود. در زیر به مهم‌ترین آن‌ها می‌پردازیم:

۱-۳. جواز فلسفه‌ورزی و اعتبار رهاوردهای فلسفی

اصل جواز فلسفه‌ورزی، شرط لازم برای فهم فلسفی قرآن کریم است. بی‌تردید اگر فلسفه‌ورزی جایز نباشد، فهم فلسفی از قرآن و هرگونه تلاشی در این جهت ناروا خواهد بود (برای آشنایی تفصیلی با جواز فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی نک: اعرافی، ۱۳۹۱، تمام کتاب).

۲-۳. وجود قلمرو مشترک و تناسب موضوع آیات با مسائل فلسفی

از شرایط مهمی که در فهم فلسفی قرآن باید به آن توجه داشت، اشتراک در قلمرو قرآن و فلسفه است. تنها در صورتی می‌توان از فهم فلسفی قرآن سخن گفت که قرآن و فلسفه دارای مسائل مشترک باشند و قرآن از مسائل فلسفی سخن گفته باشد. در این که آیا این دو قلمروی مشترکی دارند یا خیر، به دو نگاه حداقلی و حداکثری می‌توان اشاره کرد. بر اساس نگاه حداقلی، دست کم در قرآن برخی مسائل مطرح شده است که مسئله فلسفه نیز هستند. برخی از محوری‌ترین این مسائل عبارتند از اثبات وجود خدا، صفات خداوند همچون علم و قدرت و حیات، نفس، عقل، اعجاز، وحی، نبوت، فرشتگان و اصناف آن‌ها، علم غیب، جن، آفرینش و حدوث و قدم جهان، معاد و بازگشت موجودات و از جمله انسان به سوی خداوند و ... همه کسانی که به فهم فلسفی باور دارند و یا به تفسیر فلسفی قرآن کریم دست زده‌اند، به این امر باور دارند و این شرط را به صورت حداقلی پذیرفته‌اند.

آنچه محل تأمل بیشتر است و اختلافات زیادی را دامن زده است، نوع نگاه





حداکثری به این امر است. بر اساس نگاه حداکثری، قرآن کریم در بردارنده همه دانش‌ها و از جمله فلسفه به معنای خاص آن است (ذهبی، ۱۹۷۶م، ج ۲، صص ۴۷۴-۴۸۴). این تلقی را در دایره گسترده‌تری از علوم و دانش‌ها می‌توان در کلام مفسران و عالمان دیگری نیز یافت که به آیاتی همچون «... وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ...» (نحل، ۸۹) و «... مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...» (انعام، ۳۸) استشهاد می‌کنند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۶).

از برخی عبارات ملاصدرا، تمایل او به چنین دیدگاهی برداشت می‌شود. او بر این امر تأکید دارد که قرآن کریم به همه حقایق احاطه دارد و هر چیزی اصلی در قرآن دارد، هر چند ما از ظاهر قرآن به آن دست پیدا نکنیم. او آنجا که شرایط فهم قرآن را بر می‌شمرد، یکی از آن‌ها را استنباط دانسته است. استنباط از دیدگاه او بدین معناست که از هر آیه، مفاد مناسب از آن را برداشت کنیم؛ زیرا هیچ علم و دانشی نیست جز اینکه اصل و فرع و مبدأ و منتهای آن در قرآن وجود دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۰).

ملاصدرا همچنین با اشاره به روایت امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: «مَا مِنْ أَمْرٍ يَخْتَلِفُ فِيهِ اثْنَانِ إِلَّا وَ لَهُ أَصْلٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَكِنْ لَا يَتْلُوهُ عُقُولُ الرِّجَالِ؛ هیچ امری که دو کس در آن اختلاف می‌کنند، نیست مگر آنکه اساسی برای آن در کتاب خدا هست، لکن عقل‌های این مردم بدان نمی‌رسد» (طبرسی، ۱۹۶۵م، ص ۲۴۹) تأکید می‌کند که در فهم معانی قرآن، مجال وسیع و گسترده‌ای وجود دارد و آنچه از معنای ظاهری تفسیر منتقل می‌شود، ادراک نهایی از آن نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۷۱).

همچنان که اشاره شد، این دیدگاه محل تأملات فراوان است و مخالفان جدی دارد. اما مهم این است که فهم فلسفی قرآن مبتنی بر اثبات این نظریه نیست، بلکه بر اساس دیدگاه حداقلی نیز امکان‌پذیر است.

۳-۳. واقع‌نما و فراعرفی‌بودن زبان قرآن

در مسئله زبان قرآن، مباحث متعدد و اختلاف نظرها و دیدگاه‌های فراوانی وجود دارد که مجال طرح آن‌ها در این نوشتار نیست. از این رو، صرفاً به دو بحث که با مسئله

فهم فلسفی پیوند دارد اشاره می‌کنیم. نخست اینکه آیا زبان قرآن معرفت‌بخش است یا خیر. مراد از گزاره معرفت‌بخش، واقع‌نما یا شناختاری این است که گزاره‌های دینی و قرآن به مخاطبان خود، حقایق و معرفت‌های جدیدی درباره واقعیت خارجی اعطا می‌کند و از این رو، گزاره‌هایی صدق و کذب‌پذیرند. پژوهشگران در این حوزه اختلاف نظر دارند (سعیدی روشن، ۱۳۹۱، کل کتاب). فهم و تفسیر فلسفی و بلکه علمی قرآن در صورتی امکان دارد که زبان قرآن را معرفت‌بخش بدانیم تا همچون خود فلسفه، واقعیت خارجی را بیان کند و حاصل آن، معرفتی ناظر به خارج باشد. ولی اگر همچون برخی، زبان آن را کارکردگرایانه و صرفاً انگیزشی دانستیم، نمی‌توانیم از فهم فلسفی که ناظر به خارج و واقعیت است سخن بگوییم.

مسئله دیگری که درباره زبان قرآن مطرح است، اینکه برخی زبان قرآن را تابع عرف عام دانسته‌اند. بدین معنا که خداوند آموزه‌های خود را در قرآن در حد فهم مخاطبان عصر نزول فرو فرستاده است (سعیدی روشن، ۱۳۸۹، ص ۱۷۵). در مقابل، برخی بر این باورند که زبان قرآن، زبان ترکیبی است و خداوند به تناسب موضوعات، شیوه‌های مختلف را به کار برده است. زبان قرآن گاهی نمادین است و گاهی عرفی. در حقیقت، همان زبان عقلایی است و شامل استعاره، تشبیه، تمثیل و مانند آن‌ها است؛ همچنانکه مشتمل بر مفاهیمی نمادین نیز هست (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، صص ۱۶-۱۸). برخی دیگر زبان قرآن را عرف خاص دانسته‌اند که خود دربردارنده تقریرهای گوناگون است (سعیدی روشن، ۱۳۸۹، صص ۱۷۷-۱۸۱).

فهم فلسفی از قرآن و بلکه به طور کلی، فهم علمی از آن بر این مبنا امکان‌پذیر است که زبان قرآن را فراعرفی بدانیم؛ بدین معنا که با واقعیت هستی تطابق دارد و نه با فهم مخاطبان عصر نزول. از این رو، به موازات پیشرفت علوم و نیل به دستاوردهای بیشتر فلسفی و شناخت عمیق‌تر و بهتر هستی، به فهم روشن‌تری از آیات مربوطه دست پیدا می‌کنیم.

۳-۴. متعارض و یا متضاد نبودن آموزه‌های فلسفی با مسلمات قرآنی

چنانکه گفته شد، دستاوردهای فلسفی به مثابه قرینه‌های ناپیوسته برای فهم آیات





تلقی می‌شوند. از این رو نباید با مسلمات قرآنی متعارض یا متضاد باشند؛ زیرا امر ناسازگار با مسلمات قرآنی، فاقد هرگونه حجیت و اعتبار است و نمی‌تواند نقش قرینه ایفا کند.

۴. ضرورت فهم فلسفی

پس از بررسی امکان و جواز فهم فلسفی قرآن و نیز آشنایی با مهم‌ترین شرایط و اصول آن، این پرسش مطرح می‌شود که فهم فلسفی قرآن چه ضرورتی دارد؛ زیرا چه بسا کسانی امکان فهم فلسفی و حتی جواز آن را بپذیرند، ولی بر این باور باشند که نیازی به فهم فلسفی نیست. در اینجا نظریات متفاوت و متعددی مطرح شده است. برخی تأکید دارند فهم عمیق وحی، منوط به فلسفه‌دانی است. چنانکه استاد حسن‌زاده نیز می‌نویسد: قسم به جان خودم آن کس که فهم مطالب ... اشارات و تنبیهات، شفا و اسفار و ... روزی‌اش نشده، فهم تفسیر انفسی آیات قرآن و جوامع روایی روزی‌اش نمی‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۳). برخی نیز در مقابل، بر این باورند که نیازی به فهم فلسفی وجود ندارد. نه فهم استدلالی اصول دین مبتنی بر فلسفه‌دانی است و نه فهم قرآن و روایات متوقف بر فلسفه است. بلکه متوقف دانستن فهم حقایق قرآنی بر فلسفه و فلسفه‌دانی، پیامدها و اشکالات جدی دارد، از جمله:

۱. قرآن و عترت در ارائه حداقل بخشی از پیامها و مقاصد خود به مردم و مؤمنان، دچار کمبود و کاستی است که جبران آن جز از طریق فلسفه و تعالیم سقراط ممکن نیست.

۲. تا قبل از رواج فلسفه امکان فهم درست قرآن برای هیچ کس و پس از آن برای کسانی که اهل فلسفه نبوده‌اند، وجود نداشته است.

۳. اگر گفته شود که نیاز به فلسفه نه در مقام فهم و تبیین قرآن، بلکه در مقام دفاع از آموزه‌های قرآن است، این امر (نیازمندی قرآن و دین به فلسفه برای دفاع از خود) با جامعیت دین تعارض دارد و به معنای کاستی دین و تعالیم قرآنی است (نصیری، ۱۳۸۵، صص ۳۳۵-۳۴۷).

به نظر می‌رسد نمی‌توان فهم حقایق عمیق و دقیق قرآن را به فهم فلسفی منحصر کرد. همان‌گونه که گفته شد، تنها بخشی از آیات قرآن به مسائلی نظر دارد که در قلمرو فلسفه می‌گنجد و امکان فهم فلسفی از آن‌ها وجود دارد. از این رو، همان‌گونه که در سایر آیات راه‌های دیگری برای فهم وجود دارد، در این بخش نیز راه‌های دیگری موجود است. فهم قرآن از راه‌های نقلی و شهودی نیز امکان‌پذیر است و لذا منحصر کردن دستیابی به حقایق قرآنی به پیمودن راه فلسفی که زیرمجموعه راه عقلی است، ناموجه است.

با توجه به این نکته، اشکالات مطرح شده نیز از اساس، وجهی نخواهد داشت. این اشکالات، زمانی قابل طرح‌اند که فهم فلسفی را یگانه طریق نیل به حقایق قرآنی بدانیم. بر این اساس، مسلمانان صدر نخست که با فلسفه آشنا نبوده‌اند، می‌توانستند از راه‌های دیگری به آن حقایق دست پیدا کنند و هیچ‌گاه قرآن کریم و عترت دچار نقصان و کاستی نبوده‌اند. نتیجه این سخن اینکه فهم فلسفی قرآن، با رعایت شرایط آن، تالی فاسد و منعی ندارد و اشکالات مطرح شده، بی‌وجه است.

ضرورت فهم فلسفی از اینجا ناشی می‌شود که راه عقل نسبت به راه شهود و نقل از گستردگی بیشتری برخوردار است و افراد بیشتری این امکان را دارند که از طریق آن به حقایق قرآنی راه یابند. از این رو منضبط‌ساختن آن و ترغیب و تشویق به آن و نیز در اختیارنهادن دستاوردهای فهم فلسفی امری لازم و ضروری است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله به اجمال تلاش شد تا ضمن تبیین چیستی فهم فلسفی به کاربردهای آن اشاره شود و از این میان مشخص گردد که فهم فلسفی با کدامین معنا و با چه شرایطی ممکن و جایز است. این تحقیق نشان می‌دهد که فلسفه نسبت به تعالیم قرآنی می‌تواند:

۱. مفتاح ورود به ساحت قرآن کریم باشد؛ بدین معنا که ما معمولاً برای ورود به حریم خانه از کلید استفاده می‌کنیم و پس از ورود، کلید را به کناری می‌نهیم و مستقیماً با خانه در ارتباط هستیم. به همین وزن، فلسفه کلید ورود به ساحت قرآن کریم است؛





زیرا با فلسفه می‌توان مبانی بهره‌مندی از قرآن کریم نظیر وجود خدا، ضرورت وحی و ارسال رسل، حجیت قرآن و ... را اثبات فلسفی کرد. آن‌گاه با رعایت شرایط و ضوابط فهم متن، به فهم حقایق و معارف قرآنی نایل شد.

۲. میزان برخی تعالیم قرآنی باشد. روشن است که در این زمینه، باید بین نصوص و محکّمات قرآن با ظواهر و متشابهات تفاوت قائل شد؛ همچنان که بین بدیهیات و مسلمات یقینی فلسفی با غیر آن باید تمایز نهاد. اگر آموزه‌های فلسفی از سنخ بدیهیات و مسلمات یقینی فلسفی باشد، می‌تواند میزان برداشت و فهم ما از ظواهر و متشابهات قرآنی قرار گیرد. در غیر این صورت، آموزه‌های فلسفی از چنان اعتبار و حجیتی برخوردار نیستند که میزان تعالیم قطعی و نصوص قرآنی باشند.

۳. مصباح تعالیم قرآن باشد؛ بدین معنا که فلسفه نقش چراغ و نورافکنی را ایفا می‌کند و به ما در فهم بهتر و تحلیل آیات و انسجام‌بخشی به آن‌ها یاری می‌رساند. انسان با کمک فلسفه می‌تواند حقایق ژرف و پنهان قرآن کریم را دریابد و به لایه‌های معنایی عمیق‌تر قرآن دست یابد و آن‌ها را در اختیار دیگران قرار دهد.

البته باید هشیار بود که در فرایند فهم فلسفی قرآن، گرفتار تحمیل نظریات و برداشت‌های فلسفی به قرآن نشویم و در ورطه تطبیق و تأویل نابجا نیفتیم که در این صورت، از مراد حقیقی خداوند دور شده و در نتیجه، نقض غرض خواهد بود.

فهرست منابع

* قرآن کریم (مترجم: فولادوند).

۱. ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۳۶۰ق). اسرار الصلاة (رسائل ابن سینا) (مترجم: ضیاء الدین دری). تهران: مرکزی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبد الله. (بی تا «الف»). رسائل فی الحکمة و الطبیعیات (مترجم: حنین ابن اسحاق). قاهره: دار العرب.
۳. ابن سینا، حسین بن عبد الله. (بی تا «ب»). رسائل ابن سینا. قم: بیدار.
۴. استرآبادی، محمدامین. (۱۴۲۲ق). الفوائد المدنیة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. اسعدی، علیرضا. (۱۳۹۶). نامه عمل در نظام حکمت صدرایی. فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش های فلسفی کلامی، ۱۹(۴)، صص ۱۷۰-۱۸۹.
۶. اسعدی، علیرضا. (۱۳۹۷). صراط در نظام حکمت صدرایی. فصلنامه علمی-پژوهشی خردنامه صدرا، ۲۴(۱)، صص ۲۵-۴۰.
۷. اسعدی، علیرضا. (۱۳۹۸). ملاصدرا و مسئله میزان. فصلنامه علمی-پژوهشی خردنامه صدرا، ۲۵(۲)، صص ۱۳-۲۴.
۸. اسعدی، علیرضا. (۱۳۹۹). ملاصدرا و مسئله معاد. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۱). بررسی فقهی فلسفه ورزی و فلسفه آموزی (محقق و نگارنده: سیدنقی موسوی). قم: مؤسسه فرهنگی اشراق و عرفان.
۱۰. ایازی، محمدعلی. (۱۴۱۴ق). المفسرون حیاتهم و منهجهم. تهران: نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۱). مکاتب تفسیری (ج ۲). قم: سمت.
۱۲. بحرانی، یوسف. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة (ج ۱). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.





۱۳. بحرانی، یوسف. (۱۴۲۳ق). الدرر النجفیه (ج ۲). بیروت: دار المصطفی لاهیات التراث.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). تسنیم (ج ۱). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۳ق). الفوائد الطوسیه. قم: چاپخانه علمیه.
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه (ج ۲۷). قم: مؤسسه آل البيت.
۱۷. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۲). دروس شرح اشارات و تنبیهات. قم: انتشارات مطبوعات دینی.
۱۸. ذهبی، محمدحسین. (۱۹۷۶م). التفسیر و المفسرون (ج ۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۸۹). زبان قرآن و مسائل آن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۰. سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۹۱). تحلیل زبان قرآن و روش های فهم آن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۷). شیعه: مجموعه مذاکرات با پروفسور هانری کرن (به کوشش سیدهادی خسروشاهی). قم: بوستان کتاب.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸). شیعه در اسلام. قم: بوستان.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۴. طبرسی، علی بن حسن. (۱۹۶۵م). مشکات الانوار فی غرر الاخبار. نجف: المكتبة الحیدریة.
۲۵. عبدلی مهرجردی، حمیدرضا. (۱۳۸۹). تفسیر فلسفی قرآن. قم: انتشارات دلیل ما.
۲۶. فارابی، محمد بن محمد. (۱۴۰۵ق). فصوص الحکم. قم: بیدار.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). تفسیر کبیر (ج ۲، ۷). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ق). تفسیر صافی (ج ۱). تهران: مکتبه الصدر.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۵). میزگرد زبان دین. ماهنامه معرفت، (۱۹)، صص ۸-۱۸.
۳۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). مجموعه آثار (ج ۵). قم: صدرا.
۳۱. معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۸ق). التفسیر و المفسرون. مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامی.

۳۲. ملاصدرا. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۳. ملاصدرا. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۴. ملاصدرا. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
۳۵. ملاصدرا. (۱۳۷۸). المظاهر الالهیه. تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
۳۶. ملاصدرا. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (ج ۱ و ۹). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۷. نصیری، مهدی. (۱۳۸۵). فلسفه از منظر قرآن و عترت. تهران: کتاب صبح.



References

* The Holy Qur'an. (Foladvand, Trans.).

1. A'arafi, A. R. (1391 AP). *Jurisprudential review of philosophizing and learning philosophy* (Mousavi, S. N.). Qom: Ishraq and Irfan Cultural Institute. [In Persian]
2. Abdoli Mehrjardi, H. (1389 AP). *Philosophical interpretation of the Qur'an*. Qom: Dalil Ma Publications. [In Persian]
3. Asadi, A. R. (1396 AP). The letter of action in the Hekmat Sadrai system. *Scientific-Research Quarterly Journal of Theological Philosophical Researches*, 19(4), pp. 170-189. [In Persian]
4. Asadi, A. R. (1397 AP). Serat in the Hekmat Sadrai system. *Journal of Kherad Nameh Sadra*, 24(1), pp. 25-40. [In Persian]
5. Asadi, A. R. (1398 AP). Mulla Sadra and the issue of Mizan. *Journal of Kherad Nameh Sadra*, 25(2), pp. 13-24. [In Persian]
6. Asadi, A. R. (1399 AP). *Mulla Sadra and the issue of resurrection*. Qom: Islamic Science and Culture Academy. [In Persian]
7. Ayazi, M. A. (1414 AH). *Al-Mufasiroun Haya'ihim va Manhajohom*. Tehran: Publication of the Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
8. Babaei, A. A. (1381 AP). *Commentary schools*. (Vol. 2). Qom: Samt. [In Persian]
9. Bahrani, Y. (1405 AH). *Al-Hadaeq Al-Nazira*. (Vol. 1). Qom: Islamic Publication Office affiliated to the Modaresin Society. [In Arabic]
10. Bahrani, Y. (1423 AH). *Al-Dorar Al-Najafia*. (Vol. 2). Beirut: Dar al-Mustafa le Ihya al-Torath. [In Arabic]
11. Estrabadi, M. A. (1422 AH). *Fawa'id al-Madaniyyah*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
12. Fakhr Razi, M. (1420 AH). *Tafsir Kabir*. (Vol. 2, 7). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
13. Farabi, M. (1405 AH). *Fusus al-Hikam*. Qom: Bidar. [In Arabic]



۱۶۲

نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱

14. Feiz Kashani, M. (1415 AH). *Tafsir Safi*. (Vol. 1). Tehran: Sadr School. [In Arabic]
15. Hassanzadeh Amoli, H. (1382 AP). *Lessons on the description of signs and punishments*. Qom: Religious Press Publications. [In Persian]
16. Hor Ameli, M. (1403 AH). *Al-Fawa'id al-Tawsiyyah*. Qom: Ilmiyah Printing House. [In Arabic]
17. Hor Ameli, M. (1409 AH). *Al-Wasal al-Shi'a*. (Vol. 27). Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
18. Ibn Sina, H. (1360 AH). *Asrar Al Salat*. (Ibn Sina's Letters). (Dari, Z, Trans.). Tehran: Markazi. [In Arabic]
19. Ibn Sina, H. (n.d.). *Ibn Sina's Rasa'il*. Qom: Bidar.
20. Ibn Sina, H. (n.d.). *Rasa'il fi al-Hikmah va al-Tabi'iyat*. (Ishaq, H. Trans.). Cairo: Dar al-Arab.
21. Javadi Amoli, A. (1378 AP). *Tasnim*. (Vol. 1). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
22. Marafet, M. H. (1418 AH). *Al-Tafseer va Al-Mufaserun*. Mashhad: Al-Razavi University of Islamic Sciences. [In Arabic]
23. Mesbah Yazdi, M. T. (1375 AP). A meeting on Religion language. *Marafet Monthly*, (19), pp. 18-8. [In Persian]
24. Motahari, M. (1372 AP). *Collection of works*. (Vol. 5). Qom: Sadra. [In Persian]
25. Mulla Sadra. (1354 AP). *Al-Mabda' va al-Ma'ad*. Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Society. [In Persian]
26. Mulla Sadra. (1363 AP). *Mafatih al-Ghaib*. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]
27. Mulla Sadra. (1366 AP). *Tafsir al-Qur'an Al-Karim*. Qom: Bidar. [In Persian]
28. Mulla Sadra. (1378 AP). *Al-Mazahir Al-Ilahiyya*. Tehran: Islamic Wisdom Foundation. [In Persian]
29. Mulla Sadra. (1981 AD). *Al-Hikmah al-Mu'taliyah fi Al-Asfar Al-Aqliyyah Al-Arabah* (Vols. 1 & 9). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.



