

پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی
دوفصلنامه علمی - پژوهشی

سال دوازدهم، شماره ۲۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز

جامعة المصطفیٰ العالمية

محل انتشار

مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان

مدیر مسئول: علی عباسی

سردبیر: محمدمهدی گرجیان عربی

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

- ✦ عین‌الله خادمی (استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید رجایی)
- ✦ حمیدرضا رضائیا (استادیار فلسفه تطبیقی، جامعة المصطفیٰ العالمية)
- ✦ محمدناصر رفیعی (دانشیار الهیات و معارف اسلامی، جامعة المصطفیٰ العالمية)
- ✦ علی عباسی (استادیار جامعة المصطفیٰ العالمية)
- ✦ محسن قمی (دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم)
- ✦ ابوالفضل کیاشمشکی (دانشیار فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امیرکبیر)
- ✦ محمدمهدی گرجیان عربی (استاد فلسفه و عرفان اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم)

ویراستار علمی: مهدی کریمی

کارشناس اجرایی: محمدعلی نیازی

ویراستار نگارشی: ع. صهبا

مجوز انتشار: ۱۲۴/۳۱۶
۸۶/۱/۲۸

نشانی: قم - میدان جهاد، مجتمع امام خمینی، مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، مدرسه عالی فلسفه و عرفان

تلفن تحریریه: ۳۷۱۱۰۲۵۶ تلفن توزیع و اشتراک: ۳۷۱۱۰۶۳۸ دورنگار: ۳۷۱۱۰۲۵۶ صندوق پستی: ۱۴۳ - ۳۷۱۴۵

www.miu.ac.ir

www.journals.miu.ac.ir

Email: pajoheshname.h.f@gmail.com

قیمت: ۸۰۰۰ تومان

به استناد مصوبه ۵۷۳ مورخه ۱۳۸۷/۴/۱۶ شورای عالی حوزه‌های علمیه و باتوجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه ۱۴۴ مورخه ۱۴۰۵/۴/۹ رتبه علمی - پژوهشی (ب) نشریه پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی را تصویب نمود.

طبق مصوبه ۸۷۴ شورای اعطای مجوزها و امتیاز علمی، از شماره ۲۲ به بعد این نشریه مشمول این رتبه می‌باشد.

رویکرد نشریه

رویکرد کلی مجله، انتشار مقالات تخصصی در حوزه حکمت و فلسفه اسلامی با توجه به مفاهیم، اصول، روش و نیز برترین رویکردها و آرای اندیشمندان می‌باشد. این بخش از علوم انسانی، گرایش‌های مختلف حکمت نظری و عملی را دربرگرفته و به عقلانیت اسلامی در حوزه معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و دین‌شناسی با رویکردی مستقل یا تطبیقی می‌پردازد.

اهداف کلی نشریه

نشریه حکمت و فلسفه اسلامی دستیابی به افق‌های ذیل را جزئی از اهداف خود در نظر دارد:

- ❖ معرفی اندیشه‌های ناب حکمت و فلسفه اسلامی به طالبان علم و حقیقت؛
- ❖ کمک به تولید علم و الگوی اندیشه در حوزه عقلانیت اسلامی و علوم انسانی؛
- ❖ تثبیت و تحکیم عقلانیت باورهای دینی در برابر اندیشه‌های مخالف؛
- ❖ تبیین نقش حیاتی حکمت نظری و عملی در برون‌رفت انسان از معضلات معاصر؛
- ❖ کمک به ارتقا و تعمیق پژوهش‌های تخصصی با تکیه بر پشتوانه‌های اندیشه اسلامی.

تذکرات

- پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی فقط مقالاتی را که در چارچوب رویکرد و براساس شیوه‌نامه نشریه تنظیم شده است، مورد ارزیابی قرار می‌دهد.
- پژوهش‌نامه در تلخیص و ویرایش مقالات و مطالب آزاد است.
- مقالات و مطالب منتشره در پژوهش‌نامه، لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های پژوهش‌نامه نیست.
- مسئولیت کامل محتوای مقالات بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن می‌باشد.

راهنمای نگارش و تنظیم مقاله

۱. مقاله باید به زبان فارسی و نتیجه تحقیق نویسنده یا نویسندگان باشد و متن کامل آن پیش‌تر در هیچ مجله یا نشریه‌ای منتشر و یا برای چاپ ارائه نشده باشد.
۲. مشخصات مقاله مانند: نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، مرتبه علمی، نام دانشگاه یا مرکز علمی نویسنده، نشانی الکترونیکی و شماره تلفن، در صفحه نخست مقاله آورده شود.
۳. مقاله به ترتیب شامل: عنوان، چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، متن اصلی، نتیجه‌گیری و فهرست کامل منابع خواهد بود.
- الف) چکیده باید در یک یا دو پاراگراف و حداکثر در ۱۵۰ کلمه، بازگوکننده محتوای مقاله با تأکید بر روش‌ها و دست‌یافت‌ها باشد.
- ب) مقاله باید در محیط Word 2010، حداقل ۱۴ صفحه و حداکثر ۲۰ صفحه (۳۵۰ کلمه‌ای) در دو نسخه پرنیت‌شده به همراه فایل مقاله ارسال گردد.
- ج) مقالات بدون چکیده انگلیسی به همراه ترجمه دقیق «عنوان و واژگان کلیدی» قابل ارزیابی نمی‌باشند.
۴. شکل ارجاعات داخل متن الزاماً به صورت قاعده (A.P.A) نوشته می‌شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار و شماره جلد (در صورتی که اثر دارای بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ۲، ۱۹۴).
۵. فهرست منابع با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان، به شکل ذیل در آخر مقاله درج شود:
الف) برای کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده؛ نام کتاب؛ نام مترجم؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار؛ ناشر، تاریخ انتشار.
ب) برای مقاله: نام خانوادگی و نام نویسنده؛ «عنوان مقاله»؛ عنوان مجموعه (نشریه)؛ شماره نشریه، سال انتشار، شمارگان صفحه ابتدا و انتها.



■ ویژه همایش یکصدمین سالگشت بازتأسیس حوزه علمیه قم ■

فهرست مقالات

- ۵ / پیدایش و بسط فلسفه هنر و حکمت زیبایی در سده اخیر حوزه علمیه قم / محمد مهدی حکمت مهر
- ۲۹ / مواجهه اندیشمندان حوزه علمیه با مفهوم قانون در دوره مشروطه، پسامشروطه و انقلاب اسلامی / قاسم بابائی
- ۵۳ / بازخوانی تحلیلی تحولات حوزه علمیه قم در سده اخیر (با تأکید بر نقش تحول آفرین علامه طباطبائی* در مباحث خدانشناسی) / شهاب الدین علایی نژاد
- ۷۳ / کارنامه حوزه علمیه قم با چالش وهابیت در صدساله اخیر / قاسم میرزایی
- ۱۰۳ / مواجهه حکمای حوزه علمیه قم با فلسفه اخلاق در سده اخیر / مجید ابوالقاسم زاده
- ۱۳۳ / تأثیرگذاری حکمت اسلامی بر فلسفه غرب با تأکید بر حوزه علمیه قم / محمدعلی نیازی و محمد مهدی گرجیان عربی
- 1-10 / خلاصه مقالات به زبان انگلیسی (Abstracts) / رضا بخشایش



پیدایش و بسط فلسفه هنر و حکمت زیبایی در سده اخیر حوزه علمیه قم^۱

محمد مهدی حکمت مهر^۲

چکیده

«زیبایی» یکی از حقایق عالم است که از آغاز تولد، گرایش به آن در وجود آدمی نهفته است. «هنر» نیز یکی از مسائلی است که نماد تمدن‌های بشری است. فیلسوفان غربی از دوره باستان تاکنون تأملاتی درباره «زیبایی» و حتی هنر داشته‌اند، اما حکمای اسلامی به‌طور مستقل، کمتر درباره زیبایی نظورری کرده‌اند. حکمای اسلامی سده اخیر حوزه علمیه قم را می‌توان جزء پیشگامان مطالعه فلسفی زیبایی و هنر دانست که به‌طور آگاهانه بدین مهم پرداختند. بی‌گمان واکاوی «زیبایی» گامی مهم در تولید و تأسیس علم هنر اسلامی برداشته شده است. مقاله حاضر درصدد است به‌طور فلسفه هنر و حکمت زیبایی در سده اخیر بپردازد.

واژگان کلیدی: زیبایی، حکمت متعالیه، عشق، لذت، هنر.

۱. این مقاله با حمایت دبیرخانه همایش بین‌المللی یکصدمین سالگشت بازتأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و

نکوداشت آیت‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری^۳ تألیف شده است.

۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی اراک (hekmatmehr@gmail.com).

مقدمه

از ابتدای آفرینش، سلسله گرایش‌های معنوی در سرشت آدمی به ودیعت نهاده شده است که در حکمت اسلامی به آنها «امور فطری» گفته می‌شود. ازجمله امور فطری به حقیقت‌جویی، خیرجویی، گرایش به پرستش و گرایش به زیبایی می‌توان اشاره کرد. گرایش به زیبایی چه به معنای زیبایی‌دوستی و چه به معنای زیبایی‌آفرینی که نامش هنر است، به مفهوم مطلق وجود دارد و هیچ انسانی را نمی‌توان یافت که از گرایش به زیبایی تهی باشد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، صص ۴۶۶ و ۴۹۲-۵۰۰)؛ بدین‌سان منشأ گرایش به زیبایی نه امری عارضی، بلکه ریشه در حقیقت آدمی دارد.

اصولاً روح آدمی بدون زیبایی در سیطره کمیت‌ها و امتدادهای یکنواخت، خسته می‌شود. اثر زیبایی با انسان، جلب نظر او درجهت گسیختن از کمیات و پرداختن به کیفیات است تا حیاتش طراوت و معنا یابد (جعفری، ۱۳۸۱، صص ۱۷۳-۱۷۴). در این میان به نظر می‌رسد نخستین طریقی که بشر با آن به معنای زیبایی راه یافته، مشاهده جمال در انسان‌های دیگر بوده است؛ بدین‌صورت که برخی افراد هم‌نوع خود را دیده که در مقایسه با افراد دیگر، زیباتر است. بشر پس از تشخیص زیبایی در هم‌نوع خود، به زیبایی‌هایی که در دیگر موجودات طبیعی است، توجه کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۰).

در اندیشه غربی، پیشینه درنگ درمورد زیبایی به دوره یونان بازمی‌گردد. نخستین بحث منظم درباره زیبایی، متعلق به رساله هیپاس بزرگ افلاطون است (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۰، صص ۵۴۱-۵۶۶). تبدیل زیبایی‌شناسی به دانش مترادف با فلسفه هنر، نخست در سده هجدهم انجام گرفت. در سال ۱۷۳۵م باوم گارتن (1714-1762) ۲۱ ساله در پایان‌نامه تحصیلی خویش باعنوان «تأملات فلسفی درباره چند مطلب مربوط به شعر و شاعری» واژه «Aesthetic» را برای نامیدن «علم هدایت استعداد نازل شناخت یا علم شناختن چیزها از راه حس» معرفی و معمول کرد (Inwood, 1992, p.41). سپس فیلسوفان مطرح غربی همچون کانت و هگل، زیبایی را مورد تأمل فلسفی قرار دادند، تا آنجا که بزرگ‌ترین نظام‌پرداز فلسفه غرب یعنی هگل، درس‌گفتارهای خویش درباره هنر را «زیبایی‌شناسی: درس‌گفتارهایی درباره هنرهای خاص» (Aesthetics: Lectures on Fine Art) نامید.

با درنگ در آثار حکمی اسلام باید گفت فلاسفه و عرفا به‌طور جداگانه و مستقل به زیبایی و هنر نپرداخته‌اند. نخستین حکیمی که در دوره معاصر زمینه بحث درباره فلسفه زیبایی را مطرح

کرد، علامه شعرانی^۱ است. ایشان به نحوی فلسفه را تعریف و تقسیم نمود که بخشی از فلسفه‌های مضاف به علوم مانند «فلسفه منطق» و «فلسفه اخلاق» و فلسفه‌های مضاف به حقایق و امور مانند «فلسفه قانون»، «فلسفه زیبایی» و «فلسفه نفس» را در متافیزیک داخل کرده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۲۴-۲۳۷).

استاد مطهری اثر مستقلی به فلسفه هنر و زیبایی اختصاص نداده و تنها مباحث زیبایی را در برخی آثار خویش مطرح کرده است. ایشان مبنای حکمت عملی مکاتب گوناگون را به شش قسم تقسیم کرده است که عبارت‌اند از: اصالت محبت به دیگران، اصالت اراده و عقل، اصالت وجدان، اصالت زیبایی، اصالت منفعت اجتماعی و اصالت تکلیف جبری دینی. در این میان مکتب اصالت زیبایی جامع‌تر از دیگر مکاتب است (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۳۰۴-۳۰۵).

در میان حکمای سده اخیر قم، بیش از همه علامه جعفری^۲ در این باره نظریه‌پردازی کرده است. ایشان مباحث مربوط به هنر اسلامی را در رساله‌ای با عنوان «فلسفه هنر از دیدگاه اسلام» یا «زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام» مطرح کرده است. همچنین در رساله دیگری تحت عنوان «موسیقی از دیدگاه فلسفی و روانی»، برخی مباحث فلسفه موسیقی را مطرح می‌کند. آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح نیز در دوره‌های زمانی گوناگون درباره فلسفه زیبایی و هنر سخنانی ارائه کرده‌اند. گفتنی است اساتید حوزوی دیگری نیز در این باره فعالیت‌های علمی داشته‌اند، ولی به دلیل طولانی‌شدن مقاله از ذکر نام و نظرات آنها منصرف شدیم. تحقیق حاضر با عنایت به اندیشه‌های حکمای سده اخیر حوزه، درصدد واکاوی «زیبایی» و هنر است.

۱. زیبایی

در این بخش به مباحثی همچون واژه‌شناسی، عینیت، معیار، اقسام، خاستگاه، نحوه ادراک، نسبیّت یا اطلاق زیبایی می‌پردازیم.

۱. علامه شعرانی بخشی از منقول و علوم معقول را در قم آموخت. افزون‌بر این شاگردانی همچون علامه حسن‌زاده آملی تربیت کرد که موجب قوام حوزه فلسفی قم شدند؛ از این رو ایشان در زمره حکمای حوزه قم نام برده شده است.
۲. علامه جعفری در ابتدای دوران طلبگی، مدتی در قم اقامت داشت و در حوزه قم ملبس به لباس روحانیت شد؛ بر همین اساس در مقاله حاضر ایشان در زمره حکمای قم بر شمرده شده است.

۱-۱. واژه‌شناسی و تعریف زیبایی

زیبایی حاصل مصدر «زیابودن» است و برای فهم درست زیبایی، دریافت معنای واژه زیبا مفید است. در زبان فارسی «زیبا» صفت فاعلی و صفت مشبیه است و از واژه «زیب» گرفته شده و به معنای زینت، نیکو، خوب، حُسن، ملاحظت، لطافت و خوشگل است و در برابر زشت و بدگل به کار می‌رود (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۹، صص ۱۳۰۶۰ و ۱۳۰۶۲)؛ براین اساس زیبایی به معنای خوبی، نیکویی، حُسن، جمال، ظرافت، لطافت و قشنگی، حالت و کیفیتی فراهم آمده از نظم و هماهنگی است که همراه عظمت و پاکی، در شیئی وجود دارد و عقل، تخیل و تمایلات عالی آدمی را تحریک می‌کند و لذت و انبساط پدید می‌آورد (همان، ص ۱۳۰۶۳).

در زبان عربی نیز جمیل معادل زیبا و جمال معادل زیبایی است. واژه‌شناسان، جمال را به حُسن، بها و زینت تفسیر کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۱۲۶) و آن را در برابر قبح و زشتی قرار داده‌اند (ابن زکریا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۸۱). برخی واژه‌شناسان، جمال را آن نیکویی می‌دانند که هم چهره ظاهری انسان و هم کارهایش بدان متصف می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۱۲۶). ابوهلال عسکری در این باب با تأمل بیشتر نوشته است: جمال در زبان عربی بر عظمت دلالت دارد؛ به همین دلیل وقتی چند چیز پراکنده به یکدیگر ضمیمه می‌شوند و نسبت به حالت پراکندگی، با عظمت می‌نمایند، به آن «جمله» می‌گوییم و ریسمان ضخیم را «جَمَل» می‌نامیم. به شتر نیز از این باب جَمَل گفته‌اند که جثه‌ای بزرگ دارد؛ براین اساس جمال، همان کارها، خصلت‌ها، مال زیاد یا جسم برتری است که انسان با آن آوازه و بلندی می‌یابد و به معنای زیبایی و نیکویی چیزی نیست؛ به همین دلیل قرآن کریم می‌فرماید: «وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ .. وَ لَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تَرْجُوْنَ وَ حِينَ تَسْرَحُوْنَ» (نحل: ۶۵). روشن است که رفت و آمد گله، صاحب گله را زیبا نمی‌کند، بلکه دارایی و عظمت او را نمایش می‌دهد. این خود حرکت گله است که در بامداد از اصطبل به سوی چراگاه می‌رود و شبانگاه از چراگاه بازمی‌گردد و صحنه زیبایی را رقم می‌زند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۱۱).

«جمیل» در وهله نخست به افعال و اخلاق اشارت دارد و کاربرد ثانوی اش برای صورت است، اما در مقابل، «حسن» نیز اولاً و بالذات برای توصیف صورت وضع شده است؛ ثانیاً و بالعرض در توصیف افعال و اخلاق است (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۱۶۶). «بهاء» نیز زیبایی آشکار شده و تجلی یافته است، درحالی که این خصوصیت در حُسن و جمال نیست. همچنین «بهجت»

حُسن به شرط شیء است؛ حُسنی که قلب با آن فرحناک می‌شود؛ از این رو بهجت در اصل به معنای سرور است (همان، ص ۱۰۶-۱۰۷).

برخی برای معرفی و شناخت هرچه بیشتر زیبایی، در مقام تعریف «زیبایی» برآمده و تعاریفی ذکر کرده‌اند. به تبع این امر، پرسش‌هایی دیگر نیز برمی‌خیزد: جمال و زیبایی را چگونه می‌توان تعریف کرد و به اصطلاح منطقیون، جنس و فصل زیبایی چیست؟ زیبایی داخل کدام مقوله است؟ آیا داخل در مقوله کمّیت و جزء کمّیات است؟ آیا جزء کیفیات است؟ آیا داخل در مقوله اضافه و اضافه است؟ آیا انفعال است؟ آیا جوهر است؟ صرف نظر از اجزای تحلیلی آن، از نظر فرمولی و عینی، زیبایی از چه چیزی ساخته می‌شود؟ آیا می‌شود فرمولی برای زیبایی به دست آورد؟ آیا همان گونه که در شیمی برای امور مادی فرمول معین می‌کنند و مثلاً می‌گویند آب مرکبی است دارای فرمول، زیبایی نیز در طبیعت فرمول دارد؟ و اینکه زیبایی چیست؟ استاد مطهری با عنایت غیرماهوی بودن زیبایی، تعریف زیبایی غیرممکن است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۳۶۱).

استاد مصباح یزدی اذعان دارد با عنایت به اینکه می‌توان زیبایی را در بیش از یک مقوله یافت، زیبایی را امری وجودی می‌داند، نه از سنخ ماهیت و از این رو زیبایی همچون علم و وحدت است (ر.ک: مصباح یزدی، [بی‌تا]، مندرج در: <http://mesbahyazdi.ir/node/821>).

افزون بر امکان ناپذیری تعریف وجود، اساساً «وجود» به تعریف نیاز ندارد و هر اقدامی برای تعریف وجود، نه تنها راهگشا نیست، بلکه موجب پنهان شدن و پوشیدگی حقیقت وجود است. این امر به دلیل شدت وضوح و بدهاقت مفهوم وجود و درعین حال نهایت پوشیدگی حقیقت آن است. درواقع حقیقت وجود همچون نور است که خود سبب آشکار شدن امور می‌باشد، اما فهم کنه آن ممکن نیست.

با وجود اینکه زیبایی بدیهی است و نمی‌توان برای آن تعریف ذکر کرد، برای معرفی آن از شرح اسم می‌توان بهره برد که برای رسیدن بدین مهم، نیازمند شناسایی معیار زیبایی هستیم. این معیارها در ادامه خواهد آمد. باتوجه به این معیارها برای زیبایی بدین صورت می‌توان شرح اسم آورد: «زیبایی، یک امر حقیقی از حقایق عالم است که در هر شیء - متناسب با کمال آن شیء - متفاوت است و موجب اعجاب، ابتهاج یا لذت در ناظر می‌شود».

در اینجا زیبایی، امری اعتباری نیست، بلکه حقیقی است. زیبایی در هر شیء باتوجه به کمالی که

آن شیء دارد، متفاوت است، ولی باید توجه داشت باوجود فراوانی امور زیبا، نباید حقیقت زیبایی را کثیر دانست، بلکه حق آن است که زیبایی، امری واحد است که البته واجد مرتبه‌های متفاوت می‌باشد. زیبایی عبارت است از: «نمود یا پرده‌ای رنگین و شفاف که روی کمال کشیده شده است»؛ از این رو زیبایی صرفاً موجب اشباع حسی خاص در انسان نیست، بلکه زیبایی طریقی برای دریافت کمال در انسان است (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۱۷۴). علامه جعفری رگه‌هایی از این تعریف را به سخنان فارابی ارجاع می‌دهد (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۴۲-۴۳). استاد مصباح نیز زیبایی را این گونه تعریف می‌کند: «چیزی به گونه‌ای باشد یا کاری به گونه‌ای تحقق یابد که بر اثر ارتباط با آن، اعجاب و لذتی برای انسان یا هر موجود ذی‌شعور دیگری پدید آید» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۱۶).

۱-۲. عینیت زیبایی

علامه جعفری زیبایی را فارغ از وجود انسان دارای واقعیت می‌داند و کسانی همچون گاستلارا که زیبایی را بیرون از وجود انسان و غیرواقعی می‌داند، نقد می‌کند (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۱۷۶). گفتنی است هرچند زیبایی، نمودی عینی و واقعی است، اما به معنای نادیده گرفتن ذهن آدمی نیست. حیوانات از دیدن زیبایی‌های طبیعی یا هنری لذت نمی‌برند، این فقط آدمی است که در مواجهه با زیبایی‌ها لذت می‌برد (همان، ص ۲۰۱-۲۰۴). استاد مطهری نیز بر واقعی بودن زیبایی در خارج فارغ از وجود انسان قائل است، درعین حال با اشاره به حکایت لیلی و مجنون به تأثیر ذهنیت بر ادراک زیبایی نیز قائل است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹).

ازمنظر استاد مصباح یزدی نیز ازسویی در خود مدرک، کیفیت و کمال وجودی هست که فارغ از وجود یا عدم فاعل شناسا، سبب زیبایی‌اش می‌باشد. ازسوی دیگر زیبایی امری است که با مدرک پیوندی ناگسستنی دارد. با این اوصاف افزون وجود کمال وجودی در موضوع، امر زیبا موجب شگفتی و لذت مخاطب می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۱۶).

۱-۳. معیار و مناط زیبایی

با تعیین معیار برای زیبایی تا اندازه‌ای معنای زیبایی را می‌توان آفتابی کرد. اندیشمندان درمورد معیار و ملاک زیبایی، آرای متنوع و گوناگونی دارند، تاحدی که شمارش همه آنها دشوار است و

شاید نتوان به طور قطع و یقین شمار آنها را معین کرد. باین حال با کمی تسامح می توان گفت این معیارها به طور کلی بر دو سنخ مشتمل اند: یک دسته معیارهای زیبایی در ذات شیء زیباست و دسته دیگر معیارها، زیبایی را در نفس آدمی و به بیان دقیق تر در مخاطب و ناظر امر زیبا می دانند. بدین سان معیار و ملاک زیبایی یا در ذات شیء زیباست یا در نفس ناظر آن. در اینجا هریک از این دو توضیح داده می شود.

از دسته نخست، «تناسب» و «کمال» شاخص ترین معیارها هستند. برخی اذعان دارند زیبایی هرچیزی به این است که به بالاترین مرتبه کمال خود برسد. علامه طباطبائی^۱ در این باره می گوید: «موافقت شیء با آنچه از طبیعت نوعش انتظار می رود» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۰)؛ براین اساس میان کمال و جمال، گونه ای تناظر برقرار است، به صورتی که جمال تام و تمام شیء وقتی تحقق می یابد که شیء به کمال خاص خویش نایل آید.

در مورد تناسب نیز باید گفت فلوطین، یکی از راههای تعریف زیبایی را تناسب اجزای یک شیء می داند (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۱۲). ملاصدرا نیز در توصیف عشق مجازی، تناسب اعضا و حسن ترکیب را از معیارهای صورت زیبا می داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۱۷۲). او همچنین در مقام سخن از زیبایی های جهان، انتظام و انساق را معیار زیبایی می داند (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۳). استاد مطهری معیار تناسب به عنوان معیار زیبایی را دقیق نمی داند؛ زیرا تناسب به معنای یک نسبت خاص است، ولی آیا می توان تناسب در زیبایی ها را بیان کرد؟ نسبت چیست؟ آیا همان گونه که فرضاً در آب می گویند چقدر است، درباره زیبایی نیز می توان چنین چیزی گفت؟ (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷).

علامه طباطبائی^۲ درباره حقیقت زیبایی (حسن) ابتدا می گوید: «سازگاری برخی از اجزای یک چیز با اجزای دیگرش». باتوجه به این عبارت، زیبایی بر اساس تناسب تعریف شده است، اما علامه بی درنگ در ادامه می گوید: «والجُمُوعُ لِلْغَرَضِ وَالْغَايَةِ الْخَارِجَةِ مِنْهُ»؛ بنابراین زیبایی افزون بر سازگاری و تناسب اجزای یک امر با یکدیگر، به سازگاری مجموع اجزا با غایت و مقصودی خارج از ذات شیء نیز نیاز دارد. ضمن اینکه در ادامه مجموع اجزای شیء را در خدمت کمال و سعادت آن شیء می داند: «الْجُمُوعُ مِنْ وَجُودِهِ مَجْهُزٌ بِمَا يَلْتَئِمُ كَمَالَهُ وَ سَعَادَتَهُ». بهر حال این تناسب تا بدانجاست که نمی توان زیباتر و کامل تر از آن را تصور کرد؛ «لَا أَمُّ وَ لَا أَكْمَلُ مِنْهُ يَعْطَى أَنْ كَلَّا مِنْهَا حَسَنٌ فِي نَفْسِهِ حَسَنًا لَا أَمُّ وَ أَكْمَلُ مِنْهُ بِالْغُظْرِ إِلَى نَفْسِهِ» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۴۹)؛ براین اساس هرچند مرحوم

علامه ابتدا قید تناسب را برای تعریف زیبایی به کار می‌گیرد، ولی در مآل امر، آن را در خدمت کمال شیء توصیف می‌کند؛ از این رو تعریف علامه از زیبایی نیز درواقع همان تعریف زیبایی به کمال است. استاد مصباح، زیبایی در هر مرتبه‌اش را به گونه‌ای در نسبت با کمال در نظر می‌گیرد. حتی معیار تناسب اجزا در زیبایی موجودات مادی نیز درواقع به کمال وجودی آنها بازمی‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۱۶، همو، ۱۴۰۵، ص ۱۵۱).

از معیارهای دسته دوم که در نوشته‌های اندیشمندان دیده می‌شود، به لذت و شادی می‌توان اشاره کرد. گاهی زیبایی موجب وجد بیننده و مخاطب و گاه سبب شگفتی، سرور و لذت می‌شود (مصباح یزدی، [بی‌تا]، مندرج در: <http://mesbahyazdi.ir/node/821>). راغب اصفهانی زیبایی (حُسن) را آن چیزی می‌داند که موجب لذت و بهجت است. این لذت، یا عقلی است یا از روی هوا و هوس یا حس (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۳۵).

در مورد سنجش میان این دو معیار و برای تعیین معیار زیبایی باید گفت اتکای صرف به نفس مدرک همانند معیار زیبایی صحیح نیست، ولی یکی از شرط‌های مهم دریافت زیبایی، به نفس خود مدرک بازمی‌گردد.

درباره معیارهایی که در خود امر زیبا تحقق دارد نیز معیار تناسب اجزا در بهترین حالت فقط برای زیبایی محسوس رهگشاست؛ از این رو ملاصدرا معیارهای تناسب، تناسب و انتظام را فقط در زیبایی‌های محسوس می‌آورد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۳). بدین سان باید زیبایی را نه در عوارض، بلکه در ذات شیء یافت؛ بنابراین به نظر می‌رسد معیار کمال برای هر سنخ زیبایی اعم از زیبایی‌های محسوس و غیر محسوس مناسب دارد؛ پس می‌توان کمال هریک از قوای حسی را مشخص کرد. در این میان کمال قوه باصره، مشاهده رنگ‌ها و شکل‌های زیباست (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۶۴) و کمال قوه سامعه، شنیدن نواهای زیبا و دلنشین است. همچنین کمال نفس ناطقه نیز در آن است که عالمی معقول، موازی با عالم موجود شود و زیبایی مطلق، خیر مطلق باشد و جمال حق تعالی را مشاهده کند و ضمن اتحاد با آن، مثال‌هایش در او نقش بندد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۲۶)؛ بدین سان گویی خودش نیز زیبا و جمیل می‌شود. به طور کلی همه موجودات - اعم از روحانی و جسمانی - طالب کمال اند و به زیبایی جمال، گرایش و تمایل دارند.

گفتنی است معیارهایی که در خود امر زیبا تقرر دارد و اصلاً خود زیبایی به نحو حقیقی و اصیل،

تنها در مورد ذات باری تعالی مصداق دارد؛ چراکه ماسوی الله موجودات ممکن اند و به نگاه در ذات آنها نمی توان هیچ صفت ثبوتی یافت. درواقع آنها هرچه دارند، از لطف و عنایت حق تعالی است. همچنین صفات در آنها زاید بر ذات است، درحالی که اوصاف ذات، عین ذات است: «كلها فيه عين الذات الأحدية و فی الإنسان صفات زائدة علیه» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۳۴۱).

از این رو این معیار در عالم ممکنات با این امر تکمیل می شود که به امر زیبا به عنوان جزئی در عالم (کل)، به عنوان جلوه ای از زیبایی مطلق نگریسته شود (همان، ج ۷، ص ۱۸۶)؛ چراکه بر اساس آموزه های حکمت متعالیه، هر شیء درحقیقت - بی واسطه یا باواسطه - شأنی از شئون مستقل باری تعالی است (همان، ج ۲، ص ۳۰۰)؛ به همین دلیل زیبایی نه فقط با حقیقت و وجود قرین است، بلکه مساوق آن نیز هست و به همین ترتیب زشتی نیز مساوق با نیستی و عدم است (ر.ک: همان، ج ۶، صص ۱۱۷ و ۳۴۰). با همین مبنا می توان زیبایی را همچون «آشکارگی یا تجلی کمالات معشوق» یا «ظهور کمال او» دانست که پیامد آن، طلب و فزون طلبی عشق است تا رغبت عشق سالک دوچندان شود (گوهرین، ۱۳۶۸، ج ۴، صص ۵۰ و ۵۳).

در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر دو شیء به کمال مطلوب خود برسند، کدام زیباترند؟ در پاسخ باید گفت زیبایی هر شیء را باید در ربط و نسب آن به زیبایی مطلق در نظر گرفت. زیبایی های ماسوی الله بر حسب قرب و بعد نسبت به جمال حق تعالی، در درجات و مقامات گوناگونی جای دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۴۵)؛ به عبارت دیگر هرچه وجود شیء خالص تر باشد، آن شیء زیباتر است.

۱-۴. اقسام زیبایی و نسبت آنها با حقیقت

از منظر استاد مطهری، زیبایی منحصر در زیبایی محسوس نیست، بلکه بالاتر از آن زیبایی معقول است. زیبایی معقول، زیبایی است که فقط عقل آدمی آن را درک می کند و البته میان این دو نیز زیبایی خیالی است که مربوط به صورت های ذهنی آدمی بوده و به وسیله خیال درک می شود (مطهری، ۱۳۸۹، صص ۱۰۲ و ۱۱۷). استاد مطهری زیبایی معقول را به زیبایی قلبی بازمی گرداند؛ چراکه عقل از مقوله ادراک است، نه از مقوله احساس، درحالی که زیبایی و زشتی از مقوله احساس اند (همان، ص ۱۳۱).

استاد مصباح یزدی زیبایی را به طور کلی بر دو قسم تقسیم می کند:

۱. زیبایی صوری: این قسم زیبایی خود مشتمل بر دو قسم است: زیبایی‌های محسوس و زیبایی‌های متخیل.

۲. زیبایی معنوی: این نوع زیبایی‌ها به حوزه معقولات بازمی‌گردد. درک زیبایی‌های معنوی در معانی جزئی به‌وسیله وهم است و در معانی بالاتر توسط عقل صورت می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۲۶).

علامه جعفری زیبایی را بر چهار قسم تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. زیبایی محسوس: چنین زیبایی موجب انبساط لذت حسی است.

۲. زیبایی نامحسوس طبیعی: مانند زیبایی آزادی و علم محض.

۳. زیبایی معقول ارزشی: همچون زیبایی عدالت، حکمت، عفت، شجاعت و سایر وارستگی‌های روحی.

۴. زیبایی (جمال) مطلق.

از منظر علامه جعفری، حقیقت عبارت است از: هر آنچه موجود است یا در جریان قوانین هستی به‌وجود می‌آید. درباره نسبت حقیقت با زیبایی‌ها باید گفت حقیقت شامل همه اقسام چهارگانه زیبایی است، اما درباره این قضیه، وضعیت متفاوت است: «هر حقیقت، زیباست». تنها زیبایی قسم چهارم است که حقیقت واقعی را در عالی‌ترین کمال داراست (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۱۶۲-۱۶۳).

اصولاً در نگاه علامه جعفری، نمی‌توان رابطه سه مفهوم زیبایی، حقیقت و هنر را به‌طور مطلق یکسان در نظر گرفت؛ زیرا ارزش زیبایی حقیقت و برداشت انسان‌ها از آنها بر اساس اختلاف در نوع فکر و وضع روانی و موقعیت‌های خاص فرهنگی، متفاوت است. هر اندازه رشد مغزی و کمال یک انسان بالاتر باشد، هرگونه حقیقت و هنر مفید و انسانی را زیبا تلقی خواهد کرد. گفتنی است علت اصلی احساس زیبایی در حقایق و آثار هنری مفید به حال انسان‌ها به نگرش انسان‌ها به زیبایی مربوط نیست، بلکه به شهود والایی مربوط می‌شود که درباره فروغ ملکوت هستی این جهان بزرگ را در دورن خود دارند (همان، ص ۱۷۰).

۱-۵. خاستگاه زیبایی

جمیل مطلق، بسیط است و صفات او زاید بر ذات نیست؛ از این رو با اثبات زیبایی ذات حق تعالی، مشخص خواهد شد اسماء و افعال ذات باری تعالی همه جمیل و حُسن بوده و نمی‌تواند غیر از این باشد. اکنون باتوجه به اینکه اولاً، هیچ‌کس را یارای اجبار و قهر خداوند نیست (زمر: ۴/ طه: ۱۱۱) و خداوند همه مخلوقات را با علم و اختیار خویش آفریده است، پس

هیچ موجودی نیست، مگر آنکه فعل اختیاری اوست. ثانیاً، اسماء و افعال حق تعالی حُسن و جمیل است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۹).