نظر
سدر

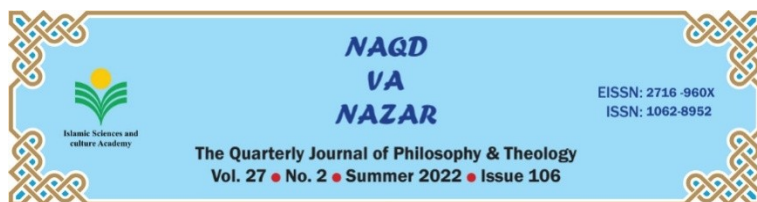
بررسی و تحلیل چپستی امکان، شرایط و ضرورت فهم فلسفی قرآن*

30. Nasiri, M. (1385 AP). *Philosophy from the perspective of the Qur'an and Itrat*. Tehran: Ketab Sobh. [In Persian]
31. Saeedi Roshan, M. B. (1389 AP). *The language of the Qur'an and its problems*. Qom: Research Institute for Hawzah and University. [In Persian]
32. Saeedi Roshan, M. B. (1391 AP). *An Analysis of the language of the Qur'an and methods of understanding it*. Qom: Research Institute for Hawzah and University. [In Persian]
33. Tabarsi, A. (1965). *Mishkat al-Anwar fi Gharar al-Akhbar*. Najaf: Al-Maktaba Al-Heydariyyah.
34. Tabatabaei, S. M. H. (1387 AP). *Shia: a collection of talks with Professor Henry Carbone (Khosrowshahi, S. H.)*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
35. Tabatabaei, S. M. H. (1388 AP). *Shia in Islam*. Qom: Bustan. [In Persian]
36. Tabatabaei, S. M. H. (1390 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. (Vol. 1). Beirut: Al-Alami Publishing Instititue. [In Arabic]
37. Zahabi, M. H. (1976). *Al-Tafseer va Al-Mufaseroun*. (Vol. 2). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.



نظر
صدر

سال بیست و هفتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱



Research Article

A Consideration of the Approach of “Epistemology of Religious Disagreements” in Comparative Theology*

Morteza Peirojafari¹ Vahideh Fakhhar Noghani²
Jahangir Masoodi³

Received: 14/12/2021

Accepted: 01/02/2022

Abstract

The encounter with religious plurality and diversity, which is a main characteristic of life in the contemporary world, has posed a number of epistemological and theological problems. Awareness of religious diversity and religious disagreements presents challenges to the discharge of epistemic duties by the religious person. In epistemology of disagreements, as a branch of epistemology, an individual’s epistemic duties in the face of disagreements are specified, and various approaches have been adopted from quite conciliatory views to steadfast views. Comparative theology

* This paper has been taken from Morteza Peiro Jafari's doctoral dissertation entitled: Methodology of Comparative Theology in Transcendental Wisdom, (Supervisor: Dr. Vahidah Fakhhar Noghani; Assistant and Advisor: Dr. Jahangir Masoudi) Department of Education Ferdowsi University of Mashhad

1. PhD student, Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Iran: morteza_peirojafari@gmail.um.ac.ir

2. Assistant professor, College of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Iran: fakhar@gmail.um.ac.ir

3. Associate professor, College of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Iran:

ja_masoodi@yahoo.com

* Peirojafari, M. & Fakhhar Noghani, V. & Masoodi, G. (2022). A Consideration of the Approach of “Epistemology of Religious Disagreements” in Comparative Theology. *Jornal of Naqd va Nazar*, 27(106), pp 167-195. Doi: 10.22081/JPT.2022.62638.1901

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

takes up a religious approach to respond to the challenge of religious plurality and diverse theological approaches in the face of such plurality in order to arrive at a deeper understanding of religious faith. In this article, we deploy the descriptive-analytic method to find an epistemic solution based on the epistemology of religious disagreements with which this newly emerged theology can attain its goals. We conclude that by adopting an intermediary approach between steadfast and conciliatory views and drawing on the graded nature of religious beliefs and rejection of the idea of epistemic peers, we can propose a normative approach to comparative theology so that it does not fall into suspension of beliefs, relativism, skepticism, or religious conversion.

Keywords

Epistemology of disagreements, comparative theology, conciliatory view, steadfast view, religious plurality, degrees of belief, ethics of belief.

مقاله پژوهشی

بررسی راهبرد «معرفت‌شناسی اختلاف باور دینی» در الهیات تطبیقی

مرتضی پیروجعفری^۱ وحیده فخار نوغانی^۲ جهانگیر مسعودی^۳
 تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۲

چکیده

مواجهه با تکثر دینی که از مهم‌ترین ویژگی‌های زیست در جهان معاصر است، مسئله‌های متعددی را در ساحت معرفت‌شناسی و الهیات مطرح کرده است و آگاهی از تنوع دینی و اختلاف باورهای دینی وظایف معرفتی فرد دین‌دار را به چالش می‌کشد. در حوزه معرفت‌شناسی اختلاف باور که زیرشاخه‌ای از معرفت‌شناسی است، وظایف معرفتی فرد در مواجهه با اختلاف باور تعیین می‌شود و راهکارهای متعددی از مصالحه‌گرایی تام تا نامصلحه‌گرایی برای تعیین وظیفه معرفتی در اختلاف باور معرفی می‌شود. الهیات تطبیقی نیز با رویکرد دینی و الهیاتی، قصد پاسخ‌گویی به چالش تکثر دینی و رویکردهای مختلف الهیاتی در مواجهه با تکثر دینی را دارد که از این طریق به دنبال فهمی عمیق‌تر از ایمان است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی به دنبال یافتن راهکاری معرفتی با رویکرد

*این مقاله مستخرج از رساله دکتری مرتضی پیروجعفری با عنوان: روش‌شناسی الهیات تطبیقی در حکمت متعالیه، (استاد راهنما: دکتر وحیده فخار نوغانی و استاد مشاور: دکتر جهانگیر مسعودی) گروه معارف دانشگاه فردوسی مشهد می‌باشد

۱. دانشجوی دکتری رشته معارف، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

Morteza.peirohafari@gmail.um.ac.ir

fakhar@gmail.um.ac.ir

۲. استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

ja_masoodi@yahoo.com

۳. دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

* پیروجعفری، مرتضی؛ فخار نوغانی، وحیده و مسعودی، جهانگیر. (۱۴۰۱). بررسی راهبرد «معرفت‌شناسی اختلاف باور دینی» در الهیات تطبیقی. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۶)، صص ۱۶۷-۱۹۵.

Doi: 10.22081/JPT.2022.62638.1901



معرفت‌شناسی اختلاف باور متناسب با الهیات تطبیقی است تا این الهیات نوظهور بتواند به اهداف و دستاوردهای الهیاتی خود برسد. نتیجه‌ای که از این پژوهش حاصل می‌شود آن است که با اتخاذ مبنایی میان مصلحه‌گرایی و مصالحه‌گرایی و با تکیه بر تشکیکی بودن باور دینی و طرح مناقشه در اثبات همتای معرفتی، می‌توان رویکردی هنجاری برای الهیات تطبیقی معرفی کرد تا این الهیات نوظهور در دام تعلیق باور، نسبی‌گرایی، شکاکیت و یا تغییر کیش گرفتار نشود.

کلیدواژه‌ها

معرفت‌شناسی اختلاف باور، الهیات تطبیقی، مصالحه‌گرایی، مصلحه‌گرایی، نامصلحه‌گرایی، تکثر دینی، درجات باور، اخلاق باور.



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱

پدیدهٔ اختلاف باور، از بدیهی‌ترین مسائل در زیست فرهنگی و اجتماعی انسان است و مؤید درجاتی از آزادی و اختیار برای انسان در جهت تعیین حدود مرزهای اعتقادی، فرهنگی و اخلاقی است. در معرفت‌شناسی معاصر، رسمیت دادن به مباحث اختلاف‌نظر پس از آن صورت گرفته که تلاش برای رسیدن به یک توافق جهانی و همگانی به شکست انجامیده است و دیگر منطقی عقلایی در پس این نگاه آرمانی به توافق‌نظر یکپارچه وجود ندارد. امروزه به دلیل توسعه در ارتباطات جمعی، در زمینه‌های مختلف دینی، اخلاقی، فلسفی، سیاسی و غیره از اختلاف باورهای یکدیگر بیش از پیش آگاهی یافته‌ایم و از دیگر سو، برای زیست مسالمت‌آمیز در کنار یکدیگر، نیازمندیم به گونه‌ای عقلانی با این اختلاف باورها مواجه شویم.

یکی از الزامات زیست جمعی پاسخ به این پرسش است که از منظر معرفت‌شناسی، در برابر اختلاف باور دینی چه باید کرد و برخورد منطقی، معقول و موجه در برابر کثرت اندیشه‌های دینی چیست؟ راهکارهای الهیاتی و فلسفی برای مسئلهٔ تنوع و تکثر در ساحت دین، وظیفهٔ اخلاقی باورمندان به ادیان را تعیین می‌کند و مرز احترام به عقاید مخالف را مشخص می‌سازد؛ چراکه باور دینی از حساس‌ترین حوزه‌های معرفتی است و مقولهٔ دین به دلیل حساسیت ویژه‌ای که دارد، پاسخ‌های الهیاتی خود را نسبت به این تکثر می‌طلبد تا بتواند در جامعهٔ مؤمنان مورد پذیرش باشد. به دلیل همین تنوع در ساحت ادیان و آگاهی‌های دوسویه از این تنوع، برخی الهی‌دانان معاصر با دغدغهٔ توسعه فهم در ساحت ایمان، پیشنهاد واکاوی الهیات سایر ادیان را به منظور آموختن و غنابخشی به درک ایمانی از دین خویش در قالب پروژه‌هایی تحت عنوان کلی «الهیات تطبیقی»^۱ داده‌اند. هدف اصلی الهیات تطبیقی غنی‌سازی یا تعالی خویش‌فهمی خود از دین خاص یا حقیقتی الهیاتی است (Cornille, 2020, p. 12). الهیات تطبیقی درک دیگران در دیگری بودن آن‌ها (Cornille, 2008, p. 9) و راهی آکادمیک برای زدودن تعصبات و



1. comparative theology



کلیشه‌ها است. این الهیات پیروان سایر ادیان را ترغیب می‌کند تا خود را در معرض دیگران قرار داده و الهیات خود را در پرتو شناخت از دیگری، بازخوانی کنند.

اما به ظاهر، راه الهیات تطبیقی هموار نیست و فقدان روش‌شناسی منسجم در این الهیات و دغدغه‌های معرفتی آن، اهداف و دستاوردهای آن را تحت‌الشعاع خود قرار داده است. حقیقتی که در مورد این رشته وجود دارد آن است که الهیات تطبیقی برخلاف جاذبه‌ای که برای پژوهشگران دارد، ماهیت روشی روشنی ندارد. بیشتر کسانی که از آن استقبال می‌کنند کمتر آن را می‌شناسند و از اصول بنیادین آن آگاهی دارند (صادق‌نیا، ۱۳۹۷، ص ۳۳). حقیقتی که در روند الهیات تطبیقی وجود دارد این است که دین همواره با تعهد، التزام به مفاهیم ایمانی و حس تعلق همراه است و طبیعی است که انسان دین‌دار، دین خود را برتر از دیگران بداند. به‌ویژه در نگاه معرفت‌شناختی، مسائل و شاید چالش‌های متعددی در رابطه با آموختن از دیگری، هدفی که الهیات تطبیقی آن را دنبال می‌کند، وجود دارد. این چالش‌ها در معرفت‌شناسی اختلاف باور دینی مطرح می‌شود و با پیشنهاد دو رویکرد مصالحه‌گرایی^۱ و نامصال‌گرایی^۲، رویه‌ای هنجاری برای حل مسئله معرفت‌شناختی این مواجهه مطرح می‌کند. مصالحه‌گرایی به این معنا است که در برابر نظر مخالف همتای معرفتی، شخص باید در نظرات سابق خود تجدید نظر کند و یا آن را به حالت تعلیق در آورد. در مقابل این دیدگاه، نامصال‌گرایی است که اختلاف باور با همتای معرفتی را دلیلی بر دست‌شستن از باورهای سابق فرد نمی‌داند و ادله مصالحه‌گرایان را ناکافی و غیرلازم می‌داند (حجتی، ۱۳۹۷، ص ۲۲).

مسئله این پژوهش این است که کدام رویکرد در معرفت‌شناسی اختلاف باور می‌تواند راهکاری مناسب برای الهیات تطبیقی باشد؟ به دلیل نبودن این حوزه از معرفت‌شناسی، در زبان فارسی پژوهش‌های چندانی به‌ویژه با نگاهی کاربردی به حوزه معرفت‌شناسی اختلاف باور و استفاده از نتایج آن در الهیات تطبیقی و گفتگوی بین

1. conciliatory or conformist

2. steadfast views or non-conformist

دینی صورت نگرفته است. دستاوردهای این پژوهش از آن جهت قابل توجه است که به نتایج معرفت‌شناختی اختلاف باور دینی، در پیشبرد الهیات تطبیقی به‌عنوان مبادی و پیش‌فرض‌های فلسفی ورود به مطالعات الهیاتی در باب ادیان می‌پردازد و در واقع، پژوهشی میان‌رشته‌ای است.

در این پژوهش ابتدا به تعریف الهیات تطبیقی و مسائل آن پرداخته و سپس با طرح معرفت‌شناسی اختلاف باور دینی، راهکارهای معرفت‌شناختی الهیات تطبیقی مورد بررسی و واکاوی قرار می‌گیرد. می‌توان ادعا داشت با تحلیل برخی از مسائل معرفتی پیش روی الهیات تطبیقی از منظر معرفت‌شناسی اختلاف باور، توانایی پاسخ‌گویی به برخی از دغدغه‌های الهیات تطبیقی وجود دارد.

۱. الهیات تطبیقی

الهیات تطبیقی در معنای جدید آن دیرزمانی نیست که در محافل الهیاتی زیست می‌کند و سعی بر تمایز خود با الهیات تطبیقی به معنای آنچه در گذشته انجام می‌شده و یا سایر حوزه‌های دین‌پژوهی دارد. با توجه به ادعای نبودن در هدف و غایات، به دغدغه‌های الهی‌دان‌های سنتی احترام گذارده و بر این نکته پای می‌فشارد که الهیات تطبیقی تهدیدی برای الهیات سنتی نیست. با این حال، این پروژه با مقاومت‌هایی از سوی سنتی‌ها مواجه شده است؛ به‌عنوان نمونه، برخی از کاتولیک‌ها بر این باورند که این الهیات با الهیات سنتی کاتولیک سازگار نیست و گنجاندن الهیات تطبیقی در برنامه‌های پژوهشی این کلیسا به‌مثابه ورود اسب تروا^۱ به الهیات است (Moyaert, 2015, p. 44)؛ به این دلیل که سعی بر بازخوانی و بازتفسیر آموزه‌های سنت خود بر مبنای آموختن از سایر ادیان دارد. اما مویارت، از ایده‌پردازان و طرفداران الهیات تطبیقی به این نکته متذکر شده است که دانش‌بی‌اساس یا مغرضانه از یک سنت دینی بیگانه، منجر به تولید «الهیات ناصحیح»^۲

1. Trojan hours

2. bad theology





می‌شود. به این معنا که اگر به سایر الهیات‌ها به شیوه نوین و جدی پرداخته نشود، نمی‌توان الهیات دین خود را کامل‌ترین دانست و حتی نمی‌توان درک و برداشت خویش را از الهیات و سنت دینی خود، فهمی تام و بی‌عیب به شمار آورد (Moyaert, 2017, p. 185). فرانسویس کلونی این رویکرد الهیاتی را مطابق با تعریف آنسلم از الهیات، یعنی شناخت آنچه بدان ایمان داریم، تکاپوی ایمانی برای فهم می‌داند که با آغاز از سنت دینی خود به هدف آموختن از سنت دینی دیگری، ایمان خود را به مخاطره می‌اندازد تا بصیرت تازه و عمیق‌تری نسبت به سنت دینی خود کسب نماید (کلونی، ۱۳۹۰، ص ۴۴). الهی‌دان تطبیقی در بررسی تطبیقی سایر الهیات‌ها قادر است بینش‌های نو و عمیق‌تری نسبت به سنت دینی خود کسب کند. به بیان کلونی، این رویکرد الهیاتی جدید پاسخی به آگاهی از تنوع دینی در روزگار معاصر است. (Clooney, 2010, p. 8)

شیوه‌های یادگیری و تعامل با دیگر الهیات‌ها در الهیات تطبیقی می‌تواند شامل تحکیم یا تثبیت عقاید الهیاتی خود،^۱ تصحیح و همسوسازی،^۲ بازیابی آنچه در سنت خود فراموش شده است،^۳ بازتفسیر سنت خود،^۴ باز تأیید از سنت دیگری^۵ و از آن خودسازی^۶ آموزه‌های مفید دیگران باشد (Cornille, 2020, pp. 115-137).

چالشی که در فرایند انجام الهیات تطبیقی رخ می‌دهد، چالش معرفت‌شناختی در ساحت باورها است که در جریان مطالعات تطبیقی با هدف به کارگیری شیوه‌های یادگیری از آموزه‌های سایر ادیان ممکن است روی دهد. پرسش‌هایی مانند این که آیا الهی‌دان تطبیقی می‌تواند باورهای خود را به حال تعلیق درآورد و یا از میزان

-
1. intensification
 2. rectification
 3. recovery
 4. reinterpretation
 5. reaffirmation
 6. appropriation

آن بکاهد؟ به عبارت دیگر، آیا آگاهی از اختلاف باورها بر توجیه باور هر یک از طرفین تأثیری خواهد گذاشت؟ اگر پاسخ مثبت است، واکنش معقول به این اثرپذیری چیست؟

با اینکه پدیده تنوع ادیان جذابیت‌های خاص خود را دارد، اما برای پژوهشگرانی که تمایل دارند مطالعات دین‌پژوهانه خود را به صورت روش‌مند دنبال کنند و همچنان متعهدانه در سنت دینی خود باقی بمانند، وضعیتی آشفته‌کننده و دشوار است. لذا بیشتر کسانی که به الهیات تطبیقی روی می‌آورند، به دلیل دلهره و ترس از رویارویی با سنت «دیگری دینی» و تزلزل بنیان‌های اعتقادی خود، به درستی به اصول و مبانی نظری الهیات تطبیقی پایدار نبوده‌اند؛ بنابراین آن‌ها از سنت‌های دینی دیگری، چیزی را دیده‌اند که دوست داشته‌اند ببینند (صادق‌نیا، ۱۳۹۷، ص ۳۲). مویارت از این چالش هویتی به‌عنوان نقطه آسیب و شکنندگی الهیات تطبیقی یاد می‌کند (Moyaert, 2014, p. 94).

اگر در جریان گفتگو و مطالعات تطبیقی به لحاظ معرفت‌شناختی، توجیه معرفت‌شناختی ما کاهش یابد، آنگاه باید یا از میزان اطمینان خود بکاهیم و یا به کلی، باورمان را به حالت تعلیق درآوریم. اما اگر توجیه معرفت‌شناختی ما کاهش نیافت، آنگاه مجازیم که با همان قوت قبلی به باورهای خود اعتقاد بورزیم. برخی معتقدند بروز اختلاف باور می‌تواند همچون ناقصی، توجیه باورهای دینی را تضعیف کند یا حتی از میان ببرد. از سوی دیگر، بسیاری معتقدند که حتی با وجود اختلاف باور، مؤمنان می‌توانند به نحو معقول و موجهی، همچنان باورهای دینی خود را حفظ کنند؛ به‌عنوان نمونه، دیوید بیسینگر از انحصار‌گرایانی است که دیدگاه‌های متفاوتی در پذیرش انحصار‌گرایی نسبت به دیگرانی چون پلنتینگا، آلستون و کریگک دارد و معتقد است با وجود انحصار‌گرا بودن می‌توان همه باورمندان را در باور دینی خودشان موجه دانست (Basinger, 2020, p. 400).

۲. معرفت‌شناسی اختلاف باور دینی

معرفت‌شناسی اختلاف باور دینی موضوع جدیدی است که در آن از نگاه





معرفت‌شناسی باور، چالش‌های معرفتی اختلاف باور میان دین‌داران و پیروان سایر ادیان بررسی و تحلیل می‌شود. در دو دهه اخیر، نظر فیلسوفان دین و معرفت‌شناسان به این حوزه جلب شده و آثار و مقالات متعددی در این زمینه به قلم معرفت‌شناسانی چون ریچارد فلدمن^۱، توماس کلی^۲، برایان فرانسیس^۳ و دیگران به انتشار درآمده است.

در حوزه معرفت‌شناسی اختلاف باور دینی، مسائلی مانند عدم توافق در حصر ویژگی‌های همتای معرفتی و تعیین صلاحیت‌ها و فضیلت‌های آن، مداخله عوامل غیرمعرفتی، وزن قرینه‌ای قابل توجهی که به تجربه‌های شخصی داده می‌شود و مصلحت‌اندیشی‌های خاصی که در توجیه باورهای متعارض وجود دارد، از مسائل مشترک میان معرفت‌شناسی اختلاف باور و اختلاف باور دینی است؛ اما با توجه به این که این ویژگی‌ها به‌طور هم‌زمان و به صورتی مضاعف در باورهای دینی وجود دارند، سبب می‌شود تا حوزه معرفت‌شناسی اختلاف باور دینی به‌صورت مستقل قابل بررسی باشد (Pittard, 2021).

عوامل بروز اختلاف باور دینی بسیار متنوع هستند و هر کدام درجه‌ای از وزن‌دهی به گزاره‌های اعتقادی را در بر می‌گیرند. شواهد ناکافی یا ناقص، عدم توزیع صحیح ادله معرفتی میان گزاره‌ها، محدودیت‌های حسی-عاطفی و تأثیرگذاری آن‌ها بر معرفت به باورها، زمان‌مند و مکان‌مند بودن تفسیرهای الهیاتی از متون مقدس، تفاوت‌های فرهنگی و زبانی، دخالت عوامل غیرمعرفتی و تجارب دینی از جمله عوامل مؤثر در بروز این تنوع در باورها هستند.

در برابر اختلاف باور، رویکرد معرفت‌شناسان همسو نیست. برخی از معرفت‌شناسان مانند جیمز کرافت، رویکرد شکاکانه علیه باورهای دینی را به‌عنوان موضع صحیح در برابر این پرسش اتخاذ کرده‌اند و معتقدند که اختلاف باور دینی، توجیه باورهای ایمانی انسان را تضعیف می‌کند (Kraft, 2012). عده دیگری معتقدند باوجود اختلاف باورها،

1. Richard Feldman

2. Thomas Kelly

3. Brian Francis

باورمندان به دین همچنان می‌توانند بر سر باورهای ایمانی خود باقی بمانند و به آن‌ها اعتقاد راسخ داشته باشند.

تفاوت معرفت‌شناسی اختلاف باور دینی با اختلاف در دیگر باورها به تفاوتی است که میان باورهای دینی با سایر باورها همانند باور به شواهد علمی وجود دارد و مؤید حساسیت بیشتر این حوزه معرفتی نسبت به سایر حوزه‌هاست. در شواهد علمی که آبرکتیو و همگانی است، سنجه‌های تعیین صدق و درستی گزاره‌ها، ملموس و بر اساس قواعد و روش‌شناسی آن علم است و دقت و درستی موضوعات را می‌توان بر اساس آزمون و تجربه به دست آورد؛ اما جنس شواهد دینی با سایر حوزه‌ها تا حدودی متفاوت است و از استناد به متون مقدس گرفته تا تکیه بر تجربه‌های دینی، همه گواه بر دشواری و حساس بودن بررسی معرفتی اختلاف باور در ادیان است (حجتی، ۱۳۹۷، ص ۲۱). هرکدام از شواهد در ساحت‌ها و دیدگاه‌های مختلف درون دینی و برون دینی، مورد نقد و مناقشه است و شامل طیفی از اندیشه‌های خداناباورانه، تحلیل تاریخی - محتوایی کتاب مقدس، نقدهای کلامی و فلسفی متفکران دینی به یکدیگر و اختلاف باور بین‌مذهبی^۱ و بین‌دینی^۲ است. رسالت معرفت‌شناسی اختلاف باور دینی نحوه مواجهه موجه در برابر این مسائل است.

۱-۲. واکنش موجه به اختلاف باور دینی

پس از تبیین مسئله پژوهش و اختلاف باور دینی، به صورت‌بندی نوع مواجهه با اختلاف باور دینی اشاره می‌شود. مواجهه با اختلاف باور، شامل طیفی از دیدگاه‌های شک‌گرایانه تا عدم پذیرش تام است.

معرفت‌شناسانی چون کریستنسن معتقدند می‌توان نظرات راجع به نتیجه را به صورت طیفی از موضع‌گیری‌ها در نظر گرفت. در یک سر این طیف، یعنی نامصال‌گرای،

1. inter-religious disagreements

2. intra-religious disagreements





دیدگاه‌هایی قرار دارند که معتقدند آگاهی از اختلاف باور با همتای معرفتی، از توجیه معرفتی ما نمی‌کاهد و لذا ما همچنان اجازه داریم با همان اطمینان قبلی، بر باور خود باقی بمانیم. اما در سوی دیگر این طیف، دیدگاه‌هایی قرار دارند که معتقدند آگاهی از اختلاف باور با همتای معرفتی، از توجیه معرفتی ما می‌کاهد و ما دیگر مجاز نیستیم با همان اطمینان قبلی، به باور خود اعتقاد بورزیم، بلکه باید به جد از میزان اطمینان خود بکاهیم یا به کلی باور خود را تعلیق کنیم که به آن دیدگاه مصالحه‌گرا یا دیدگاه وزن‌دهی برابر^۱ می‌گویند (D. P. Christensen & Lackey, 2013, p. 1).

۲-۱-۱. مصالحه‌گرایی

از منظر مصالحه‌گرایان، اختلاف باور ناقض معرفتی محسوب می‌شود و انسان پس از معرفت به اختلاف باور با چالش توجیه معرفتی مواجه است و نمی‌تواند همانند گذشته به باور خود ملتزم باشد؛ از این رو در مواجهه با همتای معرفتی و بروز اختلاف باور، موظف است از میزان درجه اطمینان خود به باور بکاهد. در این هنگام، موضع هر دو طرف باید تا حد امکان به اندازه‌ای نزدیک به هم شود که اختلاف باور به حداقل ممکن برسد. استدلال رایجی که مصالحه‌گرایان در قبال مواجهه با اختلاف باور دینی مطرح می‌کنند به قرار زیر است:

۱. اگر فرد باور موجه پیدا کند که در زمینه‌ای خاص، فردی که مافوق معرفتی یا همتای معرفتی او است با او اختلاف باور دارد، آنگاه باید برای دیدگاه مخالف وی وزن بیشتر یا وزنی برابر با دیدگاه خویش قائل شود؛
۲. فرد باور موجه دارد که در زمینه باورهای دینی، فردی که مافوق معرفتی یا همتای معرفتی او است با او اختلاف باور دارد؛
۳. بنابراین در زمینه باورهای دینی، باید برای دیدگاه مخالف مافوق معرفتی یا همتای معرفتی اش وزن بیشتر یا وزنی برابر با دیدگاه خویش قائل شود. (Pittard, 2021).

1. the equal weight view

نکته قابل مناقشه در این استدلال به مقدمه دوم و نتیجه آن مرتبط است. اول آنکه با چه معیارهایی همتای معرفتی یا مافوق معرفتی در اختلاف باور دینی قابل شناسایی است؟ و دوم آنکه با اعتراف به همتابودن یا مافوق معرفتی بودن طرف مقابل، آیا به راستی باید وزن بیشتری به دیدگاه مخالف خود داد؟ هرچند به اذعان کریستنسن، مواردی وجود دارد که اختلاف باور بین همتایان معرفتی باعث تعلیق اجباری باور می‌شود، اما آیا اختلاف معرفتی بین دو همتا باعث تعلیق باور می‌شود؟

مصالحه‌گرایان اختلاف باور را نقیض شاهد مرتبه بالاتر^۱ می‌دانند و به همین دلیل است که صلاحیت معرفتی طرف مقابل در تعیین ارزش شاهد بالاتر، اهمیت دارد و معتقدند که از نظر عقلانی، صحیح نیست فرد باورمند همچنان به باورها التزام داشته باشد، مگر آنکه دلیل مستقلی برای حفظ باورش داشته باشد. (حجتی، ۱۳۹۷، ص ۲۲).

برایان فرانسیس و جاناتان ماتسون در مدخل استنفورد، دیدگاه مصالحه‌گرایی را متشکل از سه مؤلفه اساسی می‌دانند: نقض^۲، وزن‌دهی برابر^۳ و استقلال^۴.

منظور از مؤلفه نقض، صرف آگاهی شخص از این واقعیت است که یکی از همتایان معرفتی او درباره P با او اختلاف باور دارد، لذا این آگاهی دلیلی به دست می‌دهد که باور شخص درباره P نادرست است.

وزن‌دهی برابر، مهم‌ترین مؤلفه در مصالحه‌گرایی است. اکثر مباحث موجود در

۱. در معرفت‌شناسی اختلاف نظر، از دو نوع شاهد سخن به میان می‌آید: شاهد مرتبه پایین‌تر شهادی است که مستقیماً یا از گزاره خاصی دفاع کرده یا گزاره خاصی را رد می‌کند؛ به دیگر سخن، شاهد مرتبه پایین‌تر شهادی است که مستقیماً صدق یا کذب گزاره خاصی را نشان می‌دهد. در مقابل، شاهد مرتبه بالاتر شهادی است که وظیفه فوق را به صورت غیرمستقیم انجام می‌دهد؛ یعنی مستقیماً به صدق یا کذب گزاره خاصی ارتباط ندارد، اما مستقیماً به این پرسش که آیا شواهد مرتبه اول له یا علیه آن گزاره را به درستی ارزیابی کرده‌ایم یا نه، ارتباط دارد و به تعبیری، قدرت اتعاقی شاهد مرتبه اول را افزایش داده و بر توجیه گزاره مورد نظر تأثیر دارد (نک: کریم‌زاده، ۱۳۹۴) به تعبیر پیتارد، علم به وجود اختلاف نظر دینی، هم شاهد مرتبه بالاتر و هم شاهد مرتبه پایین برای ایجاد نگرانی و اضطراب نسبت به باورهای دینی است (نک: (Frances, Bryan. *Disagreement*, 2014).

2. defeat
3. equal weight
4. independence





حوزه معرفت‌شناسی اختلاف باور به نحوی در تأیید یا در واکنش به مؤلفه وزن‌دهی برابر صورت گرفته است. مدعای اصلی این دیدگاه این است که باید برای دیدگاه همتای معرفتی خود به اندازه دیدگاه او وزن معرفتی قائل شوید. طرفداران وزن‌دهی برابر معتقدند که اگر باور شخص به گزاره P با باور رقیب به همین گزاره متفاوت و در دو سوی تقابل قرار داشته باشد، برای شخص معقول نیست که باور رقیب را به صرف مخالفت با باور خود، نادیده بگیرد و برای رقیب نیز جایز نیست که باور طرف مقابل را نادیده بگیرد. آگاهی از باور مخالف همتای معرفتی به همان اندازه، می‌تواند شهادی برای نادرستی باور شخص تلقی شود. این مؤلفه از مصالحه‌گرایی، گرایش بیشتری به شکاکیت دارد و لذا انتقادهایی علیه وزن‌دهی برابر از سوی برخی مخالفان مصالحه‌گرایی آورده شده است.

استقلال نیز به این معنا است که در مقام نادیده‌گیری و بی‌اعتنایی به دیدگاه مخالف همتای معرفتی شخص، باید صرفاً به دلایلی اتکا شود که به اختلاف باور کنونی ربطی ندارد و کاملاً از آن مستقل است. کریستنسن در بیان این مؤلفه این گونه می‌گوید: «در مقام ارزیابی صلاحیت‌های معرفتی باور فرد دیگر به P، برای تعیین اینکه چگونه باور خود به P را تعدیل کنیم (اگر اساساً تعدیلی لازم باشد)، باید ارزیابی خود را به گونه‌ای انجام دهیم که از استدلالی که برای باور اولیه خود به P داریم، مستقل باشد» (Christensen, 2009, p. 758).

۲-۱-۲. نامصالحه‌گرایی

نامصالحه‌گرایی معتقد است وجود اختلاف باور، شهادی علیه باور شخص نیست و می‌توان به گونه‌ای موجه بر باورهای خود باقی ماند. نامصالحه‌گرایان معتقدند مصالحه‌گرایی با انتقادهای جدی روبه‌رو است و برخلاف ادعای صریح و معقول خود نسبت به تعلیق باورها و یا وزن‌دهی برابر، برای رسیدن به نقطه مطلوب راه همواری ندارد. مخالفان دیدگاه مصالحه‌گرایی، بر این نظر هستند که پذیرش وزن‌دهی برابر، متضمن درجه بالایی از بی‌ارادگی در برابر حرف مخالف است؛ چراکه در این دیدگاه توصیه

می‌شود که فرد در برابر طیف وسیعی از باورهای ارزشمند، تنها به این دلیل که همتای معرفتی‌اش با او مخالف است باید مصالحه یا تعلیق باور کند (حجتی، ۱۳۹۷، صص ۳۱-۳۵). نسبی‌گرایی، افتادن به دام شکاکیت حداکثری، فقدان معیاری برای تعیین همتای معرفتی، و خودمتناقض یا خودشکن بودن از جمله مسائلی است که مصالحه‌گراها باید به آن پاسخ دهند. در این بخش، به بررسی دو نقد شاهد مرتبه بالاتر و چالش همتای معرفتی پرداخته می‌شود.

۲-۱-۲. شاهد مرتبه بالاتر

مصالحه‌گراها برای توجیه تعلیق باور، آگاهی از اختلاف باور با همتای معرفتی را شاهد مرتبه بالاتر برای نقض صدق گزاره‌ها می‌دانند و آگاهی از نظر مخالف همتای معرفتی به مثابه شاهد مرتبه اول، توجیه باور شخص را از بین می‌برد.

در نقد این مدعا باید گفت شواهد مرتبه بالاتر مستقل از شواهد مرتبه پایین‌تر یا شاهد مرتبه اول، یا شاهد به شمار نمی‌آیند یا دست کم شاهد به شمار آوردن این دسته از شواهد به طور مستقل، مناقشه برانگیز است؛ در صورتی که شاهد مرتبه بالا، تنها هنگامی به کار می‌آید که به شواهد مرتبه اول دسترسی نباشد. بنابراین شواهد مرتبه بالاتر زمانی توجیه‌گر گزاره است که شخص نتواند تأثیر شواهد مرتبه اول را بر صدق یا کذب آن گزاره اعمال کند (کریم‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۱۰۷).

۲-۲-۲. فقدان معیار مشترک برای ارزیابی موقعیت معرفتی افراد مختلف

مهم‌ترین چالش مصالحه‌گرایی، فقدان معیاری برای تعیین هم‌تا یا مافوق معرفتی به‌ویژه در اختلاف باورهای دینی است. اصطلاح همتای معرفتی به اختصار اشاره به شخصی است که وزن شواهد او در تعارض و اختلاف با رقیب برابر است. هم‌وزن بودن شواهد برای هر دو طرف اختلاف مهم‌ترین مؤلفه برای تعیین وضعیت همتایی است. لذا اثبات این نکته که آیا در فرایند گفتگوی دینی و یا پرداختن به الهیات تطبیقی، طرف گفتگوگر شخص، همتای معرفتی او محسوب می‌شود یا خیر، روش‌شناسی





معرفتی خاص خود را می‌طلبد. توماس کلی دو شرط زیر را برای همتای معرفتی ذکر می‌کند: ۱. آن دو فرد از حیث آشنایی با شواهد و دلایل که به پرسش مورد بحث ارتباط دارد، در شرایط برابر قرار داشته باشند؛ ۲. آن دو در برخورداری از فضایل معرفت‌شناختی عمومی^۱ از قبیل هوش، تعمق و رهایی از تعصب در شرایط برابر قرار داشته باشند (Kelly, 2019, p. 255).

اشاره به این نکته نیز ضروری است که همتای معرفتی، عنوانی نسبی است و تنها در صورتی به کار می‌آید که فرد در زمینه معرفتی خاصی از هر نظر همتای معرفتی باشد. بنابراین صحیح است که بگوییم: «شخص S در زمینه معرفتی X (مثلاً فلسفه، جامعه‌شناسی، ریاضیات) همتای معرفتی شخص Y است.» با این حساب، اگر فرد اول همتای معرفتی فرد دوم نباشد، مادون معرفتی یا مافوق معرفتی او محسوب می‌شود و صورت‌بندی دیگری در معرفت‌شناسی اختلاف باور پیدا می‌کند.

از جمله معیارهایی که در تعیین همتای معرفتی مطرح شده است، معیار ارزیابی بر اساس توافق گسترده یا عدم توافق با طرف مقابل است. الگا مطرح می‌کند که اگر اختلاف در مسائل به صورت زیاد و گسترده باشد، احتمالاً همتا نیستیم و بالعکس؛ مثلاً در امتحان ریاضی اگر پاسخ‌های من با هم‌کلاسی خود نزدیک به هم باشد، قرینه‌ای است که ما همتای معرفتی در ریاضی هستیم، حتی اگر هر دو در امتحان ریاضی مردود شویم (Elga, 2007, pp. 492-496).

همان‌طور که کلی مطرح کرده است، دو نکته در جایگاه معرفتی شخص اهمیت دارد: نخست مدارک و شواهد مورد استناد طرفین و دوم نحوه استناد به شواهد و پردازش آن‌ها که به روش‌شناسی، فضائل معرفتی و توانایی معرفتی مرتبط است. با توجه به این دو نکته، برخی معتقدند که همتا کسی است که هم در شواهد و ادله و هم در نحوه پردازش آن‌ها با هم یکسان باشند؛ به‌عنوان نمونه، کاترین الگین می‌گوید همتایان معرفتی باید «در شواهد، توانش استدلال‌ورزی، آموزش و مفروضات ذهنی پس‌زمینه

1. general epistemic virtues

یکسانی داشته باشند.» (Catherine Z. Elgin, 2010, p. 50). اما برخی معتقدند این یکسان بودن ضرورت ندارد و در عوض، برابری مهم است؛ حتی اگر هم به نحو متفاوتی پردازش می‌کنند. به عنوان مثال، افرادی که از روش‌های مختلف برای حل یک مسئله ریاضی استفاده می‌کنند، در صورتی که روش‌ها به یک اندازه قابل اعتماد باشند، می‌توانند همتایان معرفتی باشند. لذا با توجه به این نکات برای همتابودن، برابری اهمیت بیشتری نسبت به یکسان بودن دارد.

نقد دیگری که در برابر نظریه همتای معرفتی مطرح می‌شود، در زمینه تعیین سنج‌های قابل قبول و جهان‌شمول برای تعیین همتای معرفتی یا مافوق معرفتی است. بررسی پاسخ‌های مطرح شده نشان می‌دهد که در تعیین همتای معرفتی دشواری‌هایی وجود دارد؛ به ویژه اینکه در دعاوی دینی و گفتگوهای الهیاتی، این حساسیت بیشتر و تعیین آن دشوارتر می‌شود.



۳-۲-۱-۲. درجات باور دینی

دیدگاه سنتی در معرفت‌شناسی، یعنی نظریه تطبیقی صدق^۱، نحوه مواجهه با باورها را به سه دسته همه، هیچ^۲ و تعلیق باور دسته‌بندی می‌کند؛ به عبارت دقیق‌تر، باور به صدق گزاره، باور به کذب آن و یا تعلیق باور. مطابق این دیدگاه، باورها و گرایش‌های اعتقادی نیز در حکم گزاره‌هایی هستند که به صدق و کذب متصف می‌شوند.