درواقع خداوند، نهایت معرفت و شناخت موجودات را نیل به خویش قرار داده است: «سُرِّیْهِمْ آیَاتِنَا فِی الْأَفَاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ یَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنََّّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳). تا زمانی که آدمی به یک حقیقت و زیبایی مطلق معقول و معنوی به نام «خدا» قائل نباشد، نخواهد توانست به یک زیبایی معنوی دیگر معتقد شود؛ یعنی زیبایی معنوی و روحانی فقط در سایه اعتقاد به خدا معنا می‌یابد. اساساً فعل زیبا یعنی فعل خدایی، فعلی که گویی پرتوی از نور خدا در آن هست (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۶۰۲-۶۰۳)؛ براین اساس بدون خداوند، زیبایی بی‌معناست.

از آنجاکه خداوند، خالق هرچیز است (رعد: ۱۶ / زمر: ۱۶) و هرچیز را نیکو آفریده است (سجده: ۷)، هر شیء از آن‌رو که مخلوق خداوند است، زیباست و نمی‌تواند به زشتی متصف شود. بدین‌سان گویی میان آفرینش و زیبایی، تلازم وجود دارد، اما همین شیء ممکن است از آنجاکه با امر دیگری قیاس می‌شود، زشت باشد. بدین‌سان زشتی را نمی‌توان به خداوند نسبت داد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۴۹). همچنین برخی آیات قرآن کریم، هر زیبایی را به خداوند و هر زشتی را به نفس آدمی نسبت می‌دهند: «أَمَّا أَصَابَكُم مِّنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكُم مِّنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكُمْ» (نساء: ۷۹).

۱.۶. ادراک زیبایی

با عنایت به علم النفس فلسفی حکمت اسلامی:

نفس در هر مرتبه‌ای که قرار گیرد، مجذوب زیبایی موجود در همان مرتبه از وجود می‌شود؛ لذا این‌گونه نیست که اگر نفس از ماده و لوازم آن مجرد شود، از زیبایی و لذت حاصل از آن محروم شود، بلکه با زیبایی عقلی، شگفتی و لذتش افزون می‌گردد (ر.ک: مصباح یزدی، [بی‌تا]، مندرج در:

<http://mesbahyazdi.ir/node/821>).

از این‌رو نفس تا هنگامی که در مرتبه پایین قرار دارد، قادر به درک زیبایی‌های مرتبه بالا نخواهد بود. می‌توان درک زیبایی مرتبه بالا را دالّ بر نیل نفس به آن مرتبه دانست؛ بنابراین نفوسی که در شهوت‌های حیوانی غرق شده‌اند، به‌ندرت از معانی لطیف لذت می‌برند و برعکس، نفوس لطیفی که زیبایی معنوی را درک می‌کنند، چندان به لذت‌های حیوانی اهتمام نمی‌ورزند.

۱-۷. زیبایی و لذت

«لذت» یکی از شاخص‌های مهم در تحلیل مفهوم زیبایی است که از رویارویی با امر زیبا حاصل می‌شود. لذت عبارت است از: خوشی درونی که از رسیدن آدمی به چیزی که آن را خیر، مفید و کمال می‌داند، به وجود می‌آید (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۱۹۷). لذت را می‌توان ادراک ملائم با نفس دانست که خود به کمال بازمی‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۲۶). لذت مراتب گوناگونی دارد که این اختلاف بر اساس معیارهایی همچون موارد ذیل است: برتری، تمامیت و دوام کمال، شدت، قوت و کثرت ادراک ملتذ. همه این معیارها را می‌توان در چهار معیار ادراک، نیل، خیر و کمال جمع کرد. باتوجه به این چهار معیار، برتری لذت عقلی بر لذت‌های دیگر آشکار می‌شود. به بیان دقیق‌تر، این چهار معیار به رتبه وجودی هر شیء بازمی‌گردد و رتبه وجودی هر شیء بیانگر میزان لذت است؛ چراکه وجود - بما هو وجود - با خیریت و شرف، مساوق و به حسب وجود خارجی، خیر است و با اصل وجود، متحد می‌باشد. وجود هرچه تمام‌تر باشد، کمال آن بیشتر و آثار مترتب بر آن تمام‌تر و در نتیجه جهت خیریت در آن بیشتر است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴-۱۰۵).

از منظر آیت‌الله مصباح یزدی نیز لذات مشتمل بر دو دسته‌اند:

۱. لذات وهمی و خیالی: لذاتی که بر اثر عادت صرف و انس با برخی امور به مدرک دست می‌دهند. این گونه لذت‌ها لزوماً حاکی از کمال نیستند؛ مانند لذتی که از کشیدن سیگار به فرد معتاد به دخانیات دست می‌دهد.

۲. لذات فطری: لذاتی که از شئون فطری وجود مدرک برمی‌خیزد که از کمالات وجودی موجودات ناشی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، مرحله ۶، فصل ۱۵).

براین اساس در قوس صعود، وجود رو به کمال می‌رود و کمالات بالقوه را بالفعل می‌کند، اما در مقام تنزل - چون رو به نقص می‌رود و لازم نزول، تقید به حدود عدمیه است - اوصاف کمالیه آن نیز قبول انحطاط می‌کند. در این میان انسان حالتی خاص به خود دارد. انسان مرکب از جهات مختلف و مجمع عوالم متعدد است و به اعتبار تکثر قوا و دارا بودن مبادی فعلیات و انفعالات متعدد، منشأ آثار بسیار است. آنان که ملکوت وجود بر آنها مکشوف است و قیامت را در همین نشئات جسمانی شهود می‌کنند، ضمن اعراض از شواغل مادی، به زیبایی‌های عالم ملکوت توجه دارند و خود را در امور عقلی منغم می‌بینند. این افراد - حتی با تعلق به بدن - مظهر تجلی ذاتی

حق واقع شده‌اند و باده از تجلی ذات نوشیده و چه بسا چنان وجود مجازی خود را در حق، فانی نموده‌اند که به مقام صحو پس از محو و تمکین پس از تلوین و سرانجام به مقام فناء عن الفنائین رسیده‌اند و ملتذ به لذت عقلانی‌اند (آشتیانی، ۱۳۸۱، صص ۹۱ و ۱۰۵)؛ بنابراین لذت مخصوص روح و نفس، از لذت‌های جسمانی و بدنی عظیم‌تر است.

زیبایی همواره با لذت تلازم دارد، ولی هر احساس لذتی لزوماً معلول دریافت زیبایی نیست و عوامل لذت فراوان است (همان، ص ۱۹۸). هدف‌گیری لذت در اثر هنری که در هنر پیرو تجسم دارد، بزرگ‌ترین عامل مزاحم درک مسئولیت، تعهد، تزکیه و پرورش روانی است (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۳۸). در این میان هنر مطلوب درصدد حذف لذت هنری نیست، بلکه هدف‌گیری هنر بر لذت را برنمی‌تابد و در عوض بر کمال انسان در هنر اصرار دارد (همان، ص ۹۱).

براین اساس هنرمند اسلامی و نیز حکیمی که مخاطب هنر اسلامی است، نسبت ابتهاج و بهجت و لذت حاصل از لقای حق به لذت‌های جسمانی را در حکم نسبت منتهای به نامتناهی می‌داند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳).

۱.۸. نسبیت یا اطلاق زیبایی

آیا زیبایی، امری مطلق است یا نسبی؟ نگاه اول به زیبایی‌های محسوس، مؤید نسبیت زیبایی است؛ مثلاً میان محسوسات از حیث زیبایی، نسبیت برقرار است. همچنین معنا و مصداق برخی کمالات همچون زیبایی باتوجه وضعیت فرهنگی، تاریخی، اقلیمی، روانی و مزاجی متفاوت خواهد بود. برای نمونه ممکن است دو فرد در یک زمان به یک شیء دو دیدگاه متفاوت زیباشناختی داشته باشند؛ از این رو با نگاه اول در امور زیبا ممکن است دچار نسبی‌انگاری شوند.

از منظر علامه طباطبائی^۱ اعتباریات به چند قسم منقسم می‌باشند: «اعتباریات بالمعنی الأعم» که در مقابل ماهیات‌اند، «اعتباریات بالمعنی الأخص» و «اعتباریات عملی» که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان (یا هر موجود زنده) است. از آنجا که اعتباریات عملی مولود احساساتی مناسب قوای فعاله‌اند، از جهت ثبات و تغییر تابع آن احساسات درونی‌اند و احساسات نیز دو گونه‌اند:

۱. احساسات عمومی که لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی‌اند؛ مانند

اراده و کراهت مطلق و مطلق حب و بغض.

۲. احساسات خصوصی قابل تبدل و تغییر.

براین اساس اعتباریات عملی نیز دو قسم‌اند:

۱. اعتباریات عمومی ثابت غیرمتغیر: مانند اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع و اختصاص.

۲. اعتباریات خصوصی قابل تغییر؛ مانند زیبایی و زشتی.

علامه طباطبائی رحمته‌الله می‌گوید: «می‌تواند هر سبک اجتماعی را که روزی خوب شمرده، روز دیگر بد بشمارد، ولی نمی‌تواند از اصل اجتماع صرف نظر نموده یا اصل خوبی و بدی را فراموش نماید» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۹۵)؛ براین اساس اصول و مبنای زیبایی‌ها امری ثابت و مطلق است، اما جنبه بالفعل زیبایی اعتباری و نسبی بوده و تابع اراده انسان و تغییر شرایط درونی و بیرونی‌اند. ازمنظر استاد مصباح نیز زیبایی در مفهوم عرفی‌اش وابسته به مدرک بوده و نسبی است. این امر بدان دلیل است که زیبایی خاستگاه پیدایش لذت در مدرک است و ملائمت نیز به کمال باز می‌گردد، اما از آنجاکه عالم ماده، عالم تراحم‌هاست، کمال موجودی ممکن است با کمال موجود دیگر تراحم داشته باشد و چه‌بسا کمال موجودی متوقف بر نابودی موجود دیگر باشد؛ به‌همین دلیل در زیبایی‌های مادی نسبیت راه دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۱/۱۶).

۱-۹. زیبایی و عشق

به‌جرت می‌توان عشق را از مهم‌ترین انگیزه‌های آفرینش هنرهای زیبا دانست؛ به‌گونه‌ای که در پس هر اثر هنری زیبا، ردّ پای از عشق هنرمند موجود است. همه عالم هستی - بسته به بهره‌ای که از وجود دارند - عشق به زیبایی در آنان ساری و جاری است. البته زیبایی، امری حقیقی است و فارغ از آنکه موجودی مانند انسان به آن حبّ داشته یا نداشته باشد، زیبایی هست؛ براین اساس انسان، حُسن و جمال را دوست دارد و به‌سوی مجذوب می‌شود. هرچه زیبایی در شیء بیشتر باشد، این جاذبه شدیدتر است و اگر زشت و زیبا را ببیند، به‌سوی زیبایی تمایل دارد و اگر زیبا و زیباتر را نیز ببیند، به‌سوی زیباتر گرایش دارد، اما اگر به‌سوی زیباتر نرود و به همان زیبایی سرگرم شود، معلوم می‌شود سرگرمی‌اش به زیبا به‌خاطر زیبایی آن نبوده است؛ زیرا اگر برای زیبایی آن بود، با بیشترشدن زیبایی باید بیشتر مجذوب شود و زیبا را رها کند و به‌سوی زیباتر متمایل شود (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۵۰)؛ بنابراین از آنجاکه زیبایی، امری وجودی است، شخصی که به زیبایی تمایل کمتری داشته باشد، باید در سعه وجودی‌اش تردید کرد.

۱-۱۰. زیبایی و اخلاقیات

روح یک انسان واجد خصلت‌های اخلاقی همچون عدالت، حکمت، معرفت و فداکاری که بر خودخواهی‌ها غلبه می‌کند، زیباست. علامه جعفری بر این مسئله چنان تأکید دارد که حتی لذت دریافت زیبایی‌های معقول را برتر از زیبایی‌های محسوس می‌داند. در مقابل برخی اندیشمندان غربی بر جدایی اخلاق و زیبایی تأکید دارند. عوامل جدایی اخلاق و زیبایی در غرب عبارت‌اند از: سودپرستی، حس‌گرایی افراطی و اتکای صفات اخلاقی به حق تعالی (ر.ک: جعفری، ۱۳۸۱، ص ۱۷۸-۱۹۳).

۲. هنر

در باب هنر لازم است درباره مطالبی همچون تعریف هنر، تقسیم‌بندی مطالعات هنری، تقسیم و کارکردهای هنر، رابطه زیبایی و هنر و همچنین مراکز علمی مربوط به مطالعات هنر سخن گفت.

۲-۱. تعریف هنر

هنر یا هَوَنَر واژه‌ای باستانی است که اصل و ریشه آن در زبان فارسی به سانسکریت بازمی‌گردد و با لفظ سونر (Sunar) و سونره (Sunara) که در اوستایی و پهلوی به صورت هونر (Hunar) و هونره (Hunara) آمده است، هم‌ریشه می‌باشد. در زبان اوستایی، هونر از دو واژه ترکیب شده است: «هو» که ابتدا به خو مبدل شد و به دلیل نارسایی اش حرف «ب» بدان اضافه شد: «خوب»؛ ازاین رو «هو» به معنای نیک و خوبی است. «نر» هم به معنای توان و کمال و هم به معنای دلیر استعمال شده است.

براین اساس «هونر» و «هونره» به ترتیب هم‌معنا و هم‌ریشه نیک‌مردی و نیک‌زنی است. در زبان فارسی قدیم «چهار هنران» به معنای فضایل چهارگانه شجاعت، عدالت، عفت و فرزانه‌گی (حکمت عملی) آمده است و در اشعار فارسی نیز به معنای فضیلت استعمال شده است.

در نظر آیت‌الله مصباح یزدی، شاکله اصلی کاربرد عام هنر مبتنی بر دو مؤلفه شناخت و توان است؛ دانش چگونگی انجام دادن کار و توانایی انجام آن کار در کوتاه‌ترین زمان و بهترین وجه. تحقق مؤلفه دوم یعنی توان نیازمند کسب دانش و نیز تمرین و ممارست است (مصباح یزدی، ۸۹/۱۱/۱۶).

در میان حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم، بیش از همه علامه جعفری درباره هنر نظریه‌پردازی

کرده است. از منظر ایشان هنر عبارت است از:

محصول عالی عمل سازندگی مغز یک انسان در برداشت‌های عقلانی و
شهودی خود درباره خویشتن، خدا، جهان هستی و نوع انسانی برای توصیف
واقعیت‌های مربوط آن‌چنان‌که هستند یا ارائه واقعیت‌ها آن‌چنان‌که باید
باشند. در این میان معنای یک هنر زیبا چنین می‌شود: محصول عالی با
نمودی نگارین و شفاف که کمال را نشان می‌دهد (جعفری، ۱۳۷۵، ص ۵۵۲).

سه نظریه اساسی درباره هنر ارائه شده است: «هنر برای هنر»، «هنر برای انسان» و «هنر برای انسان، در حیات معقول» (همو، ۱۳۸۱ ص ۲۸-۲۷). هدف زندگی و زندگی هدفدار در تفسیر نظریه سوم عبارت است از: آرمان‌های زندگی گذران را با اصول «حیات معقول» اشباع نمودن و به‌ثمر رساندن شخصیت انسانی، در تکاپو به‌سوی ابدیت به فعلیت رساننده همه ابعاد روحی در جاذبه پیشگاه الهی است. زندگی هدفدار یا همان «حیات معقول» عبارت است از: حیات آگاهانه‌ای که نیروها و فعالیت‌های جبری و جبرنمای زندگی طبیعی را با برخورداری از رشد آزادی شکوفاشده در اختیار و در مسیر هدف‌های تکاملی نسبی تنظیم نموده را که به‌تدریج در این گذرگاه ساخته می‌شود، وارد هدف اعلای زندگی می‌نماید. این هدف اعلاء شرکت در آهنگ کلی هستی وابسته به کمال برین است.

براین اساس هنر برای انسان در «حیات معقول» عبارت است از تجسیم‌کننده «واقعیت آن‌چنان‌که هست»، با «واقعیت آن‌چنان‌که باید» به‌وسیله احساس تصعیدشده انسانی که از آگاهی به حیات هدفدار خود و حیات هدفدار دیگران برخوردار می‌باشد. این فعالیت مغزی با احساسی تصعیدشده نه‌تنها بر دست و پای انسان‌های ناظر بر اثر هنری زنجیری نمی‌زند، بلکه چون خود هنرمند از «حیات معقول» بهره‌مند است، با اثر هنری که به‌وجود می‌آورد، نیروها و فعالیت‌های جبری و جبرنمای زندگی طبیعی را در راه رشد آزادی شکوفان در اختیار برای مردم جامعه تفسیر و توجیه می‌نماید (همان)؛ بدین ترتیب اثر هنری در حیات معقول، ذات حیات انسان‌ها را از اسارت و بردگی نجات می‌دهد و آن را برای شرکت در آهنگ کلی هستی آماده می‌سازد. هر اثر هنری که با انگیزگی «حیات معقول» در جامعه پدیدار می‌شود، نه‌تنها یک پدیده جالب بوده و برطرف‌کننده ملالت‌ها و افسردگی‌های زندگی طبیعی محض است، بلکه آن اثر هنری، موجی از خود «حیات معقول» بوده که این حیات را در دیگر افراد جامعه تقویت می‌کند و طعم آن را به ذائقه همگان می‌چشاند؛ چون این حیات همواره پویا بوده و آبیاری‌کننده همه پدیده‌های نوظهور در مسیر تحولات بشری است؛ به‌همین دلیل قرارداد هنر به‌عنوان موجی از «حیات معقول» عالی‌ترین تعهدی است

که اساسی‌ترین عامل شکننده قالب‌های تصنعی و با برتری‌دادن هنر بر خواسته‌های حیوانی و تمایلات «حیات طبیعی محض» به جامعه عرضه‌اش می‌کند و اجازه نمی‌دهد هنر در استخدام مکتب‌هایی قرار گیرد که آگاهی، آزادی‌ها و هدف‌گرایی بشری را در قالب‌های پیش‌ساخته محدود نمایند و آن را بخشکانند (همو، ۱۳۸۶، ص ۲۷).

آیت‌الله جوادی آملی در تعریف هنر این‌گونه می‌گوید:

انسان، معقولی داشته باشد و از مسیر صحیح به مخیله و خیال برساند و از آنجا به حس تنزل دهد و سپس آن را تحویل خواننده و گیرنده دهد (جوادی آملی، در دیدار اعضای حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، مندرج در: <http://javadi.esra.ir>).

گفتنی است این تعریف هنر دینی است، وگرنه هنر غیردینی زائیده معقولات نیست؛ ازاین‌رو ایشان مهم‌ترین شاخص هنر اسلامی را توان ترسیم معقول در کسوت محسوس و قدرت تصویر غیب در جامه شهادت می‌داند، درحالی‌که هنرهای غیراسلامی از آنجا که در جهان معقول و ملکوت جایی ندارند و از عقل منفصل و مثال منفصل بی‌بهره‌اند، فقط از وهم و خیال متصل استمداد نموده و برهمین اساس هرگز مایه عقلی نداشته و رهاورد غیبی ندارند؛ پس ازمنظر آیت‌الله جوادی آملی برای تولید اثر هنری «هنر دینی» ابتدا باید حقیقت انسان شناخته شود، سپس کمال او ارزیابی گردد و درنهایت آفرینش کمال او ملایم با فطرت است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۴).

۲-۲. تقسیم‌بندی‌های مطالعه هنر

علامه جعفری چهار رویکرد مطالعه هنر را از یکدیگر متمایز می‌سازد:

۱. نگرش علمی محض: بررسی عینی نمود هنری از دیدگاه تحلیلی و ترکیبی و محتوای مستقیم و غیرمستقیم آن.
۲. بینش نظری: مطالعات مربوط به تعیین اثربخشی احساس شخصی هنرمند در اثر هنری در برابر دخالت واقعیات بیرونی.
۳. بینش فلسفی: سلسله مسائل کلی که در مؤلفه‌هایی زیربنایی و نتایج و شناخت هویت خود هنر و نبوغ به‌وجودآورنده آن مطرح می‌گردند.
۴. بینش مذهبی: شناخت هنر و بهره‌برداری از نبوغ‌های هنر در هدف معقول و تکاملی حیات که رو به ابدیت و ورود در پیشگاه آفریننده نبوغ‌های هنری و واقعیت‌هاست (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۱۹).

در میان این بینش‌های چهارگانه، بینش اخیر یعنی بینش مذهبی از اهمیت شایانی برخوردار است؛ زیرا بینش مذهبی به دیگر بینش‌ها که تکاپو در مسیر حیات معقول تکاملی‌اند، معنایی معقول می‌بخشد و همه آنها را نوعی عبادت می‌داند که در تعریف هدف اعلای حیات، تکاپو برای ابدیت نامیده می‌شود؛ به عبارت دیگر بینش مذهبی عامل ارتباط معقول و مشهود میان نگرش‌های دیگر با جان هدف‌جوی آدمی است. اصولاً هیچ‌یک از نگرش‌ها و بینش‌ها یارای برکشدن انسان از دامان طبیعت را ندارند و این مهم فقط با بینش مذهبی میسر است (همان، ص ۱۸-۱۹).

۲-۳. تقسیم هنر

علامه جعفری همه پدیده‌هایی که با حیات انسانی ارتباط دارند - از جمله هنرها - را به دو نوع تقسیم می‌کند:

۱. هنر پیرو: تبعیت از خواسته‌ها، تمایلات و اخلاقیات رسمی و دانسته‌های معمول. این هنرمند دنباله‌رو خواسته‌های مردم متوسط در هنر است. چنین هنری عامل وحدت‌بخش حیات انسانی نیست.
۲. هنر پیشرو: تصفیه واقعیات جاری و استخراج حقایق ناب از میان آنها و قراردادن آنها در مجرای حیات معقول با شکل جالب و گیرنده. این هنر، جلوه‌گاه تعهد بوده و به وجودآورنده آن نیز هنرمند متعهد است (ر.ک: همان، ص ۳۳-۳۸).

آیت‌الله جوادی آملی با توجه به فعل بودن هنر، هنر را به دو قسم تقسیم می‌کند: هنر دینی و هنر غیردینی. هنر غیردینی ناشی از تأثیر خیال و وهم است، درحالی‌که هنر دینی به محسوس کردن امور معقول عنایت دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۴۲). به تعبیر دقیق‌تر، وجه تمایز این دو در آن است که هنر غیردینی بدون تکیه بر عقلانیت با اتکای صرف به قوه خیال هنرمند، به تولید اثر هنری مبادرت می‌ورزد (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۵۶)، درحالی‌که منبع هنر دینی، عالم معقول است؛ براین اساس هنر دینی را هنر متنزل و هنر غیردینی را هنر نازل می‌توان نامید (همو، ۱۳۸۵، ص ۲۴۰). از منظر استاد مصباح، هنر دینی هنری است که دین تجویز می‌کند و موجب کمال حقیقی آدمی می‌شود. ویژگی چنین هنری، ارتباط با شعائر دین است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۲/۱۰).

برای تولید هنر دینی، توجه به سه مؤلفه اهمیت دارد: معرفت، قدرت، امانت. معرفت، سرمایه هنرمندی عاقلانه است، قدرت در تنزیل معقول به متخیل سهم ویژه‌ای دارد و امانت به مراقبت در کم و زیاد نکردن معارف عقلی در زمان تنزل اشاره دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۲-۲۴۳).

۲-۴. هنرمند

هنرمند تراز درنظر علامه جعفری، هنرمندی است که انسان را از حصر در معلومات و خواسته‌های محدود و ناچیز نجات می‌دهد. ایشان از عالم اکبر و دقائن - یعنی مخفی‌های عقول - واقعیات تعلیم‌شده به حضرت آدم ابوالبشر را دریافت می‌کند و استعدادهای مردم را برای بهره‌برداری از عالم اکبر و مخفی‌های عقول و واقعیات تعلیم‌شده به فعلیت می‌رساند (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۶۱). استاد مصباح نیز هنرمند متعهد را از دو وجهه حُسن فاعلی و حُسن فعلی ارزیابی می‌کند: حُسن فعلی ناظر به این است که اثر هنری درجهت کمال نفس باشد؛ یعنی هنرمند در خلق آثارش بایسته‌ها و شایسته‌های شرعی و اخلاق دینی را مورد توجه داشته باشد. حُسن فاعلی نیز بدین معناست که نیت هنرمند در تولید اثر هنری، رضایت الهی و خدمت به بندگان باشد، نه صرفاً کسب درآمد، شهرت، موقعیت اجتماعی یا لذت (مصباح یزدی، ۱۳۸۹/۱۲/۱۰).

۲-۵. موسیقی

علامه جعفری در میان هنرهای خاص، به سراغ موسیقی رفته و برخی مباحث فلسفه موسیقی را مطرح کرده است. او در این اثر مطالبی همچون تعریف موسیقی، رابطه موسیقی با شعر، نقاشی و خط، عینیت واقعی موسیقی و سرّ جذابیّت موسیقی را ارائه کرده است (ر.ک: جعفری، ۱۳۸۶).

۲-۶. کارکردهای هنر

۱. تأثیر در کمال مخاطبان: فایده هنر برای برخی انسان‌های تماشاگر، فایده آب حیات برای زندگی خواهد بود.

۲. تأثیر در کمال هنرمند: هنرمند با علم به اینکه انسان‌هایی به اثر هنری‌اش خواهند نگریست و کمال یا سقوط آنها در خود هنرمند نیز تأثیر دارد، همه استعدادهای مغزی و اعماق و سطوح روح خویش را به کار می‌اندازد تا اثر و انگیزه تحول به رشد و کمال را به آن انسان‌ها که خود جزئی از آنان است، تحویل دهد (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۲). گاهی مجذوب جمال‌شدن موجب رهایی انسان از مراتب پایین و صعود به مراتب بالاتر می‌شود. البته گاهی نیز ممکن است موجب سقوط و تنزل شود (مصباح یزدی، [بی‌تا]، مندرج در: <http://mesbahyazdi.ir/node/821>).

۳. نجات حیات معقول انسان: آثار هنری در یک فعالیت فردی محدود نمی‌ماند و درنهایت به

جامعه ارائه می‌شود؛ از این رو باید آثار هنری توسط کسانی که هم در حیات انسانی صاحب‌نظرند و هم با قلمرو هنر آشنایی کامل دارند، در کمال خلوص و با انگیزه هنر برای حیات معقول انسان‌ها مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد. پرواضح است که چنین چیزی سانسور هنر نیست، بلکه نجات‌دادن حیات معقول انسان‌هاست (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳).

۴. تجلی معقول حقیقی در کسوت محسوس: هنر برین از طریق خیال موجب تنزیل امر معقول به جمال محسوس می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۳۷-۲۳۸).

۵. مرتبط جلوه‌دادن عوالم سه‌گانه: در لفافه هنر سه عالم عقل، مثال و طبیعت به یکدیگر مرتبط جلوه داده می‌شوند (همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۵۱).

۶. جهان‌آرایی: هنر مایه آرامش صحنه هستی است و موجب فرح و جمال جامعه می‌شود (همو، ۱۳۹۱، ص ۴۳).

۲-۷. نقد هنر و زیباشناسی غربی

علامه جعفری به مناسبت‌های گوناگون، هنر غربی را واکاوی می‌کند و به مناسبت از نظریات فلسفی اندیشمندان غربی درباره هنر سخن می‌گوید و از افرادی همچون افلاطون، اریک نیوتن و هگل سخنانی نقل می‌کند. استاد مطهری نیز به مناسبت بحث درباره زیبایی، به افلاطون اشاره می‌کند. مهم‌ترین نقدهایی که بر هنر غربی مطرح می‌کنند، عبارت‌اند از:

۱. هنر در غرب برای شگفتی، تنوع و برهم‌زدن یکنواختی زندگی است و بس.

۲. در نظر گرفتن معیار هنر در جلب شیفتگی مردم.

۳. غفلت از پیستی حقیقت و جایگاه هنر در دستیابی به حیات معقول

(جعفری، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴).

۴. هدف‌گیری لذت در اثر هنری (همان، ص ۳۸).

۵. انحصار زیبایی در زیبایی محسوس (همان، ص ۱۶۲).

۶. جدایی اخلاق از زیبایی (همان، ص ۱۸۷).

۷. نقد تعاریف زیبایی از سوی اندیشمندان غربی.

۸. نقد معیار تناسب به‌عنوان معیار زیبایی (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷).

۲-۸. زیبایی و هنر

بر اساس مبانی حکمت اسلامی، هنر و زیبایی، دو موهبت الهی‌اند؛ زیرا ازسویی اولاً، خداوند

خود زیباست؛ ثانیاً، خداوند منشأ همه زیبایی‌هاست؛ به‌گونه‌ای که در عالم هستی، نظامی واحد و زیبا حاکم است؛ ثالثاً، می‌توان والاترین معیار زیبایی را حق تعالی دانست؛ به‌نحوی که هر امر زیبایی فقط با نسبت با او زیباست. ازسوی دیگر خدا را همچون هنرمندی می‌توان درنظر گرفت که همه عالم هستی، آثار هنری او هستند؛ همان عالمی که سراسر زیباست. دراین‌میان آدمی نیز اثر هنری خاص و گل سرسید عالم هستی بوده که باری تعالی او را خلیفه خود قرار داده است. آدمی ازسویی خلیفه الهی است و صفات الهی بالقوه در او به ودیعت نهاده شده است؛ ازاین‌رو زیبایی را دوست دارد و قادر به جلوه‌گری زیبایی است. ازسوی دیگر آدمی به‌میزان بهره‌ای که از خلافت الهی دارد، می‌تواند هنرمند باشد و به خلاقیت هنری مبادرت ورزد. انسان همچون حضرت حق می‌تواند به ماده، صورت دهد و چیزی نو بیافریند؛ بنابراین می‌توان هنر بشری را الگوبرداری انسان از هنر الهی دانست. انسان با هنر خود، روح خویش را به‌نمایش می‌گذارد؛ همان‌گونه که باری تعالی با آفرینش عالم هستی، جمال خود را متجلی می‌سازد.

۳. مراکز علمی

مهم‌ترین نهاد علمی حوزوی در مطالعات فلسفی زیبایی و هنر، مدرسه اسلامی هنر است که ذیل دانشگاه ادیان و مذاهب تأسیس شده است و تاکنون نشست‌های علمی متعدد، همایش‌های ملی، کارگاه‌های علمی، کلاس‌هایی درباره فلسفه هنر و زیبایی، فقه هنر و نیز هنرهای خاص برگزار کرده است. همچنین یکی از کتابخانه‌های غنی درباره هنر و زیبایی در این مدرسه برقرار است. افزون‌براین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی نیز چندین نشست علمی و یک همایش ملی با محوریت فلسفه هنر و زیبایی با حضور اساتید حوزوی و دانشگاهی برگزار کرده است. آثاری نیز دراین‌باره منتشر کرده است. همچنین پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم آثاری دراین‌باره به‌طبع رسانده است.

نتیجه

اول. مسئله «فلسفه زیبایی» و «فلسفه هنر» در میان حکمای اسلامی نخستین‌بار ازسوی حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم مطرح شده است. اگرچه حکمای پیشین از چستی زیبایی و مسائل مربوط به زیبایی سخن گفته‌اند، ولی نخستین‌بار علامه شعرانی آگاهانه از «فلسفه زیبایی»

سخن گفت. در فلسفه هنر نیز علامه جعفری نخستین عالمی بود که در کتابی با عنوان **فلسفه هنر و زیبایی**، ضمن کنار یکدیگر قراردادن هنر و زیبایی، واژه «فلسفه هنر» را به کار برد. نکته مهم در این باره آن است که عمده‌ترین مطالعات فلسفی در باب هنر و زیبایی پس از انقلاب اسلامی صورت گرفته است.

دوم. تعریف زیبایی ممکن نیست، با وجود این برای زیبایی می‌توان شرح اسم آورد. سوم. معیارهای زیبایی به‌طور کلی مشتمل بر دو گونه‌اند: برخی معیارها در ذات شیء زیباست، همچون تناسب و کمال و برخی معیارها در مخاطب و ناظر امر زیباست. همچون لذت و شادی که از مشاهده زیبایی نصیب می‌شود، اما معیار زیبایی نمی‌تواند صرفاً بر اساس نفس ناظر باشد. در این میان بهترین معیار زیبایی، کمال است.

چهارم. زیبایی را به‌طور کلی بر دو گونه می‌توان تقسیم کرد: زیبایی عقلی و زیبایی حسی. پنجم. نسبت زیبایی به‌ویژه در زیبایی عقلی، پذیرفتنی نیست. در زیبایی محسوس نیز فقط با قطع پیوند با زیبایی معقول می‌توان نسبت را دریافت.

ششم. زیبایی، رکن رکن هنر است؛ از این رو هنرمند اسلامی در واقع با هنر خویش، جمال را به‌منصه ظهور می‌رساند. این جمال، همان جمال عالم هستی است؛ جمالی که تجلی حق تعالی است؛ بر این اساس هنرمند اسلامی همانند خلیفه الهی در ظهور و جلوه‌گری جمال حق تعالی نقشی خاص و برجسته دارد. البته این ظهور زیبایی هنری، امری قائم به انسان نیست؛ چرا که ظهور زیبایی، مستقل از آدمی است. در این میان نقش انسان، گویی نقش ناظری است که از زیبایی مستفیض می‌شود.

منابع

۱. آشتیانی، سیدجلال الدین؛ شرح بر زادالمسافر صدرالمتألهین؛ چ ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
۲. ابن زکریا، ابوالحسین احمد بن فارس؛ معجم مقانیس اللغة؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ چ ۳، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۴. افلاطون؛ پنج رساله: شجاعت، دوستی، ایون، پروتاگوراس و مهمانی؛ ترجمه محمود صناعی؛ چ ۴، تهران: هرمس، ۱۳۸۲.
۵. جعفری، محمدتقی؛ تکاپوی اندیشه‌ها (مجموعه‌ای از مصاحبه‌ها با علامه جعفری)؛ تنظیم و تدوین علی رافعی؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.
۶. —؛ زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام؛ تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۱.
۷. —؛ موسیقی از دیدگاه فلسفی و روانی؛ تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری (یاران علوی)، ۱۳۸۶.
۸. جوادی آملی، عبدالله؛ «هنر، زیبایی و کمال دین»، مجله معارف؛ ش ۱۰۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴، ص ۴۳-۵۲.
۹. —؛ در دیدار اعضای حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی؛ مندرج در: <http://javadi.esra.ir>
۱۰. —؛ سروش هدایت؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۸۵.
۱۱. —؛ سروش هدایت؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۸۷.
۱۲. —؛ مفاتیح الحیات؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۹۱.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن؛ هزار و یک کلمه؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۳.
۱۴. دهخدا، علی اکبر؛ لغت نامه؛ زیر نظر دکتر محمد معین و دکتر سیدجعفر شهیدی؛ چ ۲، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسة العلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
۱۶. —؛ نهاية الحکمة؛ تصحیح غلامرضا فیاضی؛ چ ۳، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی،

۱۳۸۸.