منظومه اعتقادی انسان‌ها متشکل از هزاران گزاره‌ای است که در طول زندگی بر اثر عوامل متعددی، خودآگاه یا ناخودآگاه به آن‌ها ملزم شده‌اند و تفکیک آن‌ها بر اساس سه حالت صادق، کاذب و یا تعلیق باور کاری دشوار است و بهتر است نظام اعتقادی را بر اساس طیفی از باورها در نظر گرفت که درجات صدق آن‌ها با هم برابر نیست، اما در عین حال همه آن‌ها را صادق می‌دانیم. دین، تنها یک باور محض به یک حقیقت

1. correspondence theory of truth

2. all or nothing



متعالی نیست، بلکه مجموعه و نظام باورهای درباره آن امر متعالی است که نسبت به هم تقدم و تأخر و شدت و ضعف دارند و در انسان، نوعی تعهد درونی و اخلاقی نسبت به خود ایجاد می‌کنند (قربانی، ۱۳۹۳، ص. ۱۰۶). این دیدگاه، دیدگاهی است که اکثر معرفت‌شناسان در حوزه اختلاف باور به آن معتقدند و تعبیر «درجات باور»^۱ یا «نظام تشکیکی باورها» را برای آن به کار می‌برند. بدین ترتیب، دسته‌بندی سه‌گانه رایج در معرفت‌شناسی باورها، به ظاهر در باورهای دینی ناکارآمد است و نمی‌تواند توصیف‌گر واقعیت بیرونی اختلاف باورهای دینی باشد. از طرف دیگر، یکی از رهاوردهای نگاه سه‌گانه به باورها، پیدایش شکاکیت و تعلیق باورها و یا جزم‌گرایی است. دیوید کریستنسن، بر این اساس معتقد است برای رهایی از این تنگنا، باید به باور به‌عنوان مقوله‌ای تشکیکی بنگریم تا همه درجات باور، میزانی از اعتبار را در برداشته باشند (Christensen, 2007, p. 213). به عبارتی، نظام معرفتی انسان طیفی پیوسته از عقاید است که در مواجهه با باوری مخالف و عقلانی، باور را تعلیق کامل نمی‌کند، بلکه به همان میزان درجه‌ای از میزان باورمندی خود را می‌کاهد و به اصطلاح، باور خود را «تعديل» می‌کند. به همین قیاس، تعلیق باور به صرف آگاهی از اختلاف باور، کاری ناموجه است.

۳. معرفت‌شناسی اختلاف باور و الهیات تطبیقی

الهیات تطبیقی به حفظ هویت در فرایند مقایسه و پژوهش و هم‌زمان به بازتفسیر، یادگیری و اصلاح الهیات خویش نیازمند است و این نیاز می‌طلبد جایگاه معرفتی خود را در مواجهه با دیگری دینی بسنجد. نقدهایی که بر هر دو سوی مصلحه‌گرایی و نامصلحه‌گرایی وجود دارد، موضع الهیات تطبیقی را در فضای گفتگوی بین دینی شفاف‌تر می‌سازد.

معمولاً بحث اختلاف باور زمانی قابل بررسی است که این اختلاف بین همتایان معرفتی روی می‌دهد. معرفت‌شناسان در این زمینه هم‌داستان نیستند و نظرهای مختلفی

1. degrees of belief

در این باره دارند. اختلاف باور میان همتایان معرفتی، حکم معرفت‌شناختی روشنی ندارد. در الهیات تطبیقی و گفتگوی ادیان، این اضطراب هویتی در جریان گفتگوی دینی است که جایگاه معرفتی الهی‌دان در هنگام مواجهه با دیگری دینی را حائز اهمیت می‌کند. بنابراین تعیین اینکه چه کسی همتای معرفتی یا مادون معرفتی است، برای هویت‌یابی الهی‌دان اهمیت دارد و البته کاری دشوار است. سنجه‌هایی برای تعیین همتای معرفتی وجود دارند که می‌توان بر آن‌ها داوری معرفتی بنا نمود؛ اما همچنان این سنجه‌ها مورد مجادله هستند. برخی از معرفت‌شناسان استدلال کرده‌اند که باور موجه داشتن به اینکه طرف مقابل من، همتای معرفتی یا مافوق معرفتی من است، ناممکن و یا بسیار سخت است. از سوی دیگر، تعریف همتای معرفتی که در معرفت‌شناسی اختلاف باور مطرح است، در زمینه باورهای دینی کارایی ندارد؛ چراکه معیارهای صلاحیت تعیین همتا یا مافوق معرفتی در ساحت ادیان با صلاحیت‌های معرفتی در سایر حوزه‌های عمومی متفاوت است. بنابراین ممکن است در حوزه‌های عمومی معرفتی، دو فرد همتای هم محسوب شوند، ولی در حوزه باورهای دینی این همتایی وجود نداشته باشد. این نکته مهمی است که باید در روش‌شناسی الهیات تطبیقی مورد توجه قرار گیرد. در حقیقت، در فرایند آموختن از دیگری دینی، برخی از نکات معرفت‌شناسانه‌ای که می‌تواند به الهی‌دان در اتخاذ موضع ایمانی کمک کند، موضع‌گیری در برابر مصالحه‌گرایی نام است. به همین طریق، نقد اثبات همتایی معرفتی در جریان الهیات تطبیقی کمکی برای پذیرفتن مصالحه‌گرایی است.

دلایلی که تشخیص همتایی معرفتی در باورهای دینی را با اشکال مواجه می‌سازد متعددند که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره خواهد شد:

الف) وجود اختلاف باور دینی در سطوح مختلف، قرینه‌ای بر عدم همتایی معرفتی است. چنین موردی شبیه به عدم توافق میان طرفینی است که در آن، هر دو فاقد دلیل خوبی برای اثبات همتایی یا برتری معرفتی و پایان‌دادن به مناقشه هستند. یعنی این سطح اختلاف در ادیان ناظر به این نکته است که پیروان ادیان مختلف، خود را همتای معرفتی برای هم نمی‌دانند و این مناقشه در همتایی معرفتی در مقام ثبوت است.





ب) یافتن مرجع واحد و قابل اعتماد برای تعیین همتایی معرفتی امر دشواری است؛ چراکه اگر شواهد تعیین همتای معرفتی، منابع درونی باشند، آن‌گاه یافتن مرجعی بیرونی و بی‌طرف برای مشخص کردن همتایی معرفتی کاری دشوار است؛ به‌عنوان مثال، یک فرد مسیحی می‌تواند با استناد به آیاتی از رسالهٔ قرنیتان ادعا کند که استدلال‌های عقلانی به کسی در جهت فهم حقیقت کمک نمی‌کند و در عوض، این تجربه‌های ایمانی است که در فهم حقیقت کمک‌رسان است (Pittard, 2014, pp. 87-91). مؤمنان ممکن است هر کدام فکر کنند که شواهد آن‌ها بهتر از دیگران است. جان دپو نیز می‌گوید: «با توجه به ماهیت فردی تجارب دینی (و تضاد آن‌ها با یکدیگر)، ما قادر به مقایسه کیفیت شواهد تجارب دینی فرضی مختلف نیستیم» (DePoe J, 2011, pp. 79-120). با این نگاه اگر کسی نتواند شواهد را مقایسه کند، پس می‌تواند شواهد خود را برتر بداند.

در مورد مناقشاتی که بر سر تعیین معیارهایی برای مشخص کردن همتای معرفتی وجود دارد، پاسخ مشخص و قابل‌تعمیمی وجود ندارد. دخالت ایمان و مبانی درون‌دینی، تجربه‌های دینی، دخالت عوامل غیر معرفتی و نبود سنجی قابل‌اتکا، همه مسائلی است که در اختلاف باور دینی، تشخیص همتای معرفتی را با دشواری مواجه می‌سازد. اثبات برتری بر اساس تجربهٔ دینی به این دلیل است که شهادی ورای معرفت عقلی و حجتی درونی و شخصی برای انسان وجود دارد که او را مجاب می‌کند همچنان به باورهای قبلی خود ایمان داشته باشد. البته باید اذعان داشت تجربهٔ دینی یک رخداد احساسی محض نیست، بلکه با مفاهیم و اعتقاداتی سروکار دارد که به آن موجود قدسی تجربه‌شده ناظرند. برای فهم تجربهٔ دینی دست کم تا حدی به نظامی از اعتقادات دینی محتاجیم که به وسیلهٔ عقل قابل ارزیابی و فهم است (پترسون و هاسکر، ۱۳۸۸، ص ۷۱).

ج) دلیل دیگر، ویژگی‌هایی است که فرد را متقاعد می‌کند حفظ جایگاه ایمان برای او ضروری است و دلیلی بر ترک آن نمی‌بیند. اکثر این ادله بر مبانی درون‌دینی استوار است؛ برای مثال، بودایی‌ها معتقدند که مدیتیشن برای دیدن حقایق در آموزه‌های بودایی و درک حقایق نهایی جهان ضروری است (Choo, 2018) یا همانند خطاهای



معرفتی که نشئت گرفته از گناه آلود بودن انسان است؛ چه این گناه، از نظر دیانت مسیحی، ناشی از سرشت گناه آلود انسان یا گناه ازلی^۱ او باشد و چه به دلیل سایر گناهان که ممکن است دریافت‌های ایمانی را مورد خدشه قرار دهد. یک خدا باور مسیحی ممکن است دلیل نادرستی باور خداناباوران نسبت به مؤمنان را گناه بی‌ایمانی او بداند که بر اثر آن معرفت دینی خود را از دست داده است و به همین دلیل، از نظر معرفت دینی نابینا است و درکی از معرفت مؤمنان به خدا ندارد؛ به عنوان مثال، پلنتینگا معتقد است که اعتقاد به خدا و یا آموزه‌های اصلی مسیحیت، باورهایی هستند که می‌توانند برای یک فرد «باور پایه»^۲ باشند؛ بدین معنا که از هیچ باور دیگری استنباط نمی‌شود. این باور پایه را هر فرد مؤمن مسیحی که به مسیح ایمان آورده و از گناه ازلی مبرا گشته است، درک می‌کند. بنابراین سرشت گناه آلود انسان در قوای ادراکی او تأثیرگذار است.^۳ در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، تجربه دینی نقشی مستقل در موجه‌ساختن اعتقادات دینی ایفا می‌کند؛ یعنی برای نشان‌دادن اعتمادپذیری چنان تجربه‌ای، نیاز به برهان پیشین نیست. چه بپذیریم یا نه، روشی کلی برای حصول اجماع فلسفی در این زمینه وجود ندارد و فیلسوفان چون از مبادی متفاوتی آغاز می‌کنند و به اعتقادات متفاوتی ملتزم هستند، اختلاف باورهایی پیدا می‌کنند که بر مبنای یک عقلانیت فلسفی مشترک، قابل حل فصل نیست (پترسون و هاسکر، ۱۳۸۸، ص ۲۴۵).

ممکن است در پاسخ، این نکته مطرح شود که اگر ادله درون‌دینی، باقی ماندن بر موضع نخستین متأله را توجیه می‌کند، ادله برون‌دینی و مخالف نیز باقی ماندن وی بر موضع نخستین را تضعیف می‌کند! پس تا به جمع‌بندی مناسب از این دو دسته دلیل نرسیده است، باید موضع تعلیق را انتخاب کند! در پاسخ باید گفت که وزن ادله درون‌دینی با وزن ادله برون‌دینی یکسان نیست. ادله درون‌دینی اگر انسجام معنایی داشته

1. original sin

2. basic belief

۳. از نظر برخی متألهان، گناه تأثیری مستقیم بر نظام معرفتی انسان دارد و انسان را از درک معارف و حقایق ایمانی بازمی‌دارد. این دفاع را basic belief apologetic می‌گویند (نک: پورسینا، ۱۳۸۲).



باشند، همچنان برای پیروی موجه باقی می‌مانند و فرد مؤمن هیچ‌گاه باورهای دینی خود را به دلیل نقض از سوی ادله برون‌دینی به حال تعلیق در نمی‌آورد.

(د) از دیگر مباحثی که در امکان خطای معرفتی بحث می‌شود، دخالت عوامل غیر معرفتی در فرایند استدلال و توجیه باورها است. زکریای رازی در نقش نظریه پرداز، به عوامل غیر معرفتی دخیل در فرایند منطقی استدلال و خرد آدمی توجه نشان می‌دهد و از نیروی هوی به عنوان فریب‌دهنده خرد انسانی یاد می‌کند که در روند پردازش منطقی به اطلاعات دست برده و استدلال را به گونه‌ای سامان می‌دهد که فرد آن را شایسته و از نظر عقلی موجه کند. چالش دو نیروی متضاد درونی به نام‌های خرد و هوی، ادراکات و تصاویر موجود در ذهن را فریب داده و نتایجی غیر از نتایج خرد سالم به بار می‌دهد. این فرایند ناهشیار در اندیشه مولوی با تعبیر «خیال» آمده است (به نقل از قراملکی و ناسخیان، ۱۳۹۶، صص ۲۷-۳۴) مولوی از عوامل مختلفی چون امیال و هواهای نفسانی، عواطف و ملکات که رهن معرفت انسانی است، سخن گفته است (مولوی و موحدی، ۱۳۹۶).

وظیفه معرفت‌شناختی برای شناسایی عوامل غیر معرفتی دخیل در فرایند خردورزی انسان‌ها، خود امری دشوار برای رسیدن به ملاکی جهت سنجش و ارزیابی میزان درستی باورهای اعتقادی است؛ لذا نمی‌توان ساحت عقاید را به دور از سایر ساحت‌های روانی-عاطفی مورد سنجش قرارداد و باید تأثیرات متقابل آن‌ها بر یکدیگر را در نظر گرفت (اکبرزاده، ۱۳۹۰، ص ۶۴).

۴. راه‌حل پیشنهادی

با تناظر بین معرفت‌شناسی اختلاف باور و عقل‌گرایی انتقادی - اعتدالی، می‌توان موضع مناسبی برای الهیات تطبیقی انتخاب کرد. اگر موضع مصالحه‌گرایی را متناظر با عقل‌گرایی حداکثری بدانیم و نامصالحه‌گرایی را با ایمان‌گرایی قرین سازیم، آنگاه موضع موجه و منطقی، جایگاهی میان عقل‌گرایی حداکثری و ایمان‌گرایی یا به عبارت دیگر، مصالحه‌گرایی و نامصالحه‌گرایی خواهد بود. با این تفاوت که مصالحه‌گرایی از نظر اخلاق باور، آگاهی از اختلاف باور را ناقض معرفتی برای شخص می‌داند و مانند

در موضع قبل را غیر اخلاقی قلمداد می‌کند؛ اما در عقل‌گرایی حداکثری، لزوم جستجو و تتبع عقلی برای اقناع حداکثری نسبت به ادله را از لوازم اخلاق باور می‌داند. خصایص بارز الهیات تطبیقی گشودگی و بازبودن نسبت به دیگری، حفظ هویت دینی الهی‌دان تطبیقی و آموختن از دیگری و باز تفسیر الهیاتی است. موضع اعتدالی در میان مصالحه‌گرایی و نامصلحه‌گرایی به دو لحاظ، موضع معقولی می‌تواند باشد: اول اینکه در الهیات تطبیقی، الهی‌دان باید موضع ایمانی خود را حفظ کند و دوم اینکه با حفظ هویت دینی و ایمانی خود، فرایند آموختن از دیگری دینی و باز تفسیری از الهیات خود نیز داشته باشد.

مصالحه‌گرایی با تردیدهایی که در پی آن وجود دارد، نمی‌تواند اولویت انتخاب الهی‌دان تطبیقی باشد. از سوی دیگر، موضع نامصلحه‌گرایی تام - رویکرد موردعلاقه انحصار‌گرایان - نیز، خود دچار برخی ابهامات و کاستی‌ها است و با اهداف الهیات تطبیقی ناسازگار است؛ چراکه هدف الهیات تطبیقی، فهم و تعمقی تازه در وادی ایمان و در پرتو مطالعات ادیانی است. مراتب باور در کنار شیوه‌های آموختن از دیگری دینی در الهیات تطبیقی اقتضا می‌کند تا الهی‌دان، موضعی میان مصالحه‌گرایی و نامصلحه‌گرایی اتخاذ کند؛ به این معنی که از منظر معرفتی، لازم نیست در مواجهه با آرای دیگران باورهای خود را تعلیق کند و یا تغییر کیش صورت پذیرد. مراتب باور، مؤید دیدگاه شکاکانه در مصالحه‌گرایی نیست، بلکه مؤید تعدیل و اصلاح در باورها است که با تعلیق و نفی باورها متفاوت است. این امکان وجود دارد که نظریات الهیاتی با توجه به معرفت‌شناسی اختلاف باور تعدیل شود و این همان هدف مهمی است که در الهیات تطبیقی دنبال می‌شود. ذات الهیات تطبیقی گفتگو محور است و این گفتگوها میان الهی‌دانان با یکدیگر و یا میان الهی‌دان و متن مقدس به کاستن هر چه بیشتر خطاهای معرفتی کمک می‌کند؛ اما قرار نیست همسانی در اعتقادات محقق شود. این نکته‌ای است که در نفی دیدگاه وزن‌دهی برابر وجود دارد و الهیات تطبیقی نیز در حکم همین قاعده است.

الهی‌دان ممکن است به دلیل احتمال وجود همتایان معرفتی، حجت قاطع و نهایی





نداشته باشد، لکن برای انتخاب و باقی ماندن بر موضع نخستین خود، ادله و حجت‌های نخستینی دارد که موجه انتخاب او هستند و تا زمانی که برهان و حجت قاطعی برخلاف دیدگاه او ارائه نشود، وی حق دارد بر مواضع نخستین خود باقی بماند؛ زیرا همان اخلاق باوری که به او می‌گوید حق نداری دیدگاه خود را به‌عنوان دیدگاه قاطع نهایی اعلام کنی، همان اخلاق باور هم می‌گوید تا دلیل قاطعی برخلاف آن نیافتی، حق داری بر موضع نخستین خود باقی بمانی؛ بدین طریق از افتادن در دام شکاکیت اجتناب می‌شود. از این نظر، وجود همتایان معرفتی و رقیب باعث می‌شود همواره در مسیر دانستن و بررسی ادله مخالفین و رقبا بکوشد و باید در بررسی دلایل مخالفان و رقبای معرفتی موضعی فعال و مستمر داشته باشد؛ ولی این سخن به معنای شکاکیت قوی یا تعلیق کامل دیدگاه‌های نخستین خود نیست.

نتیجه‌گیری

تکثر دینی و آگاهی از آن، مسائل متعدد معرفتی و الهیاتی را برانگیخته است که مهم‌ترین ثمره آن در معرفت‌شناسی اختلاف باور، قول به تعلیق باور به دلیل ناقص معرفتی بودن آن برای باورهای نخستین فرد است. الهیات تطبیقی به‌عنوان رشته‌ای نوظهور در الهیات مسیحی، به‌عنوان روشی هنجاری می‌تواند از دستاوردهای معرفت‌شناسی اختلاف باور در مبادی نظری خود بهره‌بردار. یافتن جایگاهی میان مصالحه‌گرایی و نامصال‌حله‌گرایی، موضعی است که در الهیات تطبیقی راه‌گشا است. می‌توان برای مواجهه و توجیه رویکرد معرفتی در اختلاف باور دینی، چهار موضع تصور کرد:

- موضع اول: اختلاف دینی، اختلافی همتا است که در آن طرفین ادله خوبی دارند تا یکدیگر را همتای معرفتی خود محسوب کنند.
- موضع دوم: طرفین اختلاف حق دارند خود را نسبت به دیگری مافوق تلقی کنند. لذا از نظر معرفتی حق دارند در عقاید خود استوار بمانند.
- موضع سوم: دلیل موجهی وجود ندارد که چه موضعی باید گرفت، اما دلیل کافی

هم برای نادیده گرفتن طرفین به عنوان همتای معرفتی نداریم.

موضع چهارم: طرفین مورد اختلاف دلیل خوبی دارند که همتا نیستند، اما دلیلی هم ندارند که کدام یک مافوق معرفتی هم هستند.

با نفی موضع اول و دوم می توان گفت در موقعیتی که برتری معرفتی مورد تأیید قرار نگیرد، طرفین مناقشه می توانند در حفظ اعتقادات خود ثابت قدم بمانند و با وجود این، رویکرد تحقیق و تتبع برای اصلاح وضعیت اعتقادی کنونی خود را نیز داشته باشند.