۱۷. عسکری، ابوهلال؛ الفروق فی اللغة؛ ج ۴، بیروت: دارالآفاق الجديدة، ۱۴۰۰ ق.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی؛ «بحثی کوتاه در باب جمال»، [بی تا]، مندرج در: <http://mesbahyazdi.ir/node/821>.
۱۹. —؛ «زیبایی شناسی و نسبت هنر با دین» (گفت و گو)؛ ۱۳۸۹/۱۲/۱۰، گفت و گوی منتشر نشده.
۲۰. —؛ «فلسفه هنر و زیبایی» (گفت و گو)؛ ۱۳۸۹/۱۱/۱۶، گفتگوی منتشر نشده.
۲۱. —؛ تعلیقة علی نهاية الحکمة؛ قم: سلمان فارسی، ۱۴۰۵ ق.
۲۲. مطهری، مرتضی؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ نگاشته علامه طباطبائی (ره) با مقدمه و پاورقی استاد مطهری؛ تهران: صدرا، ۱۳۹۰.
۲۳. —؛ فطرت؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۹.
۲۴. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۲۲، تهران، صدرا، ۱۳۸۹.

مواجهه اندیشمندان حوزه علمیه با مفهوم قانون در دوره مشروطه، پسامشروطه و انقلاب اسلامی^۱

قاسم بابائی^۲

چکیده

تحقیق پیش رو با هدف بررسی مواجهه اندیشمندان حوزه علمیه با مفهوم قانون در دوره پیشامشروطه نگارش شده است و در مورد این پرسش شکل می‌گیرد که مفهوم و مؤلفه‌های قانون و ترابط قانون و شرع در نظرگاه اندیشمندان حوزه علمیه در دوره پیشامشروطه چگونه است؟ پاسخ به پرسش مذکور مستلزم توجه به چهار ادوار تاریخ ایران – دوره پیشامشروطه، دوره مشروطه و پسامشروطه و دوره انقلاب اسلامی – است تا با ملاحظه ارتباط تاریخی ادوار یادشده، بتوان به پرسش اصلی پاسخ کامل داد: برهمن اساس در چهار دوره یادشده، مازاد بر تحلیل اندیشه‌های حاکم در آن دوران به تحلیل مفهوم قانون و ترابط قانون با شرع از منظر ملاصدرا، مرحوم نایینی، امام خمینی^۳ و مقام معظم رهبری پرداخته شده است. در دوره پیشامشروطه گفتمان قانون در الهیات سنتی شکل گرفته است، در دوره مشروطه گفتمان قانون از رویکرد سنتی فاصله می‌گیرد و با حفظ شریعت به سمت جایگزینی سلطنت پادشاهی با سلطنت ملی است. در دوره پسامشروطه به مدت کوتاهی فترت حاصل می‌شود و در دوره انقلاب اسلامی، مفهوم قانون از جهت شکل و ماهوی با حفظ قانون الهی به کمال می‌رسد.

واژگان کلیدی: قانون، انقلاب اسلامی، مشروطه، عدالت، امام خمینی.

۱. این مقاله با حمایت دبیرخانه همایش بین‌المللی یکصدمین سالگشت بازتأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و نکوداشت آیت‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری^۴ تألیف شده است.
۲. طلبه درس خارج و دانشجوی دکتری فلسفه حقوق دانشگاه باقرالعلوم^۵ (ghbabaei9797@gmail.com).

مقدمه

- بیان مسئله

یکی از بحران‌های عصر حاضر در بخش فلسفه حقوق، چالش در تبیین مفهوم قانون و ترابط قانون با شرع است؛ بحرانی که مازاد بر جغرافیای جهان اسلام در جهان غرب نیز چالش جدی است و تا امروز ادامه یافته است. به گفته هربرت هارت در کتاب **مفهوم قانون**، شمار اندکی از پرسش‌ها درباره جامعه بشری به اندازه پرسش «قانون چیست؟» این گونه پدیدار طرح شده و این گونه از سوی متفکران جدی به شیوه‌های بسیار گوناگون پاسخ داده شده است. اگر به نظریه حقوقی در ۱۵۰ سال گذشته توجه کنیم، خواهیم یافت که وضعیت این بحران با هیچ‌یک از موضوعات قابل مقایسه نیست (هارت، ۱۳۹۸، ص ۳۲).

مفهوم قانون و ترابط قانون با شرع در جهان اسلام و به ویژه در کشور ایران نیز همواره از عصر صفوی تا کنون گفت‌وگوی محافل علمی و پرسش مجالس عمومی بوده است. چالش بودن مفهوم قانون و ترابط قانون و شرع در ایران، متأثر از سه عامل مهم است:

عامل نخست، موقعیت ایران است که جامعه ایرانی به اعتبار تشیع مختصات هندسی خود را دارد. به تعبیر سیدجواد طباطبایی، ایران جزیره‌ای واقع در درون بیرون و درعین حال بیرون درون جهان اسلام است و به همین دلیل دریافت ویژه‌ای از مفهوم قانون و حکومت در تاریخ معاصر خود دارد؛ مفهومی که متمایز از دیگران اعم از غرب و اهل سنت است.

عامل دوم، دریافت ایرانی - شیعی از قانون، سرگذشت و سرنوشت متفاوتی در تاریخ معاصر ایران دارد. تجربه طولانی از درون تحولاتی چون اندیشه اصلاح سلطنت تا مشروطه از سر گذرانده است (فیرحی، ۱۳۹۹، ص ۱۱).

عامل سوم، تحولات تاریخی مفهوم قانون در درون انقلاب اسلامی است. نویسندگان بر این باور است که زایش قانون در مقام حدوث با اتفاقات ناخوشایندی همراه بود، اما بقای قانون مخصوصاً در بستر انقلاب اسلامی به مرحله تکامل تاریخی خود رسید که مازاد بر توانمندی در شکل‌گیری از جهت شکل ماهوی نیز کامل‌تر شد و این امر به برکت شجره طوبه انقلاب اسلامی بود: «أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ: اصل ساقه آن برقرار باشد و شاخه آن به آسمان [رفعت و سعادت] است» (ابراهیم: ۲۴)؛ بنابراین سخن گفتن از قانون و ترابط قانون با شرع، یکی از موضوعات مهم روزگار ماست.

پرسش مهم در این بخش درباره چیستی قانون و ترابط قانون با شرعیت است. اینکه مؤلفه‌های زیرساختی قانون کدام‌اند؟ مؤلفه‌های ذاتی قانون کدام‌اند؟ ترابط قانون و شرعیت چگونه ترابطی است؟

مقاله پیش رو با هدف تنقیح پرسش یادشده نگارش شده است و در تلاش است با رویکرد توصیفی - تحلیلی به بررسی آرا و دیدگاه اندیشمندان حوزه علمیه در بخش مفهوم قانون و ترابط آن با شرعیت در سده اخیر (بخشی از دوره مشروطه، پشامشروطه و دوره انقلاب اسلامی) بپردازد؛ بر همین اساس باتوجه به محدودیت حجم مقاله که نمی‌توان به بررسی همه اندیشمندان و بزرگان حوزه علمیه پرداخت و باتوجه به ترابط تاریخی ادوار ایران (پیشامشروطه، مشروطه، پشامشروطه و انقلاب اسلامی) که نمی‌توان به صورت جزیره‌ای بدون ارتباط با دوره قبل به تحلیل پرداخت، نویسنده می‌کوشد با تبیین ادوار تاریخی ایران در هر دوره به زندگی افراد اثرگذار بپردازد؛ بنابراین در دوره پیشامشروطه به تبیین گفتمان فکری ملامصدرا می‌پردازد و در دوره مشروطه به تحلیل گفتمان مرحوم نائینی و در دوره انقلاب اسلامی به تحلیل مفهوم قانون از منظر بنیان‌گذاران انقلاب اسلامی حدوثاً و بقاء یعنی امام^{۱۲} و مقام معظم رهبری خواهد پرداخت.

- پیشینه تحقیق

برخی تحقیقات که در این بخش نگارش شده است، عبارت‌اند از:

۱. **قانون و قانونگذاری در آرای اندیشمندان شیعی** به‌اهتمام محمدجواد جاوید، انتشارات دانشگاه امام صادق^ع. این کتاب به تبیین اندیشه‌های برخی معاصران بدون ملاحظه ادوار تاریخی و بررسی زیرساختارهای قانونی پرداخته است.
۲. **مفهوم قانون از منظر فقه امامیه و مکتب اثبات‌گرایی** از رضا احسانی و هادی طحان‌نظیف، انتشارات دانشگاه امام صادق^ع. کتاب در بخش فقه امامیه به‌درستی با تبیین مؤلفه‌های قانون پیش رفته است، اما روند تاریخی را ملاحظه نکرده و به معاصران نپرداخته است.
۳. **مفهوم قانون در ایران معاصر**، نوشته داود فی‌رحی، نشر نی. کتاب پیش رو به‌درستی به مفهوم قانون در ادوار تاریخ ایران پرداخته است، اما بررسی دیدگاه‌های اندیشمندان معاصر در آن دیده نمی‌شود.
۴. **دولت مدرن و بحران قانون** از داود فی‌رحی، نشر نی. روح کتاب در پاسخ به حل تعارض دین و دولت مدرن و تعارض ملیت و تجدد است.

- جغرافیای بحث

فلسفه حقوق در بخش مفهوم قانون در دو جغرافیای متفاوت یعنی جهان اسلام و جهان غرب رشد و کمال یافته است. فلسفه حقوق در جهان غرب در سه دوره فکری یعنی دوره کلاسیک، دوره مدرن و دوره پست‌مدرن شکل گرفته است. مفهوم قانون در این دوران در معانی متفاوتی در گردش است؛ مثلاً آکوئیناس یکی از فیلسوفان حقوق طبیعی با تقسیم‌بندی قوانین به چهار بخش «قانون ابدی»، «قانون طبیعی»، «قانون الهی» و «قانون بشری (موضوعه)» (پترسن، ۱۳۹۹، ص ۲۴)، معتقد است رابطه طولی میان آنها وجود دارد؛ به گونه‌ای که مثلاً قانون بشری بدون الهام‌گیری از قانون الهی، قانون به حساب نمی‌آید؛ براین اساس قوام و منبع قوانین بعدی وابسته به قانون ازلی است و قانون ازلی ناظر به نقشه خلقت و برنامه مدیریت خداوند متعال در تمام جهان هستی است. منبع آن درواقع عقل موجود در ذهن خدا - با تفسیر و رویکردی متأثر از الهیات مسیحی - است که پیش از آفرینش جهان هستی این منظومه فکری در ذهن خداوند موجود بود و جهان را بر اساس طرح معین خلق کرد و خداوند از روز ازل بر همه آنها واقف بود (فاستر، ۱۳۹۵، ص ۴۸۵)، اما در دوره‌های مدرن و کلاسیک با فاصله‌گیری از الهیات سنتی، نگرش‌های متفاوتی وجود دارند. برخی همچون بتم و کلسن قانون را فرمان حاکم می‌دانند و برخی مانند جان آستین، قانون را هنجار نخستین می‌دانند. بعضی همانند هارت، قانون را قواعد اولیه و ثانویه می‌دانند و برخی نیز همچون دورکین، قانون را قواعد همراه با تفسیر می‌شمارند.

قدمت فلسفه حقوق در جهان اسلام - که بیشتر با نگاه حقوق طبیعی سازگاری دارد - تاریخی دیرینه‌ای دارد، هرچند شوربختانه به این عنوان در جهان اسلام طرح نشده، ولی معادل و مصادیق فلسفه حقوق همانند عدل مساوات، قانون، فقه و... ریشه عمیقی در جهان اسلام دارد. به فرموده استاد مطهری^۱:

«حقوق طبیعی» اولین بار به وسیله مسلمین عنوان شد؛ پایه حقوق طبیعی و عقلی را آنها بنا نهادند، اما مقدر چنین بود که آنها کار خود را ادامه ندهند و پس از تقریباً هشت قرن، دانشمندان و فیلسوفان اروپایی آن را دنبال کنند و این افتخار را به خود اختصاص دهند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۱۳۷).

بر همین اساس ضروری است با تشریح ادوار فقه و قانون و بازگو کردن زحمات چندصدساله بزرگان حوزه علمیه، قدمی راسخ در معرفی فلسفه حقوق برداریم. همان گونه که گذشت، بررسی تحلیل

فلسفه حقوق در جهان اسلام به‌ویژه کشور ایران با چهار دوره پیشامشروطه، دوره مشروطه، دوره پسامشروطه و دوره انقلاب اسلامی مواجه است.

- مفاهیم محوری

فلسفه حقوق: فلسفه حقوق دانش میان‌رشته‌ای است که در دو جهان فلسفه و حقوق زیست می‌کند و به کنکاش درباره ماهیت حقوق و ماهیت حق‌ها با نگاه کلی، انتقادی و نظام‌مند می‌پردازد (حکمت‌نیا و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۳۷).

فلسفه: واژه فلسفه در این ترکیب بیانگر تأملی عمیق، نظام‌مند و کلی درباره مضامین (حقوق - حق‌ها) است. تأملی عمیق بیانگر آن است که تأمل کردن در فلسفه به شیوه انتقادی می‌باشد. اندیشه فلسفی کلی بوده و بیانگر فراگیر بودن موضوع است (همان، ص ۳۶)؛ بنابراین اگر کسی موضوع جزئی را در فلسفه حقوق بررسی کند، تفکر فلسفی نکرده است و نظام‌مند بودن به بیان خصوصیت تحلیلی بودن و ترکیبی بودن فلسفه است (Alexy, 2012, p.52). واژه حقوق در این ترکیب در دو دانش مستقل می‌تواند به کار گرفته شود؛ فلسفه حقوق و فلسفه حق‌ها.

حقوق: واژه حقوق در دانش فلسفه حقوق، اسم جمع مانند گروه، قبیله و مردم است که دارای مفرد نیست و به عنوان یک کلمه جمع که دارای مفرد باشد، مورد توجه نیست (دانش‌پژوه، ۱۳۹۷، ص ۱۶). حقوق در این بحث در یکی از چهار بخش می‌تواند به کار رود: قانون، علم حقوق، نظام‌های حقوقی و قواعد الزام‌آور.

فلسفه حقوق در بخش قانون، به بررسی تأملی عمیق با شیوه انتقادی درباره ماهیت قانون، چیستی قانون، مؤلفه‌های ذاتی قانون و ترابط قانون با شرع می‌پردازد.

فلسفه حقوق در بخش علم حقوق و نظام‌های حقوقی، به بررسی تأملی عمیق با شیوه انتقادی درباره جایگاه نظام‌های حقوقی در میان نظام‌های دیگر، ترابط میان نظام‌های حقوقی، استقلال و عدم استقلال علم حقوق والی و اصالی بودن علم حقوق می‌پردازد.

فلسفه حقوق در بخش قواعد الزام‌آور، به بررسی ماهیت قواعد، تفاوت قانون قاعده، منشأ الزام، چیستی ضمانت اجرایی، تفاوت الزام و التزام می‌پردازد.

واژه حقوق در بخش فلسفه حق‌ها، جمع حق‌هاست و فلسفه حقوق در این معنا به بررسی حق‌ها می‌پردازد؛ اعم از حق‌های تکوینی و حق‌های اعتباری. برخی نویسندگان بر این باورند که فلسفه حقوق

در این معنا دانشی مستقل از فلسفه حقوق است؛ چنان که برخی کتاب فلسفه حقوق هگل را فلسفه حق دانسته اند؛ بنابراین نمی توان گفت دانش فلسفه حق، یکی از شاخه های فلسفه حقوق اصطلاحی است (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۱۱) و باید میان این پنج بخش - علم حقوق، فلسفه حق ها، قواعد الزام آور و قانون - تفکیک قائل شد (دانش پژوه و خسروشاهی، ۱۳۹۷، ص ۱۷).

پنج بخش یادشده فلسفه حقوق، در مقاله حاضر یعنی «مواجهه اندیشمندان حوزه علمیه با فلسفه حقوق در دوره پیشامشروطه» می تواند مورد بررسی و تحلیل قرار بگیرد، اما باتوجه به تنگنای صفحات، فرصت پرداختن به همه بخش ها نیست؛ بر همین اساس در مقاله حاضر فقط به بررسی «ماهیت قانون و ترابط قانون و شرع» خواهیم پرداخت و در مقاله، اصطلاح فلسفه حقوق در همین معنای یادشده یعنی «ماهیت قانون و ترابط قانون و شرع» به کار می رود.

- ادوار تاریخی ایران

مواجهه اندیشمندان حوزه علمیه قم با فلسفه حقوق، به طور کلی در چهار دوره قابل بررسی است: دوره پیشامشروطه، دوره مشروطه، دوره پسامشروطه و دوره انقلاب اسلامی. دوره پیشامشروطه که در حدود ۳۴۶ سال طول کشید، به دو دوره تقسیم می گردد: دوره اول پیشامشروطه: عصر صفوی تا انتهای پادشاهی محمدشاه قاجار (۸۸۰-۱۲۲۶ ش). دوره دوم پیشامشروطه: انتهای پادشاهی محمدشاه قاجار تا بخشی از حکومت ناصرالدین شاه (۱۲۲۶-۱۲۵۱ ش).

دوره مشروطه که در برهه ای از تاریخ اتفاق افتاد، از انتهای پادشاهی احمدشاه قاجار (۱۲۸۵ ش) تا زمان تاج گذاری رضاشاه (۱۳۰۴ ش) را شامل می شود و گفتمان پسامشروطه در برهه ای از تاریخ پهلوی (۱۳۰۴ ش) شکل گرفته و امتداد آن در دوره انقلاب اسلامی صورت گرفته است. مقاله پیش رو از میان چهار گفتمان یادشده، قرار است به یکصدسال اخیر مفهوم قانون در میان اندیشمندان حوزوی یعنی بخشی از دوره مشروطه و دوره انقلاب اسلامی ایران با رویکرد تحلیلی توصیفی به تبیین و تشریح پردازد؛ بر همین اساس پرداختن به دوره اول پیشامشروطه یعنی عصر صفوی، در محدوده مقاله نخواهد بود، اما باتوجه به ارتباط تاریخی ادوار حاکمیت در ایران، ضروری است نیمنگاهی به دوره اول پیشامشروطه داشته باشیم.

- حقوق پوزیتیویستی

فلسفه حقوق با نگاه پوزیتیویستی، حقوق و قانون را برآمده از اراده‌ها می‌داند، ویژگی جعل دارد و قوانین دستورات بشری است (موراوتز، ۱۳۹۱، ص ۵۲) و به عبارتی قوانین برخاسته از تصویب آدمیان و سازمان‌هاست و متفاوت از اصول اخلاقی می‌باشد که دائمی تلقی می‌شود (ابدالی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۵)؛ براین اساس قانون زائیده اراده عمومی و فقط اعلام اراده افراد بوده و واقعیت‌های اجتماعی مبنا و تعیین کننده چستی قانون است (منتسکیو، ۱۳۶۲، ص ۵۴).

- حقوق طبیعی

فلسفه حقوق با نگاه حقوق طبیعی، قوانین ریشه در طبیعت دارد و با اوصافی مانند برتر بودن از اراده دولت و قانونگذار، ثابت و بدیهی است. لئواشتر اوس در کتاب **حقوق طبیعی و تاریخ**، سه دلیل بر اهمیت و ضرورت حقوق طبیعی بیان می‌کند:

۱. گاهی برخی قوانین موضوعه یا تصمیم‌گیری‌ها منصفانه نیست. در چنین مواقعی نیازمند قانون برتر هستیم تا با استناد به آن، درباره حقوق وضعی داوری کنیم.
۲. جهان امروز از جوامع گوناگون تشکیل شده است؛ از جوامع آدم‌خوار تا جوامع قانون‌مند. اگر معیار نداشته باشد، ما هیچ‌گاه نخواهیم توانست جوامع را به نقد بکشانیم و درباره آن داوری کنیم؛ بر همین اساس رد کردن حقوق طبیعی، ناگزیر به عواقب مصیبت‌بار می‌انجامد.
۳. پذیرش اینکه اصول اعمال‌مان بنیاد دیگری جز گزینش‌های دل‌خواسته ما ندارد، دیگر به واقع اعتقادی به این اصول نخواهیم داشت. نمی‌توان با قلبی آرام عمل کرد و ناگزیر باید صدای عقل را خفه کنیم (اشتر اوس، ۱۳۹۸، ص ۲۲).

۱. مواجهه اندیشمندان حوزه علمیه با فلسفه حقوق در دوره پیشامشروطه

صاحب‌نظران علوم سیاسی، دوره پیشامشروطه را به دو دوره تقسیم می‌کنند: دوره اول: عصر صفوی تا انتهای پادشاهی محمدشاه قاجار. دوره دوم: انتهای پادشاهی محمدشاه قاجار تا بخشی از حکومت ناصرالدین‌شاه. تفاوت دو دوره یادشده در انتقال از مفهوم قانون از فضای سنتی به مدرن است. مفهوم قانون و

ترابط قانون و دین در عصر صفوی و بخشی از عصر قاجار همچنان بر پایه الهیات سنتی می‌چرخید، اما در مرحله دوم پیشامشروطه، مفهوم قانون دچار تغییر می‌شود و نگاه سنتی کم‌رنگ می‌گردد؛ بر همین اساس اندیشمندان، مرحله دوم پیشامشروطه را متفاوت از مرحله اول می‌بینند و به آن اهمیت خاص می‌دهند.

۱-۱. پیشامشروطه عصر صفوی تا پایان پادشاهی محمدشاه قاجار (۸۸۰-۱۲۲۶ش)

عصر صفوی عصر شکوفایی علم و دانش و عصر همزیستی مصلحت‌آمیز دین و دولت است. وحدت دوباره ایران و برقراری مجدد بنیان پادشاهی بر اساس الهیات سنتی به‌دست صفویه، شکل‌گیری تشیع در ایران و شکوفایی هنر و معماری صفویه، ویژگی‌هایی است که این عصر را از دوره‌های دیگر متمایز می‌کند. ارج و اعتبار صفویان صرفاً بدین علت نیست که ما آن را یک حکومت ایرانی با یک سلسله با حکومت شاهنشاهی می‌شناسیم، بلکه به‌لحاظ نهادینه‌شدن اسلام شیعی در مقام یک مذهب رسمی است (گارثوب، ۱۳۸۷، ص ۲۸۶).

اهمیت عصر صفوی در بخش فلسفه حقوق، از جهت شکل‌گیری سنت حکمرانی در ایران است که تشعشات آن در مفهوم قانون آشکار می‌شود؛ زیرا مفهوم قانون ملازم با حکومت، جامعه و خود خویشتن انسانی دارد که گونه‌های آن تأثیرگذار در ماهیت قانون دارد؛ بر همین اساس در دوره صفوی باتوجه به نفوذ اندیشه‌های شیعه در بدنه حاکمیت، نگرش به قانون نیز متفاوت شد. در دوره صفوی سنت قانون، برآمده از الهیات سنتی بود. حکمرانی در الهیات سنتی بر چهار پایه نبوت، امامت، فقاها و سلطنت بود که ریاست امت بر عهده مجتهد و ریاست ملت بر عهده پادشاه بود. همزیستی مصالحت‌آمیز این دو، ماهیت حکومت را تشکیل می‌داد. به‌گفته میرزای قمی در **إرشادنامه**، رابطه این دو مثل، دو داناست که مباحثه علمی کنند. ازجمله اندیشمندان حوزوی در این دوران، شخصیت‌های بزرگی همچون ملاصدرا، فیض کاشانی، ابن‌سینا، کشفی و مجلسی اول و دوم است. در این بخش به اندیشه‌های ملاصدرا در بخش ماهیت قانون و ترابط قانون و شرع می‌پردازیم.

۱-۱-۱. مفهوم قانون از منظر ملاصدرا

ملاصدرا ماهیت قانون را بر اساس مدنی بالطبع بودن انسان و تکامل انسان به‌وسیله انبیا تبیین می‌کند. ملاصدرا معتقد است انسان مدنی بالطبع است؛ یعنی زندگی فردی و حیاتش پیچیده با اجتماع است؛ برخلاف حیوان که زندگی فردی و حیاتش به‌تنهایی تأمین می‌شود؛ زیرا برای حیوانات

سه بخش پوشاک، مسکن و غذا به‌طور طبیعی در طبیعت آماده است، اما انسان برای تحصیل سه بخش یادشده نیازمند ترکیب و هم‌جواری با اجتماع است (صدرالتألهین، ۱۴۳۰، ج ۹، ص ۶۸)؛ از این رو حیات انسان منتظم نمی‌گردد، مگر به‌وسیله تمدن، تعاون و اجتماع (همو، ۱۳۸۸، ص ۴۲۲).

ازسوی دیگر انسان خودخواه است و قانون را به‌نفع خود می‌خواهد وضع کند؛ بنابراین صلاحیت تقنین ندارد و باید کسی تقنین کند که اولاً، به همه مصالح انسان آگاهی داشته باشد؛ ثانیاً، حیات انسان را حیات تشکیکی بداند؛ یعنی حیاتی که ادامه آن در آخرت است. قوانین در این صورت پلی برای زندگی آخرت خواهد بود. به‌نظر ملاصدرا چنین قانونی تنها قانون الهی است که منشأ آن خداوند متعال است و ناچار شاری می‌خواهد که معین نماید از برای مردم منهجی را که به سلوک آن منهج، معیشت ایشان در دنیا منتظم گردد و سبب قرار دهد از برای ایشان طریقی را که وصول به جوار خدا با واسطه آن حاصل شود و به‌یاد آورد ایشان را امور آخرت و رحیل به‌سوی پروردگار خود و انذار کند ایشان را به‌روزی که «آنها از جایی دور ندا شوند» (همو، ۱۳۵۴، ص ۵۵۸). دلیل دیگر در نیاز به قانون از منظر ملاصدرا، از جهت تحصیل سعادت است. ملاصدرا معتقد است دنیا منزلی از منازل آخرت و بدن مرکب است. لازمه سفر به سمت تحصیل سعادت، تدبیر منزل و مرکب است که ملاصدرا با عنوان معاش از آن یاد می‌کند. معاش تأمین نمی‌شود، مگر آنکه قانونی و تمدنی باشد و قانون یادشده همان شرع الهی است و لازمه وجود شرع، وجود نبی است (همو، ۱۳۸۸، ص ۴۲۵)؛ بنابراین در نگاه ملاصدرا قانون همان شرع است. این اندیشه مازاد بر ملاصدرا در دیگر اندیشمندان دوران صفویه نیز بروز و ظهور داشت. آنچه گذشت، بیانگر روح کلی در دوره صفویه بود؛ بر همین اساس می‌توان به ماهیت قانون و ترابط شرع و قانون پی برد. بخشی از قانون در این دوران، قانون برآمده از شرع است و پادشاه مسئول اجرای آن می‌باشد.

۱-۱-۲. مفهوم قانون در دوره قاجار

دوره قاجار برخلاف عصر صفوی، دوره تناقض‌هاست. در این دوره نظم سلطانی دچار آسیب می‌شود. ازسویی حاکمیت، خواهان استقلال از اقتدار مجتهدان است و ازسویی به‌سبب شکل‌گیری پایه‌های دولت مدرن، مطالبه برای شکل‌گیری حاکمیت ملی در حال افزایش است؛ بر همین اساس گونه‌هایی از مدل‌های حاکمیت مانند سلطنت مستقله، سلطنت منتظمه و تنظیمات حسنه شکل می‌گیرد. تنظیمات حسنه که در امتداد اصلاحات امیرکبیر بود، توسط آقاخان نوری دنبال می‌شود که

نشانگر شکل‌گیری پایه‌های دولت مدرن است. آقاخان نوری در همین راستا به تشکیل مجلس مشورتی (بازوی مشورتی صدراعظم) و شکل‌گیری وزارتخانه مستقل پرداخت. فارغ از تحولات یادشده، ضلع سوم مفهوم قانون (قانون، شریعت، سلطنت) در این دوره دچار تحولات می‌شود؛ بنابراین قانون گاهی همان فرمان حاکم است. گاهی قانون، فرمان حاکم و صدراعظم است و در دوره‌های متأخر با افول سلطنت، مفهوم قانون از اقتدار سلطنتی به اقتدار ملی در حال نقل و انتقال است، اما در همه این دوره‌ها هنوز قانون برآمده از شریعت بوده و احیاناً اگر قوانین موضوعه تصویب شد، شرط آن قوانین در این است که مخالف با شرع نباشد (گارثوب، ۱۳۸۷، ص ۳۵۶).

۱-۲. پیشامشروطه انتهای پادشاهی محمدشاه قاجار تا بخشی از عصر پهلوی (۱۲۶۰-۱۲۸۵ ش)

دوره دوم پیشامشروطه که مقارن با انتهای پادشاهی محمدشاه قاجار تا بخشی از عصر پهلوی است، دوره عبور از رویکرد سنتی و دگردیسی در مفهوم قانون است. دوره شکل‌گیری پارادوکس آگاهی مردم و درخواست حاکمیت ملی ازسویی و عصر برگشت به عقب و حفظ سلطنت ازسوی دیگر است؛ به‌همین دلیل این عصر، چالش میان حامیان تجدد و حامیان سنت است. معمایی شکل‌گرفته است که ازسویی هرگونه اصلاح مذهبی نیازمند همدلی و همسویی نهاد مذهب بود و ازسوی دیگر بخش بزرگی از نوگرایان چنان در دام امتیاز افتاده بودند که هرگونه اصلاح را با نفی استقلال امتیاز و وابستگی به بیگانه گره زده بودند. طبیعی بود چنین وضعیتی، مخالفت مردم و رهبران مذهبی را برمی‌انگیخت (فیرحی، ۱۳۹۹، ص ۲۹۹).

دوره پیشامشروطه، دوره عبور از سنت و اصلاحات دینی است که کانون بحران و ناکارآمدی را نه در درون دولت، بلکه در حوزه دین و باورهای دینی می‌جست. در این دوره با پنج گروه از اندیشمندان روبه‌رو هستیم. اندیشمندان حامیان تجدد و نقد کارکرد دین همانند آخوندزاده که با شوربختی تمام، ریشه مشکلات را در بنیادهای اعتقادی می‌دانست؛ اندیشه‌ای که مورد استقبال قرار نگرفت. اندیشمندان حامیان مذاهب جدید در درون مذهب تشیع که راه برون‌رفت از مشکل را در احداث مذاهب جدید می‌دیدند. مذاهبی مانند شیخیه، بابیه و بهائیت در این دوره شکل گرفت (همان، ص ۲۴۰).

اندیشمندان احیای شریعت و سنت کسانی‌اند که مفهوم قانون را بر دوگانه شاه و شریعت استوار می‌کنند. رساله **قانون ناصری** ازجمله نوشته‌هایی است که استحکام قانون را در پیوند میان این دو

می‌داند؛ بر همین اساس در کتاب **قانون ناصری** آمده است:

چون مبنای قانون مقدس بر اجرای قواعد شرع مبین است و این مقصود بدون معاونت کامله علمای عظام که رؤسای ملت و پیشوایان شریعت‌اند، به هم نمی‌رسد؛ بنابراین در این دوره پایه‌های مفهوم قانون در حال دگرگونی است (مؤتمن‌الملک انصاری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۳۰).

۲. مواجهه اندیشمندان حوزه علمیه با فلسفه حقوق در دوره مشروطه

انقلاب مشروطه، نقطه عطفی در مفهوم قانون است؛ تحول اساسی که حاکی از پیوند قانون با متغیر جدیدی به نام ملت، ملیت و حاکمیت ملی است. انقلاب مشروطه در واقع انقلاب در مفهوم قانون بود که ضلع سوم در مثلث قانون دچار تغییر شد؛ یعنی قانون شریعت همچنان تداوم یافت، ولی سلطنت جای خود را به حاکمیت ملی داد. تفاوت دوران پیشامشروطه با مشروطه در بخش سوم قانون است؛ یعنی ضلع سوم در دوره پیشامشروطه، همان سلطنت پادشاهی است، اما تحولات به سمت اصلاح دینی بود، ولی در دوره مشروطه ضلع سوم به طور کامل تغییر و حاکمیت ملی جایگزین سلطنت ملی شد.

فارغ از عوامل شکل‌گیری انقلاب مشروطه، روحانیون در دوره مشروطه به دو دسته متضاد تقسیم می‌شوند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، ص ۲۰):

۱. **علمای مشروعه‌خواه مشروطه:** این گروه پس از انحراف در مشروطه، خواهان اصلاحات در مشروطه شدند و به همین دلیل به لفظ مشروطه، مشروعه افزودند که در رأس آنان آیت‌الله شیخ فضل‌الله نوری قرار دارد.

۲. **علمای مشروطه‌خواه:** این گروه از علما که دارای بیشترین نفوذ در میان مردم بودند، همواره از مشروطیت پشتیبانی می‌کردند و به سرنوشت آن در تحقق اهداف دینی خوش‌بین و امیدوار بودند. آیت‌الله ملامحمدکاظم خراسانی، زعیم مذهبی سیاسی نهضت مشروطیت در نجف اشرف، مرحوم آیت‌الله شیخ عبداللّه مازندرانی و میرزا حسین تهرانی، آیت‌الله میرزا محمدحسین نائینی مشهور به علامه نائینی، آیت‌الله حاج آقا نورالله اصفهانی زعیم مشروطه خواهان از اصفهان و بختیاری و نیز آیت‌الله سید عبدالحسین لاری در خطه فارس و لارستان می‌توان در این گروه مورد بررسی قرار گیرند. از نظر علمای نجف، مشروطیت می‌باید مبتنی بر

اصول شریعت اسلام باشد و توجه به این نظر کلیدی، مهم است.

همان‌گونه که گذشت، میرزای نائینی در زمره موافقان مشروطه بود که در بخش مشروعیت نظام تقنین و مجلس قانونگذاری از منظر دینی تلاش‌های ارزشمندی انجام داد که کتاب **تنبيه الأُمم تنزیه الملة** در همین راستا تدوین شده است.

میرزای نائینی در بخش مفهوم قانون و نیازمندی به قانون موضوعه بر این باور است که قانون برای یک جامعه ضروری است؛ زیرا قانون، جلو استبداد حکومت را می‌گیرد. قانون برای یک جامعه همانند رساله عملیه برای مردم است. همان‌گونه که رساله عملیه بیانگر بایدها و نبایدها در بخش عبادات است، قانون نیز شامل بایدها و نبایدها در بخش امور سیاسی و نظامات است.

ضرورت قانون برای یک جامعه از باب مقدمه واجب است. مقدمه واجب به دو بخش «مقدمه صریح» که خود شارع به آن امر کرده است و «مقدمه پنهانی» که عقل ضرورت آن را تشخیص می‌دهد، تقسیم می‌شود؛ مثلاً در بخش نماز، مقدمه نماز، وضو است که شارع بدان امر کرده است، اما مقدمه دیگر، مقدمه عقلی است؛ مانند یادگیری اصول جنگ که پیش از شروع جنگ به عنوان مقدمه واجب است. تدوین قانون اساسی، مقدمه واجب برای کنترل استبداد دولت و مهار قدرت دولت است. در امور سیاست و نوعیات مملکت نیز ضبط رفتار متصدیان و تحت مراقبت و مسئول بودن‌شان بدون ترتیب دستور قانون از ممتنعات و فی الحقیقه پایه و اساس حفظ محدودیت و مسئولیت مبتنی بر آن است و اصل اصیل در این باب، مقدمه منحصره مطلب است، از این جهت واجب است (نائینی، [بی‌تا]، ص ۵۸).

مرحوم نائینی ضرورت مجلس را نیز از لوازم حاکمیت ملی می‌داند. ایشان بر این باور است که بر اساس آیه «و شاورهم فی الأمر» که به مشورت در امور زندگی توصیه می‌کند، می‌توان دریافت که مشورت در امور، گاهی در قضایای شخصی و گاهی در قضایای نوعی است. قضایای نوعی در امور حاکمیتی بوده که نیازمند شور و مشورت و انتخاب رأی صواب است؛ چنان‌که در سیره پیامبر عظیم‌الشأن می‌توان دید که در جریان غزوه احد، رأی اصحاب را انتخاب کردند؛ بر این اساس در کشور نیازمند محفل و مجلسی به نمایندگی از مردم برای شور و مشورت هستیم و آن مجلس شورای اسلامی خواهد بود. اندیشه‌های مرحوم نائینی در بخش‌هایی در مقابل دیدگاه شیخ فضل‌الله نوری است و قانون را از ابداعات نوین که حیات جامعه امروزی بدان وابسته است، می‌داند. شیخ فضل‌الله

نوری در بخش تدوین قانون می‌نویسد:

تدوین قانون دیگری در بلد اسلامی بدعت و در مقابل صاحب شریعت دکان باز کردن است و الزام به آن چون بدون ملزم شرعی است، بدعتی دیگر و مسئول دانستن از تخلف هم بدعتی سیم است.

مرحوم نائینی در پاسخ به پرسش یادشده به ترابط قانون و شرع - که بخش دوم موضوع مقاله است - می‌پردازد:

بدعت در شرایطی محقق می‌شود که غیرمجبوع شرعی، خواه حکم جزئی شخصی باشد یا عنوان عام یا کتابچه دستور کلی، هرچه باشد، به‌عنوان آنکه مجهول شرعی و حکم الهی، عز اسمہ، است و اظهار، الزام و التزام شود، والا بدون اقتران به عنوان مذکور هیچ نوع الزام و التزامی و تشریع نخواهد بود، خواه شخصی باشد؛ مانند التزام و الزام خود یا غیر؛ مثل خوابیدن و بیدار شدن و غذا خوردن در ساعتی معین و نحو از تنظیمات شخصیه یا نوعی باشد، مثل التزام الزام اهل یک خانه یا قریه یا شهری به تنظیم امورشان بر وجه خاطر و طرزی مخصوص، خواه کثیرالأفراد؛ مانند الزام و التزام اهل نظر یا اقلیمی به تنظیم امورشان بر وجه مذکور. آنکه قرارداد تنظیمات مذکوره محض بناء بر عملی و صرف قرارداد خارجی باشد یا به‌ترتیب کتابچه دستوری و نظامنامه، چه بالضرورة معلوم است، ملاک تحقق تشریع بدعت و عدم تحقق آن اقتران و عدم اقتران به قصد و عنوان مذکور است، نه بود و نبود کتابچه و قانون‌نامه در بین (همان، ص ۷۴).

باتوجه به آنچه گذشت، به ضرورت تدوین قانون و نیاز به قانون را از نگاه مرحوم نائینی می‌توان متوجه شد.

۳. مواجهه اندیشمندان حوزه علمیه قم با فلسفه حقوق در دوره پسامشروطه

دوره پسامشروطه در نوشتار حاضر، دوره پس از خاموشی انقلاب مشروطه است که از زمان تاج‌گذاری رضاخان تا عصر حاضر را شامل می‌شود. این دوره ظهور و بروزهای متفاوتی داشته است، اما دوره درخشان عصر پسامشروطه، دوره به‌ثمر رسیدن انقلاب اسلامی است که در این دوره تولد مفهوم قانون در پس اندیشه‌های ادوار مشروطه و پسامشروطه بود. تولد قانون در متن انقلاب اسلامی، تولدی مبارک بود؛ چراکه مفهوم قانون دوران بحران را سپری کرده بود و به مرحله بلوغ رسیده بود؛ بر همین اساس می‌توان ادعا کرد بلوغ و کمال مفهوم قانون در بستر انقلاب اسلامی به

زمین نشست. مفهوم قانون در انقلاب پُربرکت اسلامی، مفهومی است که تکامل یافته گفتمان‌های پسامشروطه و پیشامشروطه است؛ از این رو مفهوم قانون بر دوش شریعت و ملت استوار است؛ بر همین اساس از جهت ماهیت قانون، وابسته به اراده الهی است.

اندیشمندان مطرح در سده اخیر، شخصیت‌های بسیاری اند که به اندیشمندان ذیل می‌توان اشاره کرد: سیدحسین طباطبایی قمی، ۱۳۶۴ / سیدصدرالدین صدر عاملی، ۱۳۷۳ / سیدمحمد محقق داماد، ۱۳۸۸ق / آقابزرگ تهرانی، ۱۳۸۹ق / سیدمحسن حکیم، ۱۳۹۰ق / علامه شعرانی (میرزا ابوالحسن شعرانی)، ۱۳۹۳ق / سید محمود شاهرودی، ۱۳۹۳ق / سیدمصطفی خمینی، ۱۳۹۷ق / امام موسی صدر (مفقود الاثر)، ۱۳۵۷ / مرتضی مطهری، ۱۳۵۸ / سیدمحمدباقر صدر، ۱۳۵۹ / سیدمحمد حسینی بهشتی، ۱۳۶۰ / سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۳۶۰ / عطاءالله اشرفی اصفهانی، ۱۳۶۱ / مرتضی حائری یزدی، ۱۳۶۴ / سیدروح‌الله موسوی خمینی، ۱۳۶۸ / سیدشهاب‌الدین مرعشی نجفی، ۱۳۶۹ / سیدابوالقاسم موسوی خویی، ۱۳۷۱ / مرتضی بروجرودی، ۱۳۷۴ / محمدتقی جعفری، ۱۳۷۷.

بررسی ماهیت قانون از منظر همه اندیشمندان یادشده امکان‌پذیر نیست و فقط به بررسی امام و مقام معظم رهبری خواهیم پرداخت.

۳-۱. بررسی مفهوم قانون از منظر امام خمینی *

شناخت ماهیت قانون از منظر امام خمینی در گرو بررسی نظام هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی امام است. هستی‌شناختی امام خمینی در بخش فلسفه حقوق و ماهیت قانون برآمده از حکمت متعالیه است که انسان را مخلوق خداوند متعال و گونه هستی او را از جنس امکان فقری می‌داند که در همه لحظات وابسته به خداوند متعال است و خداوند متعال، هستی همه موجودات و مخصوصاً انسان را در مقام پیدایش و در مقام بقا (حدوثاً و بقائاً) تأمین می‌کند. بخشی از نیازهای هستی انسان، نیازهای هستی در امور اعتباری است که نیازمند قوانینی برای اداره زندگی دنیوی نیازمند قوانینی برای توسعه‌گیری برای جهان آخرت است. خداوند متعال این بخش از نیازها و احتیاجات را برآورده است؛ زیرا خداوند متعال حکیم است و به‌فرمایش ابن‌سینا، خدای حکیمی که از رویاندن مو بر ابرو، پلک‌ها و گودکردن کف پاها دریغ نمی‌کند، چگونه می‌تواند از ارائه برنامه و دستورالعمل زندگی کوتاهی کند؟ بر همین اساس قانون زندگی، قانون الهی خواهد بود. از سوی دیگر امام در بخش مبانی انسان‌شناختی با یادآوری محدودیت انسان از جهت آگاهی و ناتوانی در نگرش جامع، معتقد

است انسان توان تقنین و جعل قانون برای سعادت دنیا و آخرت را ندارد؛ بر همین اساس قانونگذار تنها خداوند متعال و مقنن تنها خداوند است و قانون چیزی جز دین الهی، آن هم دین اسلام نیست (تمیمی، ۱۳۸۶، ص ۳۶۶):

این قانون که از جنبه‌های عمومی ممالک جهان گرفته تا خصوصیات عائله اشخاص و از زندگی اجتماعی تمام بشر تا زندگانی شخصی انسانی که تنها در یک غار زندگی می‌کند ... عبارت است از دین خدا که همان دین اسلام است (خمینی، [بی‌تا]، ص ۱۸۴).

امام به عینیت میان قانون و شرع معتقد است؛ عینیتی که از سنخ اتحاد است: «قانون ما همان شرع ماست و شرع ما قانون ماست». قانون از منظر امام از الزام بالاتری نسبت به قوانین عادی بشری برخوردار است؛ زیرا علاوه بر الزام سیاسی که به وسیله قدرت دولت به دست می‌آید، دارای التزام درونی نیز که امری درونی و برخاسته از وجدان است، برخوردار می‌باشد: «ما گواه از خرد داریم، بالاینکه قانون اسلام امروز هم برای تمام بشر قانون است» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۲۴۲).

بنابراین قانون، برآمده از اراده الهی است، اما قوانین شرعی احکام و قوانین کلی‌اند و برای اجرا در جامعه نیازمند تشریع، تبیین و تعیین احکام با مصادیق‌اند؛ بر همین اساس امام قائل به وجود مجلس و قوه مقننه در حکومت اسلامی است و وظیفه این مجلس، قانونگذاری به معنای وضع قانون بر اساس خرد و تشخیص و سلیقه نمایندگان نیست، بلکه مجلسی است که وظیفه‌اش برنامه‌ریزی برای نهادهای گوناگون حکومتی بر اساس احکام و قوانین الهی است (تمیمی، ۱۳۸۶، ص ۳۸۳). امام در کتاب ولایت فقیه می‌نویسد:

در حکومت اسلامی به جای «مجلس قانونگذاری» که یکی از سه دسته حکومت‌کنندگان را تشکیل می‌دهد، مجلس برنامه‌ریزی وجود دارد که برای وزارتخانه‌های مختلف در پرتو احکام اسلامی برنامه تربیت می‌دهد و با این برنامه‌ها کیفیت انجام خدمات عمومی را در سراسر کشور تعیین می‌کند (خمینی، ۱۳۷۱، ص ۴۴).

از سویی قوانین موضوعه، ضرورت جامعه است؛ زیرا کشور دست‌خوش حوادث و تغییرات بوده و نسبت به جوامع گذشته، روابط و مناسبات اجتماعی جدیدی پدید آمده است و نیازمند قوانین موضوعه و قوانین جدیدی است که برای امور مستحدث تقنین شود. این بخش از قوانین در شریعت نیامده است، نیازمند تقنین جدید است، در این بخش وجود چینی قوانینی را می‌پذیرد و شرط

مشروعیت چنین قوانینی را عدم مخالفت با قوانین شرعی می‌داند: قوانینی که کشور با مرور زمان بدان محتاج است و در شرع اثری از آنها نیست، بر دوگونه است؛ یک قوانین مخالف شریعت مانند مالیات بر فواحش که این‌گونه قوانین مشروعیت ندارد و دیگری قوانینی که به‌مرور زمان در کشور به آنها نیاز می‌شود و وجود آنها در نظم مملکت و ترقیات کشور دخالت دارد. این‌گونه قوانین را دولت اسلامی می‌تواند توسط کارشناسان دینی تشخیص دهد و همچنین با قانون اسلامی تطبیق نموده و حتی قانون را وضع نماید (همو، [بی‌تا]، ص ۲۹۵).

۳-۲. بررسی مفهوم قانون از منظر مقام معظم رهبری

شناخت مفهوم قانون از منظر مقام معظم رهبری در گرو بررسی مؤلفه‌های بنیادین قانون، مؤلفه‌های ذاتی و بررسی اوصاف و اهداف قانون است.

۳-۲-۱. مؤلفه‌های بنیادین قانون

مؤلفه‌های زیرساختی بنیادین در قانون عبارت ست از مؤلفه‌ها و ارکانی که هویت قانون از آنها رنگ گرفته است و در این بخش از میان پارادیم‌های موجود یعنی حقوق پوزیتیویستی، حقوق طبیعی، حقوق الهی و حقوقی دینی شیعی، بیشترین تمرکز بر بخش حقوق دینی شیعی است. اندیشه مقام معظم رهبری در این بخش هم‌تراز با امام^{۱۱} است که قانون را همان قانون الهی و برآمده از فقه می‌داند و قوانین موضوعه که مجلس آن را تصویب می‌کند و نصّی از آن در فقه نیست، به‌شرط عدم مغایرت با شرع، مورد پذیرش ایشان است. مقام معظم رهبری در بخش مؤلفه‌های زیرساختی، مازاد بر فقه شیعه، مؤلفه دیگری را نیز اضافه می‌کند که آن فرمایشات امام بزرگوار است و عقیده دارد گفتمان امام^{۱۲} باید مبنای قانونگذاری باشد:

فرمایشات امام^{۱۳} مبانی انقلاب ماست، اصول انقلاب ماست. امام مرد بزرگی بود، آگاه بود. اینها را دائماً درنظر داشته باشید قانون، موضع‌گیری و حرکت براین اساس باشد. ممکن است یک نفر یک‌جور بفهمد، یک نفر یک‌جور دیگر بفهمد - این اشکالی ندارد - اما باید هدف این باشد، محور این باشد (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۸/۴/۳).

۳-۲-۲. مؤلفه‌های ذاتی قانون

ایشان در بخش مؤلفه‌های ذاتی قانون به چند شرط وارد آن اشاره می‌کنند که با همراه شدن آنها

قانون کارآمد و برای جامعه مفید خواهد بود. مقام معظم رهبری به مؤلفه‌هایی مانند الزام‌آوری، هم‌سنخی با عدالت، عدم فساد قانون و ثبات در قانون اهمیت فراوان می‌دهد.

الف) الزام‌آوری

از نگاه ایشان الزام‌آوری قانون در اندیشه دینی متفاوت با الزام‌آوری قانون در اندیشه غیردینی است. قانون در اندیشه دینی، مازاد بر الزام بیرونی، با حاکمیت و ولایت نیز همراه است؛ زیرا قانون فرمان الهی است. وقتی خداوند متعال بر ما حاکمیت دارد، قوانین و فرمان‌های او نیز بر رفتارهای ما حاکمیت خواهد داشت:

قانون جنبه الزام‌آور و حاکمیتی و ولایتی دارد. شما با قانون دارید اعمال ولایت می‌کنید بر جامعه، اعمال اقتدار می‌کنید بر جامعه؛ لذا قانون الزام‌آور است. اینها به جای خود محفوظ و درست؛ یعنی طرف شما در جامعه که آحاد مردم - از جمله خود شما - هستند، در زیر اقتدار قانون قرار می‌گیرند (همان).

از این منظر به این نکته می‌توان دست یافت که قانون الهی مازاد بر الزام، از التزام درونی نیز برخوردار است.

ب) متمر بودن قانون

یکی دیگر از ارکان قانون در دیدگاه رهبری، متمر بودن قانون است و حتی ایشان قانونی که متمر نباشد را توصیه نمی‌کند:

گاهی اوقات یک قانونی تصویب می‌شود که معلوم است عملی نیست؛ یعنی کار کارشناسی نشان نمی‌دهد که اگر این قانون تحقق پیدا کرد، این کار عملیاتی خواهد شد. [این] کنار گذاشته بشود (همان، ۱۳۹۷).
شرط متمر بودن قانون در کشور، گشودن افق‌های جدید و در ارائه راه‌حل برای مشکلات جامعه است. قانون [باید] در پی حل مشکلات واقعی باشد. ... بعضی از قوانین مربوط به خانواده که در مجلس مطرح است و بحث می‌شود یا تصویب می‌شود، انسان احساس می‌کند که تحت تأثیر و اثرپذیری از رسوم غربی است. از این باید اجتناب بشود (همان).

ج) همخوانی با عدالت

ضلع دیگر قانون، در همخوانی با عدالت و عدم فسادآوری قانون است. ایشان هم‌نظر با اندیشمندان اسلامی، تأمین عدالت را شرط قانون می‌داند: «در همه قضایا - قضایای فردی،

قضایای اجتماعی - اگر قانون ملاک عمل باشد، عدالت تأمین می‌شود» (همان، ۱۳۸۸). همچنین در تقنین بسیار باید دقت کرد که قانون فسادانگیز نباشد:

از قوانینی که زمینه‌ساز فساد است، جلوگیری کنید؛ یعنی به دقت مراقب باشید [این است که] یک قانونی را تصویب می‌کنید و ده روز دیگر نسخ می‌کنید؛ در این ده روز، افرادی به میلیاردها می‌رسند! قانون فسادانگیز؛ یعنی این قانون جوری است که فرض کنید فروش یک چیزی را منع می‌کنید، ورود یک چیزی را یا صدور یک چیزی را منع می‌کنید، آن کسی که باید استفاده خودش را بکند، از این منع استفاده می‌کند، بعد ده روز دیگر آزاد می‌کنید؛ افراد یک‌شبه به میلیاردها می‌رسند. این قانون فسادانگیز است. از این قبیل قوانین وجود دارد، مراقب باشید قانونی که گذاشته می‌شود، ضد فساد باشد (همان، ۱۳۹۵).

د) ثبات در قانون

یکی دیگر از مؤلفه‌های ذاتی قانون که شرط کارآمدی و شرط شکل‌گیری قانون است، در بخش تکثر قانون بوده که قانون باید ثبات داشته باشد و از تکثر قوانین پرهیز شود. قانون روی قانون آمدن «کار را مشکل می‌کند. قوانین مزاحم را باید برداشت. این کار را مجلس می‌تواند انجام بدهد، والا ما حالا قوانینی داریم، [اگر] باز یک قانونی روی آن قانون وضع بکنیم، قابل تفسیر و مشکل‌تراشی است. باید ملاحظه کرد، دقت کرد، قوانین مزاحم را پیدا کرد - موانع حقوقی و قضایی هم وجود دارد. اینها را باید شناسایی کرد و برداشت» (همان، ۱۳۹۲).

۳-۲-۳. کارکردهای قانون در جامعه

مقام معظم رهبری، جامعه متمدن را جامعه‌ای می‌داند که در آن قانون نهادینه شده است و وجود قانون، جامعه را از هرج و مرج نجات می‌دهد. در این بخش به برخی اندیشه‌های بلند مقام معظم رهبری در بخش کارکرد قانون می‌پردازیم:

الف) جلوگیری از دیکتاتوری

یکی از کارکردهای قانون، جلوگیری از استبداد است که قانون مانع استبداد می‌باشد: نقطه مقابل قانون گرایی و انقیاد در مقابل قانون، دیکتاتوری است ... این فیل مست درون را با چکش قانون و دین و تعبد دائماً سربراه نگه داریم. اگر خود ما علاج نکنیم، علایش مشکل خواهد شد. اگر انقیاد به قانون نبود،

روح دیکتاتوری یواش یواش بروز خواهد کرد. در جوامع، دیکتاتوری همین جور به وجود می آید (همان، ۱۳۸۸).

ب) اثرات تربیتی قانون

کارکرد دیگر قانون در بخش اثرات تربیتی است و آن تأثیر فرهنگی و تربیتی قانون در جامعه می باشد:

هر قانونی که شما بگذرانید، ولو به حسب ظاهر این قانون ارتباط با مسائل تربیتی و فرهنگی هم ندارد - یک قانون اقتصادی فرض بفرمایید - این یک اثر مستقیم یا غیرمستقیم فرهنگی و اخلاقی و تربیتی بر روی مردم دارد. رفتارها و خلقیات و تربیت ها اثر متقابل دارند. هم اخلاق در رفتار تأثیر می گذارد، هم رفتار بر اخلاق تأثیر می گذارد. شما ببینید: «ثم کان عاقبة الذین اساءوا السوء». کار بد که می کنید، روی دل ما اثر می گذارد، روی اخلاق ما اثر می گذارد، گاهی روی برداشت ها و تلقی های ما اثر می گذارد. دلبستگی که پیدا می کنید، این دلبستگی روی ذهنیات ما اثر می گذارد. اعمال و رفتار از یک طرف و اخلاق و تربیت از یک طرف؛ اینها تأثیر متقابل دارند. قانون هم همین جور است دیگر. شما هر قانونی بگذارید، مربوط به حمل و نقل جاده ای باشد، مربوط به گمرک باشد، مربوط به اقتصاد باشد، مربوط به سیاست خارجی باشد، هرچه باشد، یک آثار تربیتی و اخلاقی هم دارد؛ به این جنبه از قانون توجه بشود. اگر ما قانونی می گذاریم که روح قانون پذیری را در مردم تقویت می کند، این خوب است. اگر به عکس، قانونی می گذاریم که روح قانون شکنی و بی اعتنائی به قانون را در مردم به وجود می آورد - ولو به طور غیرمستقیم - این مجروح است. اگر قانونی می گذاریم که روح قناعت را در مردم تقویت می کند، این خوب است. اگر به عکس، روح اسراف را در مردم تقویت می کند، این بد است. اگر روح دین داری را در مردم تقویت می کند، این خوب است؛ اگر روح لابلالی گری را در مردم تقویت می کند، این بد است. به این جنبه توجه کنید: تأثیر متقابل حقوق و اخلاق، ملازمات مسائل حقوقی و مسائل اخلاقی. اینها مسائل بسیار مهمی است (همان).

ج) جلوگیری از هرج و مرج

کارکرد دیگر قانون، جلوگیری از هرج و مرج است که قانون جلو آن را می گیرد:

اگر بی قانونی رایج شد، کارها گره خواهد خورد، ترافیک سنگین خواهد شد، گره های ترافیکی به وجود می آید، کار مردم از بین می رود، مصالح مردم پایمال می شود. همه باید به قانون احترام بگذارند و من به شما عرض بکنم،

این مورد هم مثل موارد دیگر از چیزهایی است که فرهنگ آن باید از نخبگان سرریز بشود به بدنه جامعه. اگر شما که جزء نخبگان هستید، قانون را رعایت نکردید، انتظار نداشته باشید که بدنه جامعه قانون را رعایت کند. ادعای نخبگی نکنیم - نخبگی سیاسی، نخبگی علمی - اما در همان مورد کار خودمان به قانون بی‌اعتنایی کنیم (همان).

د) میزان بودن قانون

کارکرد دیگر قانون، ریل بودن قانون است:

قانون ریل است. از این ریل اگر چنانچه خارج شدیم، حتماً آسیب و صدمه است. گاهی قانون ناقص است، گاهی قانون معیوب است، اما همان قانون معیوب هم اگر چنانچه عمل نشود - که منتهی به بلبشو و هرکه هرکه خواهد شد - ضرر آن عمل نشدن، بیشتر از ضرر عمل کردن به قانون است. این را باید نهادینه کرد. در مجموعه دستگاه‌ها این باید نهادینه بشود (همان، ۱۳۹۲).

مقام معظم رهبری قانون را معیار برای همه می‌داند:

همه قانون را معیار بدانند. ما از بی‌قانونی ضرر می‌کنیم، ضربه می‌خوریم. سال ۸۸ دیدید؛ اینکه کشور در سال ۸۸ دچار خسارت شد - سال ۸۸، هم خسارت مادی پیدا کردیم، هم آبرویمان در دنیا به خطر افتاد - به‌خاطر چه بود؟ به‌خاطر بی‌قانونی. به اینها گفتیم بیایید طبق قانون عمل کنیم؛ قانون مشخص است (همان، ۱۳۹۶).

۳-۲-۴. جایگاه مجلس در اندیشه مقام معظم رهبری

مقام معظم رهبری مجلس را در رأس امور و بازوی توانمند کشور و قوه مفکره کشور می‌داند که قانون با تلاش‌های آنها تجلی می‌یابد. ایشان ترابط میان مجلس و انقلاب را از جنس ترابط شاخه و درخت می‌داند که مجلس همچون شاخه‌ای است که بر اساس ریشه‌های انقلاب رشد کرده است؛ بر همین اساس باید به تقنین قوانینی پرداخت که ریشه‌های انقلاب را محکم کند. ایشان به ترابط دیگری نیز اشاره دارد و آن ترابط مجلس با جامعه است. از نگاه ایشان، مجلس باید بتواند با تقنین درست، مشکلات جامعه را حل کند:

مجلس قوه مفکره کشور است. فکر در لباس قانون تجلی می‌کند، بعد در سراسر وجود کشور سریان و جریان پیدا می‌کند. چیزی که دائم باید در نظر باشد، این است که ببینیم فکر این قوه مفکره اولاً، نسبتش با ارزش‌های اساسی انقلاب چیست - چون این شاخه‌ای روییده بر بدنه عظیم و قد کشیده

و مستحکم انقلاب است دیگر - ثانیاً، نسبتش با جامعه، با مشکلات کشور و با نیازهای مردم چیست. یک نگاه به مبدأ، یک نگاه به انتها؛ یک نگاه به خاستگاه، یک نگاه به هدف. این باید روشن باشد. اگر این شد، آن وقت قوانین هم اصیل خواهد بود، درست خواهد بود، صحیح خواهد بود، هم کارآمد خواهد بود. اگر اولی نباشد، قانون مثل شاخه از درخت بریده است؛ اصالت خود را از دست خواهد داد و دیگر قانون اصلی نیست. اگر دومی نباشد، قانون اصیل است، مشروعیت دارد، اما مقبولیت ندارد. اگر منطبق بر خواسته‌های جامعه و نیازهای فوری و به‌روز و نیز نیازهای بلندمدت جامعه نباشد، آن وقت دیگر مقبولیت نخواهد داشت، به‌حسب هر مقداری که در آن جهت کمبود دارد. این یک نکته است که باید در نظر باشد (همان).

مقام معظم رهبری مجلس را محفل گفت‌وگوها می‌داند و براین‌یاور است که در مجلس باید

تحمل شنیدن صدای مخالف باشد تا قانون خوب با تحلیل همه جوانب تصویب شود:

یک نکته دیگر این است که مجلس جای گفت‌وگوست. سطح گفت‌وگوها هم علی‌القاعده بالاست؛ چون سطح فکر و علم و معرفت دوستان بحمدالله بالاست. اظهار نظر می‌رود، مشورت می‌رود، جای مشاوره است. آنی که من می‌خواهم تأکید کنم و به همه شما برادران و خواهران عرض کنم. این است که روحیه تحمل حرف مخالف را در مجلس بالا ببرید. یک چیزی برخلاف نظر شماست؛ خوب، بگویید؛ آسمان که به زمین نمی‌آید. گوش کنید، بعد هم با استدلال آن را رد کنید. اگر وقت رد کردن و جواب گفتن ندارید، بر طبق آن رأی ندهید، عمل نکنید. اگر رفیقی، دوست و آشنایی دارید که می‌خواهید ذهن او را روشن کنید، خیلی خوب، آهسته به او بگویید. نگذارید گفتن‌ها و اظهار نظر کردن‌ها ابتر و ناقص بماند (همان).

نتیجه

۱. یکی از بحران‌های عصر حاضر در بخش فلسفه حقوق، چالش در تبیین مفهوم قانون و ترابط قانون با شرع است. چالش بودن مفهوم قانون و ترابط قانون و شرع در ایران متأثر از سه عامل مهم است: موقعیت ایرانی، تطورات تاریخ ایران و تحولات تاریخ ایران.
۲. مواجهه اندیشمندان حوزه علمیه قم با فلسفه حقوق به‌طور کلی در چهار دوره قابل بررسی است: دوره پیشامشروطه، دوره مشروطه، دوره پسامشروطه و دوره انقلاب اسلامی.
۳. در دوره صفوی سنت قانون برآمده از الهیات سنتی بود. حکمرانی در الهیات سنتی بر چهار

پایه نبوت، امامت، فقاها و سلطنت بود که ریاست امت بر عهده مجتهد و ریاست ملت بر عهده پادشاه بود. همزیستی مصالحت‌آمیز این دو، ماهیت حکومت را تشکیل می‌داد.

۴. ملاصدرا ماهیت قانون را بر اساس مدنی بالطبع بودن انسان و تکامل انسان به وسیله انبیا تبیین می‌کند و معتقد است: دنیا منزلی از منازل آخرت و بدن مرکب است، لازمه سفر به سمت تحصیل سعادت، تدبیر منزل و مرکب است - که ملاصدرا با عنوان معاش از آن یاد می‌کند - و معاش تأمین نمی‌شود، مگر آنکه قانونی و تمدنی باشد و قانون یادشده همان شرع الهی است.

۵. میرزای نائینی در بخش مفهوم قانون و نیازمندی به قانون موضوعه بر این باور است که قانون برای یک جامعه ضروری است؛ زیرا جلو استبداد حکومت را می‌گیرد. قانون برای یک جامعه همانند رساله عملیه برای مردم است. ضرورت قانون برای یک جامعه از باب مقدمه واجب است.

۶. امام^{۱۱} به عینیت میان قانون و شرع معتقد است؛ عینیتی که از سنخ اتحاد می‌باشد. قانون ما همان شرع ماست و شرع ما قانون ماست. قانون از منظر امام^{۱۲} از الزام بالاتری نسبت به قوانین عادی بشری برخوردار است.

۷. شناخت مفهوم قانون از منظر مقام معظم رهبری در گرو بررسی مؤلفه‌های بنیادین قانون، مؤلفه‌های ذاتی و بررسی اوصاف و اهداف قانون است. ایشان در بخش مؤلفه‌های زیرساختی و بنیادین در قانون، سخنان امام^{۱۳} را معیار می‌داند و در بخش مؤلفه‌های ذاتی قانون به مؤلفه‌هایی همچون الزام‌آوری، هم‌سنجی با عدالت، عدم فساد قانون و ثبات در قانون اهمیت فراوان می‌دهد.

منابع

۱. ابدالی، مهرزاد؛ درآمدی بر فلسفه حقوق و نظریه‌های حقوقی؛ چ ۲، تهران: نشر مجد، ۱۳۸۸.
۲. اشتراوس، لئو؛ حقوق طبیعی و تاریخ؛ ترجمه باقر پرهام؛ چ ۴، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۹۸.
۳. پترسن، دنیس؛ مکاتب معاصر فلسفه حقوق؛ ترجمه یحیی شعبانی؛ چ ۲، تهران: ترجمان علوم انسانی، ۱۳۹۹.
۴. تمیمی، رقیه؛ بررسی مفهوم آزادی و قانون در اندیشه‌های امام خمینی؛ تهران: نشر عروج، ۱۳۸۶.
۵. جمعی از نویسندگان؛ روحانیت و مشروطه؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۶. حکمت‌نیا، محمود، ناصر قربان‌نیا و غلامرضا پیوندی؛ فلسفه حقوق؛ ترجمه بهروز جندقی؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.
۷. خمینی، سیدروح‌الله؛ صحیفه امام؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی؛ ۱۳۷۸.
۸. —؛ کشف‌الأسرار؛ قم: دفتر نشر فلق، [بی‌تا].
۹. —؛ ولایت فقیه؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی؛ ۱۳۸۱.
۱۰. دانش‌پژوه، مصطفی و قدرت‌الله خسروشاهی؛ فلسفه حقوق؛ قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی؛ ۱۳۹۷.
۱۱. دانش‌پژوه، مصطفی؛ فلسفه حقوق؛ قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی؛ ۱۳۹۷.
۱۲. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ درآمدی بر نظام حقوقی اسلامی؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۶۸.
۱۳. صدرالدین شیرازی (صدرالمتألهین)، محمدبن ابراهیم؛ أسفار؛ ج ۹، چ ۳، قم: نشر طلیعة‌النور، ۱۴۳۰ق.
۱۴. —؛ الشواهد الربوبية؛ چ ۵، قم: نشر بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۵. —؛ المبدأ والمعاد؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۱۶. —؛ المبدأ والمعاد؛ ترجمه احمدبن محمد حسینی اردکانی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۱۷. طالبی، محمدحسین؛ درآمدی بر فلسفه حق؛ تهران: سازمان سمت، ۱۳۹۳.

۱۸. فاستر، مایکل؛ خداوندان اندیشه سیاسی؛ ترجمه جواد شیخ‌الاسلام؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵.
۱۹. فیرحی، داود؛ دولت مدرن و بحران قانون؛ تهران: نشر نی، ۱۴۰۰.
۲۰. —؛ مفهوم قانون در ایران معاصر؛ تهران: نشر نی، ۱۳۹۹.
۲۱. گارثویب، جین رالف؛ تاریخ سیاسی ایران؛ ترجمه غلام‌رضا علی‌بابائی؛ تهران: نشر اختران، ۱۳۸۷.
۲۲. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۹، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۹.
۲۳. منتسکیو، شارل لوئی دوسکوندن؛ روح القوانين؛ ترجمه علی‌اکبر مهتدی؛ ج ۸، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۲۴. مواوتر، توماس؛ فلسفه حقوق، مبانی کارکردها؛ ترجمه بهروز جندقی؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.
۲۵. مؤتمن‌الملک انصاری، میرزاسعیدخان؛ قانون ناصری؛ به‌کوشش غلام‌حسین زرگری‌نژاد؛ ج ۲، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۶.
۲۶. نائینی، محمدحسین؛ تنبیه‌الأمم و تنزیه‌الملّة؛ تهران: چاپخانه فردوسی، [بی‌تا].
۲۷. هارت، هریت؛ مفهوم قانون؛ ترجمه محمد راسخ؛ تهران: نشر نی، ۱۳۹۸.
28. Robert Alexy; *The Nather of legal philosophy*; in: 2012 Hart Publishing.

بازخوانی تحلیلی تحولات حوزه علمیه قم در سده اخیر (با تأکید بر نقش تحول آفرین علامه طباطبائی^۱ در مباحث خداشناسی)

شهاب الدین علایی نژاد^۲

چکیده

بررسی تحولات سده اخیر حوزه علمیه قم بیانگر نوآوری‌هایی در مباحث گوناگون از جمله علم کلام است. یکی از شخصیت‌هایی که در این حوزه با نوآوری‌های شگلی، روشی و محتوایی باعث غنای بیشتر مباحث الهیاتی شد، اندیشمند نام‌آشنای این سده، مفسر و فیلسوف بزرگ علامه طباطبائی^۱ است. مقاله حاضر می‌کوشد با روش کتابخانه‌ای و رویکرد تحلیلی - توصیفی به بیان گوشه‌هایی از تحولات حوزه علمیه قم در سده اخیر با تأکید بر نقش نوآوری‌های این عالم ربانی بپردازد و در نهایت نتیجه بگیرد که بخشی از تحولات سده اخیر حوزه، مربوط به نوآوری‌های ایشان در ساخت صوری و شکلی است که با طرح مباحث معرفت‌شناسی و اهمیت‌دادن به آن، راه را برای اثبات، اتقان و رفع ابهام و مغالطات در بحث خداشناسی هموار کرد. همچنین نوآوری‌های روشی علامه^۱ که نگاه ریاضی‌وار به طرح مباحث الهیاتی داشت، استحکام این مباحث را بیشتر کرد. در حوزه تحولات محتوایی نیز می‌توان گفت تقریر خاص ایشان از برهان صدیقین و نگاه نو به برخی صفات الهی همچون اراده و کلام، مباحث عقلی الهیاتی را همسو با ظواهر کتاب و سنت قرار داده است.