موقعیت یابی در مورد همتایی معرفتی در جهت اتخاذ موضع مصالحه گرایی اهمیت دارد؛ اما مشارکت کننده ها در اختلاف باور، از موقعیت برابر معرفتی برخوردار نیستند و تعیین مافوق یا همتا، کاری دشوار و چه بسا فاقد معیاری بیرونی است. چیزی که از دو استاندارد ارزیابی می توان فهمید این است که طرفین در اختلافات باور دینی، اغلب دلیل خوبی برای این فکر دارند که طرف مقابل یک همتا نیست؛ به عبارت دیگر، اگر دلیل قانع کننده ای برای اثبات همتا بودن طرف مقابل نداشته باشیم، آن گاه استدلال مصالحه گرایی یا شکاکیت نادرست خواهد بود.

الهی دان تطبیقی می تواند در گام اول، وجود اختلاف باور را ناقض معرفتی برای باور خود محسوب نکند و در گام بعدی، با نقد وزن دهی برابر در داوری معرفتی و نیز مناقشه در معیارهای ارزیابی همتایی، از تعلیق باور یا اتخاذ موضع شکاکانه ببرد.

مصالحه گرایی و تعلیق باور نمی تواند مدل مطلوبی برای الهیات تطبیقی و یا گفتگوی ادیان باشد. به دیگر سخن، نمی توان از الهی دان تطبیقی انتظار تغییر کیش، تعلیق باورهای خود یا تأیید آموزه های سایر ادیان را داشت؛ اما از نظر معرفتی می تواند با کمک سایر الهیات ها آموزه های خود را تعمیق بخشد؛ به این معنا که هنوز حجیت با منابع درونی دینی فرد خواهد بود و ارجاع به منبعی ایمانی، ارجاع به کتب مقدس خود فرد است.



فهرست منابع

۱. اکبرزاده، میثم. (۱۳۹۰). تأثیر عوامل غیر معرفتی بر فرایند کسب معرفت. پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۱۲(۴)، صص ۵۹-۶۷. <https://doi.org/10.22091/pfk.2011.123>.
۲. پترسون، مایکل؛ هاسکر، ویلیام. (۱۳۸۸). عقل و اعتقاد دینی (مترجمان: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی). تهران: طرح نو.
۳. پورسینا، زهرا. (۱۳۸۲). تأثیر گناه بر معرفت در اعترافات آگوستین قدیس. نقد و نظر، ۸(۲۹-۳۰)، صص ۴۲۹-۴۵۱.
۴. حجتی، غزاله. (۱۳۹۷). رویکرد مصالحه‌گرایانه به چالش اختلاف نظر دینی. پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ۱۶(۱)، صص ۱۹-۴۰.
۵. حجتی، غزاله. (۱۳۹۸). اختلاف نظر دینی (بررسی معرفت‌شناختی). تهران: طه.
۶. صادق‌نیا، مهرباب. (۱۳۹۷). الهیات تطبیقی: تلاشی برای توسعه فهم متون مقدس. مطالعات تطبیقی قرآن کریم و متون مقدس، ۱(۱)، صص ۳۱-۴۸.
۷. فرامرز قراملکی، احد؛ ناسخیان، علی‌اکبر. (۱۳۹۶). قدرت انگاره. قم: نشر مجنون.
۸. قربانی، قدرت‌الله. (۱۳۹۳). عقلانیت تشکیکی نظام باورهای دینی. پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ۴(۱۴)، صص ۱۰۳-۱۲۸.
۹. کریم‌زاده، امید. (۱۳۹۴). معرفت‌شناسی اختلاف نظر و شواهد مرتبه بالاتر. نقد و نظر، ۲۰(۳)، صص ۸۱-۱۰۸.
۱۰. کلونی، فرانسیس. (۱۳۹۰). درآمدهای بر الاهیات تطبیقی. (مترجم: مالک شجاعی جوشقانی). کتاب ماه دین، ۱۷۰(۱)، صص ۴۳-۴۹.
۱۱. مولوی، عزیزالله؛ موحدی، محمدرضا. (۱۳۹۶). تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت در آینه مثنوی معنوی مولوی. پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۱۹.



نظر
نقد

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱

12. Basinger, David. (2020). Is it Reasonable to Believe That Only One Religion is True? In *contemporary debates in philosophy of religion* (second, p. 400). Oxford: wiley Blackweel.
13. Catherine Z. Elgin. (2010). *Persistent Disagreement*. Oxford University Press. Retrieved from <https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199226078.001.0001/acprof-9780199226078-chapter-4>
14. Choo, Frederick. (2018). The Epistemic Significance of Religious Disagreements: Cases of Unconfirmed Superiority Disagreements. *Topoi*. <https://doi.org/10.1007/s11245-018-9599-4>
15. Christensen, David. (2007). Epistemology of Disagreement: The Good News. *Philosophical Review*, 116(2), pp. 187–217. <https://doi.org/10.1215/00318108-2006-035>
16. Christensen, David. (2009). “Disagreement as Evidence: The Epistemology of Controversy,” *Philosophy Compass*. 4, no. 5 p. 758.
17. Christensen, David Phiroze ﷺ & Lackey, Jennifer (eds.). (2013). *The epistemology of disagreement: new essays*. Oxford: Oxford University Press.
18. Clooney, Francis X. (2010). *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Wiley-Blackwell.
19. Cornille, Catherine. (2008). *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*. New York: Herder & Herder.
20. Cornille, Catherine. (2020). *Meaning and method in comparative theology* (First edition). Hoboken: Wiley.
21. DePoe J. (2011). The significance of religious disagreement. In: Evans J, Heimbach D (eds) Taking christian moral thought seriously: the legitimacy of religious beliefs in the marketplace of ideas. B & H Academic, Nashville,. In *Taking christian moral thought seriously: the legitimacy of religious beliefs in the marketplace of ideas*. Nashville.
22. Elga, Adam. (2007). Reflection and Disagreement. *Nous*, 41(3), pp. 478–502. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2007.00656.x>.



23. Frances, Bryan. *Disagreement*. polity, Cambridge, 2014.
24. Kelly, Thomas. (2019). The Epistemic Significance of Disagreement. In *Contemporary Epistemology*. pp. 249–264. John Wiley & Sons, Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781119420828.ch17>
25. Kraft, James. (2012). *The Epistemology of Religious Disagreement: A Better Understanding* (2012th edition). Palgrave Macmillan.
26. Moyaert, M. (2017). Comparative Theology: Between Text and Rite. *The Past, Present and Future of Theologies of Interreligious Dialogue*, pp. 184–200.
27. Moyaert, Marianne. (2014). *In Response to the Religious Other: Ricoeur and the Fragility of Interreligious Encounters*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
28. Moyaert, Marianne. (2015). Theology Today: Comparative Theology as a Catholic Theological Approach. *Theological Studies*, 76(1), pp. 43–64. <https://doi.org/10.1177/0040563914565298>
29. Pittard John. (2014). Conciliationism and religious disagreement. In *Challenges to moral and religious belief: disagreement and evolution*. Oxford University Press.
30. Pittard, John. (2021). Disagreement, Religious | *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://iep.utm.edu/rel-disa/>



۱۹۲

فصل
نهم

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱

References

1. Akbarzadeh, M. (1390 AP). The effect of non-epistemic factors on the process of acquiring knowledge. *Philosophical-Theological Research*, 12(4), 59–67. <https://doi.org/10.22091/pfk.2011.123>. [In Persian]
2. Basinger, D. (2020). Is it Reasonable to Believe That Only One Religion is True? In *contemporary debates in philosophy of religion* (2nd ed., p. 400). Oxford: Wiley Blackweel.
3. Catherine Z. E. (2010). Persistent Disagreement. *Oxford University Press*.
From:
<https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199226078.001.0001/acprof-9780199226078-chapter-4>.
4. Choo, F. (2018). The Epistemic Significance of Religious Disagreements: Cases of Unconfirmed Superiority Disagreements. *Topoi*. <https://doi.org/10.1007/s11245-018-9599-4>.
5. Christensen, D, P., & Lackey, J. (Eds.). (2013). *The epistemology of disagreement: new essays*. Oxford: Oxford University Press.
6. Christensen, D. (2007). Epistemology of Disagreement: The Good News. *Philosophical Review*, 116(2), pp. 187–217. <https://doi.org/10.1215/00318108-2006-035>.
7. Christensen, D. (2009). “Disagreement as Evidence: The Epistemology of Controversy,” *Philosophy Compass* 4, no. 5 p. 758.
8. Clooney, Francis X. (2010). *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Wiley-Blackwell.
9. Clooney, F. (1390 AP). An Introduction to Comparative Theology. (Shojaei Joshaghani, M, Trans.), *Book of the Month of Religion*, 170 (1), pp. 43–49. [In Persian]
10. Cornille, C. (2008). *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*. New York: Herder & Herder.
11. Cornille, C. (2020). *Meaning and method in comparative theology* (1st ed.). Hoboken: Wiley.



12. DePoe J. (2011). The significance of religious disagreement. In: Evans J, Heimbach D (Eds.). *Taking Christian moral thought seriously: the legitimacy of religious beliefs in the marketplace of ideas*. B & H Academic, Nashville., In *Taking christian moral thought seriously: the legitimacy of religious beliefs in the marketplace of ideas*. Nashville.
13. Elga, A. (2007). Reflection and Disagreement. *Nous*, 41(3), pp. 478–502. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2007.00656.x>
14. Faramarz Gharamaleki, A., & Naskhian, A. A. (1396 AP). *The power of imagination*. Qom: Majnoon Publications. [In Persian]
15. Frances, B. *Disagreement*. Polity, Cambridge, 2014.
16. Hojjati, Q. (1397 AP). A conciliatory approach to the challenge of religious dissent. *Journal of Philosophy of Religion (Letter of Wisdom)*, 16(1), pp. 19–40. [In Persian]
17. Hojjati, Q. (1398 AP). *Religious differences (epistemological study)*. Tehran: Taha. [In Persian]
18. Pittard, J. (2021). Disagreement, Religious. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. From: <https://iep.utm.edu/rel-disa/>
19. Karimzadeh, O. (1394 AP). Epistemology of disagreement and higher-order evidence. *Journal of Naqd va Nazar*, 20(3), pp. 81–108. [In Persian]
20. Kelly, T. (2019). The Epistemic Significance of Disagreement. In *Contemporary Epistemology* (pp. 249–264). John Wiley & Sons, Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781119420828.ch17>.
21. Kraft, J. (2012). *The Epistemology of Religious Disagreement: A Better Understanding* (2012th ed.). Palgrave Macmillan.
22. Molavi, A., & Movahedi, M. R. (1396 AP). The effect of non-epistemic factors on knowledge in the mirror of Rumi's spiritual Masnavi. *Journal of Philosophical Theological Research*, 19. [In Persian]
23. Moyaert, M. (2017). Comparative Theology: Between Text and Rite. *The Past, Present and Future of Theologies of Interreligious Dialogue*, pp. 184–200.
24. Moyaert, M. (2014). *In Response to the Religious Other: Ricoeur and the Fragility of Interreligious Encounters*. Lanham, Maryland: Lexington Books.

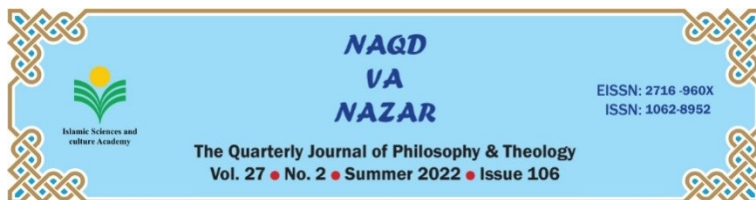


نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱

25. Moyaert, M. (2015). Theology Today: Comparative Theology as a Catholic Theological Approach. *Theological Studies*, 76(1), pp. 43–64. <https://doi.org/10.1177/0040563914565298>.
26. Patterson, M., & Hasker, W. (1388 AP). *Reason and religious belief*. (Naraghi, A., & Soltani, E. Trans.). Tehran: Tarhe No. [In Persian]
27. Pittard J. (2014). Conciliationism and religious disagreement. *In Challenges to moral and religious belief: disagreement and evolution*. Oxford University Press.
28. Poorsina, Z. (1382 AP). The effect of sin on knowledge in the confessions of St. Augustine. *Journal of Naqd va Nazar*, 8 (30-29), pp. 429–451. [In Persian]
29. Qorbani, Q. (1393 AP). The skeptical rationality of the system of religious beliefs. *Journal of Theological Belief Research*, 4(14), pp. 103–128. [In Persian]
30. Sadegh Nia, M. (1397 AP). Comparative theology: an attempt to develop an understanding of the scriptures. *Comparative Studies of the Holy Quran and Holy Texts*, pp. 31–48. [In Persian]





Research Article

Ibn Rushd's Interpretation of Aristotelian Rationality and Its Relation with Religion

Rahman Ehterami¹

Received: 06/03/2022

Accepted: 09/04/2022

Abstract

Ibn Rushd or Averroes was a great philosopher in the western part of the Islamic world. He believed that Aristotle was a prime case of the human species in rationality. He defined his project as interpretation of Aristotle for the Islamic world. In his view, many problems were caused for Muslim intellectuals because of their failure to have an accurate understanding of Aristotle. He accounts for various dimensions of the autonomous Aristotelian rationality, highlighting the characteristic distinction between rational or epistemic certainty and persuasion as a result of religious doctrines. In his view, certainty is a product of the evolutionary process of human perception of the sensible and the universal rational nature of creatures, insisting on its autonomy and uniqueness on the path to the truth. In Ibn Rushd's view, religion has a pragmatic character and it by no means claims to be veridical or truth-oriented. Instead, it just aims moral virtues—to put ordinary people on the way of attaining happiness. In this article, I adopt an explanatory-analytic method to articulate Ibn Rushd's interpretation of the nature of the autonomous Aristotelian rationality and formulate its relation to religion. This is a path that might contribute to our understanding of the foundations and roots of our current problems with regard to the relation between reason and religion as well as traditional and modern thoughts.

Keywords

Ibn Rushd (Averroes), autonomous rationalit

1. PhD, Islamic Philosophy: asefeteram@gmail.com.

* Ehterami, E. (2022). Ibn Rushd's Interpretation of Aristotelian Rationality and Its Relation with Religion. *Jornal of Naqd va Nazar*, 27(106), pp.197-223. Doi: 10.22081/JPT.2022.63550.1931

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

مقاله پژوهشی

تفسیر ابن رشد از عقلانیت ارسطویی و نسبت آن با دین

رحمان احترامی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵

چکیده

ابن رشد فیلسوف بزرگ مغرب دنیای اسلام است و ارسطو را مصداق تام نوع انسانی در عقلانیت می‌داند. وی رسالت خود را در تبیین و تفسیر ارسطو به ارسطو در دنیای اسلام می‌داند. به نظر وی، عدم فهم دقیق ارسطو در بین متفکران اسلامی مشکلات زیادی را بوجود آورده است. او با تبیین ابعاد مختلف عقلانیت مستقل ارسطویی، سعی کرده است بر تمایز هویتی یقین عقلانی و علمی و اقتناع ناشی از آموزه‌های دینی تأکید کند. وی یقین عقلی را محصول فرایند تکاملی ادراک انسانی نسبت به محسوسات و طبیعت کلی و عقلی موجودات می‌داند و بر استقلال و انحصاری بودن آن در راه نیل به حقیقت پافشاری می‌کند. به نظر ابن رشد دین، هویت عمل‌گرایانه دارد و ابداً ادعای حقیقت‌نمایی و راه رسیدن به حقیقت را ندارد و هدفی جز کسب فضائل اخلاقی و قراردادن انسان‌های عادی در مسیر سعادت ندارد. در این مقاله سعی داریم تا با روش تبیینی-تحلیلی ضمن بیان تفسیر ابن رشد از هویت عقلانیت مستقل ارسطویی، رابطه آن با دین را بیان کنیم و از این طریق گام کوچکی در مسیر ابن رشد پژوهی در زبان فارسی برداریم؛ مسیری که شاید به فهم ریشه و بنیاد مشکلات حال حاضر ما در رابطه با نسبت عقل و دین و نسبت تفکر سنتی و مدرن کمکی کرده باشد.

کلیدواژه‌ها

ابن رشد، عقلانیت مستقل، دین، برهان، اقتناع، سعادت.

asefehteram@gmail.com

۱. دکترای تخصصی فلسفه اسلامی، تهران، ایران.

* احترامی، رحمان. (۱۴۰۱). تفسیر ابن رشد از عقلانیت ارسطویی و نسبت آن با دین. فصلنامه علمی پژوهشی نقد

Doi:10.22081/JPT.2022.63550.1931

و نظر، ۲۷(۱۰۶)، صص ۱۹۷-۲۲۳.



شاید کمتر کسی فکر می‌کرد که تفکر عقلی در دنیای اسلام بعد از حملات مدافعان تفکر نقلی - ایمانی در سده‌های چهارم و پنجم هجری، دوباره با شعار بازگشت به ارسطوی ناب در مغرب دنیای اسلام قد علم کند. ابن رشد، آن شارح علی الاطلاق ارسطو از دیدگاه ارسطو، هرچند که هدفش در زدایش افکار غیر ارسطویی و دفاع از آن در مقابل مفسران نوافلاطونی و متکلمان دینی تا به حال نیز در دنیای اسلام لباس تحقق به تن نکرده است، لکن در دنیای مسیحیت چنان مورد توجه و منشأ اثر بود که اسم علم «شارح»^۱ به خود گرفت و راه گشای عده‌ای از آن‌ها در تفوق جایگاه فلسفه نسبت به دین^۲ و یکی از بسترسازان تفکر مدرن فلسفی شد (ژیلسون، ۱۳۷۸، صص ۳۴-۳۵). ابن رشد عقلانیت ارسطویی را محکم‌ترین راه جهت علم به حقیقت عالم می‌داند؛ راهی که به نظر وی هرگونه شک و ریب را از انسان دور می‌کند و انسان را به یقین علمی می‌رساند؛ راهی که در آن انسان برای رسیدن به یقین، تنها به قوای ادراکی خود اتکا دارد و از هرگونه اقناع و اطمینان غیر عقلی دوری می‌کند. وی با اتکا بر ادعای خود مبنی بر تفسیر ارسطو به ارسطو، تفاسیر هستی‌شناسانه از رابطه عقل و دین را معلول درک ضعیف از حقیقت روش ارسطویی می‌داند و با تبیین رابطه آن‌ها، از پارادایم حاکم بر فلسفه در دوره اسلامی فاصله می‌گیرد. تبیین وی از آن رابطه به جای اینکه مانند تلاش‌های فارابی و ابن سینا، هستی‌شناختی و انتولوژیک باشد، در واقع بر تبه و آگاهی‌بخشی از هویت عقل و وحی به پیروان مسلمان ارسطو و متکلمین مخالف آن‌ها تمرکز دارد.

ابن رشد پژوهشی به دلیل جایگاه وی در تبیین رابطه عقل و وحی و تأثیرات افکارش در توسعه تفکر مدرن، غالباً در مغرب زمین بوده است. در دوران معاصر، افرادی در مغرب دنیای اسلام (مغرب، تونس و مصر) مانند دکتر محمد عابد الجابری در جستجوی



1. The Commentator

2. Averroism

فهم علل عقب‌ماندگی جوامع اسلامی در عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و علم و تکنولوژی و ... سعی کرده‌اند با رجوع به ابن رشد رابطه‌ای را بین دین اسلام و تفکر مدرن تدوین کنند. پژوهش ابن رشد در مشرق دنیای اسلام به دلایل بسیار زیادی توجه متفکران بزرگی مانند ملاصدرا و شاگردان مکتبش را به خود جلب نکرده است که شاید غربی‌بودن تفسیر وی از ارسطو به معنای انحصار شناخت حقیقی انسان (به‌صورت خوداتکا) در ادراکات عقلی به‌دست آمده از راه تجربه و استقرا بر مدار قیاس برهانی و دوگانه‌انگاری عقل و وحی، اصلی‌ترین آن دلایل باشد؛ بنابراین تحقیقات به زبان فارسی درباره‌ی ابن رشد نیز همواره اندک بوده است. نوشتار حاضر تلاش می‌کند قدم بسیار کوچکی در پژوهش بنیاد تفسیر ابن رشد از ارسطو بردارد و شاید از این طریق به فهم بنیاد اصلی تفکر مدرن حاکم بر مغرب زمین (تفکر یونانی) و نسبت آن با وحی و دین کمکی کرده باشد.