واژگان کلیدی: الهیات، تحولات حوزه، علامه طباطبائی^۱، برهان صدیقین، صفات الهی.

۱. این مقاله با حمایت دبیرخانه همایش بین‌المللی یکصدمین سالگشت بازتأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و نکوداشت آیت‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری^۲ تألیف شده است.
۲. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم و دکتری فلسفه اسلامی (alaiee@chmail.ir).

مقدمه

حوزه علمیه قم در سده اخیر همیشه در تاریخ تحولات ایران نقش محوری داشته است، به گونه‌ای که مبدأ بسیاری از وقایع سیاسی، اجتماعی و علمی مرتبط با حوزه بوده است. واکاوی این امر به روند تأسیس حوزه علمیه قم توسط آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری یزدی برمی‌گردد. در نقش‌آفرینی مرحوم حائری همین بس که پس از مدتی در همین سده اخیر، شاگرد پُرافتخارش یعنی امام خمینی (ره) اداره جامعه شیعه را به عهده می‌گیرد. با نگاهی به تحولات سده اخیر درمی‌یابیم حوزه علمیه قم نقشی کلیدی ایفا می‌کند، ولی در ادامه قرار است به امور جهان اسلام بپردازد؛ بنابراین همان گونه که حوزه‌های علمیه در نخستین گام نقشی همه‌جانبه آفریدند، باید به تعبیر رهبر معظم انقلاب اسلامی در گام دوم انقلاب نیز مرجعیت فکری و میدانی را داشته باشند؛ بنابراین اکنون با سپری شدن صدسالگی حوزه علمیه قم، لازم است قدمی در بررسی تحولات و نوآوری‌های مطرح در سده اخیر حوزه برداشته شود و با بازخوانی آنچه در این یک قرن اتفاق افتاده است، به ضرورت‌ها و کاستی‌های آن پی ببریم تا برای عرضه بهتر این تراث فاخر به آیندگان، موفق عمل کنیم. بی‌شک علمایی که فرزندان و ثمرات این حوزه در علوم گوناگون از جمله فقه، کلام، تفسیر، فلسفه و... هستند، در ایجاد تحولات سده اخیر نقشی پُررنگ داشته‌اند. یکی از شخصیت‌های تأثیرگذار و تحول‌آفرین، علامه طباطبایی (ره) است. ایشان در عرصه‌های گوناگون علوم انسانی و معارف دین، به احیای تراث گذشته و نوآوری پرداخته است و همین‌طور با ورود به عرصه‌های بر زمین‌مانده زمان خویش از جمله قرآن و معارف عقلی، نقش بسزایی در احیای این دو بخش ایفا کرد. ایشان با نوشتن تفسیر عظیم‌الشان **المیزان** و تفسیر قرآن به قرآن، در این ساحت تحول‌آفرین بود و نیز با تشکیل جلسات علمی به تربیت شاگردان مبرز و تأثیرگذاری پرداخت. یکی از این عرصه‌های مهم علمی که در سده اخیر در حوزه مطرح بوده، علم کلام است. این علم از زمان تدوین تا امروز تحولات بسیاری داشته است. گرچه برخی شاگردان فاضل علامه طباطبایی (ره) و دیگر محققان به صورت پراکنده به بیان نوآوری‌ها و ابداعات ایشان در معارف دینی پرداخته‌اند، ولی تاکنون پژوهشی به صورت متمرکز به تحلیل نقش نوآوری‌های علامه درباره مباحث الهیات بالمعنی الأخص یعنی خداشناسی نپرداخته است. مقاله حاضر می‌کوشد به روش کتابخانه‌ای و توصیفی - تحلیلی، نقش نوآوری‌های ایشان را در حوزه الهیات که شاخه‌ای از تحولات سده اخیر حوزه علمیه قم است، نشان دهد.

در اهمیت و ضرورت پرداختن به این بحث باید گفت اگر مکاتب معرفتی در گذر تاریخ به تحولات و نوآوری‌ها و تلاش برای تکمیل آنچه عالمان پیشین بیان داشته‌اند، توجه نکنند، هیچ‌گاه نمی‌توانند پویا و فعال و قابل عرضه به دیگران و در رقابت با مکاتب دیگر موفق عمل نمایند؛ بنابراین لازم است به تحلیل نوآوری‌های بخش‌های گوناگون پرداخته شود. البته تحقیق حاضر در حدّ توان به بازخوانی چند مورد از نوآوری‌های علامه در مباحث الهیات بالمعنی الأخص خواهد پرداخت.

پیش از بیان اصل بحث، لازم است مقدمه‌ای درمورد انواع نوآوری‌های علامه طباطبائی^۱ بیان شود.

۱. انواع نوآوری‌های علامه طباطبائی*

علامه^۲ در بخش‌های بسیاری نوآوری داشته است که از آن جمله به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

۱-۱. نوآوری‌های صوری و شکلی

درمورد تحولات صوری از باب نمونه به تغییر ساختار و چینش مباحث توسط علامه^۳ می‌توانیم اشاره کنیم؛ برای مثال مباحث معرفت‌شناسی در گذشته در مدخل کتب فلسفی ذکر می‌شد، ولی ایشان برای نخستین بار بحث‌های شناخت‌شناسی و بررسی مسئله ادراکات را در بخش نخست کتاب **اصول فلسفه و روش رئالیسم** قرار داد (طباطبائی، ۱۳۶۴، ب، ج ۱، ص ۸۲). شاگرد ایشان، استاد مطهری^۴ نیز در شرح منظومه بر این چینش تأکید می‌کند (مطهری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۴۲).

نقش نوآوری علامه در مقدم کردن مباحث معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی کاملاً روشن است؛ زیرا تا حدود و کیفیت اصل معرفت روشن نباشد، نمی‌توان مباحث بعدی مبتنی بر آن را بیان کرد؛ بنابراین وی با این روش به بهتر شدن طرح و فهم مباحث فلسفی کمک شایانی کرد و در ادامه محققان دیگر از این روش پیروی کردند و این امر باعث توجه جدی‌تر به مباحث معرفت‌شناسی و کشف ضعف‌های بی‌توجهی به این حوزه شد.

۱-۲. نوآوری در روش

بررسی آثار علامه^۵ بیانگر این مطلب است که ایشان در طرح مباحث عقلی نگاه ریاضی‌وار داشت؛ یعنی معتقد بودند مباحث فلسفی و علوم عقلی نباید مبتنی بر تمثیل، داستان، خیال، ظن و گمان باشد، بلکه مقدمات آن باید یا بدیهی باشد یا اینکه با بدیهیات اثبات شود. همچنین در روش بحث، به پیشینه

مباحث و تطورات و تحولات مسئله عنایت خاصی داشت و معتقد بود با دانستن سیر مسئله، نقاط ضعف و قوت و نیازها بهتر روشن می‌شود. موکول نکردن مقدمات یک بحث به مباحث آینده، یکی دیگر از دقت‌هایی است که علامه در روش بحث‌های عقلی داشت و معتقد بود مباحث باید به‌نحوی طرح شود که مقدمات آن پیش‌تر بیان شده باشد. به تعبیر شاگرد ایشان استاد جوادی آملی، حکمت صدرایی توسط علامه طباطبائی رحمته‌الله سازمانی ریاضی‌وار یافته است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۱۲).

نقش این نوآوری در روش نیز بسیار اهمیت دارد؛ زیرا اگر در مباحث الهیاتی به این روش دقت نشود، مباحث به‌طور مبهم و غیریقینی طرح می‌شود و در بسیاری موارد ممکن است مقدمات بحث به‌عنوان اصول موضوعه لحاظ شود و این امر به اتقان مباحث آسیب می‌رساند.

۱-۳. نوآوری در تحول و تکامل محتوایی

برخی شاخه‌های نوآوری‌های محتوایی ایشان عبارت‌اند از:

- الف) بیان تقریر جدید از بعضی براهین و قواعد؛ نمونه روشن این نوآوری، تقریر ایشان از برهان صدیقین است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۲۰۸/ همو، ۱۴۲۰، ص ۱۵۸).
- ب) تحول در امتداددادن مباحث مطرح در گذشته و توسعه بعضی مباحث به‌نحو طولی در بستر طرح نظریات جدید؛ همچون تبیین منشأ ادراکات اعتباری (همو، ۱۳۶۴، الف، ج ۱، ص ۱۴۲/ همو، ۱۳۸۸، ص ۵۰).
- ج) گسترش مباحث به‌نحو عرضی مانند تکثیر برهان در برخی قواعد و مسائل؛ همچون مسئله ابطال دور و تسلسل (همو، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۶۴).

۲. نوآوری در مباحث جدید کلامی

علامه طباطبائی رحمته‌الله به‌عنوان عالم و متفکری آگاه به زمان و شرایط حاکم بر جامعه علمی و فکری، به مسائل جدید کلامی توجه خاصی داشته است. مسائلی از جمله مسئله زن، تقریب مذاهب، نسبت عقل و دین و ... از مباحثی‌اند که نظریه‌های علامه رحمته‌الله بر غنای آن می‌افزاید؛ به‌گونه‌ای که دیدگاه ایشان را در موضوع پلورالیزم دینی و به‌خصوص در مسئله رستگاری و نجات ادیان، نظری نو و بدیع می‌توان به‌شمار آورد.

از آنجاکه پرداختن به همه محورهای مطرح‌شده از حوصله یک مقاله بیرون است، ما فقط به تحلیل نوآوری‌های ایشان در الهیات بالمعنی الاخص در دو بخش براهین اثبات واجب تعالی و صفات الهی می‌پردازیم.

۲-۱. نوآوری در براهین اثبات واجب تعالی

پیش از اینکه به مباحث صفات الهی بپردازیم، ترتیب منطقی بحث اقتضا می‌کند ابتدا به بیان نظرات یا تقریرات خاص علامه در براهین اثبات مبدأ، به‌ویژه برهان صیقین بپردازیم. سابقه این برهان و تقریرات گوناگون آن از زمان ابن‌سینا و پس از آن تا ملاصدرا در تاریخ فلسفه اسلامی مشخص است، ولی علامه طباطبائی^۱ کوشید تقریری نو با کمترین مقدمات از این برهان ارائه دهد.

۲-۱-۱. برهان صدیقین

برهان صدیقین پس از نخستین تقریر ازسوی ابن‌سینا (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۷۶)، تحولاتی را طی کرده و تکامل یافته است؛ یعنی محققان بعدی کوشیده‌اند با کاستن از مقدمات، هدف این برهان و راه رسیدن به آن را روشن‌تر کنند.

علامه طباطبائی^۲ از کسانی است که به ارائه تقریری نو از این برهان پرداخته که می‌توان گفت این برهان را اسد و اخصر البراهین کرده است (طباطبائی، ۱۴۲۰، ص ۱۵۶).

در تقریر ایشان، برهان صدیقین بر اصل واقعیت بنا می‌شود؛ به‌گونه‌ای که نه مانند تقریر ابن‌سینا در آن از ویژگی‌های ماهیت کمک گرفته شده است و نه مانند تقریر ملاصدرا، اصول پذیرفته‌شده در حکمت متعالیه در آن به‌کار رفته است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۱۴)؛ ازاین‌رو تقریر علامه^۳ نوآوری مهمی در عرصه الهیات در دوران معاصر به‌شمار می‌رود.

علامه تقریر خویش از برهان مذکور را در آثار گوناگونی همچون **اصول فلسفه** (طباطبائی، ۱۳۶۴، ب، ج ۵، ص ۸۰)، **نهایة الحکمة** (همو، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۲۶۸) و **تعلیق بر أسفار** (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۱۴) بیان کرده است.

خلاصه تقریر ایشان در **تعلیق بر أسفار** را این‌گونه می‌توان بیان کرد: آن واقعیت که با بهره‌گیری از آن، سفسطه را دفع می‌کنیم و هر صاحب شعوری را نسبت به اثبات آن ناگزیر می‌یابیم، عدم و بطلان را ذاتاً نمی‌پذیرد، تا آنجا که فرض رفع و بطلان آن، مستلزم اثبات و اقرار بدان است؛ پس اگر در وقت خاصی یا به‌طور مطلق، بطلان اصل واقعیت را فرض نموده و براین‌باور باشیم که اصل واقعیت واقعاً باطل است، درحقیقت ثبوت واقعیت را پذیرفته‌ایم. وقتی اصل واقعیت، عدم را طرد کند، بطلان‌ناپذیر است؛ پس واجب‌الوجود بالذات موجود خواهد بود، اما اشیا و موجودات دیگری نیز که دارای واقعیت‌اند، در واقعیت و هستی‌شان به آن واقعیت بالذات نیازمندند (طباطبائی، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۱۶۴).

در حقیقت آنچه در تقریر ایشان آمده است، جنبه تنبیه و تنبه دارد و گفتار ایشان به این حقیقت اشاره دارد که برهان صدیقین به اثبات ذات واجب نمی‌پردازد، بلکه به آگاهی و علمی که انسان به آن دارد، تنبیه می‌دهد و غفلتی را که انسان نسبت به این علم دارد، می‌زداید (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۰).

امتیازات و نقش تقریر علامه از برهان صدیقین به اختصار این‌گونه قابل تبیین است: ۱. این تقریر به هیچ مبدأ تصدیقی نیازمند نیست؛ بنابراین اثبات واجب می‌تواند نخستین مسئله فلسفی قرار گیرد؛ ۲. اصل و صرف واقعیت که لا واقعیت را نمی‌پذیرد، گذشته از اینکه واجب است، شریک و همانند نیز نخواهد داشت؛ زیرا ضرورت ازلی واقعیت با اطلاق ذاتی و عدم تناهی او همراه است و اطلاق ذاتی و عدم تناهی، مجالی برای فرض شریک و ضد و همانند آن نمی‌گذارد؛ بنابراین تقریر ایشان علاوه بر اثبات واجب‌الوجود، توحید واجب را نیز اثبات می‌کند؛ ۳. طبق بیان علامه رحمته اصل وجود واجب، بدیهی است، نه نظری و این با ظواهر کتاب و سنت سازگارتر است.

۲-۱-۲. برهان حرکت

یکی دیگر از براهین اثبات خدا، برهان حرکت است. اگرچه سیر تطورات و تکامل این برهان از زمان ارسطو که مبدع این برهان بوده تا تقریر صدرالمآلهین بر کسی پوشیده نیست، اما باتوجه به تفاوت دیدگاه علامه در بحث حرکت در مقولات و نکاتی که در تقریر ایشان است، به‌نحوی می‌توان آن را نیز بیانی نو دانست.

از دیدگاه علامه رحمته: «محرک به‌عنوان علت فاعلی، غیر از متحرک به‌عنوان موضوع حرکت» است؛ بنابراین هر متحرک، محرکی مغایر با خود دارد و آن محرک اگر خودش نیز متحرک باشد، نیازمند محرک مغایر با خود بوده و به‌ناچار برای آنکه دور یا تسلسل لازم نیاید، زنجیره محرک‌ها باید به محرکی که خود متحرک نباشد، منتهی گردد. همچنین آن محرک غیرمتحرک، از آنجاکه ساحت وجودش از ماده و قوه مبرّی بوده است و دگرگونی و تحول در آن راه ندارد، بلکه هستی‌اش از ثبات برخوردار است، واجب‌الوجود بالذات می‌باشد یا در سلسله علل خود سرانجام به واجب‌الوجود بالذات می‌رسد (طباطبایی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۲۷۱).

همان‌گونه که از عبارت علامه استفاده می‌شود، برهان حرکت برای اثبات واجب بالذات، متوقف بر چند چیز است: ۱. وجود حرکت در خارج؛ ۲. نیازمندی حرکت به محرک؛ زیرا اگر در حرکت فقط به مبدأ قابل اکتفا شود، چنانچه مادی‌مسلمان می‌پندارند، راهی برای اثبات اصل محرک نیست،

چه رسد به محرک نخست؛ ۳. احتیاج حرکت به علت فاعلی و حقیقی؛ زیرا اگر حرکت فقط یک پدیده عرضی باشد و به علت مُعَدّه اکتفا کند، تسلسل محرک‌ها همانند تسلسل خود حرکات، تسلسل تعاقبی می‌باشد، نه دفعی و حکما تسلسل تعاقبی را روا می‌دانند؛ ۴. امتناع دور و تسلسل؛ ۵. تعمیم حرکت به معنای مطلق تحول از نیستی به هستی؛ زیرا در غیر این صورت برهان حرکت فقط وجود یک موجود مجرد و غیرمادی را اثبات خواهد کرد، نه واجب‌الوجود بالذات را.

باتوجه به نوع نگاه علامه نسبت به وقوع حرکت در مقولات عرضیه و جوهر، محرک نخستینی که بر اساس این نگاه اثبات می‌شود، با محرک نخستین ارسطویی متفاوت خواهد بود؛ زیرا این جوهر یا طبیعت جسمانی که حدوث و حرکت است و پیوسته به‌طور مستمر تحقق می‌یابد، از محرک که همان فاعل هستی‌بخش اوست، جدا نیست؛ به اقتضای اصل تلازم علت و معلول هر موجودی از میان موجودات که فرض شود، نمی‌تواند فاعل و هستی‌بخش حرکت باشد؛ زیرا خودش عین حرکت است؛ پس محرک و فاعل هستی‌بخش حرکت باید موجودی باشد ماورای این عالم طبیعت جسمانی که عین فقر، نیاز و وابستگی به آن موجود است.

نکته دیگری که برای روشن شدن این بحث لازم است لحاظ شود اینکه آنچه در میان فلاسفه مشاء مشهور و معروف بود، وقوع حرکت فقط در چهار مقوله کم، کیف، این و وضع از مقولات ده‌گانه است (همو، ۱۴۲۰، ص ۱۲۶).

از نظر ملاصدرا که مبدع حرکت جوهری است، حرکت مقولات اربعه مذکور، بالعرض خواهد بود (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۸۶)، اما از نگاه علامه^{۱۱} در بحث حرکت در همه مقولات، نوآوری کاملاً روشن است؛ زیرا ایشان قائل است که اولاً، پس از اثبات حرکت جوهری، حرکت در همه مقولات عرضی صورت می‌گیرد؛ زیرا باتوجه به این مسئله، تمامی مقولات از رهگذر وجود و هستی، از مراتب وجود جوهر است و اثبات حرکت در جوهر، مستلزم وقوع حرکت در همه مقولات خواهد بود. ثانیاً، حرکت در اعراض و مقولات عرضی، یک حرکت عرضی نیست، بلکه تبعی بوده که به تبع حرکت در جوهر پدید می‌آید؛ برخلاف ملاصدرا که حرکت در مقولات چهارگانه را عرضی می‌داند. طبق دیدگاه علامه^{۱۲} حرکت جوهری بستر و زمینه حرکت تبعی در همه مقولات دیگر است. از نظر ایشان در اینجا درحقیقت دو حرکت خواهیم داشت: نخست حرکت در جوهر و دیگری حرکت در مقولات نه‌گانه دیگر که علامه از آن به حرکت در حرکت تعبیر کرده است.

۲-۱-۳. برهان حدوث

بیشتر حکما و متکلمان این برهان را در آثار خویش بیان داشته‌اند. تقریر علامه^۱ از برهان حدوث بدین شرح است: اجسام از حرکت و سکون خالی نیستند، حرکت و سکون امور حادث‌اند، آنچه خالی از حوادث نیست، خودش حادث است؛ در نتیجه همه اجسام حادث‌اند.

این نتیجه، صغرای قیاسی دیگر واقع می‌شود که کبرایش عبارت است از:

هر حادثی نیاز به محدث دارد؛ نتیجه اینکه همه اجسام به‌طور کلی نیازمند محدث‌اند. اکنون می‌گوییم آن محدث اگر جسم یا امر جسمانی باشد، خودش نیز حادث و نیازمند محدث خواهد بود و آنگاه نقل کلام می‌کنیم به همان محدث و سلسله علل به‌همین ترتیب ادامه می‌یابد و دور و تسلسل لازم می‌آید، مگر آنکه به علتی برسیم که جسم یا جسمانی نباشد؛ پس برای پرهیز از دور و تسلسل باید گفت: محدث و پدیدآورنده اجسام امری است که نه جسم است و نه جسمانی و آن همان واجب‌الوجود است (طباطبایی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۲۷۲).

از نظر علامه^۲، برهان مذکور به جهت عدم اثبات مقدمه نخست، ناتمام بوده و فقط در صورتی کامل و تام خواهد بود که حرکت جوهری را بپذیریم؛ چون بدون حرکت جوهری نمی‌توان اثبات کرد هر چیزی که خالی از امور حادث نباشد، حادث است. از آنجاکه علامه^۳ برهان حدوث را بدون پذیرش حرکت جوهری ناتمام می‌داند، تفاوت دیدگاه ایشان با دیگر متکلمان روشن می‌شود و این امر نوآوری قابل توجهی از ایشان محسوب می‌گردد.

۲-۱-۴. برهان تمناع

یکی از مسائلی که در حوزه خداشناسی در اندیشه علامه^۴ می‌بینیم، تقریر نو و بیان جدیدی است که از برهان تمناع در ذیل تفسیر و تبیین آیه ۲۲ سوره انبیاء ارائه کرده است. اهمیت این تقریر در این است که باتوجه به اتقان و استحکامی که دارد، با بیان و پیام آیه کاملاً همسو و هماهنگ می‌باشد، درحالی که بسیاری از فیلسوفان، متکلمان و مفسران در تفسیر آیه مبارکه مورد بحث دچار اشتباه شده و مسیر دیگری را که با محتوا و پیام آیه ناسازگار است، پیموده‌اند؛ برای نمونه فخر رازی باتوجه به اینکه متکلم و مفسر توانمندی است، در تفسیر این آیه دچار اشتباه شده است. وی در تفسیرش دو تقریر از استدلال را نسبت به آیه مذکور بیان می‌کند: یکی استدلالی است که متکلمان کرده‌اند؛ بدین بیان که اگر برای نظام آفرینش به چند اله قائل باشیم، مستلزم محال خواهد بود؛ زیرا

هریک از آنها قادرند و اگر یکی بخواهد فعلی انجام شود و دیگری بخواهد آن فعل تحقق نیابد، در اینجا یا اراده هر دو تحقق عینی و خارجی می‌یابد «که لازمه آن اجتماع ضدین و محال است» یا اراده یکی تحقق می‌یابد که این ترجیح بالمرجح است؛ پس در هر دو صورت محال خواهد بود؛ در نتیجه جهان نیز پدید نمی‌آید؛ از این رو ثابت می‌شود در جهان یک اله بیشتر نخواهد بود (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۳۷). تقریری که فخر رازی ارائه می‌دهد نیز به همان دیدگاه متکلمان منتهی می‌شود و از جهت نتیجه تفاوتی ندارد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۱۲۸).

نقدی که متوجه تقریر متکلمان و فخر رازی است اینکه در تقریر آنان تعدد الهه به عنوان مانع پدید آمدن عالم معرفی شده است، در حالی که در آیه مبارکه تعدد الهه باعث فساد و نابودی جهان آفرینش تعریف شده است.

شکل دیگری که در تقریر متکلمان و فخر رازی به دید می‌آید اینکه طبق تقریر آنان، آیه مورد بحث بر توحید در خالقیت متمرکز می‌شود، در حالی که آیه ناظر به مسئله توحید در ربوبیت است، اما تقریری که علامه ارائه می‌کند، این مشکلات را ندارد و افزون بر آن از امتیازهایی نیز برخوردار است. از منظر علامه رحمه الله، اگر عالم معبودهایی متعدد و چندگانه داشته باشد، ناگزیرند با یکدیگر اختلاف ذاتی و تباین حقیقی داشته باشند، وگرنه تعدد و چندگانگی مفهومی نخواهند داشت. از سویی پیامد و نتیجه تباین در حقیقت و ذات، تباین در تدبیر خواهد بود. وقتی مسئله تباین و اختلاف در تدبیر مطرح شود، تدبیر هر یک، تدبیر دیگری را فاسد می‌کند و آسمان، زمین و نظام هستی از یکدیگر گسیخته می‌شود. از سویی دیگر می‌بینیم که در عالم، نظام واحدی در جریان است؛ به گونه‌ای که همه اجزای آن با یکدیگر هماهنگی و همسویی دارند و در رسیدن به هدف به یکدیگر یاری می‌رسانند و با هم سازگارند. از اینجا می‌فهمیم در جهان آفرینش، یک اله بیشتر نخواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۶۸/ همو، ۱۳۶۵، ص ۱۶).

همان گونه که می‌بینیم، این تقریر با بیان و پیام آیه مبارکه که اثبات توحید در ربوبیت است، سازگاری و هماهنگی دارد و تعدد الهه در آن به عنوان عامل فساد و نابودی عالم معرفی شده است؛ هم واژه اله در آن به معنای حقیقی یعنی معبود به کار رفته و هم دارای مرجح قرآنی و روایی است (بارانی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۴).

در جمع‌بندی این بخش می‌توان گفت علامه رحمه الله در بیان براهین اثبات وجود خدا به تقریراتی نو

پرداخته که نقش بسزایی در تسهیل و تحکیم مباحث الهیات داشته است و تقریرات ایشان همسو با ظواهر کتاب و سنت نیز هست.

۲-۲. نوآوری در صفات واجب تعالی

پس از اثبات واجب تعالی پرسش مهمی که باید پاسخ داده شود اینکه آیا واجب الوجود بالذاتی که با این براهین اثبات شد، دارای کمالات وجودی هست یا خیر؟ اگر دارای صفات کمالیه است، در ساحت توحید صفاتی رابطه این ذات با صفات ذاتیه کمالیه چگونه است؟ در ادامه با بررسی نظر علامه طباطبائی^۱ به پاسخ این پرسش مهم خواهیم پرداخت.

۲-۲-۱. عینیت صفات و ذات

درباره رابطه ذات الهی با صفات، دیدگاه‌های گوناگونی مطرح است. علامه نیز مانند دیگر حکما به عینیت صفات با ذات قائل است و در بسیاری از آثارش بر این نظریه استدلال کرده است. شاید بتوان گفت کامل‌ترین دلیل بر عینیت صفات با ذات را در *نهایة الحکمة* (طباطبائی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۲۸۵) اقامه کرده است. ایشان ابتدا با ذکر سه مقدمه اثبات می‌کند که ذات واجب تعالی دارای همه کمالات وجودی است و سپس با تکیه بر اینکه وحدت واجب تعالی وحدت حقه است و تعدد در آن راه ندارد، نتیجه می‌گیرد صفات ذاتی وجود باری تعالی عین ذات او خواهد بود و این‌گونه اقامه برهان می‌کند:

الف) واجب بالذات، علت تامه‌ای است که هر موجود ممکن با واسطه یا بدون واسطه به آن منتهی می‌گردد.

ب) هر کمال وجودی که در معلول باشد، علت نیز به نحو اعلی و اشرف واجد آن خواه بود؛ زیرا معطی شیء، واجد شیء است.

ج) واجب تعالی وجود صرف بوده و هیچ عدمی در او راه ندارد. ازسوی دیگر واجب‌الوجوب، بسیط و واحد به وحدت حقه‌ای است که در ذات او نه تعدد جهت است، نه تعدد حیثیت.

نتیجه: هر کمال وجودی که در واجب‌الوجود باشد، عین ذات او و عین کمال دیگری است که در او وجود دارد؛ بنابراین صفات ذاتیه واجب‌الوجود از حیث مفهوم، کثیرند، ولی از حیث مصداق و وجود یکی‌اند (همان).

براین اساس نظر علامه^۲ هماهنگ با نصوص شرعی و سازگار با مبانی فلسفی و کلامی است. این

بیان و تقریر از ابتکارات ایشان محسوب می‌شود؛ به گونه‌ای که دقت و ظرافت این نظریه، نه سبب می‌شود ذات باری تعالی عاری از صفات کمالیه باشد، نه اینکه اوصاف او مثل اوصاف مخلوق باشد.

۲-۲-۲. صفت قدرت

قدرت از منظر متکلمان به معنای صحت فعل و ترک است. قادر کسی است که می‌تواند فعل را انجام دهد یا آن را ترک کند (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۶۹). فلاسفه قدرت را توان انجام فعل در صورت مشیت و ترک آن در صورت عدم مشیت می‌دانند (ابن سینا، ۱۴۲۱، ص ۲۰). علامه^۱ می‌فرماید: «حقیقت قدرت عبارت است از مبدأیت از روی علم و اختیار برای فعل؛ بنابراین قادر کسی است که فعل را از روی علم و اختیار انجام دهد».

علامه چند نکته درباره قدرت ذکر می‌کند که قیود قدرت‌اند:

نخست، آنکه قدرت فقط در مورد فعل به کار می‌رود، نه انفعال؛ یعنی قدرت فقط بر مبدأیت برای فعل اطلاق می‌گردد، نه مبدأیت برای انفعال؛ بنابراین انفعال و اثرپذیری یک شیء از شیء دیگر، قدرت نیست.

دوم، آنکه مبدأیت فاعل نسبت به هر فعلی قدرت به شمار نمی‌رود، بلکه در صورتی قدرت خواهد بود که فاعل به آن فعل، علم و آگاهی داشته باشد؛ از این رو مبدأیت فاعل‌های طبیعی که فاقد آگاهی‌اند، قدرت نیستند.

سوم، آنکه قدرت در مورد هر فعلی اطلاق نمی‌شود که فاعلش از آن آگاه است و علم دارد، بلکه در مورد فعلی به کار می‌رود که هم فاعل بدان علم دارد و هم علم دارد که آن فعل برای فاعل خیر است و همین علم سبب برانگیختن فاعل به فعل می‌شود.

چهارم، آنکه عالم‌بودن به فعل و تأثیر علم او در تحقق یافتن فعل در قادر بودن او کافی نیست، بلکه افزون بر این باید مقهور قدرتی برتر از خود نباشد و فعل را به مقتضای هستی خود و بدون قهر و سلطه‌ای از جانب غیر انجام دهد.

از قیدهایی که علامه برای قدرت ذکر کرده است، حاصل می‌شود که اگر نقص‌ها و امور عدمی را از آن قدرت حذف کنیم و فقط مفهوم کمالی آن را در نظر بگیریم، باید بگوییم قدرت یعنی شیء از روی آگاهی به خیر بودن فعل و داشتن اختیار در برگزیدن آن، مبدأ فاعلی برای آن باشد (طباطبایی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۲۹۸).

ایشان در **المیزان** نیز هنگامی که معنای قدرت را به معنای نفی عجز از راغب اصفهانی نقل می‌کند، بر او اشکال کرده و گفته است: «قدرت مانند سایر صفات کمالی باری تعالی معنای ایجابی دارد؛ چون عین ذات است». سپس همانند آنچه نقل شد برای قدرت، معنای ایجابی ذکر کرده است و می‌گوید: «والحق ان معنی قدرته تعالی کونه یفعل بحیث ما یشاء» (همو، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۹). تعریف علامه علیه السلام با توجه به قیودی که برای آن ذکر کرده است، از تعریف حکما نسبت به بیان مقصود، صریح‌تر و روشن‌تر می‌باشد؛ زیرا بنا بر تعریفی که حکما داشتند، هرچند مشیت بر فعل یا ترک فعل همراه با علم و اختیار است، اما دلالت آن بر این معنا صریح نیست. ضمن آنکه تعلق قدرت بر فعل و نه بر انفعال، شرطی است که علامه علیه السلام بر آن تصریح کرده است. قیود علامه برای تعریف و روشن‌تر و رساتر بودن آن، از جمله نوآوری‌های ایشان در این بحث است.

۲-۲-۳. اراده الهی

فلاسفه و متکلمان تعاریف متعددی در باب اراده الهی ارائه کرده‌اند. همچنین در اصل، حقیقت و ماهیت اراده نیز اختلاف نظر وجود دارد و در حدوث و قدم آن نیز تنوع انظار دیده می‌شود. صدرالمتألهین در تعریف اراده می‌گوید: «همان علم خداست به نظام اتم و علمش به نظام اتم همان داعی است، نه چیز دیگر» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۳). محقق سبزواری با این نظریه همسو می‌باشد (ر.ک: سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۶۴۶).

متکلمان معتزله و بیشتر متکلمان امامیه می‌گویند: «اراده تکوینی خدا همان علم داعی خداوند به فعل مشتمل بر مصلحت است» (حلی، ۱۴۰۹، ص ۳۱۴).

علامه طباطبائی علیه السلام اراده را صفتی می‌داند که به واسطه آن از دو طرف ممکن، یک طرف همراه با علم و شعور ترجیح داده شود (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۰۶). در اینکه اراده ذاتی خداوند، به همان علم به نظام اصلح احسن برمی‌گردد، میان حکمای الهی اتفاق نظر وجود دارد (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۲۸۲)، ولی علامه طباطبائی علیه السلام اراده ذاتی خداوند را با این نگرش و رویکردی که حکمای الهی بدان دارند، نمی‌پذیرد.

از بیان او این‌گونه به دست می‌آید که اراده ذاتی خداوند یک صفت مستقل در برابر علم الهی نبوده است؛ چنان که حکما پنداشته‌اند و آن را به علم به نظام احسن تفسیر کرده‌اند، بلکه عین علم بوده و با ذات الهی عینیت دارد (طباطبائی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۲۹۷). این مطلب علامه علیه السلام جزء ابتکارات ویژه‌ای است که کمتر بدان پرداخته شده است و علامه را نسبت به دیگران متمایز می‌سازد.

استاد جوادی آملی دیدگاه علامه علیه السلام را بدین گونه تبیین می کند:

اگر اراده ذاتی از اوصاف ذات خدا باشد و جدای از اوصاف دیگر برای واجب تعالی ثابت شود، باید مفهوم خود را پس از تهذیب از هر عیب و تصفیه از هر نقصی حفظ کند و در مفهوم دیگر هضم نشود، درحالی که باتوجه به اینکه مفهوم آن (در فرض صحت) به معنای علم به نظام اصلح است، وصف جداگانه ای نسبت به صفت علم نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۳).

به عبارت دیگر اراده ذاتی واجب تعالی را در قبال اراده فعلی خدا قراردادن و آن را پس از تحلیل به علم، به نظام احسن برگرداندن که مورد قبول دیگر حکمای الهی است، مورد نقد علامه علیه السلام بود؛ زیرا گرچه تردیدی در اراده فعلی نیست، ولی اراده ذاتی اگر پس از تجرید از نقایص به معنای علم برگردد و مفهوم خود را اصلاً از دست بدهد، وصفی جدا از صفت علم نخواهد بود؛ زیرا هریک از صفات ذاتی خدا گرچه مصداقاً عین ذات و عین وصف ذاتی دیگر است، ولی مفهوماً غیر از مفاهیم اوصاف دیگر خواهند بود؛ بنابراین اگر یک وصف ذاتی به نام اراده جدا از اوصاف دیگر برای واجب تعالی ثابت باشد، باید مفهوم مجرد خود را پس از تصفیه از هر نقص، حفظ کرده باشد و در مفهوم وصف دیگر هضم نشود و اگر مفهوم اراده ذاتی واجب تعالی همان معنای علم به نظام اصلح باشد، وصف جدایی نخواهد بود؛ بدین خاطر علامه نه تنها در مسئله اراده ذاتی واجب تعالی تأمل داشت، بلکه در تفسیر قدرت ذاتی به روش حکمای الهی نیز نقدی دیگر داشت؛ زیرا حکما قدرت را بر صحة الفعل والترک که روش اهل کلام است، تفسیر نکرده اند، بلکه آن را به مشیة الفعل والترک معنا کرده اند و مشیت و اراده را در تفسیر قدرت ذاتی اخذ نمودند و چون اصل اراده ذاتی مفهوم روشنی نداشت، اخذ آن در تفسیر قدرت خالی از اشکال و نظر نیست. بر همین اساس علامه علیه السلام قدرت ذاتی را به اینکه ذات، مبدأ فاعلی با علم و اختیار است، تفسیر می کند که دارای قیود لازم بوده و از اخذ قید اراده نیز پرهیز شده است. در مجموع آنچه در تفسیر اراده ذاتی و نیز در تحلیل معنای قدرت ذاتی واجب تعالی معروف و مورد قبول حکمای الهی می باشد، مورد نقد و ردّ علامه است.

۲-۲-۴. کلام الهی

همه متکلمان اسلامی، خداوند را متکلم می دانند و کلام را از اوصاف الهی می شمارند، اما در تفسیر حقیقت کلام الهی و حادث یا قدیم بودن آن، اختلاف رأی وجود دارد. متکلمان عدلیه یعنی معتزله و امامیه، کلام الهی را همان اصوات و حروفی می دانند که حادث بوده و قائم به ذات خدا

نیست، بلکه فعل و مخلوق خداست؛ یعنی خداوند به قدرت خویش، کلام - همان حروف و اصوات - را در غیر خود مانند جبرئیل یا پیامبر ﷺ یا اجسام ایجاد می‌کند؛ پس خداوند به اعتبار اینکه در غیر خود، کلام ایجاد می‌کند، متکلم است (لاهیجی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۵۵۵).

مرحوم علامه در حقیقت کلام، هم کلام لفظی و هم کلام فعلی را پسندیده است؛ به همین دلیل کلام را هم به لحاظ عرفی و هم از دیدگاه حکما تعریف می‌کند. ایشان در مورد کلام لفظی فرموده است: کلام در میان انسان‌ها عبارت است از لفظی که با دلالت وضعی و قراردادی بر آنچه در ضمیر می‌گذرد، دلالت دارد؛ به گونه‌ای که وقتی مخاطب آن لفظ را می‌شنود، معنایی که در ذهن متکلم وجود دارد، به ذهن مخاطب منتقل می‌شود و غرض از تکلم که همان تفهیم و تفهیم است، حاصل می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۳۰۷).

در مورد خداوند، کلام را به دو صورت می‌توان به کار برد:

۱. **کلام اعتباری و عرفی:** یعنی لفظی که برای معنایی وضع شده و چون وضع یک رابطه اعتباری و قراردادی است که میان لفظ و معنا برقرار می‌شود، کلام از آن‌رو که مشتمل بر این امر اعتباری است، موجودی اعتباری به شمار می‌رود که خود نیز بر دو قسم است: یا به معنای صفت فعل یا به معنای صفت ذات است.

۲. **کلام حقیقی:** از آنجاکه فایده کلام اعتباری و قراردادی، اعلام و اظهار است، معنای کلام از معنای عرفی و لغوی خود به دلالت حقیقه نیز توسعه داده می‌شود؛ بدین بیان که اگر موجودی حقیقی با دلالت حقیقی بر چیزی دلالت کند، آن موجود اولی و شایسته‌تر به نام کلام است در مقایسه با آن لفظ اعتباری و قراردادی؛ به همین دلیل به مخلوقات از آن‌رو که با حقیقت وجودشان بر وجود خداوند دلالت می‌کنند، کلام حقیقی اطلاق می‌شود. این نیز به دو قسم کلام به عنوان صفت فعل و کلام به عنوان صفت ذات تقسیم می‌شود (طباطبایی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۳۰۸).

علامه ﷺ در حدوث و قدم کلام الهی با توجه به آنکه آن را صفت فعل می‌داند و فعل حادث است،

کلام الهی را حادث می‌داند. در مورد کلام از نظر حکما نیز می‌فرماید:

حقیقت کلام به واسطه آن چیزی که بر معنای نهان و ناآشنا دلالت می‌کند، قوام می‌یابد، اما سایر خصوصیات مانند اینکه متکلم دستگاه تنفس داشته باشد و با نفس کشیدن صدایی در حنجره خود پدید بیاورد، آن صدا را در فضای دهان و به وسیله زبان شکل دهد و با ترکیب چند صدا کلمه‌ای بسازد و اینکه شنونده، دستگاه شنوایی داشته باشد که صدا را در شرایطی معین

بشنود و همه این خصوصیات مربوط به مصداق و مورد تکلم بشری است و هیچ کدام در تحقق حقیقت کلام دخالت ندارد؛ پس حقیقت کلام یعنی دلالت و حکایت از معنایی که در ضمیر متکلم است، لکن این کلام مصادیق متعددی دارد؛ گاهی لفظی است و با ادای لفظ مقصود حاصل شود و گاهی اشاره است؛ مثل اینکه به کسی اشاره شود که بنشیند یا حرکت کند یا بگوید یا نگوید و گاهی موجودات خارجی که هریک معلول علتی است و با هستی خود، هستی علت خود را نشان می‌دهد و با خصوصیات ذاتش بر خصوصیات علت خود دلالت می‌کند؛ بنابراین مجموعه عالم امکان کلامی است برای خداوند و خداوند با این کلمات سخن می‌گوید و کمالات اسما و صفات خود را که نهفته در ذات اوست، ظاهر می‌سازد. پس خدای تعالی همان‌طور که خالق عالم است و عالم مخلوق اوست، همچنین او متکلم به عالم است و عالم کلام اوست (همو، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۹۶).

۲-۲-۵. سلب حدّ از خدا

یکی از مسائلی که در حوزه خداشناسی مطرح است، مسئله عدم محدودیت و لاحدّی خدای تعالی می‌باشد؛ چنان‌که در متون دینی و روایی ما به این مسئله تصریح شده است. آیه مبارکه «لیس کمثله شیء»، بزرگ‌ترین گواه این مدعاست و به‌روشنی از این حقیقت پرده برمی‌دارد. موجودات امکانی هیچ‌گونه شباهتی با خدای متعال ندارند؛ زیرا همه این موجودات، محدود به حدّ می‌باشند؛ به‌همین دلیل است که می‌بینیم امیر مؤمنان علی علیه السلام درباره نفی محدودیت از خدای متعال می‌فرماید: «من حده فقد عده» (نهج البلاغه، خ ۱۵۲)؛ یعنی خدای متعال محدود به حدی نیست؛ زیرا وحدت خدای متعال، وحدت حقه حقیقیه است، نه وحدت عددی که محدود باشد؛ چون اعداد امور اعتباری‌اند و در شمارش موجودات ممکن، کارایی و کاربرد دارند. از بیانی که ملاصدرا در این باره دارد، این‌گونه برمی‌آید که خدای سبحان محدود به لاحدّی است؛ یعنی حدّ خدای متعال لاحدّی اوست:

حقیقة الوجود، لکونها أمراً بسیطاً غیر ذی‌مهبیه، ولا ذی مقوم او محدد، هی عین الواجب المقتضیة للکمال الاتم الذی لا نهایة له فی شدة ... فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان، و ثبت به أيضاً توحیده؛ لأن الوجود حقیقه واحدة لا یعتریها نقص یحسب سنخه و ذاته، و لا تعدد یتصور فی لاتناهیته (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۲۳).

از عبارت «لا تعدد یتصور فی لاتناهیته» در کلام ملاصدرا این مسئله استفاده می‌شود که خدای

متعال محدود به لاحدی است؛ بدین بیان که حدّ خداوند متعال، همان لاحدی است. اما نتیجه تقریری که علامه طباطبائی^۱ در این باره ارائه می‌کند، عدم محدودیت خداوند متعال است؛ بدین معنا که خدای متعال اصلاً حدّ ندارد، نه اینکه حدّ دارد و آن، همان لاحدی و بی‌حدی است، چنان که در بیان ملاصدرا به دید می‌آید (طباطبائی، ۱۳۶۴، ب، ج ۵، ص ۲۴). «محدودیت» از ویژگی‌ها و خصوصیات ماهیات است و چون خدای متعال ماهیت ندارد؛ از این رو محدود به هیچ گونه حدی نخواهد بود (همو، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۲۷۵).

تقریر علامه طباطبائی^۲ درباره سلب محدودیت از ساحت مقدس خدای متعال، به سالبه محصله منجر می‌شود؛ بدین معنا که ایشان با بهره‌گیری از قضیه سالبه محصله که در آن حرف سلب به وظیفه اصلی خود باقی است، به اثبات عدم محدودیت خداوند پرداخته است؛ چنان که در این مسئله تصریح می‌کند: «و هذا اللاتناهی بحسب الدقة سلب تحصلی، لکنه يستعلمه ايجاباً عدولياً» (همان، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۲۷۵).

اما نظریه صدرا به قضیه موجبه معدوله منجر می‌شود که در آن حرف سلب از وظیفه اصلی خویش عدول کرده است. هریک از قضایا در فرایند استدلال و برهان، نقش بخصوص خویش را دارد و نتایج گوناگونی را در پی می‌آورد.

۲-۲-۶. رؤیت خدا

از جمله مباحث کلامی، رؤیت خداوند متعال به‌ویژه در روز قیامت است که امامیه، اشاعره و معتزله در مورد آن دچار اختلاف نظرند. امامیه بر عدم جواز رؤیت و در مقابل، اشاعره بر جواز رؤیت خداوند در روز قیامت معتقدند؛ از جمله دلایل هریک از آنها استدلال بر آیه «لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» است. طبق نظر علامه طباطبائی^۳، رؤیت بصری خداوند ملازم با جسمانیت و جهت و حیز دار بودن است و با مبانی اثبات واجب الوجود و تجرد منافات دارد.

توضیح آنکه تفسیر کلامی آیه شریفه «لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»: چشم‌ها او را در نمی‌یابند و او چشم‌ها را در می‌یابد و او نازک‌بین آگاه است» (انعام: ۱۰۳)، در شمار مباحث کلامی مهم میان متکلمان و به‌ویژه مفسران است که هریک از دو فرقه کلامی اشاعره و امامیه بر آن استدلال کرده است و مستند دیدگاه جواز و عدم جواز رؤیت خداوند واقع شده است. مفسران هر گروه، آیه مذکور را مستندی مناسب برای دیدگاه خود دانسته‌اند و بر اساس روش

خود بدان استدلال کرده‌اند. ازسوی دیگر چون ظاهر آیات قرآن و ازجمله آیه مذکور، تحمل معانی چندگونه‌ای را به‌استناد روایتی از حضرت علی علیه السلام دارد که حضرت فرمود: «لَا تَخَاصِمُ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وَجْهٍ؛ با قرآن بر آنان حجت می‌آور که قرآن تاب معانی گوناگون را دارد» (نهج البلاغه، نامه ۷۷)؛ بدین جهت لازم است دیدگاه علامه طباطبائی رحمته الله در تفسیر آیه «لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» بیان شود.

علامه رحمته الله همانند دیگر مفسران امامیه معتقد است خداوند متعال قابل رؤیت بصری نیست و لازمه چنین رؤیتی، جسمانیت و محدودیت است که از ذات خداوند متعال به دور بوده و خداوند شبیه ندارد و درمورد او مکان، زمان و جهت، بی‌معناست (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۳۷)؛ بدین جهت او در ذیل آیه مذکور معتقد است عبارت «لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» در مقام دفع شبهه‌ای است که عبارت پیش از آن برای برخی مشرکان ایجاد کرده است و آن جمله «وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (انعام: ۱۰۲) است که توهّم جسمانیت خداوند را در ذهن ساده و ناسالم مشرکان ایجاد می‌کند.

علامه رحمته الله همچنین در دیگر آیات مشابه آن، رؤیت ظاهری خداوند متعال را تحلیل و بررسی می‌نماید؛ مانند آیه مربوط به گفت‌وگوی حضرت موسی علیه السلام در میقات با خداوند متعال که می‌فرماید:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنْ نَنْظُرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا: چون موسی به وعده‌گاه ما آمد و پروردگارش با وی سخن سر داد، گفت: پروردگارا! خویش را بر من بنمای تا در تو بنگرم. فرمود: مرا هرگز نخواهی دید، اما در این کوه بنگر اگر بر جای خود استوار ماند، مرا نیز خواهی دید و همین که پروردگارش بر آن کوه تجلی کرد، آن را با خاک یکسان ساخت (انعام: ۱۴۳).

علامه رحمته الله عدم صحت رؤیت بصری خداوند را بیان می‌کند و معتقد است اگر در عبارت «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ»، مقصود بر اساس فهم متعارف، رؤیت عینی و نظر با چشم باشد، بی‌شک رؤیت عینی و نظر ابزاری نیازمند به جسمانیت شیء است تا عمل دیدن درمورد او محقق شود. ازسویی بر اساس مضامین دیگر آیات می‌دانیم که خداوند متعال مثل ندارد؛ بدین جهت جسم و جسمانی نیست و هرچه شأن آن به‌دور از جسمانیت است، بصر و نظر طبیعی بدان تعلق نمی‌گیرد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۳۸). علامه طباطبائی رحمته الله معتقد است رؤیت در آیه مذکور باتوجه به درخواست پیامبر اولوالعزم حضرت موسی علیه السلام، رؤیت جسمانی نیست، بلکه رؤیت همان علم ضروری خاص که خداوند برای خود حاصل کرده است و همان لقای الهی بوده که در برخی آیات مانند «يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ» (عنکبوت: ۵) بدان اشاره شده است و عبارت «لَنْ

ترانی» هم نظر به تحقق آن در دنیا دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۳۸).

براین اساس معلوم می‌شود خداوند در آیه مذکور در مقام مدح خود به نفی کلی رؤیت الهی می‌پردازد و اثبات آن را نقص برای خداوند می‌داند؛ زیرا خداوند از هر نقصی مبرا است. دیدگاه علامه در مقام عموم نفی است و الفاظ و عبارات آیه درصدد تنزه ذات از هرگونه نقص و محدودیت و تجسم می‌باشد. تا اینجا سعی شد تحولات و پیشرفت‌های موضوع بحث با رعایت اختصار منعکس شود، اما در باب کاستی‌ها و چشم‌اندازهای پیش رو باید گفت مباحث الهیاتی این اقتضا را دارد که در هر زمانی بتواند پاسخ‌گوی شبهات جدید باشد و با بیان‌های نو و بدیع از مبانی اعتقادی و دینی محکم‌تر دفاع کند. علامه رسالت خویش را در این حوزه به‌خوبی انجام داد و با شناخت نقاط ضعف و کارهای بر زمین‌مانده در سده اخیر به مباحث تفسیر و فلسفه ورود کرد و با نوشتن کتاب‌های فاخر و ماندگار و تربیت شاگردان مؤثر، در حوزه دفاع از معارف دین تحول عظیمی ایجاد کرد. اکنون نوبت محققان فاضل و نسل جدید حوزویان است که ادامه‌دهنده راه این عالم متفکر باشند و هوشمندانه به رصد و شناسایی اقتضائات این زمانه مشغول شوند و امتدادبخش نوآوری‌های ایشان در عرصه‌های تربیت فردی و اجتماعی باشند. چشم‌اندازهای آینده و پیش روی حوزویان باید تحقیق و تدبیر در تفسیر ارزشمند **المیزان** باشد تا با فهم و تبیین مبانی این عالم ربانی، ادامه‌دهنده راه این مجاهدان علم و عمل باشند که بحق، نمونه روشنی از پیروان راستین انبیای الهی و ائمه اطهارند.

نتیجه

درجهت بیان گوشه‌ای از تحولات سده اخیر حوزه علمیه قم در بخش بررسی نقش نظرات علامه طباطبایی^۱ در حوزه الهیات و خداشناسی، به نتایج ذیل می‌توان اشاره کرد:

۱. دقت و تأکید علامه^۲ در مقدم کردن مباحث معرفت‌شناسی، راه را برای وضوح و رفع مغالطات در مباحث علمی به‌خصوص مباحث الهیاتی هموار کرد؛ به‌گونه‌ای که دقت ایشان باعث شد محققان بعدی به مباحث معرفت‌شناسی عنایت ویژه‌ای داشته باشند.
۲. دقت در روش ریاضی‌وار به مباحث عقلی و عدم طرح مباحث بدون اثبات مقدمات لازم آن، سبب اتقان استدلال‌ها در مباحث الهیاتی و حصول یقین منطقی در این موضوعات شد. همچنین روش جدید و متقنی در شیوه نوشتن و تدریس مباحث علمی ایجاد کرد تا بدون طرح اصول موضوعه و وعده به آینده و بدون حشو و زوائد، این مباحث نوشته و بیان شود.

۳. ورود این عالم آگاه به زمانه در مسائل روز و مطرح در حوزه کلام جدید باعث طرح این مباحث در حوزه‌های معرفتی و دقت نظر دیگر محققان شد و چشم‌انداز جدیدی پیش روی این مباحث باز کرد؛ به گونه‌ای که طرح این مباحث در **المیزان** باعث ریشه‌یابی و اهمیت چنین مسائلی در حوزه معارف دین و عرضه این مباحث به ظواهر کتاب و سنت شد.

۴. نوآوری‌های این متفکر عالم تشیع در ساحت محتوایی مباحث الهیاتی همچون تقریر جدید ایشان در بعضی براهین و بیان خاص در بحث برخی صفات الهی مانند توحید، کلام، قدرت، اراده و مسئله رؤیت، سبب شد این مباحث با اتقان بیشتر و همسو با نصوص شرعی طرح و اثبات شود.

۵. تقریر جدید علامه علیه السلام از برهان صدیقین که بر اصل واقعیت بنا گردیده است، در زمان ایشان به کمال نهایی خود می‌رسد؛ به گونه‌ای که این تقریر نه همچون تبیین ابن‌سینا از ویژگی‌های ماهیت بهره‌مند شد و نه مانند تقریر صدرالمতألهین در آن از اصول پذیرفته شده در حکمت متعالیه استفاده شده است.

۶. اندیشه نو علامه علیه السلام در بحث تسری حرکت در همه مقولات به وضوح روشن است که پس از اثبات حرکت جوهری، ایشان به تسری حرکت در همه مقولات عرضی به تبع معتقد می‌باشد و این امر افق جدیدی را پیش روی محققان باز و برهان حرکت را با نگاه جدیدی تقریر کرد.

۷. اندیشمندان و متفکران اسلامی در صفت اراده الهی اختلاف نظر دارند. برخی صفت اراده را به اراده ذاتی و فعلی تقسیم کرده‌اند که اراده ذاتی در برابر اراده فعلی قرار داشته است و مقصود از آن همان علم به نظام احسن است. این مسئله مورد اتفاق همه حکمای اسلامی است، اما علامه علیه السلام این نگرش را مردود می‌داند و قائل است که اراده ذاتی خدا یک صفت مستقل در برابر علم خدا نیست، بلکه عین علم بوده و با ذات الهی عینیت دارد.

۸. صدرالمتألهین از جمله متفکران بزرگ اسلامی است که به لاحتی خدای متعال معتقد است، ولی تقریری که ایشان در این باره ارائه می‌کند، به نتیجه‌ای نو منجر می‌شود که همان عدم محدودیت خدای متعال است؛ بدین معنا که خدای متعال اصلاً حد ندارد؛ نه اینکه حد دارد و آن لاحتی و بی‌حدی باشد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الإشارات والتنبيهات؛ تحقيق مجتبى زارعى؛ قم: بوستان كتاب، ۱۳۸۱.
۲. —؛ التعليقات؛ قم: نشر دفتر تبليغات، ۱۴۲۱ق.
۳. بارانى، ابوالحسن؛ نوآوری های کلامی علامه طباطبائی؛ قم: نشر آيين محمود، ۱۳۹۵.
۴. تفتازانى، مسعود بن عمر؛ شرح مقاصد؛ تحقيق عبدالرحمان عميره؛ ج ۴، قم: نشر شريف رضى، ۱۴۰۹ق.
۵. جوادى آملی، عبدالله؛ شمس الوحى تبریزی؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۶. حلى، ابومنصور جمال الدين؛ كشف المراد؛ قم: منشورات شکوری، ۱۴۰۹ق.
۷. سبزواری، ملاهادی؛ شرح المنظومة؛ ج ۳، قم: نشر ناب، ۱۴۲۲ق.
۸. صدر المتألهين شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهيم؛ الحكمة المتعاليه فى الأسفار الأربعة؛ ج ۳ و ۶، چ ۲، بيروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
۹. —؛ الحكمة المتعاليه فى الأسفار الأربعة؛ ج ۶، بيروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
۱۰. طباطبائی، سيد محمد حسين؛ اسلام و انسان معاصر؛ قم: دفتر انتشارات اسلامى، ۱۳۶۴، الف.
۱۱. —؛ اصول فلسفه و روش رئاليسم؛ ج ۱ و ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ۱۳۶۴، ب.
۱۲. طباطبائی، سيد محمد حسين؛ الرسائل التوحيدية؛ قم: حکمت، ۱۳۶۵.
۱۳. —؛ الميزان فى تفسير القرآن؛ ج ۱، ۲، ۸ و ۱۴، بيروت: مؤسسة الألعلمى للطبوعات، ۱۴۱۷ق.
۱۴. —؛ انسان از آغاز تا انجام؛ ترجمه و تعليق صادق لاريجانی؛ چ ۲، قم: بوستان كتاب، ۱۳۸۸.
۱۵. —؛ بداية الحكمة؛ چ ۱۷، قم: مؤسسه نشر اسلامى، ۱۴۲۰ق.
۱۶. —؛ تعليقات أسفار أربعه؛ ج ۱، ۲ و ۶، چ ۳، بيروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
۱۷. —؛ نهاية الحكمة؛ ج ۲، قم: مؤسسه نشر اسلامى، ۱۴۳۲ق.
۱۸. طوسى، خواجه نصير الدين؛ نقد المحصل؛ چ ۲، بيروت: نشر دارالأضواء، ۱۴۰۵ق.
۱۹. فخر رازى، ابوعبدالله محمد بن عمر؛ مفاتيح الغيب؛ ج ۲۲، بيروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۰. لاهیجی، مولی عبدالرزاق بن علی؛ شوارق الإلهام؛ ج ۲، اصفهان: انتشارات مهدوی، ۱۴۲۱ق.
۲۱. مطهری، مرتضى؛ شرح منظومه؛ ج ۱، چ ۵، قم: انتشارات صدرا، ۱۴۱۹ق.

کارنامه حوزه علمیه قم با چالش وهابیت در صدساله اخیر^۱

قاسم میرزایی^۲

چکیده

پژوهش حاضر به منظور گردآوری گزارشی از کارنامه حوزه علمیه قم در صدساله اخیر است که در مواجهه با وهابیت اقدام شده و در پاسخ به چگونگی نقش آفرینی حوزه علمیه قم در مواجهه با وهابیت نگارش شده است. به منظور دستیابی به اهداف پژوهش، از مطالعه کتابخانه‌ای و بیشتر از سامانه‌های مجازی متعلق به مجموعه‌های مرتبط در این حوزه استفاده شده است. اقدامات حوزه علمیه قم در مواجهه با وهابیت، در دو برهه زمانی پیش و پس از انقلاب تفکیک شده است. در برهه پیش از انقلاب، دو بخش از اقدامات شامل «واکنش نسبت به رخداد‌های تاریخی» و «تألیف تک‌نگاری‌ها» بررسی شده است. در برهه پس از انقلاب نیز محورهای چهارگانه پژوهش، آموزش، رسانه و دفاعی مورد بررسی قرار گرفته است. با توجه به فراوانی پژوهش‌ها در این حوزه، روش گردآوری آثار پژوهشی پس از انقلاب از دو رویکرد مواجهه‌ای و مبناشناسی به بررسی آثار نقد وهابیت پرداخته شده است، در رویکرد مواجهه‌ای نیز دو محور توصیفی و ردیفه‌نویسی (با دو متغیر تدافعی و تهاجمی) برای دسته‌بندی آثار مورد توجه قرار گرفت که نتایج ذیل به دست آمد؛ در حوزه پژوهش از بررسی گونه‌شناسی کتب منتشر شده در نقد وهابیت، بالاترین آمار کتاب‌ها به ترتیب با رویکرد توصیفی، تدافعی و پس از آن تهاجمی تولید شده است. همچنین از بررسی بیش از ده نشریه علمی که افزون بر هزار مقاله در آنها تولید شده است، حدود ۶۵۱ مقاله در نقد وهابیت در محورهای نقد مبانی، پاسخ به شبهات، جریان‌شناسی، نقد کتب وهابیت، تقریب و وحدت بوده است. در بخش پایان‌نامه‌های مختص حوزه در مقطع سطح ۳ و ۴ نیز بیش از ۱۵۰ رساله حوزوی در نقد وهابیت تولید شده است که در محورهای گوناگونی توزیع شده‌اند. در حوزه رسانه، ضمن حضور ده‌ها پایگاه مجازی فعال ضد وهابی، تولیدات بدیعی در این عرصه دیده می‌شود که قابل تحسین است.

واژگان کلیدی: نقد وهابیت، مواجهه با وهابیت در ایران، حوزه علمیه قم، کارنامه حوزه پیش و پس از انقلاب.

۱. این مقاله با حمایت دبیرخانه همایش بین‌المللی یکصدمین سالگشت بازتأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و نکوداشت آیت‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری^۳ تألیف شده است.

۲. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی و دانش‌آموخته سطح ۴ گرایش نقد وهابیت مؤسسه دارالاعلام (ghasem.mirzaii60@gmail.com).

مقدمه

بررسی مواجهه حوزه علمیه قم در برابر وهابیت را می‌توان در دو دوره پیش و پس از انقلاب مورد مطالعه قرار داد. نتایج تحقیق دو دوره مذکور نشان می‌دهد هرچند «اقدامات مناسب در رخدادهای» و «تک‌نگاری‌های پیش از انقلاب» علیه وهابیت را به‌عنوان کارنامه آن دوره می‌توان نام برد، ولی با شروع انقلاب اسلامی، از آنجا که حوزه علمیه قم بانی گفتمان انقلاب اسلامی با مرجعیت شیعی بود، به‌شدت مورد حمله وهابیت واقع شد که البته بیشترین پویایی و تقابل فکری نیز در این دوره رقم خورد. نتیجه چنین پویایی را در تأسیس مؤسسات متعدد و تلاش بی‌وقفه مجموعه‌ها و نهادهای گوناگون حوزوی می‌توان دید که سبب شد تازه‌های بی‌بدیلی در عرصه‌های گوناگون رقم بخورد. پژوهش پیش رو به فعالیت‌های علمی پیش از انقلاب در حوزه تألیف برخی تک‌نگاری‌ها و مجموعه اقدامات حوزه علمیه در واکنش به حوادث و رخدادهای مربوط به وهابیت اشاره شده است و در توصیف فعالیت‌های پس از انقلاب به‌طور مفصل در چهار رویکرد پژوهشی، آموزشی، رسانه‌ای و دفاعی متمرکز شده است.

۱. مواجهه با وهابیت در دوران پیش از انقلاب

مواجهه حوزه علمیه قم را که مواجهه عناصر تأثیرگذار و تربیت‌شده متعلق به حوزه علمیه قم است، در دو بخش می‌توان دسته‌بندی کرد: بخش نخست، اقدامات علما در واکنش به رخدادهای حوادثی که منشأ آن حوادثی بود که در مکه و مدینه توسط سعودی‌ها رقم خورده بود و بخش دوم نیز تک‌نگاری‌هایی که علیه افکار وهابیت تألیف یافته بود.

۱-۱. واکنش نسبت به رخدادهای تاریخی

چندین رخداد تاریخی مهم در مکه و مدینه سبب شد حوزه علمیه قم و تربیت‌یافتگان آن به واکنش‌های جدی اقدام کنند.^۱ یکی از این رخدادهای به اعدام شخصی ایرانی به نام ابوطالب یزدی

۱. هرچند مبدأ برخی حرکت‌ها در شهرهای خارج از قم گزارش شده است، ولی به‌دلیل رهبری و مدیریت رخدادهای مربوطه از سوی علما، چنین حرکت‌هایی به‌دلیل تأثیرپذیری از حوزه علمیه قم، به آنجا منسوب می‌گردد و اساساً

مربوط می‌شود که به اتهام دروغین توهین به خانه خدا به دست مأموران سعودی کشته شد؛ ماجرا از این قرار بود: ابوطالب در سال ۱۳۲۲ که به حج تمتع عزیمت کرده بود، در حال طواف بر اثر گرمی هوا و پُربودن شکم، دچار حالت تهوع شد و برای اینکه زمین مسجد آلوده نشود، گوشه جامه احرام خود را مقابل دهان گرفت و در آن استفراغ کرد و اطراف آن را گرفت تا در مسجد نریزد، اما قدری از آن مواد از گوشه جامه‌اش بر سنگ‌های مسجد الحرام ریخت. شرطی‌های (پلیس) سعودی به گمان آنکه او قصد نجس کردن مسجد را دارد، وی را دستگیر کردند و همراه چند مصری به عنوان گواه، به محل تجمع پلیس بردند و از آنجا نزد قاضی فرستادند. مصری‌ها به ناحق گواهی دادند و قاضی به قتل آن حاجی بی‌گناه حکم کرد. وی روز چهاردهم ذی الحجه پیش چشم مردم در برابر «مروه» در خیابان با ضرب شمشیر، به جرم آلوده کردن خانه خدا کشته شد (قاضی عسکر، ۱۳۸۴، ص ۱۹).

پس از رسیدن خبر قتل ابوطالب، در واکنش به این اقدام سعودی‌ها، موجی از خشم، ناراحتی و اعتراض در میان شیعیان جهان پدید آمد. آیت‌الله سید ابوالحسن اصفهانی که آن‌هنگام در کربلا مقیم بود، واکنشی تند نشان داد و در نامه‌ای به شاه ایران، سکوت او را ناروا دانست و خواهان واکنشی مناسب شد (همان، ص ۸۹). حادثه مذکور باعث عزای عمومی آن سال و تعطیلی پنج‌ساله حج در ایران شد؛ به گونه‌ای که نخستین حج پس از پنج سال تعطیلی، در سال ۱۳۲۷ با همراهی بیش از ده تن از علما همچون سیدحسین فقیه سبزواری، میرزاخیل کمره‌ای، سیدمحمد بهبهانی، فیض قمی، سیدمحمدتقی خوانساری، حاج میرزا حسین سبزواری، شیخ بهاءالدین نوری، شیخ بهاءالدین محلاتی و محمدتقی فلسفی همراه شد (میقات حج، ۱۳۸۴، ص ۱).

اجمالی از مواجهه علما که در واکنش به وهابیت و سعودی‌ها یا رفتار آنان در مکه و مدینه بود، در بخش اسناد کتابخانه ملی ایران گزارش شده است که به صورت تیتروار ارائه می‌گردد:

– اجتماع و مذاکرات عده‌ای از علما در منزل محمدعلی کاشی، درباره وهابی‌ها و حرمین شریفین؛^۱

جامعه روحانیت آن دوره بی‌ارتباط با یکدیگر نبودند. افزون‌بر آن نقش تربیتی حوزه علمیه قم در بروز چنین واکنش‌هایی بسیار مؤثر بوده است.

۱. سند موجود در کتابخانه ملی ایران با عنوان «مذاکره عده‌ای از علما در منزل محمدعلی کاشی در مورد وهابیت و

- اجتماع تعدادی از روحانیون از جمله امام جمعه خوبی، ظهیرالاسلام و شیخ هادی افجه‌ای در منزل شیخ محمدرضا تنکابنی و گفت‌وگو درباره وهابی‌ها و تشکیل هیئتی به نام هیئت علمای مرکزی و تعطیل عمومی شاهرود؛^۱
- برگزاری تظاهرات در گیلان علیه وهابیون به دلیل توهین به مسجد مدینه و مرقد پیامبر اعظم (ص)؛^۲
- اعلام تعطیلی و عزای عمومی شانزدهم صفر به دلیل بمباران شهر مدینه و مسجد النبی توسط فرقه وهابی و تلگراف این خبر از تهران به کرمانشاه؛^۳
- حمله به مسجد پیامبر (ص) در مدینه به وسیله وهابی‌ها که سبب اعلام عزای عمومی در کشور شد.^۴

۱-۲. تک‌نگاری‌ها

مقصود از «تک‌نگاری» آثاری است که شیوه رایج و مرسوم یک دوره در نگارش موضوعی خاص نبوده و برخی انگیزه‌ها باعث تألیف در این باب شده است. کتاب **کشف اسرار** امام خمینی (ره) از جمله تک‌نگاری‌های ارزشمندی است که در رد کتاب **اسرار هزارساله** علی اکبر حکمی‌زاده نوشته شده است. نوشته حکمی‌زاده در برهه‌ای آغاز شد که با فروپاشی پایه استبداد رضاخانی در سال ۱۳۲۰ و آغاز حکمرانی محمدرضا شاه همراه شد و مجال مناسبی برای مذهب‌یون فراهم شد. در

رسیدگی به مسائل مذهبی»، شناسه سند: ۱۸۴۶/۲۱۰؛ مندرج در:

<http://opac.nlai.ir/opac-prod/bibliographic/2719890>

۱. سند موجود در کتابخانه ملی ایران با عنوان «جتماع علما در منزل شیخ محمدرضا تنکابنی و گفت‌وگو در باره وهابیت»، شناسه سند: ۱۸۷۶/۲۱۰؛ مندرج در: <http://opac.nlai.ir/opac-prod/bibliographic/2720413>

۲. سند موجود در کتابخانه ملی ایران با عنوان «برگزاری تظاهرات در گیلان علیه وهابیون به علت توهین به مسجد مدینه و مرقد پیامبر اعظم (ص)»، شناسه سند: ۷۹۱۱/۲۹۰؛ مندرج در:

<http://opac.nlai.ir/opac-prod/bibliographic/1393952>

۳. سند موجود در کتابخانه ملی ایران با عنوان «اعلام عزای عمومی به مناسبت بمباران شهر مدینه و مسجد پیامبر (ص) به وسیله فرقه وهابی»، شناسه سند: ۲۳۲/۹۹۸؛ مندرج در: <http://opac.nlai.ir/opac-prod/bibliographic/2898773>

۴. سند موجود در کتابخانه ملی ایران با عنوان «گزارش شهربانی فارس از دسته‌جات عزاداری و روضه‌خوانی روحانیون»، شناسه سند: ۳۵۹/۳۶۴؛ مندرج در: <http://opac.nlai.ir/opac-prod/bibliographic/9210926>

این برهه هجوم افکار ضد دینی تشدید شد تا اینکه با انتشار کتاب **اسرار هزار ساله**، نوشته علی اکبر حکمی زاده و طرح پرسش‌ها و شبهات متعدد در مورد مکتب تشیع و برخی شبهاتی که ارتزاق از افکار وهابیت بود، سبب شد امام خمینی^ع در مدت کوتاهی کتاب **کشف اسرار** را در پاسخ به شبهات مطرح به رشته تحریر درآورد.

حکمی زاده در صفحه نخست **اسرار هزار ساله**، پیشوایان دینی را زیر سؤال برده و می نویسد:

پیشوایان دینی ما آنچه تاکنون گفته اند و نوشته اند، تنها به قاضی رفته اند ... اینک من می گویم این چیزی را که شما دین نام نهاده اید، ۹۵ درصدش گمراهی است و برای اثباتش حاضرم (حکمی زاده، [بی تا]، ص ۴).