در ادامه هویت عقلانیت ارسطویی از دیدگاه ابن رشد تبیین خواهد شد و تفاوت جوهری علم یقینی - عقلی با معرفت اقتاعی دینی از دیدگاه ابن رشد در دو بخش و با روش تبیینی - تحلیلی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. هویت عقلانیت ارسطویی

۱-۱. ارسطو، «عقل» و معیار حقانیت علمی

ابن رشد فلسفه ارسطو را پیمودن راه حق برای جویندگان حقیقت معرفی می‌کند و ارسطو را در میان فلاسفه، بالاترین عقل بشری در رسیدن به حقیقت عالم می‌داند و معتقد است فلسفه وی دارای بیشترین صلابت و استقامت عقلی و کمترین شک و ظن است. وی در مقدمه شرح کتاب طبیعیات ارسطو می‌گوید: نویسنده این کتاب عاقل‌ترین فرد در یونان، ارسطوطالیس است که علوم منطق و طبیعیات و مابعدالطبیعه را وضع کرد و آن‌ها را به کمال رساند و اشاره می‌کند که هرچند درباره‌ی آن علوم، قبل از ارسطو تألیفاتی بوده است، لکن آن تألیفات استحقاق نام تحقیق و پژوهش علمی را ندارند و لذا از تعبیر «وضع» برای مؤلفات ارسطو استفاده کردم و همچنین به دلیل اینکه همه





کسانی که بعد از ارسطو آمده‌اند و در آن علوم، تحقیقات و تألیفاتی داشته‌اند در پانزده قرن بعد از ارسطو، نتوانسته‌اند چیزی را به تألیفات ارسطو اضافه کنند و یا خطا و اشتباهی را در آن‌ها بیابند، از تعبیر «به کمال رساندن» استفاده کردم. همه این خصوصیات در یک مرد جمع شده‌اند و این امر عجیب و خارق‌العاده می‌باشد و شایسته است که ارسطو الهی نامیده شود تا بشری (رینان، ۱۹۷۵م، ص ۷۰).^۱ ابن رشد در جای دیگر می‌گوید: حمد و سپاس برای خداوندی که این مرد (ارسطو) را در کمال از دیگران امتیاز داده و او را در بالاترین جایگاه انسانی قرار داده است که هیچ انسانی در هیچ دورانی نتوانسته است به آن برسد. خداوند به چنین برتری در قرآن اشاره می‌کند: «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ» (مائده، ۵۴) (رینان، ۱۹۷۵، ص ۷۱) و همچنین بیان می‌کند: «باور من این است که ارسطو اساسی برای طبیعت است و نمونه‌ای است که طبیعت خواسته با آن کمال نهایی انسانی در امور مادی را نشان دهد» (رینان، ۱۹۷۵، ص ۷۱). او در تفسیر *مابعدالطبیعه* می‌گوید: ارسطو کسی است که حقیقت نزد وی به کمال رسید و مذهب ارسطو شدیدترین مذاهب در مطابقت با وجود و دارای کمترین شکوک در بین مذاهب است (ابن رشد، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۴۹۷) و در جای دیگر اذعان می‌دارد: مذهب ارسطو همان حقیقت مطلق است؛ چراکه عقل ارسطو به نهایت مرزهای عقل بشری رسیده است و حق است که گفته شود ارسطو عنایتی از جانب خداوند است که توسط او آنچه را که برای ما ممکن نبود در مورد آن سخن بگوییم، به ما آموزش دهد. ارسطو اصل هر فلسفه است و ممکن نیست که اختلافی باشد، مگر در تفسیر اقوال و نتایجی که از اقوال وی حاصل می‌شود (رینان، ۱۹۷۵م، ص ۷۰).

همه این تعابیر نشان از بزرگی ارسطو در نگاه ابن رشد دارد و صراحتاً دیدگاه وی در مورد ارسطو را نمایان می‌کند. لکن پرسشی که بعد از ملاحظه این تعابیر در ذهن انسان پدید می‌آید این است: چرا ابن رشد این چنین مبهوت بزرگی ارسطو است؟ تفکر

۱. به دلیل ازین رفتن متن عربی کتاب، نقل با واسطه از متن لاتینی شرح ابن رشد بر طبیعیات ارسطو از کتاب ابن رشد و رشیدیة نوشته ارنست رینان، ترجمه عادل زعبتر استفاده می‌شود.

۲. به نقل از شرح ابن رشد بر «دربارۀ پیدایش جانوران» ارسطو.

ارسطویی چطور و با کدام مبانی توانسته این رشد را حیرت زده کند؟ روشن است که متفکری در طراز ابن رشد، چنین تعابیری را از سر احساسات بیان نمی کند، بلکه وی با این تعابیر، توصیفگر تفکری منسجم با مبانی تصویری و تصدیقی محکم است که وی با آن مبانی هم سخن شده و آن‌ها را انتخاب کرده است؛ همان‌طور که از هر متفکر شارحی چنین انتظاری می‌رود.

۲-۱. فرایند حصول معرفت عقلانی

به نظر ابن رشد ارسطو تلاش کرد در عین تحفظ بر انحصار معرفت حقیقی در معرفت عقلی، عالم محسوس را از بی اعتباری معرفتی افلاطونی نجات دهد و فرایند کسب علم عقلی را از مدرکات محسوس شروع کند و رسالت پرستاری از پدیده‌های خارجی و محسوس را به‌عنوان راهبرد اساسی مدنظر داشته باشد. ارسطو برخلاف انحای دیگر حصول معرفت مانند عرفان و دین، منتظر اشراق و اخبار نیست و فعالانه با داشته‌های حسی و خیالی خود، از طریق تأسیس اصول موضوعه و اثبات آن‌ها تحت معیار و میزان منطقی صوری، عالم موجودات را به‌صورت برهانی، نظام‌مند می‌کند و گزاره‌های آن را برخلاف معارف آموزه‌ای، احکامی یقینی می‌داند که به‌صورت اجتناب‌ناپذیری از مقدمات یقینی حاصل شده‌اند. تبیین علمی ابن رشد از چگونگی حصول علم یقینی و ویژگی‌های آن اثبات‌کننده این مدعی است.

در تفسیر ابن رشدی از منظومه فکری ارسطو، ما انسان‌ها موجوداتی اندیشمند هستیم که ادراکاتی در ما نسبت به غیر خودمان ایجاد می‌شود. اولین ادراک توسط قوای حسی ما نسبت به عالم محسوس خارجی در نفس ما شکل می‌گیرد. نفس انسان بعد از درک حسی، به‌صورت بدیهی می‌یابد که غیریتی بین مدرک و مدرک وجود دارد و بنابراین لزوماً متعلق آن ادراکات که ما تحت تأثیر آن هستیم، اشیایی بیرون از نفس ما هستند. پس با همان ادراک حسی اصل وجود خارجی اشیای محسوس برای ما تبدیل به باور می‌شود (ابن رشد، ۱۹۸۲م، صص ۱۰۲-۱۰۳). از لوازم آشکار این دیدگاه این است که انسان قبل از آغاز ادراک حسی نسبت به موجودات عالم، هیچ‌گونه ادراکی ندارد و هیچ





معرفت فطری یا جبلی یا غیره نمی‌تواند در این دیدگاه جایی داشته باشد (ابن رشد، ۱۹۸۲م، صص ۱۰۲-۱۰۳). لذا اگر قرار باشد انسان معرفت ضروری، کلی و عقلی نسبت به عالم داشته باشد، آن معرفت لزوماً از ادراکات جزئی و غیرضروری حسی شروع خواهد شد و روشن است که معرفت عقلی نمی‌تواند مبثنی را که خود، از آن شروع شده است را بی‌اعتبار کند؛ بنابراین تحفظ بر یافته‌های حسی به‌عنوان اولین دارایی‌های انسان در مواجهه با عالم خارج، یک اصل بنیادین تفکر ارسطویی در دیدگاه ابن رشد است.

مسئله بعدی این است که در تفکر ارسطویی بنا به اصل و مبدأ قرار گرفتن ادراک حسی، موجودات عالم محسوس به‌صورت تک هستی و جزئی یافت می‌شوند. چراکه اساساً یافته‌های حسی در قالب‌های (زمانی، مکانی و ...) معین در نفس انسان متصور هستند، ولی ما انسان‌ها آن تک‌هستی‌ها را در برخی خصوصیات، مشترک می‌یابیم؛ یعنی موجودات عالم محسوس در عین اینکه واحد، فرد و جزئی هستند، اشتراکاتی نیز با همدیگر دارند. مثلاً می‌یابیم که دو فرد از انسان قوه فاهمه عقلی دارند یا دو فرد از حیوان در مقایسه با دو فرد از سنگ، تحرک ارادی دارند یا دو فرد از جسم مانند حیوان و سنگ، هر دو دارای بُعد هستند و از طرف دیگر می‌یابیم که برخی از محسوسات معانی مشترک زیادی با دیگر محسوسات دارند ولی در دوام و پایداری، به همه آن معانی وابسته نیستند و بدون آن معانی هم پایداری خودشان را به‌عنوان یک فرد خارجی دارند ولی در مقابل به بخشی از معانی مشترک چنان وابسته هستند که بدون آن معانی مشترک قابل تصور نیستند؛ بنابراین قوه فاهمه انسان با نگاه ارسطویی در عین یافت مدرکات محسوس، ادراکاتی را می‌یابد که بین آن محسوسات مشترک است (ابن رشد، ۱۹۸۲م، صص ۱۰۲-۱۰۳).

ویژگی مهم دیگر فرایند ارسطویی نحوه شناخت عقلی، تکرار پدیده‌های حسی است؛ یعنی ادراکات حسی ما از عالم تکرار می‌شود و ما مرتباً می‌یابیم که مثلاً خورشید همیشه از مشرق طلوع می‌کند. روشن است که لازمه ادراک تکراری بودن محسوس در نفس انسان این است که اولاً ما انسان‌ها قوه‌ای در خودمان داریم به نام حافظه که یافته‌های قبلی محسوس را ضبط می‌کند و ثانیاً عالم محسوس در موارد

کثیری یکسان عمل می‌کند که ما یافته‌های یکسان از آن‌ها داریم.

به نظر وی ما انسان‌ها می‌یابیم که می‌توانیم در ادراکات حسی اخذشده از خارج، دخل و تصرف کنیم و محدودیت‌های خارجی را با اراده خودمان کنار بگذاریم که نشان‌گر وجود قوه‌ای غیر از حس در نفس ما هست که آن را «خیال» می‌نامد (ابن رشد، ۱۹۸۲م، ص ۱۰۳؛ ابن رشد، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۴۱۷).

بعد از مراحل حس و خیال، قوه‌های دیگری در وجود خودمان می‌یابیم که نحوه ادراک آن با حس و خیال فرق اساسی دارد و آن قوه علاوه بر اینکه می‌تواند معنای کلی از آن تک‌هستی‌های محسوس را انتزاع کند که سنخ دیگری از یافتن ما نسبت به عالم خارج محسوب می‌شود، کارش صرفاً تصور نیست و حکمی را به آن موضوعات جزئی یا کلی منتزع از خارج حمل می‌کند؛ یعنی آن قوه با کنارهم گذاشتن انتزاعات خودش و سنجش آن‌ها با یکدیگر برخی را بر برخی دیگر حمل می‌کند و یا با نظر به تکرار مدرکات حسی و خیالی، نتایجی را از آن تکرار محسوسات استنباط می‌کند (استنباط از استقرا) (ابن رشد، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۴۱۷).

توجه به نکات فوق، نقش اساسی ادراک حسی و خیالی برای تحصیل معرفت عقلی (علم) به موجودات را در نگاه ارسطو و ابن رشد نشان می‌دهد؛ بنابراین اگر کسی حسی را نداشته باشد، راهی برای درک متعلق آن حس و تکرار آن حس ندارد و انتزاع و تجرید و تحصیل استقرا برای آن فرد میسر نخواهد بود. لذا ابن رشد گفته ارسطو را تکرار می‌کند که: هر کسی حسی را نداشته باشد، علم مربوط به آن حس را هم ندارد (ابن رشد، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۴۱۷).

البته وی علم حاصل از استقرا را علم حقیقی نمی‌داند و معتقد است که علم حقیقی عبارت است از علم حاصله از «برهان»؛ قیاسی که مبتنی بر بدیهیات است و شیء را آن‌گونه که در وجود هست، به وسیله علت آن شیء، به دست می‌دهد؛ یعنی با تحصیل علت یک شیء، یقین و علم به خود آن شیء تحصیل می‌شود.^۱ قیاس برهانی هم حتماً

۱. این معنا در ادامه بحث بیشتر مورد بررسی قرار خواهد گرفت.



شامل قضیه کلیه‌ای است که خود آن قضیه متخذ از استقرا است. لذا اگر حسی نباشد، ترتیب دادن برهانی هم برای انسان امکان ندارد (ابن رشد، ۱۹۸۲م، ص ۳۸).

۳-۱. ویژگی‌های «کلی» منتزع از محسوسات

ابن رشد در مورد معنای کلی منتزع از محسوسات اضافه می‌کند که آن فقط اسم مشترک بین افراد جزئی نیست؛ بلکه یک معنای یگانه است؛ یعنی آن معنای کلی با توجه به اینکه از محسوسات خارجی ادراک شده، چنین نیست که مانند اسمی برای آن ویژگی‌های مشترک متصور از افراد جزئی باشد، بلکه آن معنا همانند خود صور حسی، متعلقی در خارج دارد (ابن رشد، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۴۱۷). وی تأکید دارد که متعلق علم جزئی حسی، جسم خارجی است و هیچ‌گونه ضرورت و کلیتی را به همراه ندارد، ولی علم کلی منتزع از آن محسوسات، ضروری، کلی و ثابت است. پس معلوم می‌شود که آن علم کلی نمی‌تواند مادی باشد و حتماً مجرد از ماده است (ابن رشد، ۱۹۵۰م، صص ۶۷-۶۸)؛ چراکه معنای محسوس مدرک توسط قوای حسی و خیال، از آنجاکه مربوط به ماده و در ماده هستند، شخصی و جزئی‌اند (ابن رشد، ۱۹۵۰م، صص ۶۷-۶۸). معنای این سخن این نیست که آن معنای کلی بالفعل در خارج از ذهن موجود هست، بلکه در خارج موجود است و هنگام انتزاع از صور حسی و خیالی، بالفعل می‌شود (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۸۰)؛ بنابراین به نظر ابن رشد وجود خارجی کلی در خارج، به‌نحو بالقوه است و کلی بالقوه به وجود افراد جزئی موجود است، نه اینکه بالفعل در خارج باشد؛ چراکه به نظر وی، خارج که محسوس ما است همیشه در قالب معانی جزئی و فردی، مدرک ما واقع می‌شود.

ویژگی دیگر «کلی» از دیدگاه وی این است که نسبت به علم حسی ما از افراد جزئی، علم بهتری محسوب می‌شود؛ چراکه انسان محسوسات خارجی را در حال تغییر و تباه‌پذیر می‌یابد، درحالی که معنای کلی را تباهی‌ناپذیر و ثابت می‌یابد (ابن رشد، ۱۹۸۲م، ص ۱۱۸)؛ بنابراین انسان می‌یابد که آن معنای «کلی» چیزی اضافه بر افراد جزئی دارد که عبارت است از ثبوت و دوام و همین ویژگی، آن علم را ارزشمندتر از علم تصویری قرار می‌دهد.

۴-۱. فعلیت عقل در تفسیر ابن رشد و انکار «عقل فعال» نوافلاطونی

ابن رشد درباره جایگاه هستی‌شناختی قوه عقل انسان قبل از ورود معانی حسی، در تبعیت از ارسطو، تحلیلی مبتنی بر «صورت و ماده» از حرکت و تغییر در عالم را در حرکت عقلانی انسان هم جریان‌دار می‌داند. طبق مبانی ابن رشد و مطابق با نظریه «قوه و فعل»، از آنجایی که حصول معرفت در یک فرایند زمان‌دار برای انسان رخ می‌دهد و با گذر از محسوسات و مخیلات، معرفت عقلی تجریدی و انتزاعی حاصل می‌شود، پس عقل انسانی هم باید دارای دو مرتبه قوه و فعل باشد که تغییر در آن ایجاد می‌شود. وی عقل بالقوه یا منفعل را غیر از ماده جسمانی می‌داند و تأکید دارد که برخلاف ماده جسمانی (هیولی)، مادی بودن عقل به معنای پذیرش صور جسمانی نیست، بلکه عقل قبل از دریافت صور کلی، طبیعت و جوهری متفاوت از ماده اولی و صورت طبیعی و ترکیب آن‌ها (جسم) دارد؛ یعنی یک جوهر چهارم و مستقل از هیولی و صورت و جسم. وی در تعلیل این استقلال جوهری می‌گوید که عقل صور کلی را ادراک می‌کند در حالی که هیولی صور جسمانی جزئی را اخذ می‌کند؛ بنابراین این طبیعت در مرحله قبل از ورود معانی محسوس به نفس انسان، در عین حال که جوهری مستقل از هیولی و صورت دارد، فقط امکان و قوه دریافت صور کلی را دارد و بالفعل چیزی نیست (ابن‌رشد، ۲۰۰۱م، صص ۲۳۰-۲۳۱).

وی بنا بر دستگاه فکری ارسطو در جواب این سؤال که عقل در مرحله بالقوه، چگونه بالفعل می‌شود، معتقد است: همان‌طور که بینایی توسط رنگ‌ها تحریک نمی‌شود مگر اینکه آن‌ها بالفعل باشند و رنگ‌ها بالفعل نمی‌شوند مگر اینکه نور حضور داشته باشد، قوه عاقله هیولانی انسان هم صور کلی را اخذ نمی‌کند مگر اینکه موجودی حضور داشته باشد که آن صور کلی را بالفعل کرده باشد؛ موجودی که ابن رشد از آن به عقل فاعل (فعال) تعبیر می‌کند (ابن‌رشد، ۲۰۰۱م، ص ۲۴۰).

این مسئله که جایگاه عقل فعال به لحاظ وجودشناختی چیست و آیا آن در وجود انسان است یا موجودی مفارق است و نحوه ارتباط عقل هیولانی با آن به چه نحو است، در بین مفسران ارسطو بخصوص در عالم اسلام مورد اختلاف واقع شده است؛ اختلافی





که منظومه فکری آن‌ها را تحت تأثیر قرار داده است و تبیین الهی و هم‌سخنی با مفاهیم دینی را برای امثال فارابی و ابن‌سینا از ارسطو مهیا کرده است. اما ابن رشد تبیین دیگری غیر از تبیین فارابی و ابن‌سینا از عقل فعال دارد. وی تصریح دارد که عقل هیولانی و عقل فعال از یک لحاظ یک چیز هستند و از لحاظ دیگری غیر از هم‌اند؛ یک چیزند چون عقل هیولانی توسط عقل فاعل، بالفعل و کامل می‌شود و دیگر دو عقل بالفعل نداریم و دو چیز هستند؛ چون عمل آن‌ها با یکدیگر اختلاف دارد، یکی قابل و دیگر فاعل است (ابن رشد، ۲۰۰۱م، ص ۲۴۴). وی در تفسیر جایگاه هستی‌شناسانه عقل هیولانی و عقل فعال معتقد است: همان‌طور که هیولی و صورت جسمانی ازلی و ابدی‌اند و در مرکب از آن دو (جسم) محقق می‌شوند، عقل هیولانی و فعال هم ازلی و ابدی هستند که فاعلیت و قابلیت آن دو عقل در وجود انسان محقق می‌شود. لذا وی نوع انسانی را از این جهت که محل فعلیت عقل فعال است، ازلی و ابدی می‌داند (ابن رشد، ۲۰۰۱م، ص ۲۴۴). وی آن دو عقل را دو مرتبه از یک چیز می‌داند که توسط آن‌ها معانی کلی برای انسان مدرک واقع می‌شوند. البته یکی از آن‌ها (عقل هیولانی) بر دیگری (بالفعل) در نفس انسان تقدم دارد؛ «عقل فعال» در بیان ابن رشد برخلاف نوافلاطونیان، فارابی و ابن‌سینا یک موجود وجودبخش و متمایز ذاتی از جوهر نفسانی انسان نیست، «عقل فعال» نه تنها وجودبخش صور جسمانی نیست، بلکه وجودبخش صور معقول هم به معنای نظریه فیض نیست. «عقل فعال» عبارت است از مرحله فعالیت عقل و فعلیت بخش مرحله هیولانی عقل که هر دوی آن‌ها در ظرف وجودی انسانی قابل فهم‌اند (ابن رشد، ۲۰۰۱م، ص ۲۴۴).