وی سپس علما را به مبارزه قلمی دعوت کرده و از آنها خواست پاسخ پرسش‌های او را بدهند: حال اگر شما به راستی به گفته‌های خود اطمینان دارید، بیایید تا این گفت و گو را در «یک کتاب» تمام کنیم و به قضاوت عامه واگذاریم (همان، ص ۴).

او در انتهای کتاب، سیزده پرسش مطرح کرد که برخی از آن عین شبهاتی بود که وهابیت مبدع آن بوده است؛ مانند حاجت خواستن از پیامبر و ائمه، شفا خواستن از تربت و سجده کردن بر آن، ساختن گنبد و بارگاه، که موارد مذکور در نظر وی شرک آلود است (همان، ص ۴۷). حکمی زاده عبارت‌های «يُنَزَّلُ الْغَيْثُ» و «بِكُمْ فَتَحَ اللَّهُ» از فرازهای زیارت جامعه کبیره که خطاب به ائمه اطهار^ع است را شرک و بت پرستی می خواند و هم ساز با وهابیت، مسئله درخواست «ما لا يقدر عليه إلا الله» را با عبارت «خواستن کار خدایی از غیر خدا با فروتنی در برابر او»، شرک می پندارد (همان، ص ۸). وی در جایی دیگر لزوم برابر کردن سطح قبر را استنادی برای عدم مشروعیت بنا بر قبور می داند و ساختن گنبد و بارگاه را مورد مذمت قرار می دهد (همان، ص ۹).

در واکنش به چنین کتابی، امام خمینی^ع در رد افکار حکمی زاده، وهابیت را ریشه افکار او معرفی می کند (خمینی، [بی تا]، ص ۶) و در کتاب خویش خطاب به حکمی زاده و همفکرانش، چنین اندیشه‌ای را که نتوانسته است پاسخی برای شبهات وهابیت بیابد، به شدت توبیخ می کند و آنان را بی خبر از هویت وهابیت معرفی می کند که نه وزن وهابیت را فهمیدند و نه خواسته اند زیر بار عالم دانشمندی بروند و پاسخ اشکالات بی خردانه وهابیت را دریافت کنند؛ بنابراین ناچار شدند از وهابیت تقلید کنند (همان، ص ۵). کتاب امام خمینی^ع در جامعه علمی آن روز اثرات مؤثری ایجاد کرد و در دفع افکار آلوده وهابیت وطنی نقش مؤثری داشت.

از تکیه‌گذاری دیگری که رذیه‌ای بر وهابیت محسوب می شود، کتاب **آیین جعفری** به زبان فارسی

از شیخ هادی نوری است. کتاب مذکور از حیث زمانی پس از جنایت سعودی‌ها در شهادت حاجی ابوطالب یزدی نگاشته شده است. در بخش‌هایی از فهرست کتاب به چندین مسئله مورد نزاع با وهابیت از جمله زیارت قبر پیامبر ﷺ، استحباب زیارت، معنای عبادت، شفاعت و توسل و استغاثه به انبیا پس از مرگ اشاره شده است (نوری، ۱۳۲۴، ص ۲).

از جمله تک‌نگاری‌های دیگر به نگارش کتاب **شفاعت و توسل**، نوشته سیدکاظم مرادخانی در پانزده جلد (دفتر) می‌توان اشاره کرد. این دفترها هم‌اکنون در آستان قدس رضوی موجود است و تاکنون به مرحله چاپ نرسیده است. با توجه به مطالعه بخش‌های مهمی از کتاب مذکور توسط نویسنده، نوشته مذکور یکی از کتاب‌های غنی در نقد وهابیت به حساب می‌آید که متأسفانه تا پیش از ورود مؤسسه دارالاعلام لمدرسة أهل البیت^ع به ویرایش جهت چاپ این کتاب، ناشناخته باقی مانده بود؛ هرچند هنوز نیز به مرحله چاپ نرسیده است.

همچنین جا دارد از تک‌نگاری دیگری که در مجله «مکتب اسلام» رخ داده، یاد کنیم؛ مجله‌ای که قدمت آن به سال‌های پیش از انقلاب برمی‌گردد. مجله «مکتب اسلام» از نشریاتی است که پیش از انقلاب اسلامی در مدت حضور چند ده‌ساله خود به تقابل با افکار التقاطی و انحرافی برخاست. نشریه مذکور به نوعی نمای حوزه علمیه قم برای مخاطبان آن دوران محسوب می‌شد که به پاسخ‌گویی مهم‌ترین شبهات و مسائل روز می‌پرداخت. با بررسی عناوین مقالات بیست‌ساله نشریه مکتب اسلام که از سال ۱۳۳۷ تا پیش از انقلاب اسلامی انجام شده بود، به دست می‌آید که بیشترین مقالات منتشرشده مجله مذکور، حول محور مسائل کلام جدید و پاسخ به پرسش‌های تاریخی نگارش شده است. در عین حال در شماره هفتم نشریه مذکور در سال ۱۳۵۳، مقاله‌ای بدون ذکر نویسنده به بررسی مسئله شفاعت با عنوان «آیا در اسلام شفاعت هست یا خیر؟ اگر هست منظور از آن چیست؟» می‌پردازد. مقاله مذکور هرچند نوعی جبهه‌گیری در برابر وهابیت نبوده، ولی به قصد ارائه پاسخ عقلایی به صحت شرعی در مسئله شفاعت می‌پردازد.

۲. مواجهه با وهابیت در دوران پس از انقلاب

با پیروزی انقلاب اسلامی و تشکیل حکومت شیعی به زعامت امام خمینی^ع، جبهه وهابیت همچون جبهه غرب، احساس خطر دوچندانی کرد و هرچه بر دستاوردهای انقلاب اسلامی با زعامت یک رهبری شیعی افزوده می‌شد، دشمنی وهابیت علنی و عمیق‌تر می‌شد؛ به گونه‌ای که

بیشترین تهاجم وهابیت در صدسال اخیر را می‌توان به برهه پس از انقلاب اسلامی نسبت داد. در دوران پس از انقلاب، حوزه علمیه قم در محورهای گوناگونی به صف‌آرایی علیه وهابیت اقدام کرد که باتوجه به رسالت ذاتی حوزه، بیشترین سهم به عرصه دانش و پژوهش متعلق بود. در بخش پیش رو به تبیین چهار اقدام در محورهای پژوهشی، آموزشی، رسانه‌ای و دفاعی در مواجهه علیه وهابیت ازسوی حوزه علمیه قم خواهیم پرداخت.

۲-۱. فعالیت‌های پژوهشی

با بررسی جامعی که یکی از محققان در فضای کتابخانه‌ای و اینترنتی، تا تابستان ۱۳۹۱ (شوال ۱۴۳۲ق) انجام داده است، دست‌کم ۲۳۸۳ اثر در نقد این فرقه به‌رشته تحریر درآمده است. از مجموع آثار شناسایی‌شده، ۱۷۶۳ مورد نوشته‌های نویسندگان شیعی و ۶۲۰ مورد آثار نویسندگان اهل سنت است. همچنین از میان آثار شیعیان، ۱۱۲۴ کتاب، ۴۴۵ مقاله و ۱۹۴ پایان‌نامه حوزوی و دانشگاهی دیده می‌شود (نصر اصفهانی، ۱۳۹۱، ص ۱۶).

باتوجه به اینکه در اثر فوق، آثار مخالفان وهابیت از شیعه و سنی نگارش شده است، ولی مقاله پیش رو درصدد ارائه کارنامه‌ای از مواجهه علمی و عملی حوزه علمیه قم در محورهای چندگانه است؛ بنابراین با روش گونه‌شناسی، آثار سال‌های اخیر نیز مورد توجه قرار گرفته است. حوزه علمیه قم در بخش پژوهش، آثار و فعالیت‌های گسترده‌ای در مواجهه با وهابیت تولید کرده یا به‌انجام رسانده است. در این بخش چهار محور شامل: مقاله، کتاب، پایان‌نامه و برگزاری همایش بررسی شده است.

۲-۱-۱. مقاله

از آنجاکه مقالات در بسته نشریات ارائه می‌شود، گزارشی اجمالی از برخی نشریات ارائه می‌گردد. از میان انبوه نشریاتی که در مقالات به مواجهه با وهابیت پرداخته‌اند، برخی به‌صورت تخصصی به موضوع وهابیت پرداخته‌اند که از آنها می‌توان به نشریه «سلفی‌پژوهی» با رتبه علمی پژوهشی و نشریه «سراج منیر» با رتبه علمی ترویجی اشاره کرد. دو نشریه مذکور حاوی مطالب مرتبط و ارزشمندی در نقد وهابیت‌اند. باوجوداین نشریات متعددی هستند که با مقالات‌شان به مواجهه علمی با وهابیت رفته‌اند که چندین مجله در این باره بیشتر خودنمایی می‌کند. نشریاتی که به‌ترتیب بیشترین مقالات مرتبط با نقد وهابیت دارند، شامل موارد ذیل است:

سراج منیر، ۳۲۵ مقاله / سلفی پژوهی، ۳۵ مقاله / تحقیقات کلامی، ۳۰ مقاله / پژوهشنامه مذاهب اسلامی، ۲۷ مقاله / صراط، ۲۳ مقاله / پژوهشنامه حج و زیارت، ۱۷ مقاله / کلام اسلامی، ۱۵ مقاله / مجله اندیشه تقریب، ۳۸ مقاله.

باتوجه به اینکه مقالات مجله اندیشه تقریب با محتوای تقریب و وحدت می باشد، در انتها ذکر شده است. برخی نشریات نیز به فراخور موضوعات هر شماره، مباحثی درمورد نقد وهابیت در آنها یافت می شود؛ ازجمله: پرسمان، زمانه، نسیم بیداری، پژوهش های اعتقادی کلامی، پیام انقلاب، پنجره، معرفت، علوم حدیث، درس هایی از مکتب اسلام، اخبار شیعیان، شیعه شناسی، جهان اسلام و میقات.

آثار متعددی در نقد وهابیت تولید شده است که ذکر آثار تولیدشده از گنجایش نوشتار حاضر خارج است. ولی بررسی گونه شناسی مقالات نقد وهابیت نیز تصویر صحیحی را از آنچه به طور کلان در مواجهه با وهابیت رخ داده است، می تواند به نمایش بگذارد. مجموعاً دو شکل از گونه شناسی آثار نقد وهابیت با رویکرد «توصیفی و ردیه نویسی» و «محمورشناسی» ارائه شده است که در بخش محورشناسی مؤلفه هایی چون «مبناشناسی، جریان شناسی، شبهه شناسی، ترجمه نگاری و گزارشی» در نوشتار حاضر به بررسی آثار می پردازد. گونه شناسی با رویکرد محوریابی در «مقالات» و گونه شناسی با رویکرد توصیفی - ردیه نویسی در «کتابها» مورد ارزیابی قرار گرفته است.

در توضیح مطلب مذکور باید گفت گونه ای از دسته بندی آثار نقد وهابیت وجود دارد که چنین آثاری را می توان در دو دسته «توصیفی» و «ردیه نویسی» تقسیم کرد. ردیه نویسی نیز در دو دسته تدافعی و تهاجمی قابل دسته بندی است. رویکرد توصیفی، رویکردی است که در وصف یک جریان یا افکار، به بررسی شاخصه های فکری آن می پردازد و نقش پُررنگی در نقد و ردّ آرا و افکار آن جریان و افراد ندارد، ولی مبنای ردیه نویسی بر نقد یا ردّ آن فکر و جریان، تعلق گرفته است. در رویکرد ردیه نویسی نیز دو جنبه دفاعی و تهاجمی در آثار قابل مشاهده و ردیابی است؛ بدین صورت که گاهی مؤلف در مقام دفاع از مذهب خود برمی آید؛ مانند تألیفاتی که درصدد پاسخ به شبهات وهابیت در توسل، استشفاع، تبرک و... تولید شده اند، ولی گاهی در مقام ردّ و تهاجم بر مذهب مخالف گام می نهد؛ برای مثال تألیفاتی که مدعای توحیدی بودن باور وهابیت را مبتنی بر نص صریح قرآنی یا روایی به چالش می کشد.

برخی تألیفات نیز به گونه‌ای خاص و در محورهای چندگانه قابل قسمت‌اند و شامل نقد مبانی، شبهه‌شناسی، جریان‌شناسی و تاریخ، وهابیت‌شناسی، ترجمه آثار، گزارش یا نقد کتاب و تقریب و وحدت می‌باشند.

گونه‌شناسی کتب و مقالات			
گونه مواجهه‌ای	توصیفی	رویکردی است که در وصف یک جریان یا افکار، به بررسی شاخصه‌های فکری آن می‌پردازد و نقش پُررنگی در نقد و ردّ آرا و افکار آن جریان و افراد ندارد (وصف دیگران)	
		رویکردی که در مقام دفاع از مذهبی است که برخی آموزه‌های آن مورد تهاجم قرار گرفته است؛ مانند تألیفاتی که درصدد پاسخ به شبهات وهابیت در توسل، استشفاع برآمدند (دفاع از خود)	
	ردیه‌نویسی	تدافعی	رویکردی که در مقام ردّ بر مذهب مخالف گام می‌نهد؛ مانند تألیفاتی که باورهای ضدتوحیدی وهابیت را مبتنی بر قرآن کریم ردّ می‌کند (ردّ دیگران)
گونه محورشناسی	مبناشناسی		
	جریان‌شناسی		
	شبهه‌شناسی		
	ترجمه‌نگاری		
	گزارش و نقد کتاب		
	مصاحبه‌ای		
	تقریبی وحدتی		

بر اساس چندین مجله تخصصی که به ترتیب بیشترین مقالات نقد وهابیت را می‌توان در آن یافت، گونه‌شناسی مقالات نقد وهابیت به شرح ذیل است: ۱. محور مبانی همچون توحید و شرک، سنت و بدعت؛ ۲. محور شبهات؛ ۳. محور جریان‌ها که به تاریخ و سیر اندیشه می‌پردازد و محورهای دیگر. با توضیح مذکور، در ادامه شرح اجمالی از گونه‌شناسی مقالات در مجلات گوناگون ارائه می‌شود.

از مجلات مورد توجهی که مقالات نقد وهابیت را به کثرت به خود اختصاص داده است، به مجله «سراج منیر» متعلق به دارالاعلام لمدرسة أهل البيت علیهم‌السلام می‌توان اشاره کرد. مجله سراج منیر،

مجموعه‌ای از ۵۱ شماره و ۴۱۳ مقاله در نقد وهابیت تولید کرده است که در رتبه علمی ترویجی، پُر تعدادترین مقالات را در نقد وهابیت در خود جای داده است (<http://serajemonir.darolelam.ir>). محتوای ۴۱۳ مقاله از مجموعه مقالات در مجله مذکور شامل گستره وسیعی از محورهای تحقیق است که نقد مبانی، نقد شبهات، جریان‌شناسی، نقد، گزارش یا ترجمه کتاب از جمله مهم‌ترین محورها به حساب می‌آید که تعداد محورهای مقالات در نقد مبانی ۸۱ مقاله، پاسخ به شبهات ۱۲۰ مقاله، جریان‌شناسی ۶۱ مقاله، نقد یا گزارش کتاب ۷۱ مقاله، مصاحبه ۱۹ مورد و وحدت و تقریب ۴ مورد می‌باشد (<https://ajsm.atu.ac.ir>). مابقی مقالات نیز به سخن سردبیر و مصاحبه و مواردی دیگر اختصاص یافته است.

از جمله مجلات پژوهشی، مجله «سلفی‌پژوهی» است که اختصاصاً مأموریت نقد وهابیت را به عهده دارد و دست کم ۴۱ مقاله در شانزده شماره به چاپ رسانده است که غالباً با رویکرد تهاجمی بوده است (<http://salafi.darolelam.ir>). محورهای ۴۱ مقاله مذکور به شرح ذیل است: ۲۰ مورد نقد مبانی وهابیت، ۱۲ مورد پاسخ به شبهات، ۵ مورد نقد جریانی، ۲ مورد نقد کتاب و ۲ مورد نقد شخصیت‌هاست (<http://salafi.darolelam.ir>).

از دیگر مجلات پژوهشی که مقالاتی در نقد وهابیت در آن به چشم می‌خورد، مجله «تحقیقات کلامی» است که از ۴۱ شماره مجلدات آن مجموعاً بیش از ۲۴۴ مقاله تولید شده است و از ۳۳ مقاله آن، ۱۷ مقاله در محور نقد مبانی وهابیت، ۱۲ مقاله نقد شبهات، ۵ مقاله جریان‌شناسی و ۲ مقاله گزارش یا نقد کتاب است (<https://www.tkalam.ir>).

از مجلات علمی پژوهشی، پژوهشنامه «مذاهب اسلامی» است که متعلق به دانشگاه ادیان و مذاهب است. از مجموع ۱۹ شماره در مجله مذکور تعداد ۳۹ مقاله در نقد وهابیت با محورهای نقد مبانی ۲۰ مقاله، نقد شبهات ۴ مقاله، جریان‌شناسی ۹ مورد و نقد یا گزارش کتاب ۳ مورد و یک مورد نیز با موضوع تقریب و وحدت است (<https://mazaheb.ur.ac.ir>).

از دیگر مجلات پژوهشی که در نقد وهابیت مقالاتی در آن ارائه شده است، به پژوهشنامه «حج و زیارت» می‌توان اشاره کرد که سازمان حج و زیارت متولی آن است. تعداد بیش از ۱۳۴ مقاله از ۲۱ شماره در نشریه مذکور منتشر شده است. هرچند بیشترین مقالات مجله مذکور حول محور مباحث فقهی یا اجتماعی حج است، در عین حال دست کم ۲۴ مقاله در نقد وهابیت و مباحث مرتبط با آن

وجود دارد که بیشتر با رویکرد توصیفی و انتقادی به مواجهه با وهابیت گام نهاده است. مقالات مذکور ۳ مورد در محور نقد مبانی، ۱۶ مورد پاسخ به شبهات، ۴ مورد جریان‌شناسی و ۱ مورد گزارش کتاب است (<https://journal.hzrc.ac.ir>).

مجله «صراط» از مجلات علمی تخصصی است که در آن تعدادی از مقالات، موضوع نقد وهابیت را به خود اختصاص یافته است. مجله مذکور متعلق به مؤسسه مذاهب اسلامی است. از بررسی ۲۶ شماره از فصلنامه مذکور، تعداد ۲۳ مقاله در نقد وهابیت با محورهای نقد مبانی ۵ مورد، نقد شبهات ۸ مورد، جریان‌شناسی ۹ مورد و ترجمه و معرفی شخصیت ۱ مورد دیده می‌شود (<https://mazaheb.ir>).

از بررسی بیش از ۷۱۵ عنوان مقاله از ۱۲۳ شماره مجله «کلام اسلامی» وابسته به مؤسسه امام صادق (ع) در فصلنامه پژوهشی خود که در وبگاه رسمی قابل مشاهده است، دست‌کم ۱۵ مقاله در نقد وهابیت تولید شده است که با محورهای نقد مبانی ۵ مورد، نقد شبهات ۸ مورد و جریان‌شناسی ۲ مورد می‌باشد (<http://www.kalamislami.ir>).

مجله «اندیشه تقریب» متعلق به پژوهشگاه مطالعات تقریبی است که از میان ۳۹ شماره نشریه، ۲۹ مقاله درباره اندیشه وحدت و تقریب نگارش شده است که چنین رویکردی برای روشنگری و وحدت میان مسلمانان و دفع اختلاف‌افکنی وهابیت لازم است. علاوه بر مقالات تقریب در نشریه مذکور چندین مقاله در محور نقد مبانی ۶ مقاله و نقد شبهات ۲ مقاله و جریان‌شناسی ۱ مقاله وجود دارد (<https://taqribstudies.ir>).

از مجلات علمی پژوهشی دیگر، مجله «پژوهشنامه کلام» است که متعلق به جامعه‌المصطفی می‌باشد. از میان ۱۸ شماره در مجله مذکور تعداد ۷ مورد از مقالات در نقد وهابیت، در محورهای نقد مبانی ۳ مورد، نقد شبهات ۳ مورد و جریان‌شناسی ۱ مورد می‌باشد (<http://pke.journals.miu.ac.ir>).

مجله «مطالعات اندیشه معاصر مسلمین»، نشریه‌ای با رتبه علمی پژوهشی متعلق به جامعه‌المصطفی است که از میان ۱۶ شماره، ۷ مقاله در نقد وهابیت با محورهای نقد مبانی ۵ مقاله، و ۲ مقاله در جریان‌شناسی وجود دارد (<http://mam.journals.miu.ac.ir>).

از دیگر مجلات علمی پژوهشی، مجله «مطالعات تفسیری» است که به دانشگاه معارف اسلامی تعلق دارد. از مجموع ۵۳ شماره در مجله مذکور، تعداد ۴ مقاله در نقد وهابیت با محورهای نقد مبانی

۲ مقاله و نقد شبهات تعداد ۲ مقاله است (<https://tafsir.maaref.ac.ir>).

یکی دیگر از مجلات علمی پژوهشی، مجله «قرآن شناخت» است که متعلق به مؤسسه امام خمینی علیه السلام می‌باشد. از مجموع ۳۰ شماره در مجله مذکور تعداد ۳ مقاله در نقد وهابیت با محور نقد مبانی تولید شده است (<http://qoranshenakht.nashriyat.ir>).

از دیگر مجلات علمی پژوهشی، مجله «معرفت کلامی» است که به مؤسسه امام خمینی علیه السلام تعلق دارد. از مجموع ۳۰ شماره در مجله مذکور تعداد ۲ مقاله در نقد وهابیت با محور مبانی و پاسخ به شبهات تولید شده است (<http://kalami.nashriyat.ir>).

از مجلات علمی پژوهشی دیگر، به مجله «تاریخ اسلام» می‌توان اشاره کرد که متعلق به دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام می‌باشد. از مجموع ۹۴ شماره در مجله مذکور تعداد ۱ مقاله در نقد وهابیت با محور پاسخ به شبهات تولید شده است (<http://hiq.bou.ac.ir>).

عنوان مجله	رتبه مجله	صاحب امتیاز	تعداد شماره مجله	مقالات مرتبط با وهابیت	نقد مبانی	نقد شبهات	پایان شناسی	ترجمه، نقد یا گزارش کتاب یا شخصیت	مهاجره	وحدت و تقرب
سراج منیر	علمی ترویجی	دارالاعلام لمدرسه أهل البيت علیهم السلام	۵۱	۴۱۳	۸۱	۱۲۰	۶۱	۷۱	۱۹	۴
سلفی پژوهی	علمی پژوهشی	دارالاعلام لمدرسه أهل البيت علیهم السلام	۱۶	۴۱	۲۰	۱۲	۵	۴		
تحقیقات کلامی	علمی پژوهشی	گروهی از اساتید حوزه علمیه قم	۴۱	۳۳	۱۷	۱۲	۵	۲		
پژوهشنامه مذاهب اسلامی	علمی پژوهشی	دانشگاه ادیان	۱۹	۳۹	۲۰	۴	۹	۳		
پژوهشنامه حج و زیارت	علمی پژوهشی	سازمان حج و زیارت	۲۱	۲۴	۳	۱۶	۴	۱		

عنوان مجله	رتبه مجله	صاحب امتیاز	تعداد شماره مجله	نقالات مرتبط با وهابیت	نقد مبانی	نقد شبهات	پایان شناسی	ترجمه، نقد یا گزارش کتاب یا شخصیت	مصاحبه	وحدت و تقریر
صراط	علمی ترویجی	مؤسسه مذاهب اسلامی قم	۲۶	۳۳	۵	۸	۹	۱		
کلام اسلامی	علمی پژوهشی	مرکز تخصصی کلام	۱۲ ۳	۱۵	۵	۸	۲			
اندیشه تقریب	علمی پژوهشی	مجمع جهانی تقریب	۳۹	۲۹	۶	۲	۱			
پژوهشنامه کلام	علمی پژوهشی	جامعه المصطفی	۱۸	۷	۳	۳	۱			
مطالعات اندیشه معاصر مسلمین	علمی پژوهشی	جامعه المصطفی	۱۶	۷	۵	۲				
مطالعات تفسیری	علمی پژوهشی	دانشگاه معارف	۵۳	۴	۲	۲				
قرآن‌شناخت	علمی پژوهشی	مؤسسه امام خمینی *	۳۰	۳	۳					
معرفت کلامی	علمی پژوهشی	مؤسسه امام خمینی *	۳۰	۲	۱	۱				
تاریخ اسلام	علمی پژوهشی	دانشگاه باقر العلوم *	۹۴	۱		۱				

از بدو انعقاد نطفه وهابیت به مثابه یک جریان فرقه‌ای در جهان اسلام، نقدهای گوناگونی از سوی عالمان سنی و شیعه متوجه افکار و عقاید آنان شد. از میان عالمان شیعی به بزرگانی چون شیخ جعفر کاشف‌الغطاء با کتاب **منهج‌الرشاد** و سید محسن امین عاملی با کتاب **کشف‌الإرتیاب** می‌توان اشاره کرد. آنچه در ادامه می‌آید، توصیفی از آثاری است که متعلق یا مرتبط به حوزه علمیه قم است.

آثار متعددی در نقد وهابیت در قالب کتاب منتشر شده است که ذکر آنها از گنجایش نوشتار حاضر خارج است، ولی بررسی گونه‌شناسی کتب نقد وهابیت، تصویر صحیحی را از آنچه به‌طور کلان در مواجهه با وهابیت رخ داده است، می‌تواند به‌نمایش بگذارد. بررسی گونه‌شناسی مذکور در میان حجم پُرشماری از آثار نقد وهابیت که نویسنده مبتنی بر کتاب **کتاب‌شناسی نقد وهابیت** (نصر اصفهانی، ۱۳۹۱، ص ۵۸۸) نوشته اباذر نصر اصفهانی انجام داده است، نشان می‌دهد محورهای مباحث مورد توجه مؤلفان به‌شرح ذیل است: شبهه‌شناسی و پاسخ به شبهات ۳۹۵ کتاب، نقد مبانی و منهج ۹۱ کتاب، وهابیت‌شناسی ۸۰ کتاب، جریان‌شناسی و مباحث تاریخی ۵۹ کتاب، ترجمه ۱۵ کتاب، گزارش یا نقد ۷ کتاب و تقریب و وحدت ۲ کتاب نگارش شده است. البته معیار چنین دسته‌بندی در کتاب مذکور، نویسندگان شیعی‌اند و مختص حوزه علمیه قم نیست. ضمن اینکه پس از تحقیق مذکور، آثار فراوانی در حوزه علمیه به‌چاپ رسیده است.

همان‌گونه که در بخش مقالات اشاره شد، گونه‌ای دیگر از دسته‌بندی کتب نقد وهابیت وجود دارد که کتاب‌های نقد وهابیت را می‌توان در دو دسته توصیفی و ردّیه‌نویسی تقسیم کرد. ردّیه‌نویسی نیز در دو دسته تدافعی و تهاجمی قابل دسته‌بندی است. از بررسی مجموع آثار منتشرشده - در قالب کتاب - در نقد وهابیت توسط نویسنده، به‌دست آمد که کتب جریان‌شناسی و تاریخی وهابیت که معمولاً درصدد معرفی وهابیت‌اند با رویکرد توصیفی و کتاب‌هایی که به پاسخ‌گویی به مسائل مورد اتهام وهابیت می‌پردازند با رویکرد تدافعی نگارش یافته‌اند؛ برای مثال با بررسی عناوین ۴۰ کتاب از جناب آقای علی اصغر رضوانی که در نقد وهابیت نگارش شده است، می‌توان بیشتر آنها را از گونه «ردّیه‌نویسی‌های تدافعی» و بخشی نیز از گونه «ردّیه‌نویسی تهاجمی» یاد کرد (yun.ir/ykanm6). از مصادیق گونه «ردّیه‌نویسی تهاجمی» نقد وهابیت، برخی تألیفات آیت‌الله سبحانی (دام ظلّه‌العالی) را می‌توان نام برد. درمجموع کتاب‌های کمتری با رویکرد تهاجمی به ردّ افکار و آرای وهابیت پرداخته‌اند؛ هرچند آثار و تألیفات برخی نویسندگان جوان در سال‌های اخیر نیز ستودنی است.^۱ مؤسسه دارالاعلام لمدرسة أهل البيت^ع با چاپ بیش از ۷۰ کتاب، از پیشگامان عرصه نقد وهابیت با رویکرد تهاجمی محسوب می‌گردد (<https://www.darolelam.ir>).

۱. تألیفاتی که در سال‌های اخیر از محصولات مؤسسه دارالاعلام لمدرسة أهل البيت^ع منتشر شده است، از گونه‌های «ردّیه‌نویسی تهاجمی» می‌باشد.

گونه‌شناسی کتاب‌ها مبتنی بر «کتاب‌شناسی نقد وهابیت» اباذر نصر اصفهانی	
نقد مبانی و منهج	۹۱ کتاب
شبهه‌شناسی و پاسخ به شبهات	۳۹۵ کتاب
وهابیت‌شناسی	۸۰ کتاب
جریان‌شناسی و تاریخی	۵۹ کتاب
ترجمه	۱۵ کتاب
گزارش یا نقد	۷ کتاب
تقریب و وحدت	۲ کتاب

۲.۱.۳. پایان‌نامه

از آثار دیگری که در نقد وهابیت تولید شده است، رساله‌ها و پایان‌نامه‌های سطح ۳ و سطح ۴ حوزه علمیه است. گزارش‌های گوناگونی از تعداد رساله‌های حوزوی در این باره وجود دارد. برخی مربوط به تحقیقاتی است که در سال‌های گذشته توسط نشریه طلایه‌داران منتشر شده است. برخی مربوط به گزارشی است که در تارنمای دارالاعلام درباره پایان‌نامه‌های نقد وهابیت منتشر شده و منحصر به رساله‌های طلاب نیست و برخی نیز متعلق به کتابخانه آیت‌الله حائری می‌باشد که پایان‌نامه‌های حوزوی را جمع‌آوری کرده است؛ بنابراین اختلافی که در گزارش تعداد پایان‌نامه‌ها وجود دارد از این جهت است که در ادامه می‌آید:

از گزارشی که در میان ۱۱۰ پایان‌نامه سطح ۴ و سطح ۳ حوزه علمیه یا مراکز وابسته به آن تا پایان نیمه نخست سال ۱۳۹۳ توسط نشریه طلایه‌داران منتشر شده (دبیرخانه همایش و نمایشگاه طلایه‌داران نقد وهابیت، ۱۳۹۴، ص ۸۲)، به دست آمده است که مجموعاً پایان‌نامه‌ها با رویکردهای گوناگونی تولید شده است و بدین شرح می‌باشد:

- رویکرد ترجمه‌محوری: برخی ترجمه آثار بزرگان اهل سنت است که علیه وهابیت نگارش یافته است.

- رویکرد پاسخ به شبهات: برخی به بررسی مجموعه شبهات وهابیت، همچون توسل و زیارت، تبرک و جایگاه آن از منظر فریقین، تعظیم شعائر الهی از منظر قرآن و روایات، جایگاه امامت در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام و نقدی بر شبهات قفاری در فصل امامت پرداخته‌اند.

- رویکرد جریان‌شناسی: برخی پایان‌نامه‌ها به رویکرد جریانی پرداخته‌اند و جریان‌های متخاصم یا

همراه با وهابیت را گزارش کرده‌اند. برخی به بررسی و نقد آرا و اندیشه‌های قرضاوی، بررسی و نقد تکفیری‌ها در شمال آفریقا، تضاد وهابیت با دیوبندیه، جریان‌شناسی وهابیت و اثر آن در شبه قاره هند، جریان‌شناسی وهابیت، جریان‌های اسلامی و سقوط امپراطوری عثمانی با تأکید بر وهابیت پرداخته‌اند. - رویکرد مبناشناسی: در رویکرد مبناشناسی، به مبانی فکری و مهم‌ترین مباحث مورد توجه وهابیت پرداخته شده است که شامل تبیین صحیح از توحید و شرک می‌باشد. برخی به تبیین معیار تکفیر در مذاهب اسلامی پرداخته‌اند، برخی به بررسی و نقد کشف‌الشبهات فی التوحید یا به تعبیر دیگر بنیاد فکری وهابیت در توحید، توحید عبادی در قرآن و روایات و نقد نظر ابن تیمیه، مقایسه توحید از نظر شیخ طوسی، شهید مطهری و محمدبن عبدالوهاب، حقیقت توحید و شرک، نقد اندیشه وهابیت در مسئله توحید یا مسائلی همچون تعامل میان دنیا و عالم برزخ پرداخته‌اند.

- رویکرد مناظره‌ای: برخی مناظرات را پوشش داده‌اند؛ رویکرد نمایش تقابل میان علمای اهل سنت و سلف علیه وهابیت. برخی به بررسی تطبیقی دیدگاه سلف و وهابیت، یا نقد آرای وهابیت از منظر علمای اهل سنت پرداخته‌اند.

- رویکرد نمایش تقابلی میان علمای شیعه و وهابیت: برخی به بررسی تطبیقی رأی علمای شیعه و وهابی درباره شبهاتی همچون توسل و شفاعت پرداخته‌اند. برخی به تبیین دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر آیات قرآن و نقد وهابیت یا نقد و بررسی دیدگاه دکتر قفاری پرداخته‌اند.

در وبگاه دارالاعلام نیز نزدیک پانصد پایان‌نامه بارگذاری شده است که به دلیل تکرار برخی پایان‌نامه‌ها و عدم انحصار حوزوی بودن آن، به صورت تقریبی آمار آن را به شرح ذیل می‌توان ارائه داد: حدود ۲۲۰ مورد در محور مبانی، ۱۶۰ مورد در محور جریان‌شناسی، ۴۵ مورد در محور شبهات، ۲۵ مورد در محور نقد کتب و افکار و ۱۰ مورد در محور معرفی افراد، افکار و کتب بوده است (<https://www.alwahabiyah.com>).

از آنجاکه کتابخانه آیت‌الله حائری در مجاورت مدرسه فیضیه در بردارنده آثار حوزویان است، ذکر آثار مرتبط کتابخانه مذکور خالی از فایده نیست. آخرین فایل روزآمدشده کتابخانه مذکور که در پیام‌رسان رسمی خود جای داده است، بیش از ۴۰ رساله نقد وهابیت در فایل مذکور قابل مشاهده است و غالباً با رویکرد تهاجمی نگارش یافته است (کانال کتابخانه آیت‌الله حائری یزدی در پیام‌رسان ایتا: <https://eिता.com/Haerilib/65>). گونه‌شناسی پایان‌نامه‌های مذکور در محورهای معرفی و نقد مبانی وهابیت ۱۰ مورد، شبهات ۹ مورد، جریان‌شناسی ۱۹ مورد، شخصیت‌ها ۱ مورد، عملکردی ۱ مورد،

فقهی ۱ مورد و تطبیقی ۱ مورد است.

محورهای گونه‌شناسی پایان‌نامه‌ها مبتنی بر مجله طلایه‌داران	
رویکرد نقد مبانی و منهجی	
رویکرد شبهه‌شناسی و پاسخ	
رویکرد مناظره‌ای	
رویکرد جریان‌شناسی و تاریخی	
رویکرد ترجمه‌محوری	
رویکرد گزارشی یا نقد از کتاب	
رویکرد نمایش تقابل میان علمای اهل سنت و سلف علیه وهابیت	
رویکرد نمایش تقابلی میان علمای شیعه و وهابیت	

گونه‌شناسی پایان‌نامه‌ها مبتنی بر پایگاه اینترنتی دارالاعلام (حاوی ۵۰۰ پایان‌نامه)		
حدود ۲۲۰ مورد	نقد مبانی وهابیت	
۴۵ مورد	شبّهات	
۱۶۰ مورد	جریان‌شناسی	
۲۵ مورد	نقد کتب و افکار	
۱۰ مورد	عملکردی معرفی افراد و افکار و کتب	

گونه‌شناسی پایان‌نامه‌ها مبتنی بر کتابخانه آیت‌الله حائری (حاوی ۴۰ پایان‌نامه) اکثراً با رویکرد تهاجمی		
۱۰ مورد	نقد مبانی وهابیت	
۹ مورد	شبّهات	
۱۹ مورد	جریان‌شناسی	
یک مورد	شخصیت‌ها	
یک مورد	عملکردی	
یک مورد	فقهی	
یک مورد	تطبیقی	

۲-۱-۴. همایش و نشست علمی

حوزه علمیه قم در سال‌های اخیر، همایش‌های گوناگونی در نقد تفکر فرزندخواندگان وهابی یعنی داعش و گروه‌های تکفیری زائیده تفکر وهابیت، برگزار کرده است. بزرگ‌ترین همایشی که در این باره برگزار شده است، کنگره ضدتکفیر در سال ۱۳۹۳ با عنوان «کنگره جهانی خطر جریان‌های تکفیری و افراطی» می‌باشد که با حضور یک هزار عالم و اندیشمند مسلمان از داخل و خارج کشور برگزار شد. در کنگره مذکور برخی شخصیت‌های مشهور اهل سنت جهان اسلام به ایراد سخنرانی علیه گروه‌های تکفیری پرداختند. در این کنگره از میان ۷۰۰ مقاله، ۱۰۴ مقاله پس از بررسی به مرحله پایانی راه یافتند که در کمیسیون‌های تخصصی ۶۰ مقاله ارائه شدند.

در طول سال‌های اخیر، نشست‌های تخصصی بسیاری در نقد وهابیت برگزار شده است که با موضوعاتی همچون: شاخصه‌های فکری وهابیت، نسبت میان وهابیت و اصحاب حدیث، مرز تکفیر، نسبت سنجی تفکر اهل سنت با وهابیت، ارزیابی انتساب وهابیت به سلفیه، بررسی شاخصه‌های فکری ابن تیمیه و نسبت سنجی تفکر ابن تیمیه با محمد بن عبدالوهاب، آسیب‌شناسی نقد وهابیت، راستی‌آزمایی انتساب توحید وهابیت به سلف، امکان سنجی نقد وهابیت با استفاده از تألیفات ابن تیمیه، همگرایی سکولاریسم و وهابیت در تحریف مفاهیم اسلامی، بررسی ادعای گزاف وهابیت در تطهیر شرک ربوبی مشرکان، بررسی جریان دیوبندیه و نسبت این جریان با وهابیت و ضرورت تقریب و وحدت در جامعه اسلامی برگزار شده است. برگزاری این نشست‌ها در طی سال‌های اخیر توسط مؤسساتی همچون دارالاعلام لمرسة اهل البیت^۱، مؤسسه تخصصی کلام امام صادق^ع، مؤسسه مذاهب اسلامی، پژوهشگاه مطالعات تقریبی و مجمع عالی حکمت اسلامی انجام شده است. همچنین مؤسسه مذاهب اسلامی در سی سال گذشته بانی همایش ملی علمی تحقیقی مذاهب اسلامی با حضور علمای اهل تشیع و اهل سنت در استان سیستان و بلوچستان بود که در برهه‌هایی در نقد وهابیت، نشست‌های تخصصی برگزار نموده است.^۱

۲-۲. فعالیت‌های آموزشی

در جهت تقویت و تربیت نسل نو و ازسویی تعمیق حوزه‌های مطالعات علمی و فرهنگی، مراکز

۱. مجموعه همایش‌های سالیانه، در مقاله مستقلی در همین مجموعه معرفی شده است.

متعدد حوزوی شکل گرفت که برخی مراکز به صورت کامل و برخی دیگر از جمله تکالیف و راهبرد خود را تقابل علمی با وهابیت تعریف کردند. مراکزی که در این بخش بدان توجه شده است، به دو بخش علمی آموزشی و علمی فرهنگی دسته‌بندی شده که در ادامه، فعالیت‌های آن بیان می‌گردد.

۲-۲-۱. مراکز علمی آموزشی

مراکز بسیاری وابسته یا مرتبط با حوزه علمیه قم وجود دارد که یا در جهت تقابل با وهابیت به نظام‌سازی آموزشی اقدام کرده‌اند یا بخشی از توان علمی، فرهنگی یا آموزشی‌شان در نقد وهابیت به کار گرفته می‌شود. آنچه در ذیل می‌آید، هرچند منحصر در موارد مذکور نیست، ولی مشهورترین مراکز را شامل می‌شود:

الف) مؤسسه دارالاعلام لمدرسة أهل البيت

مؤسسه دارالاعلام لمدرسة أهل البيت از مراکز وابسته به حوزه علمیه است که رسالت اصلی خود را در نقد وهابیت تعریف کرده است. محور فعالیت‌های این مجموعه، نقد وهابیت و جریان‌های تکفیری با هدف زمینه‌سازی برای گسترش، تعمیق و توسعه دانش در حوزه نقد وهابیت و گروه‌های تکفیری، زمینه‌سازی تسهیل و تسریع در پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی در حوزه نقد وهابیت می‌باشد. مؤسسه مذکور تاکنون در دوره نقد وهابیت، بیش از ۶۰ نفر در این مجموعه در مقطع سطح ۳ فارغ‌التحصیل شده‌اند. همچنین این مؤسسه از مراکزی است که در مقطع سطح ۴ به پذیرش طلاب در نقد وهابیت اقدام کرده است و تاکنون حدود ۲۰ نفر این دوره را به اتمام رسانده‌اند (<https://www.darolelam.ir>). مرکز مذکور سه شعبه آموزشی پژوهشی نیز در استان‌های خراسان رضوی، فارس و خوزستان دارد که هر سه فعال‌اند.

ب) مؤسسه آموزشی پژوهشی مذاهب اسلامی قم

به منظور تعامل علمی و عملی با پیروان مذاهب اسلامی و آشنایی تخصصی طلاب و روحانیون شیعه با مبانی کلامی و فقهی آنان در سال ۱۳۷۰ شمسی فعالیت خود را در شهر مقدس قم آغاز و ۹ دوره عمومی، ۲۲ دوره تخصصی سطح ۳ و دومین دوره تخصصی سطح ۴ را در قم اجرا کرده است. در این میان ۷ دوره تخصصی سطح ۳ در استان‌های تلفیقی شامل کرمانشاه، هرمزگان، گلستان و همدان برگزار شده است. برگزاری دوره‌های آزاد، آموزش طلاب بومی استان‌های تلفیقی نیز از برنامه‌های مؤسسه مذکور بوده است. مؤسسه آموزشی و پژوهشی مذاهب اسلامی از مراکزی است که در کنار معرفی مذاهب اسلامی برای طلاب، دروس در نقد وهابیت در دوره‌های بلندمدت تدوین کرده است. از اقدامات مؤثر مؤسسه مذکور، تشکیل گروه‌های پژوهشی است که گروه نقد وهابیت سال‌هاست فعالیت علمی دارد.

ج) مؤسسه تخصصی کلام امام صادق *

مؤسسه تخصصی کلام امام صادق * یکی از مراکز رسمی حوزه است. گرایش «نقد وهابیت» یکی از سه گرایش سطح ۳ در مرکز مذکور است که درجهت تربیت پژوهشگر عرصه نقد وهابیت مشغول به فعالیت می‌باشد. تاکنون تعدادی از طلاب در این رشته فارغ‌التحصیل شده‌اند. مؤسسه کلام، سه شعبه در استان‌های آذربایجان غربی، کرمانشاه و ملایر دارد.

د) مؤسسه خاتم‌النبین (فرق و ادیان)

مؤسسه خاتم‌النبین * از مؤسساتی است که درباره فرق و ادیان فعالیت می‌کند. یکی از فرق مورد نقد این مؤسسه، وهابیت است. این مؤسسه درحال حاضر دوره چهارم نقد وهابیت در سطح ۳ را سپری می‌کند و از این دوره دست‌کم ۷۰ نفر فارغ‌التحصیل شده‌اند. همچنین یک دوره نقد وهابیت در سطح ۴ در این مؤسسه رو به اتمام است (<https://merajekherad.ir>). مؤسسه مذکور دست‌کم در چندین شهر کشور شامل اصفهان، شیراز، اراک، کرمانشاه، تبریز، قزوین و کرج، نمایندگی دارد که درجهت برگزاری دوره‌های کوتاه‌مدت و میان‌مدت اقدام می‌کند. از فعالیت‌های دیگر این مؤسسه، برگزاری مقطع سطح ۳ در شهر زابل است.

ه) مرکز تخصصی مطالعات تطبیقی مذاهب اسلامی

مرکز تخصصی مطالعات تطبیقی مذاهب اسلامی از مراکزی است که در رشته کلام اسلامی با گرایش سلفی‌پژوهی طی سال‌های اخیر به جذب طلاب اقدام کرده است. یکی از اهداف تأسیس مؤسسه مذکور، توانمندسازی طلاب پژوهشگر در عرصه نقد وهابیت می‌باشد. تاکنون ده‌ها پژوهشگر در این مؤسسه مشغول به تحصیل و پژوهش‌اند (<http://mazaheb.markazfeqhi.com>).

و) مؤسسه شیعه‌شناسی

مؤسسه شیعه‌شناسی با وجود رسالتی که در پرورش طلاب با محوریت معرفی مبانی تشیع دارد، در زمینه نقد وهابیت در قالب‌های گوناگون اقدام نموده است که می‌توان به ارائه چندین واحد درسی نقد وهابیت یا برگزاری نشست‌هایی در نقد وهابیت در این مؤسسه اشاره کرد.

ز) مؤسسه امام خمینی *

مؤسسه امام خمینی * یکی مراکز مهم آموزشی در قم است که باوجود استقلال از حوزه علمیه قم، پذیرش آن مختص طلاب حوزه علمیه است. هرچند گرایش نقد وهابیت در مؤسسه مذکور وجود

ندارد، ولی در برخی دوره‌های این مرکز، واحدهای درسی یا سرفصل‌هایی در نقد وهابیت برای طلاب ارائه می‌گردد.

ح) مرکز آموزش‌های کاربردی دفتر تبلیغات اسلامی

مرکز «آموزش‌های کاربردی»، وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم بوده که ۱۳۰ دوره آموزشی در این مرکز برگزار شده است. تعداد ۱۸۸۷۰ دانش‌پژوه از فراگیران مرکز مذکورند. دوره نقد وهابیت از دوره‌های آموزشی مورد توجه این مرکز محسوب می‌شود (<https://el.balagh.ir>).

ط) دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، در سال جاری برای دومین بار در گرایش وهابیت، در سطح دکتری طلبه می‌پذیرد. حدود ۱۰ نفر از دانشجویان در این دوره‌ها درحال تحصیل بوده یا دوره آموزشی را به پایان رسانده‌اند.

ی) دانشگاه ادیان و مذاهب

دانشگاه ادیان و مذاهب از دانشگاه‌های نسبتاً حوزوی است که در سال جاری چهارمین دوره وهابیت‌شناسی مقطع دکتری را برگزار کرده است و دست‌کم ۵ نفر از طلاب، در مقطع دکتری فارغ‌التحصیل شده‌اند.

۲-۲-۲. مراکز علمی فرهنگی

در میان مراکز علمی و فرهنگی متعددی که طی سال‌های پس از انقلاب اسلامی در مواجهه با وهابیت اقدامات علمی مؤثری داشته‌اند، چندین مرکز از شهرت بیشتری برخوردارند که در این بخش به آن اشاره می‌شود:

الف) پژوهشکده حج و زیارت

پژوهشکده حج و زیارت وابسته به بعثه مقام معظم رهبری است و ده‌ها اثر در مکتوبات و منشورات با محور نقد وهابیت به‌ثبت رسانده است. از دیگر فعالیت‌های پژوهشکده به برگزاری چندین نشست علمی در نقد وهابیت می‌توان اشاره کرد (<https://journal.hzrc.ac.ir>).

ب) مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام

فعالیت‌های قابل توجهی ازسوی مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام علیه وهابیت صورت گرفته است

که در نوع خود قابل تقدیر می‌باشد. این فعالیت‌ها شامل موارد ذیل می‌شود: شناسایی و کمک خیرین برای ساخت مساجد در مناطق مرزی، اعزام اساتید عقاید و وهابیت‌شناسی، برگزاری دوره‌های آموزشی مخصوص معلمان، طلاب و دانشجویان، انعکاس نقد وهابیت در صفحات خبری و رسیدگی فکری به شیعیانی که تحت تأثیر وهابیت بوده‌اند. ضمن اینکه وبگاه مفتاح با ارائه ۷۰ هزار پاسخ به پرسش‌های گوناگون به ۵ زبان عربی، انگلیسی، فارسی، ترکی استانبولی و اردو، یکی از جامع‌ترین مراجع مجازی پاسخ به شبهات محسوب می‌شود که یکی از بخش‌های آن پاسخ به شبهات وهابیت است (<https://www.ahl-ul-bayt.org>).

ج) پژوهشکده مطالعات تقریبی

پژوهشکده مطالعات تقریبی با هدف تعمیق وحدت و تفاهم میان پیروان مذاهب اسلامی، از طریق برجسته‌سازی نقاط مشترک در متون اسلامی با محوریت قرآن کریم و سنت شریف نبوی ﷺ، فعالیت‌های بسزایی ایفا کرده است. رویکرد پژوهشکده مطالعات تقریبی، راهبردی بلندمدت برای خنثی‌سازی اختلاف‌افکنی‌های وهابیت به‌شمار می‌رود (<https://taqribstudies.ir>).

د) بنیاد فرهنگی امامت

بنیاد فرهنگی امامت، زیر نظر آیت‌الله سیدعلی میلانی است (<https://emamat.ir>). برخی فعالیت‌هایی که بنیاد مذکور در نقد وهابیت انجام داده، به شرح ذیل است: تدوین کتاب مجموعه مقالات نقد وهابیت وطنی، برگزاری کارگاه‌های مناظره با وهابیت، تربیت ۱۵ مناظرگر و تربیت محققان پاسخ‌گوی نقد وهابیت.

۲-۳. فعالیت‌های رسانه‌ای

از مجموع صدها کانال ماهواره‌ای علیه شیعه (<https://www.tasnimnews.com>)، وهابیت نقش بسیار پُررنگی در ضدیت با باورهای شیعه ایفا کرده است. آنها سالیان سال علیه آموزه‌های تشیع تاخته‌اند. برخی از این شبکه‌ها همچون «وصال حق» با مدیریت محمد انصاری، «کلمه» به مدیریت عبدالفتاح خدمتی، «توحید» با مدیریت ملازاده و «نور» در نوک پیکان حمله‌ها قرار دارند. باتوجه به رشد فضای مجازی در سال‌های اخیر، حوزه علمیه قم با شناخت صحیح نیاز مخاطب، در عرصه نقد وهابیت به‌خوبی راه یافته است. از آنجاکه در عرصه رسانه، نقش مؤسسات وابسته یا مرتبط به حوزه پُررنگ است، فارغ‌التحصیلان

حوزوی که در عرصه نقد وهابیت فعالیت دارند، به خوبی از ظرفیت و بستر رسانه‌های گوناگون غیرحوزوی برای نقد وهابیت بهره برده‌اند که برای نمونه به شبکه ولایت ذیل اشراف آیت‌الله العظمی مکارم شیرازی و شبکه ولی عصر (عج) وابسته به آیت‌الله حسینی قزوینی می‌توان نام برد. مؤسسه ولی عصر (عج) با هدف نشر معارف اهل بیت (ع) و پاسخ‌گویی به شبهات اهل سنت ایجاد شده بود. کانال تلویزیون اینترنتی ولی عصر (عج) متعلق به مؤسسه ولی عصر (عج) است. از مجموعه برنامه‌های تصویری نقد وهابیت که شبکه ولایت در گذشته ایفا کرده است، دست‌کم ۳۳ مورد در تارنمای ولی عصر (عج) علیه وهابیت قابل مشاهده است (<https://www.valiasr-aj.com>). موارد مذکور شامل مباحثی همچون پاسخ به شبهات، موضوعات تاریخی، مسائل اجتماعی، جنایات وهابیت، ارتباط سعودی و اسرائیل، سرقت علمی وهابیت و دخل و تصرف متن ازسوی وهابیت، نقد شبکه‌های فعلی وهابیت، اختلاف اهل سنت و وهابیت، توهین وهابیت به صحابه، جنایات وهابیت در فتاوی محمدبن عبدالوهاب، جسم‌اندیشی در توحید وهابیت، افشاگری علمای اهل سنت درباره وهابیت، حرمت دفاع از فلسطین، تضاد احناف و وهابیت، ریشه مشترک آل سعود و یهود، تکفیر علما و جنایات داعش می‌باشد.

مؤسسه دارالاعلام لمدرسة أهل البيت (ع) در بخش رسانه، تولیدات فاخری به‌ثمر رسانده است که گزارش اجمالی آن بدین شرح می‌باشد: تولید ۱۳ ماهنگ پویانمایی دو دقیقه‌ای در نقد وهابیت، تولید ۱۵۰ ماهنگ تطبیقی و مقایسه‌ای میان دیدگاه علمای اهل سنت و وهابیت، تولید ۸۰ مورد عکس نوشته نقد وهابیت، تولید ۵۰ اینفوگرافی نقد وهابیت، تولید ۱۱ مورد موشن گرافی تاریخ نجد و جنایات وهابیت و آل سعود.

۲-۳-۱. پایگاه‌های اینترنتی

پایگاه‌های اینترنتی باتوجه به مخاطبان جهانی که دارند، از عرصه‌های روزآمد مقابله با وهابیت به‌حساب می‌آیند. در این میان مراکز وابسته یا مرتبط به حوزه علمیه، نقش مؤثری در کنش‌گری علیه وهابیت ایفا کرده است. در ادامه برخی پایگاه‌های فعال در این عرصه بررسی شده است:

الف) پایگاه پژوهشی تخصصی وهابیت‌شناسی

پایگاه مذکور که به سه زبان فارسی، عربی و اردو فعالیت دارد، متعلق به مؤسسه دارالاعلام لمدرسة أهل البيت (ع) می‌باشد (<https://www.alwahabiyah.com>). این پایگاه توانسته است بیش از هزار مقاله به‌شکل طبقه‌بندی‌شده در موضوعات اندیشه وهابیت، تاریخچه، جریان‌شناسی وهابیت، دولت عربستان

سعودی، نقد وهابیت، فعالیت‌ها و رویکردها، تراجم و نیز بیش از هزار کتاب به صورت طبقه‌بندی شده به دو زبان فارسی و عربی قرار دهد. همچنین در آخرین بازدید از وبگاه مذکور، ۳۸۳ چکیده پایان‌نامه در موضوعات پیش گفته جمع‌آوری و ارائه شده است (<https://www.alwahabiyah.com>). برخی فعالیت‌های پایگاه مذکور در نقد وهابیت به شرح ذیل می‌باشد:

تعداد مقالات ارائه‌شده: ۱۴۵۸ مقاله اینترنتی، تعداد پایان‌نامه‌های ارائه‌شده: ۵۱۳ مورد، تعداد معرفی کتاب: ۷۷۴ مورد، تعداد پرسش و پاسخ‌ها: ۸۷۷ مورد، تعداد مقالات جریان‌شناسی: ۱۷۸ مورد، تعداد اسناد نقد وهابیت: ۹۹۶ مورد، تعداد یادداشت‌های تحلیلی: ۵۹۸ مورد، تعداد معرفی شخصیت‌های مدافع تکفیری: ۳۳ مورد، تعداد معرفی شخصیت‌های منتقد وهابیت: ۷۵ مورد، تعداد ویژه‌نامه‌ها: ۴۴ مورد، تعداد تصاویر علیه وهابیت: ۲۲۹ مورد، تعداد مصاحبه و نشست‌های علمی: ۱۱۰ مورد، تعداد فیلم‌ها: ۳۹۴ مورد، تعداد نمانگ‌های پرسمان مذاهب «پرسش و پاسخ از استاد توحیدی»: ۴۴ مورد.

ب) پایگاه مخاطرات تکفیر

پایگاه مذکور متعلق به دبیرخانه کنگره جهانی مقابله با جریان‌های افراطی و تکفیری است (<https://makhaterltakfir.com>) که به چهار زبان فارسی، عربی، اردو و انگلیسی فعالیت دارد. برخی فعالیت‌های پایگاه مذکور در نقد وهابیت به شرح ذیل است:

تعداد مقالات علمی: ۱۲۹ مورد، یادداشت‌های تحلیلی: ۱۸۱۲ مورد، تعداد معرفی کتاب: ۱۵۹ مورد، تعداد مقالات جریان‌شناسی: ۲۴۰ مورد، تعداد پرسش و پاسخ: ۵۴ مورد.

ج) پایگاه حوزه

در پایگاه حوزه، صدها مورد از مکتوبات، مقالات متعدد در نقد وهابیت یا در موضوع وهابیت قابل مشاهده است (<https://hawzah.net>). در بخش‌های مهمی از پایگاه حوزه به جمع‌آوری و ارائه مقالات مجله‌های علمی پژوهشی و ترویجی مرتبط با وهابیت پرداخته شده است. بخشی از پایگاه مذکور به نمایش چکیده پایان‌نامه‌های مرتبط با وهابیت اختصاص دارد (<https://hawzah.net>).

د) پایگاه تحقیقاتی حضرت ولی عصر علیه السلام

پایگاه تحقیقاتی حضرت ولی عصر علیه السلام با هدف نشر معارف اهل بیت علیهم السلام و پاسخ‌گویی به شبهات اهل سنت ایجاد شده است. پایگاه مذکور در نقد وهابیت، مقالات و مکتوبات متعددی ارائه کرده است که ضبط و انتشار برنامه‌های تصویری متعددی با حضور کارشناسان این پایگاه، از نمونه فعالیت‌های بارز این

مجموعه به حساب می‌آید. بخش‌های گوناگونی در تارنمای مؤسسه مذکور تدارک دیده شده است؛ همچون پرسش و پاسخ‌ها، یادداشت، کتابخانه، مقالات و فتنه و هابیت، که بخش‌های مهمی از محورهای مذکور به نقد و هابیت اختصاص داده شده است (<https://www.valiasr-aj.com>).

ه) پایگاه مرکز الأبحاث العقائدية

کتابخانه پایگاه مرکز الأبحاث العقائدية، دارای بیش از ۶۰۰ کتاب در موضوعات گوناگون اعتقادی است؛ از جمله آن، کتاب‌هایی است که در ردّ و هابیت و پاسخ‌گویی به شبهات آنان بوده که دست‌کم بیش از ۵۰ مقاله یا کتاب در وبگاه مرکز قرار دارد (<https://www.aqaed.com>).

۲-۳-۲. مرکز ملی پاسخ‌گویی به پرسش‌های دینی

پایگاه مذکور درگاه‌های متعددی برای پاسخ‌گویی تعبیه کرده است که با محوریت پاسخ‌گویی تلفنی، رسانه‌ای، برخط و کتبی می‌باشد. در درگاه‌های مذکور مباحث متعدد و متنوعی از و هابیت طرح و پاسخ داده شده است. بخشی از فعالیت مرکز، پاسخ به شبهات و هابیت و ارائه اطلاعات درباره تاریخچه و عقاید آنان است (<https://pasokhgoo.ir>).

۲-۳-۳. تارنمای گفت‌وگوی دینی اسک دین

تارنمای گفت‌وگوی دینی اسک دین، یکی از وبگاه‌های پربازدید است. باتوجه به انجمن‌های علمی تارنمای مذکور، یکی از موضوعاتی که در آن بحث می‌شود، نقد و هابیت است. همچنین پرسش‌های اعتقادی تاریخی که مخاطبان در موضوع و هابیت پرسیده‌اند، پاسخ داده شده است (<http://askdin.com>).

۲-۳-۴. پژوهشکده حج و زیارت

ارکان ساختاری پژوهشکده عبارت‌اند از: شوراهای عالی، گروه‌های علمی و کتابخانه. یکی از مهم‌ترین فعالیت‌های انجام‌شده آن، ساماندهی و مواجهه علمی با و هابیت است. آثار متعددی در نقد و هابیت به چاپ رسیده است که در تارنمای مذکور قابل مشاهده است (<https://journal.hzrc.ac.ir>).

۲-۳-۵. تارنمای مرکز حقایق اسلامی

وبگاه مذکور با محوریت آثار حضرت آیت‌الله میلانی است که در آن آثار و مکتوباتی در نقد شبهات و هابیت ارائه شده است (<https://alhaqaeq.org>).

۲-۳-۶. تارنمای اتحادیه بین‌المللی امت واحده

یکی از مباحث وبگاه مذکور، بررسی جریان‌ها و جنبش‌های اسلامی اعم از میانه‌رو و افراطی تکفیری همچون داعش است که مکتوباتی در این باره ارائه کرده است (<https://roshd.balagh.ir>).

۲-۳-۷. تارنمای مؤسسه مذاهب اسلامی

وبگاه مذکور مکتوبات متعددی در پاسخ به شبهات وهابیت ارائه کرده است (<https://mazaheb.com>).

۲-۴. نرم‌افزار

مؤسسه تحقیقاتی نور به‌جهت برخورداری از نیروی مهندسی و فنی، معمولاً عهده‌دار تولید نرم‌افزارهای اسلامی و حوزوی است؛ بنابراین آثار و مکتوبات بسیاری از شخصیت‌ها و مؤسسات وابسته به حوزه علمیه قم، از تعامل با مؤسسه مذکور به تولید نرم‌افزار منجر شده است. مؤسسه نور از مجموع ده‌ها نرم‌افزاری که تولید آن را برعهده گرفته است، برخی با موضوعات وهابیت تولیدشده است که به نرم‌افزارهایی همچون «مجموعه آثار کنگره جهانی جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلامی» و «الإسلام والوهابية» می‌توان اشاره کرد (<https://www.noorshop.ir>).

۲-۵. فعالیت‌های دفاعی

به‌مرور زمان گفت‌وگوهای انحرافی وهابیت، الگوی بسیاری از گروه‌های تکفیری در جهان اسلام شد که در سیر زمانی خود، دست آخر به گروه‌های مسلح داعش رسید. گروه‌های تکفیری در مدت امارت و حکومت‌شان با نام مقدس اسلام، دست به کشتارهای فراوانی زدند. حوزه علمیه قم درجهت همراهی با مسلمانان منطقه، فقط به نگارش کتب، مقالات و برگزاری همایش در نقد افکار تکفیری بسنده نکرد و به‌طور عملی نیز وارد میدان شد؛ بر همین اساس زمانی که نظام اسلامی تصمیم گرفت با گسیل نیروهای مستشاری و نظامی به مردم سوریه و عراق کمک کند، تعداد قابل توجهی از طلاب و روحانیون نیز به این قافله پیوستند تا آنجا که ده‌ها شهید مدافع حرم از سوی جامعه روحانیت برای دفاع از اسلام تقدیم شد (<https://khabarfarsi.com/u>).

پس از پدیدآمدن گروه‌های تکفیری در سوریه و عراق، آیت‌الله سیستانی از مراجع عراق طبق حکمی جهاد علیه داعش را واجب اعلام کرد و پیرو این فتوا، مردم عراق آمادگی خویش را جهت حضور در خط مقابله با آنها اعلام کردند. باتوجه به نقشی که جمهوری اسلامی ایران درجهت از میان‌بردن جبهه تکفیری

داشت، مراجع تقلید حوزه علمیه قم نیز نسبت به گروه‌های تکفیری، دست به اقدامات، بیانیه و موضع‌گیری‌هایی علیه جبهه تکفیری زدند. چنین حرکتی از سوی علمای حوزه علیه قم در کنار حضور طلاب در منطقه سوریه و عراق، همگرایی خوبی علیه تکفیری‌ها شکل گرفت.

مراجع تقلید، علما و حوزه‌های علمیه در ایران همصدا با مرجعیت شیعه در عراق، با حمایت از حکم جهاد آیت‌الله سیستانی علیه تکفیریان داعش بر لزوم مقابله جدی با این گروه تروریستی و مقابله با فتنه آنها در عراق تأکید کردند: «دفاع از عتبات عالیات به‌عنوان جهاد فی سبیل‌الله واجب است». حضرت آیت‌الله مکارم شیرازی در پیامی، از حکم جهاد در عراق حمایت کرد (<https://www.ima.ir/amp/81211962>). آیت‌الله نوری همدانی نیز در این باره پیامی صادر کرد (<https://noorihamedani.ir>). جامعه مدرسین حوزه علمیه قم در اطلاعیه‌ای حمایت قاطعانه خود را از فتوای جهاد آیت‌الله سیستانی اعلام کرد (<https://www.isna.ir/news/93040100243>).

۲-۶. درس‌ها و عبرت‌ها

باتوجه به مسیر مقدسی که گذشتگان و سلف صالح شیعه در نقد وهابیت طی نموده است، می‌تواند نخبگانی که در این عرصه فعالیت دارند، باتوجه به تجربیات و دستاوردهای گذشته، برخی آسیب‌های نقد وهابیت را مد نظر قرار دهند تا در صف‌آرایی با افکار انحرافی وهابیت، توفیق روزافزونی یابند. لازمه چنین توفیقی، بهره‌مندی از تجربیات گذشتگان است که در چند بند بدان اشاره می‌شود:

- تفکیک میان اهل سنت و وهابیت: وهابیت موفقیت خود را در این می‌داند که اهل سنت را با خود همراه نماید؛ بر همین اساس شناخت تفاوت مناهج فکری دو طیف وهابیت و اهل سنت، ضروری است. خصوصاً در مفاهیم اساسی همچون مفهوم توحید و شرک، چگونگی تحقق عبادت، سنت و بدعت. با چنین شناختی، تعارضات وهابیت با اهل سنت آشکار شده و موجب نخواهد شد ناخواسته در راستای هدف وهابیت و سنگین کردن جبهه آنان گام برداشته شود؛ بنابراین بر نخبگان شناخت دو منهج فکری وهابیت و اهل سنت که در تقابل با یکدیگرند، ضروری است.

- سلف‌سازی غیرواقعی از سوی وهابیت: وهابیت با پوشش سلف و سلف‌گرایی، مدام مدعای سلفی‌بودن خود را طرح می‌کند تا به اهداف‌شان نایل شوند، ولی حقیقت اینکه معیارهای وهابیت در توحید و شرک و تحقق عبادت، هیچ سنخیت و رابطه‌ای با سلف و اهل حدیث نداشته و صرفاً سلف‌سازی غیرواقعی با هدف همراه کردن اهل سنت به سمت خود و تطهیر چهره وهابیت است؛

براین اساس توجه به عناوین و مفاهیمی که در نوشته‌ها و گفته‌ها استعمال می‌شود، ضروری است. به نظر می‌آید استعمال واژه سلفی برای فرقه وهابیت، خواه ناخواه نوعی تطهیر وهابیت به حساب می‌آید که تنها کفه ترازوی دشمنان را سنگین‌تر خواهد کرد.

- لزوم توجه نویسندگان به مرحله تهاجمی: همچنان که اشاره شد، رویکرد بیشتر فعالیت‌های پژوهشی نقد وهابیت، توصیفی یا تدافعی بود و کمتر در فاز ردّیه‌نویسی تهاجمی علیه مبانی وهابیت در توحید و شرک گام نهاده‌اند؛ بنابراین همچنان که سابقه مواجهه علمای اسلام در برخورد با بهائیت و قادیانیه، منجر به خروج آنان از دایره گفتمان اسلامی شد و همین امر سبب شد نفّس این دو طیف بریده شود، لازم است در برخورد با افکار انحرافی وهابیت نیز به سراغ مبانی آنان رفت و به ردّ جدی تفسیر انحرافی آنان از توحید پرداخت و وهابیت را از دایره گفتمان اسلامی خارج کرد.

نتیجه

حوزه علمیه قم طی صدسال اخیر در مواجهه با وهابیت، دو دوره پیش از انقلاب و پس از انقلاب را سپری نمود. نتایج تحقیق حاضر نشان می‌دهد هرچند تک‌نگاری‌های پیش از انقلاب علیه وهابیت اثرات مؤثری ایجاد کرد، ولی با شروع انقلاب اسلامی، حوزه علمیه قم به شدت مورد هجمه وهابیت واقع شد که البته بیشترین پویایی و تقابل فکری نیز در این دوره رقم خورده است. نتیجه این پویایی در حوزه، به تأسیس مؤسسات متعدد و تلاش بی‌وقفه مجموعه‌ها و نهادهای گوناگون حوزوی منجر شد که سبب شد تازه‌های بی‌بدیلی در عرصه پژوهش، آموزش، رسانه و فضای مجازی در ردّ وهابیت رقم بخورد و نتایج ذیل به دست‌آید:

در حوزه پژوهش از بررسی گونه‌شناسی کتب منتشرشده در نقد وهابیت، بالاترین آمار کتاب‌ها به‌ترتیب با رویکرد توصیفی، تدافعی و پس از آن تهاجمی تولید شده است.

از بررسی بیش از ده نشریه علمی که افزون بر هزار مقاله در آنها تولید شده است، حدود ۶۵۱ مقاله در نقد وهابیت در محورهای نقد مبانی، پاسخ به شبهات، جریان‌شناسی، نقد کتب وهابیت و تقریب و وحدت بوده است. در بخش پایان‌نامه‌های حوزه در مقطع سطح ۳ و ۴ نیز بیش از ۱۵۰ رساله حوزوی در نقد وهابیت تولید شده است که در محورهای گوناگونی توزیع شده‌اند.

در حوزه فضای مجازی، ضمن حضور ده‌ها پایگاه مجازی فعال ضدوهابی، تولیدات بدیعی در این عرصه دیده می‌شود که قابل تحسین است.

منابع

۱. حکمی زاده، علی اکبر؛ اسرار هزار ساله؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۲. خمینی، سیدروح الله؛ کشف اسرار؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۳. دبیرخانه همایش و نمایشگاه طلایه داران؛ «نقد وهابیت»، مجله طلایه داران (متعلق به دبیرخانه همایش و نمایشگاه طلایه داران نقد وهابیت، مرکز آموزش های کاربردی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)؛ دی ۱۳۹۴، ص ۷۳-۹۴.
۴. قاضی عسکر، سیدعلی؛ ابوطالب یزدی شهید مروه؛ تهران: نشر مشعر، ۱۳۸۴.
۵. لک زایی، نجف؛ سیر تطور تفکر سیاسی امام خمینی؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
۶. مجله میقات؛ «خاطرات سرپرست حجاج در سفر حج سال ۱۳۲۷ خورشیدی»، مجله میقات حج؛ ش ۵۱، فروردین ۱۳۸۴، ص ۱-۱۵.
۷