بیان ابن رشد در این قسمت با ابهام همراه است؛ ابهامی که ظاهراً ریشه در گفتار خود ارسطو دارد و تفاسیر مختلفی را برانگیخته است. ارسطو رابطه عقل فعال با عقل هیولانی را رابطه نوری می‌داند که صور عقلی را بالفعل می‌کند. همان‌طور که نور باعث فعلیت رنگ می‌شود، عقل فعال هم باعث فعلیت صور کلی در عقل هیولانی می‌شود که جوهری غیر از آن دارد. عبارت ارسطو چنین است: «و العقل الفعال للجمیع کانت فی حده و غریزه مثل حال الضوء: فان الصورة تجعل الألوان التي فی حد القوة ألوانا بالفعل؛ وهذا العقل الفعال مفارق لجوهر الهیولی» (ارسطو، بی‌تا، ص ۷۵)؛ عبارتی که فارابی در مقاله

فی معانی العقل به آن تمسک می‌کند و آن را همان موجود مستقل عقلانی معرفی می‌کند که به‌عنوان «عقل دهم» هم صور مادی را به هیولی جسمانی اعطا می‌کند و هم صورت عقلی را به عقل مادی (هیولانی) افاضه می‌کند (الفارابی، ۱۹۰۷م، ص ۴۹). ابن رشد آن نظریه (فیض) را خرافات و ضعیف‌تر از گفته‌های متکلمان می‌داند (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۱۴۶) و همان‌طور که گذشت، خودش معتقد است که عقل فعال، موجودی منفصل از عقل هیولانی نیست و مرتبه فعلیت همان صور کلی بالقوه در نفس انسانی است و اتصال نفس به عقل فاعل را برخلاف فارابی و ابن‌سینا، هستی‌شناسانه نمی‌داند و آن را تنها فعلیت همان صور کلی بالقوه خارجی، در نفس انسان می‌داند.

ابن رشد به تبع ارسطو، پیوستن انسان به عقل محرک (فعال) را سعادت برای انسان می‌داند و تأکید دارد همان‌طور که در هر حرکتی پیوستن هر متحرکی به کمال و غایت خودش، کمال آن متحرک محسوب می‌شود، پیوستن انسان به غایت خودش (عقل بالفعل) که جدای از ماده است، کمال و سعادت انسان است (ابن رشد، ۱۹۸۲م، ج ۳، ص ۱۴۸۹).

نتیجه این که ابن رشد در تحلیل نحوه حصول فعلیت «عقل» در وجود انسان، سعی دارد همانند ارسطو با نظریه «قوه و فعل» عقل انسانی را به‌عنوان محل فعلیت جوهر عقل کلی معرفی کند که غایت حرکت نفسانی انسان است و سعادت انسان محسوب می‌شود. البته برخلاف تفسیر نوافلاطونیان و فارابی و ابن‌سینا، عقل فعال را که در دیدگاه ارسطو فعلیت‌بخش عقل هیولانی است، موجود مجرد وجودبخش معرفی نمی‌کند و عقل نظری انسان را تنها محل اکتساب آن فعلیت عقل برای عقل هیولانی می‌داند.

۵-۱. علم به یک «شیء» از علم به «علت» آن شیء ناشی می‌شود

یکی دیگر از مبانی مهم ارسطویی در تحصیل معرفت به موجودات، باور وی به تحصیل علم به یک شیء از طریق علم به علت آن شیء است (ابن رشد، ۱۹۹۴م، ص ۲۹). وقتی موجودات را در عالم ملاحظه می‌کنیم، علت بین آن‌ها برقرار است و مثلاً می‌بینیم که میز شدن چوب، به غیر از حضور چوب و تحقق صورت میز، توسط یک نجار و به





هدف خاصی پدید می‌آید. به نظر ارسطو هر حرکتی در عالم، فاعل و غایت و ماده و صورت را لازم دارد. ابن رشد می‌گوید: ارتباط ضروری بین اسباب و مسببات چیزی هست که هم عقل اقتضای آن را دارد و هم حکمت الهی؛ چراکه عقل چیزی بیشتر از ادراک موجودات به واسطه اسباب آنها نیست و کسی که اسباب را رد کند عقل را رد کرده است و معرفت را به صورت عالم ابطال کرده است. برخی از اسباب (علل) چنین‌اند که طبیعت موجود شناخته نمی‌شود مگر با شناخت آن اسباب که آن اسباب ذاتی هستند و از طرف دیگر اشیاء ذوات و صفات خاصی دارند که اقتضاء افعال خاص خود را دارند و همین که موجودها افعال خاصی دارند، پس طبیعت خاصی دارند و ذوات خاصی، و گرنه همه اشیاء یکی می‌شدند (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۲۹۲).

بنابراین مهم‌ترین ویژگی تفکر ارسطویی از نظر ابن رشد این است: انسان موجودی است که توانایی ادراک عالم را دارد و آن ادراکات تنها و تنها محصول دستگاه ادراکی خود انسان اعم از حس و خیال و عقل است و همچنین توانایی این را دارد که خودش سنجه و میزان صدق ادراکات خودش را به دست آورد و با همان ادراکات و با طرح نظریات متناسب با آنها، عالم را تحت نظام عقلی درآورد. روشن است که وقتی کسی علم و یقین را تنها بر اساس یافته‌های خود انسان و سنجش آن یافته‌ها را توسط خود انسان بداند، در راهبرد بنیادینی قدم برمی‌دارد که در آن گفته‌هایی که متضمن برهان و استدلال نباشد، غیرعلمی و صرفاً اقلی و غیر حقیقی معرفی خواهند شد. این همان مسئله‌ای است که متفکران هرگونه تفکری که تفکرشان متخذ از غیر خود انسان باشد، با آن به مخالفت خواهند کرد؛ چه دینی و چه عرفانی. تمام مشکل از همین جا آغاز می‌شود که انسان در نگاه ارسطویی خودش با یافته‌های خودش و استنتاجات از آن یافته‌ها و ارائه فرض‌های مختلف و اثبات برهانی آن فرض‌ها، به نظام عقلی و یقینی در مورد عالم موجودات می‌رسد که تفکرهای نقل‌محور و اعتمادمحور نمی‌توانند آن را تحمل کنند و همیشه سعی می‌کنند فهم اولیه و بادی الرأی خود از اقوال فرزندانگان و اقطاب تفکر خودشان را محور قرار داده و تفکر انسان خودبنیاد را یا تماماً انکار کنند و یا آن را جوری تفسیر کنند که نظام عقلی آنها آمیخته به اصول موضوعه‌ای باشد که

معارف تفکر نقلی خودشان را تأیید کند؛ به عبارتی دیگر عقل را ابزاری برای نظام‌سازی موافق با معارف ظاهری و ظنی و اقناعی قرار دهند؛ کاری که ابن رشد تلاش کرد آن را نقد و اصلاح کند.

۲. نسبت عقلانیت ارسطویی با دین

چنانچه در بخش اول گذشت، ابن رشد فلسفه را حقیقت‌جویی معرفی کرد و راه تحصیل حقیقت را منحصر در تحصیل خودبنیاد عقلی انسان دانست. وی نتایج جهان‌شناختی و متافیزیکی نگاه ارسطو را همچون نتایج استدلال‌ات هندسی و ریاضی می‌داند که اساساً نظری‌اند و نباید آن‌ها را با مفاهیم غیر برهانی متخذ از اقوال دیگری سنجید (الجابری، ۲۰۰۱م، ص ۱۷۵).^۱ به نظر ابن رشد سنجۀ استدلال‌ات ارسطویی، منطقی ارسطویی است که خود محصول همان نگاه و در پی کند و کاو عقلی ارسطو راجع به مفاهیم موجودات در ظرف عقل وضع و مرتب شده‌اند؛ بنابراین ابن رشد همان‌طور که در تهافت التهافت ظهور دارد، بیشتر از آنکه با مخالفین نگاه ارسطویی وارد جدل و مناقشه شود، سعی در تبیین جایگاه فلسفۀ ارسطویی و تحذیر امثال غزالی از وارد شدن به مباحث تخصصی نظری دارد. ابن رشد می‌گوید: نهج فلاسفه در مورد موجودات، برخلاف جمهور و متکلمان است و آن‌ها معرفت موجودات را به عقل خودشان طلب می‌کنند، نه اینکه مستند آن‌ها در معرفت موجودات سخن کسی باشد که آن‌ها را دعوت می‌کند تا سخن وی را بدون برهان بپذیرند. «فأما الفلاسفة فإنهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان» (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۱۲۸).

به نظر وی هدف و مقصد اصلی دین، نظر به عالم و فهم عالم نیست، بلکه هدف آن، عمل است و اگر توصیه علمی هم دارد، برای عمل است؛ مقصد اولی آن علم و تحصیل

۱. عبارتی که ابن رشد در مقدمۀ یکی از نسخ کتاب سماع طبیعی دارد و محمد عابد الجابری در کتاب ابن رشد (سیرة و فکر، دراسة و نصوص) آن را نقل کرده است.



نظر به هدف فهم عالم نیست (ابن رشد، ۱۹۹۷م، ص ۱۱۵). برخلاف علم و فلسفه که در مرحله اول تمام اهتمام آن نظر در موجودات به هدف فهم آنهاست و در مرحله دوم در به کارگیری نتایج نظری برای مقام عمل تلاش می‌کند (ابن رشد، ۱۹۹۷م، ص ۱۲۳). وی در این باره می‌گوید: «اما دین ویژه فیلسوفان، پژوهش درباره همه موجودات است؛ زیرا آفریننده را نمی‌توان به پرستشی برتر از شناخت ساخته‌های او پرستید. انسان از طریق شناخت ذات او به حقیقت می‌رسد و این ارجمندترین و دل‌پذیرترین اعمال نزد آفریننده است» (ابن رشد، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۰؛ ابن رشد، ۱۹۹۷م، ص ۸۵).

تفسیر عمل‌گرایانه ابن رشد از نگاه دینی ناشی از مبانی فلسفه ارسطویی است؛ چراکه وقتی تحصیل علم بر عهده عقل انسانی با کمک قوای خود انسان نهاده شد و از آنجایی که می‌دانیم همه افراد انسانی توانایی رسیدن به حقیقت با عقل خود را ندارند و می‌دانیم کسانی که توانایی لازم برای پیمودن آن راه عقلی برای جستن حقیقت را نداشته باشند، نباید به کلی از حقیقت دور بمانند و حداقل در مقام عمل باید به فضایل خلقی آراسته شوند، پس راهی برای آراسته کردن آن افراد (جمهور) باید باشد. این مهم به نظر ابن رشد به دست شرایع دینی تحقق‌پذیر است و این کارکرد بسیار بزرگی برای جامعه انسانی محسوب می‌شود؛ چراکه در نظر ارسطو و ابن رشد، انسان به دلیل اینکه طبیعت اجتماعی دارد، گریزی از زندگی اجتماعی ندارد و نیل به سعادت برای انسان در گرو حرکت جامعه به طرف سعادت است و سعادت از نگاه آنها، تحصیل معارف عقلی و آراسته شدن به فضائل خلقی است؛ بنابراین کسانی که توانایی تحصیل معرفت عقلی را ندارند، می‌توانند با عمل به شرایع دینی به فضایل خلقی آراسته شوند و موجب حرکت جامعه به سوی سعادت باشند.

۱-۲. مخاطبان دین و ره‌پویان علم یقینی عقلی، چه تفاوت اساسی دارند؟

ابن رشد با نگاه ارسطویی به علم و حقیقت، معتقد است که جمهور مردم به دلیل عدم توانایی پیمودن راه عقلی، دائماً بر یافته‌های حسی خود تکیه دارند و به همان ادراکات حسی خود پایبند هستند؛ لذا تصدیقات غیر حسی برای آنها ممکن نیست. به

نظر وی مهم‌ترین تفاوت خواص (کسانی که راه عقلی را می‌پیمایند) با جمهور مردم هم به همین ویژگی مخصوص آن‌ها بازگشت دارد؛ یعنی خواص از ادراکات حسی شروع کرده و از طریق برهان به معقولات می‌رسند، ولی جمهور در حد همان ادراکات حسی و خیالی باقی می‌مانند؛ بنابراین مخاطب ارسطو به نظر ابن رشد، برخی از انسان‌ها برای شناساندن سعادت عقلی است درحالی‌که مخاطب دین و شریعت، جمهور مردم و هدف آن، آموزاندن همه مردم است (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۳۲۵). وی در توضیح ویژگی‌های مخاطب دینی می‌گوید: دین برای همه مردم است و اکثریت بزرگی از مردم آن درجه از علم و معرفت را ندارند که نتایج نظری برای مقام عمل را داشته باشند. او بر همین مبنا تأکید دارد که ابزار آن دو گروه با یکدیگر متفاوت است؛ خواص از طریق یقین برهانی به حقیقت می‌رسند، ولی جمهور از طریق تشبیه‌سازی و مجاز و استعاره و صنایع دیگر ادبی که معقول را به مرتبه محسوس تنزل می‌دهند، به اقناع می‌رسند. «یقین» در مورد جمهور معنا ندارد؛ چراکه توانایی استدلال عقلی و برهانی ندارند، ولی اقناع (اطمینان) ممکن است. «دین» هم که رسالت به سعادت‌رساندن عموم مردم را دارد، از راه اقناع برای هدایت آن‌ها بهره می‌گیرد (ابن رشد، ۱۹۹۷م، صص ۱۲۲-۱۲۳).

وی در جای دیگری می‌گوید: فرق علما و جمهور در درجه معرفت است، نه نوع معرفت؛ جمهور اعتمادشان بر مدرک بالمعرفة الاولی (تصور اولیه) است که مبتنی بر علم حسی است و نتایج نظری برای آن‌ها اگر مخالف حس باشد، قابل تصدیق نیست و آن نتایج همانند خواب برای آن‌ها خواهد بود؛ به دلیل همین مسئله، شرع از مثل و تصویر حسی از صفات الهی و قضایای اخروی استفاده می‌کند (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۱۲۶).

در همین راستا ابن رشد تأکید دارد که اشتباه اصلی متکلمان (اشاعره و معتزله)، سوء فهم آن‌ها نسبت به راه و روش عقل و دین است. آن‌ها برخلاف عملکرد دین عمل می‌کنند؛ زیرا دین سعی دارد با تشبیه و تمثیل و امثال آن‌ها، اقناعی را در مخاطبان خودش ایجاد کند (از ادراکات حسی و خیالی برای اقناع جهت عمل به دستورات خودش کمک می‌گیرد)؛ درحالی‌که متکلمان از اصول مذهب که غائب از حواس هستند (عالم الوهیت)، شروع می‌کنند و سعی دارند مدرکات حسی را به صورتی





چیدمان کنند که از آن‌ها در استدلال عقلی بر صحت آن اصول (عالم الهی) کمک بگیرند. به عبارت دیگر، هدف و غایت آن‌ها از بحث درباره ادراکات حسی، برخلاف هدف و غایت شرع و هدف فلسفه است؛ چراکه هدف دین بهره‌گیری از مدرکات حسی و خیالی جهت اقتناع‌سازی در جمهور است و هدف فیلسوف بهره‌گیری از مدرکات حسی و انتزاع از آن‌ها و رسیدن از آن‌ها به معرفت عقلی با ابزار استقرا و برهان است؛ درحالی که هدف متکلمان از بحث مدرکات حسی، به کمک‌طلبیدن جهت نظام‌سازی عقلی برای ظواهر دین است نه به علم رسیدن و این، با هدف هر دو (دین و فلسفه) مخالف است. ابن رشد توضیح می‌دهد که این راه نه تنها خلاف عملکرد شرع است، بلکه اساساً روش باطلی است؛ چراکه نظام‌سازی عقلی باید با روش علمی انجام شود و وصول به علم، سیر از ادراکات حسی به ادراکات عقلی و عالم عقل (الهی) است نه برعکس؛ از محسوسات انتزاعات و استقرا به دست می‌آید و از آن‌ها برهان یقینی (ابن رشد، ۱۹۹۳م، صص ۱۲۶-۱۲۸)؛ بنابراین به نظر ابن رشد، امثال غزالی با پرداختن به مسائلی که شریعت به آن‌ها تصریح نکرده و امر به آن‌ها نکرده (مثل علم الهی، حدوث و قدم عالم و ...) از شریعت تعدی کرده‌اند و به چیزهایی پرداخته‌اند که شریعت به دلیل قصور فهم اکثر مردم، به آن‌ها امر نکرده و سکوت اختیار کرده است؛ چراکه قوای آن‌ها قاصر از فهم آن بوده است (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۲۴۱).

به عنوان مثال، او در مسئله مناقشه برانگیز نحوه پیدایش عالم، موضع متکلمان را با استفاده از همین راهبرد باطل می‌کند و معتقد است که قرآن در مورد خلقت عالم بر اساس هدف خودش که اقتناع جمهور است، از دلایلی استفاده می‌کند که در آن‌ها از ادراکات حسی کمک گرفته می‌شود؛ درحالی که متکلمان برخلاف رویه قرآن کریم با تکیه بر همان اصل نظام‌سازی عقلی مکتسب از ادراکات حسی، تلاش دارند با تکیه بر معانی ظاهری الفاظ قرآنی (مانند اراده مطلق حق تعالی) نتایج فلسفه و علم را در این مسئله رد کنند؛ درحالی که روش آن‌ها باطل است (ابن رشد، ۱۹۹۷م، ص ۱۰۶). وی در توضیح این مطلب می‌گوید: متکلمان جهت تحقّق بر اراده مطلق الهی، قائل به این قضیه کلیه شدند: جمیع موجودات عالم به لحاظ عقلی جایزند؛ یعنی هر موجودی می‌توانست

به صورتی غیر از صورت فعلی باشد. مثلاً آتش می‌توانست نسوزاند، انسان چند سر داشته باشد و ... پس اینکه فعلاً چنین هستند، محصول اراده مطلق الهی است (ابن رشد، ۱۹۹۷م، ص ۱۰۶؛ ابن رشد، ۱۹۹۸م، صص ۱۱۲-۱۱۴). درحالی که لازمه این سخن اولاً نفی حکمت و علت غایی برای خداوند است؛ یعنی آن‌ها خداوندی را معرفی می‌کنند که اتفاقی عمل می‌کند و هیچ غایتی برای فعل خودش ندارد و ثانیاً، نفی سببیت و مسببیت (علیت) در عالم است و با قول به صدفه و اتفاق هم سازگار است و دیگر نمی‌توان از نظم عالم به صنایع حکیم رسید (ابن رشد، ۱۹۹۸م، صص ۱۶۶-۱۶۷). به نظر ابن رشد فرار از پذیرفتن نظریه «فعل طبیعی» در فلسفه ارسطویی به دلیل فهم مبتنی بر بادئ‌الرأی^۱ از «اراده» خداوند، دلیل اصلی دیدگاه «تجویز» متکلمان است؛ یعنی از دیدگاه متکلمان، اگر قوای طبیعی در عالم پذیرفته شود، عالم صادر از سبب طبیعی خواهد بود و نه تنها بحث حدوث «خلقت از عدم» مَنخَذ از معارف نقلی منتفی خواهد شد، بلکه اساساً عالم با نگاه طبیعی، ازلی خواهد بود و بحث علیت فاعلی و وجودبخشی خداوند از بین خواهد رفت (ابن رشد، ۱۹۹۸م، صص ۱۶۷-۱۷۰).

ابن رشد اضافه می‌کند که فلاسفه منکر فاعل و صانع بودن خداوند برای عالم نیستند، بلکه منکر این مطلب هستند که فعل او مثل فعل فاعل در عالم محسوس باشد. فاعلی که در شاهد است: یا طبیعی است (فعل اش طبیعی است مثل حرارت برای آتش و ...) و یا ارادی (فاعلی که از روی علم و آگاهی فعلی را در زمانی انجام می‌دهد و در وقت دیگر ضد آن را انجام می‌دهد). درحالی که خداوند در نزد فلاسفه از هر دو سنخ فاعل شاهد میرا است؛ چراکه در فاعل ارادی، می‌تواند همراه با نقص مراد باشد، ولی خداوند همراه با نقص نیست و اراده و اختیار را نمی‌توان به خداوند نسبت داد؛ چراکه آن دو همراه با انفعال و تغیر است و خداوند منزله از آن‌ها است. فعل طبیعی هم ضرورتاً از فاعل طبیعی صادر می‌شود (بدون علم و اختیار) و این دو تا در فاعل مطلق ممتنع است. ابن رشد

۱. بادئ‌الرأی یعنی ظنون و گمان‌هایی که در نگاه و مواجهه اولیه اشیا از طریق قوای حسی به ذهن انسان خطوط می‌کند.





می گوید: «ان الله مرید باراده لا تشبه اراده البشر...؛ و انه كما لا تدرک کیفیت علمه کذالك لا تدرک کیفیت ارادته» (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۹۹). به نظر وی، فلاسفه منکر صفات الهی نیستند، لکن از آنجایی که اساساً مبدأ اول و موجودات دیگر را در ذات و صفات با هم متباین می دانند، پس گفتگو در مورد کیفیت علم و حیات و قدرت و دیگر صفات الهی را صحیح نمی دانند و تأکید دارد که هر کسی به این تباین نظر نداشته باشد، الله را انسان ازلی در نظر گرفته است؛ مثلاً می گوید علم ما انسانها منفعیل از موجودات است، ولی علم خداوند علت موجودات. وی مدعی است که شرع هم جز اقرار به وجود صفات از ما چیزی نخواسته است (ابن رشد، ۱۹۹۳م، صص ۲۳۹، ۲۶۳، ۲۹۷).

با توجه به بیان ابن رشد روشن است که وقتی ماده و صورت ازلی شد و مبدأ اول، علت غایی عالم موجودات کون و فساد شد، پس صدور (جعل) به هر نحوی بی معناست و این گفته که وجود، مبدأ و صفات اش متباین با موجودات عالم است؛ یعنی اساساً موجود بودن خداوند و دیگر موجودات اشتراک اسم است و راه را برای نظریات وحدت وجود از بیخ و بن می بندد؛ چرا که نه امکان ماهوی را قبول دارد تا جعل را به وجود اخذ کند و نه موجودات عالم را مختزع و مبدع توسط مبدأ اول می داند.

۲-۲. آیا «دین» مخالفتی با پیمودن راه «عقل» دارد؟

ابن رشد معتقد است «دین»، مشوق راه تفکر علمی و فلسفی است و مناقشه کنندگان فلسفه را نمایندگان راستین نگاه دینی نمی داند. وی به عنوان فقیه درجه یک و قاضی منصوب از طرف دستگاه حکومتی، در فصل المقال با کاوش حکم شرعی فلسفه ورزی در اسلام، می پرسد: آیا فراگیری فلسفه و علوم منطقی و فلسفیدن به لحاظ شرعی مباح است یا حرام یا واجب یا مندوب؟ در جواب به این پرسش، از کلمه قرآنی «اعتبار» استفاده می کند و چنین استدلال می کند که «اعتبار» و «نظر» در آیاتی مانند «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ» (حشر، ۲) و «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ» (اعراف، ۸۵) و نظایر این آیات، عبارت است از استنباط مجهول از معلوم. همین

«امر» به «اعتبار» یعنی اینکه شرع طلب کردن روش قیاسی و عقلی را بر ما واجب کرده است. فلسفه یعنی نظر در موجودات و اعتبار آن‌ها از جهت دلالت آن موجودات بر صانع، از آن جهت که مصنوع هستند. به هر مقدار که شناخت نسبت به مصنوعات کامل‌تر باشد، شناخت به صانع نیز کامل‌تر است. بنابراین هر کس بخواهد به کامل‌ترین شناخت برهانی برسد، باید انواع و شرایط آن را بیاموزد و مقدمه این آموزش، شناخت همه مقدمات قیاس برهانی و به تعبیر دیگر، شناخت علم منطق است (ابن رشد، ۱۹۹۷م، صص ۸۶-۸۷).

به نظر او همان‌طور که فقیه از امر «فاعتبروا» به وجوب شناخت قیاس‌های فقهی و انواع آن‌ها پی می‌برد و نباید گفته شود که این گونه از «نظر» و «اعتبار» (قیاس فقهی)، چون در نزد مؤمنان صدر اول نبوده است، پس بدعت است؛ چرا که این ادعا غلط است و «قیاس فقهی» در نزد مؤمنان اولیه، بدعت شمرده نشده است. «نظر» در مورد قیاس عقلی نیز بدعت نیست و ما برای رسیدن به بهترین و کامل‌ترین قیاس برهانی، باید از دیگران کمک بگیریم، هر چند که ملت‌های پیش از اسلام باشند. هر چه آن‌ها در این باره پژوهش کرده‌اند اگر موافق برهان باشد، کمک‌کننده ما در مسیر رسیدن به یقین عقلی خواهد بود (ابن رشد، ۱۹۹۷م، صص ۹۸، ۹۱). بنابراین هر کسی که به اسم نماینده فکر دینی (متکلم، فقیه و غیره)، فردی را که شایسته نگریستن و پژوهیدن در آثار آن ملت‌ها است را از آن کار نهی کند، دری را که شرع برای انسان‌ها جهت شناخت خداوند باز کرده است، می‌بندد و چنین در بستن، نهایت نادانی و دوری از خداوند است (ابن رشد، ۱۹۹۷م، صص ۹۳۳، ۹۴).

۲-۳. اختلاف معانی ظاهری دین با معانی حاصل از نتایج استدلالات عقلی چگونه

قابل حل است؟

با توجه به تبیین ابن رشد، اختلاف ظاهر الفاظ قرآنی با نتایج فلسفی چگونه قابل بیان است؟ توجه به مبانی وی تاحدی جواب این سؤال را نمایان می‌کند. وقتی کسی راه حقیقت را فلسفیدن خود انسان می‌داند و اطمینان حاصل از قول دیگران را اقناع معرفی





می‌کند، در چنین موضعی هم نتایج استدلال‌های عقلی را متقدم بر معانی ظاهری نقلی می‌داند.^۱ با توجه به مبانی ابن رشد در مورد تفاوت مخاطب فلسفه و دین و استفاده دین از معانی حسی و خیالی، روشن است که وجود معانی مخالف با ادراکات عقلی در الفاظ شارع اجتناب‌ناپذیر است؛ چراکه لسان شارع و مخاطب شارع چنین لوازمی را دارد. شارع، معانی عقلی را با شبیه‌سازی و تنزّل به معانی محسوس و مخیل انتقال می‌دهد و مخاطب آن نیز عموم مردم است و عموم مردم به لحاظ معرفتی، مراتب و درجات مختلفی را دارا هستند. بنابراین همان‌طور است که خود قرآن کریم به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد که بر طبق درجات معرفتی مردم با آن‌ها سخن بگوید؛ یعنی با برخی به حکمت و با برخی دیگر به خطابه و اقناع و با برخی دیگر به جدال احسن (نحل، ۱۲۵). روشن است که علت مخالفت ظاهر معانی برخی معارف قرآنی با نتایج عقلی، در عمومیت مخاطب قرآن نهفته است (ابن رشد، ۱۹۹۷م، صص ۱۱۷-۱۱۸).

ابن رشد در فصل المقال با برشمردن انواع و اقسام مقابلات فرضی که ممکن است بین بیان شارع و نتایج عقلی حاصل شود، به استخراج احکام هر کدام از آن‌ها پرداخته است که پرداختن به همه آن‌ها در وسع غایت نوشتار حاضر نیست. لکن توجه به این نکته اهمیت خاصی دارد که ابن رشد راهبرد «تأویل»^۲ را در پیش می‌گیرد و با عبور از معانی ظاهری به معانی غیر ظاهری، سعی دارد که اختلاف را ظاهری و حل‌شدنی معرفی کند. ابن رشد با استناد به آیات قرآن کریم، وظیفه تأویل آن معانی متشابه و مخالف را بر عهده راسخان در علم می‌داند و آن‌ها را کسانی می‌داند که اهل برهان هستند و وظیفه تأویل ظواهر مخالف را بر عهده دارند (ابن رشد، ۱۹۹۷م، ص ۹۸).

نکته بسیار مهمی که ابن رشد در راستای دیدگاه خودش در این زمینه تنبیه می‌دهد، این است که افشای هرگونه معنای تأویلی ظواهر قرآنی از طرف راسخان در علم به

۱. همان‌طور که ماجد فخری در ابن رشد فیلسوف قرطبه می‌گوید: انّ العقل هو رائد الانسان الاخير في بحثه عن اسمی المعارف حتى الهی منها فلم یکن للوحی او الایمان میزه علیها (فخری، ۱۹۸۶م، ص ۳۷).
 ۲. تأویل یعنی اخراج دلالة اللفظ من دلالة الحقیقیة الی دلالة المجازیة من غیر ان یخل ذلك بعاده لسان العرب فی التجوز من تسمیة الشئ بشیهة... (ابن رشد، ۱۹۹۷م، ص ۹۷).

جمهور مردم، به مقصد شارع لطمه وارد می‌کند؛ چراکه مقصد شارع اقناع، جهت‌گرنش عملی جمهور است و جمهور نیز به دلیل همین ادراک حسی و خیالی، به مرحله اقناع و عمل می‌رسند، ولی اگر به معانی مختلف با معانی ظاهری الفاظ قرآنی اطلاع پیدا کنند، قیل و قال را مختلف خواهند یافت و اطمینان خودشان را نسبت به اقوال شارع از دست خواهند داد و در نتیجه، کرنش عملی و مزین شدن به فضائل خلقی را نخواهند داشت و این نقض هدف شارع است. بنابراین وی تأکید دارد که معانی تأویلی نباید به مردم گفته شود، مگر به صورتی که مناسب فهم جمهور باشد. وی اضافه می‌کند از آنجاکه راه دین حق است (توجه شود که می‌گوید راه دین حق است، نه اینکه غایت دین رساندن به حق باشد) و حق، متضاد حق نمی‌شود، بلکه موافق و شاهد بر حق می‌شود، پس تأویل هم باید به تعابیر دینی و درخور فهم عموم صورت گیرد (ابن رشد، ۱۹۹۷م، صص ۹۵، ۱۱۳-۱۱۴). وی معتقد است «اگر انسان هماهنگ با فضایل دینی رشد کند، مطلقاً بافضیلت می‌شود و اگر زمان و سعادت نصیب وی شوند و از راسخان در علم شود و بتواند مبدئی از مبادی شریعت را تأویل کند، وظیفه اوست که این تأویل را آشکار نسازد و درباره آن همان را بگوید که خداوند سبحان گفت: «و استوارترین در دانش می‌گویند ما به آن ایمان داریم، همه از سوی پروردگار است» (آل عمران، ۷)» (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۲۹۴).

ابن رشد بر تعظیم شرایع دینی تأکید دارد و می‌گوید: از امر فلاسفه یونان و ارسطو ظاهر این است که آن‌ها بیشترین و شدیدترین تعظیم را در مقابل شرایع دینی داشتند و ایمان آن‌ها به شرایع دینی اشد بوده است. دلیل این امر را چنین معرفی می‌کنند که شرایع دینی انسان را به بلوغ سعادت شخصی می‌رساند و شرایع دینی برای وجود فضایل خلقی انسان و فضایل نظری (معرفت حق و خیر) و صنایع عملی (اخلاق و سیاست) ضروری است. وی به یونانیان نسبت می‌دهد که آن‌ها قائل‌اند سعادت دنیا در صنایع عملی و سعادت اخروی با فضایل نظری و هردوی آن‌ها با فضایل خلقی به دست می‌آیند و فضایل خلقی ممکن نیستند، مگر معرفة الله و تعظیم او از طریق عبادت مشروعه در ادیان. وی اضافه می‌کند فلسفه، طریق سعادت برای برخی مردم است، باین حال





شریعتی نمی‌یابیم الا اینکه به آنچه مخصوص حکما است تنبّه داده است (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۳۲۵) و در راستای همین نگاه، مناقشه در مبادی دین را صحیح نمی‌داند و تصریح می‌کند که «بر هر انسانی واجب است که مبادی شریعت را بپذیرد و در آن‌ها از واضع آن‌ها تقلید کند؛ زیرا انکار آن‌ها و مجادله در آن‌ها تباه‌کننده وجود انسان است... و آنچه باید درباره آن‌ها گفته شود این است که مبادی شریعت اموری الهی‌اند و فراتر از عقل‌های انسانی و ناگزیر باید بر آن‌ها معترف بود، هرچند با ندانستن علت‌های آن‌ها» (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۲۹۴).

«دین» به نظر ابن رشد، کمک‌کننده برای جامعه بشری برای آراسته‌شدن جمهور به نتایج عملی فلسفه و کسب سعادت است؛ همچنین داعیه حقیقت‌نمایی نظری برای مخاطبانش را ندارد و راه رسیدن به حقیقت را بر عهده فلسفه و علم نهاده است.

نتیجه‌گیری

ابن رشد با تأکید بر استقلال عقلانیت ارسطویی در تحصیل یقین عقلی، در واقع گزاره‌های غیر بدیهی را فقط در صورتی می‌پذیرد که محصول فرایند استدلال قیاس برهانی باشند و از این طریق، هویت معرفت عقلی برآمده از حس و استقرا را متمایز بالذات با آموزه‌های اقلی می‌داند و راه هرگونه برخورد هستی‌شناسانه با معارف دینی را دور از رسالت دین و محصول عدم فهم دقیق مبانی عقلانیت ارسطویی و به وجود آورنده مناقشات بی‌پایان متکلمان به آن تفاسیر دینی از فلسفه ارسطو می‌داند. به عبارت دیگر از دیدگاه ابن رشد، رابطه عقل فلسفی ارسطویی با تفکر اقلی محور دینی، رابطه دو همراه‌اند که هدف یکی از آن‌ها وصول به حقیقت است (فلسفه) و هدف دیگری کمک به همراه خود برای رسیدن به سعادت. البته وی با اینکه راه دین در اقلی جمهور در جهت نیل به فضائل عملی را «حق» می‌داند و می‌گوید که «حق»، مؤید حق است و تضادی با حق (فلسفه) ندارد، ولی در جایگاه یک فیلسوف به بررسی هستی‌شناختی این «حق» نمی‌پردازد و تنها به توصیه نسبت به عدم اشکال در مبانی شرایع و دین اکتفا می‌کند. به بیان دیگر، ابن رشد اگر راه دین در تخاطب جمهور و اقلی آن‌ها

و تبلیغ فضائل عملی توسط دین را «حق» می‌داند، در مقام یک فیلسوف روشن نمی‌کند که این «حق» به لحاظ فلسفی چه جایگاهی دارد و از کجا ناشی می‌شود؟! اگر کسی از ابن رشد بپرسد که از کجا و به چه دلیل فلسفی، راه و منهج انبیا «حق» است؟ پاسخ می‌دهد که آن‌ها توصیه به فضائل عملی دارند و همین، حمایت از آن‌ها را توجیه می‌کند. لکن آیا ارسطوی فیلسوف، این جواب را فلسفی تلقی می‌کند؟! بنابراین برخلاف دیدگاه فارابی و ابن‌سینا، در دیدگاه ابن رشد راه دین و وحی که مخصوص جمهور است و نقش کارکردی در اجتماع دارد و عهده‌دار نظر در موجودات نیست، جایگاه فلسفی و وجودشناختی ندارد و این خود شاید سرنخی باشد برای فهم توجه کسانی در مغرب‌زمین و برخی معاصرین که به جای فلسفه دینی، جدایی آن‌ها (فلسفه و دین) را اصل موضوع گرفته‌اند و دنبال ابن رشد می‌روند تا توجیه‌گر خوبی برای آشتی هرچند ظاهری تفکر خودبنیاد عقلی و وحیانی داشته باشند.



فهرست منابع

✽ قرآن کریم

۱. ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۹۵۰م). تلخیص کتاب النفس (محقق و مقدمه: دکتر احمد فؤاد الأهوانی، چاپ اول). قاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
۲. ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۹۹۳م). تهافت التهافت (مقدمه و تعليق: محمد العريبي، چاپ اول). بيروت: دار الفكر.
۳. ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۹۹۴م). رسالة السماع الطبيعي (مصحح و مقدمه و تعليق: دکتر رفيق العجم و جيران جهامي، چاپ اول). بيروت: دار الفكر.
۴. ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۹۹۸م). الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة (مقدمه و تعليق: دکتر محمد عابد الجابري، طبعه الاولى). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
۵. ابن رشد، محمد بن احمد. (۲۰۰۱م). الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو (ترجمه از لاتینی توسط ابراهيم الغريبي، طبعه الاولى). تونس: المجمع التونسي للعلوم و الآداب و الفنون (بيت الحكمة).
۶. ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۳۷۷). تفسير مابعدالطبيعة (ج ۱ و ۲، چاپ اول). تهران: انتشارات حکمت.
۷. ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۹۸۲م). تلخیص کتاب البرهان (محقق و تعليق: دکتر محمد قاسم و دکتر بتروث و هريدي، ج ۳). قاهرة: الهيئة المصرية.
۸. ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۹۹۷م). فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال (با مقدمه و تعليق دکتر محمد عابد الجابري، طبعه الاولى). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
۹. ارسطو. (بي تا). في النفس (محقق و مقدمه: عبدالرحمن بدوي). بيروت: دار القلم.

۲۲۰



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱

۱۰. الجابری، محمد عابد. (۲۰۰۱م). ابن رشد سيرة و فکر دراسة و نصوص (طبعة الثانية). بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
۱۱. رینان، إرنست. (۱۹۷۵م). ابن رشد والرشدیة (مترجم: عادل زعیر). القاهرة: دار احیاء الکتب العربية.
۱۲. ژیلسون، اتین. (۱۳۹۸). عقل و وحی در قرون وسطی (مترجم: شهرام پازوکی، چاپ سوم). تهران: انتشارات حقیقت.
۱۳. الفارابی، محمد بن طرخان. (۱۹۰۷م). مقالة فی معانی العقل. قاهره: مطبعة سعادت.
۱۴. فخری، ماجد. (۱۹۸۶م). ابن رشد فیلسوف قرطبة (طبعة الثانية). بیروت: منشورات دار المشرق.



* References

* The Holy Quran

1. Al-Farabi, M. (1907). *Maqalah fi Ma'ani al-Aql*. Cairo: Matba'ah Saadat.
2. Al-Jabari, M. A. (2001). *Ibn Rushd's biography and thought, studies and texts*. (2nd ed.). Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah.
3. Aristotle. (n.d.). *Fi al-Nafs*. (Badawi, A, Ed.). Beirut: Dar Al Qalam.
4. Fakhri, M. (1986). *Ibn Rushd, Filsouf Qortabeh*. (2nd ed.). Beirut: Manishrut Dar Al-Mashreq.
5. Gilson, E. (2018). *Reason and Revelation in the Middle Ages*. (Pazuki, Sh. Trans., 3rd ed.). Tehran: Haqiqat Publications.
6. Ibn Rushd, M. (1377 AP). *Interpretation of metaphysics*. (Vols. 1 & 2, 1st ed.). Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]
7. Ibn Rushd, M. (1950). *Talkhis Kitab al-Nafs*. (Al-Ahwani, F, Ed., 1st ed.). Cairo: Maktabah Al-Nahda Al-Mesriyya.
8. Ibn Rushd, M. (1982). *Talkhis Kitab al-Burhan*. (Qasem, M., & Vahridi, B. Ed., vol. 3). Cairo: Al-He'at Al-Mesriyyah.
9. Ibn Rushd, M. (1993). *Tahafot al-Tahafot*. (Al-Aribi, M. Ed., 1st ed.). Beirut: Dar al-Fakr.
10. Ibn Rushd, M. (1994). *Risalat al-Sama' al-Tabi'ei*. (al-Ajam, R., & Jahami, J, Ed., 1st ed.). Beirut: Dar al-Fekr.
11. Ibn Rushd, M. (1997). *Fasl al-Maqal fi Taqrir ma Bayn al-Sharia va al-Hikmah min al-Itisal*. (Al-Jabari, M. A, Ed., 1st ed.). Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah.
12. Ibn Rushd, M. (1998). *Al-Kashf an Manahij al-Adilah fi Aqa'eed al-Millah*. (Al-Jabari, M. A. Ed., 1st ed.). Beirut: Arab Unity Studies Center.



نظر
صدر

سال بیست و هفتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱

13. Ibn Rushd, M. (2001). *Al-Sharh al-Kabir Le Kitab al-Nafs by Aristotle*. (al-Gharbi, E. Trans., 1st ed.). Tunis: Al-Majma Al-Tunsi le al-Ululm va al-Adab va al-Fonoun. (Beit al-Hikmah).
14. Renan, E. (1975). *Ibn Rushd and Rushdiyah*. (Zaitar, A. Trans.). Cairo: Dar Ihya al-Kotob al-Arabiya.



تفسیر ابن رشد از عقائد ارسطویی و نسبت آن با دین

تفسیر ابن رشد از عقائد ارسطویی و نسبت آن با دین

The Editorial Board (Persian Alphabetical Order)

Alireza Ale bouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaq nia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkar

Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

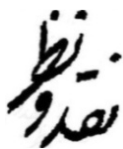
Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Ulum University



Reviewers of this volume

HosseinAtrak, Ali Akbar Babaei, Mohammad Jafari, Mehdi Zandieh, Seyed Hassan Taleghani, Shahaboddin Alaeinejad; Hassan Fathi; Mohammad Ali Mobini; Isa Mouszadeh, ZoulfaqarNaseri and Saedeh Sadat Nabavi.



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 27, No. 2, Summer 2022

106

Islamic Sciences and Culture Academy
www.isca.ac.ir

Manager in Charge:
Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief:
Mohammad Ali Mobini

Executive Director:
Isa Mousazadeh

☎Tel.:+ 98 25 31156913 • ✉ P.O. Box. 37185/3688

jpt.isca.ac.ir



راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:

کد اشتراک قبل:	کد پستی:	استان:	نشانی:
پیش شماره:	صندوق پستی:	شهرستان:	
تلفن ثابت:	رایانامه:	خیابان:	
تلفن همراه:		کوچه:	
		پلاک:	

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
 شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی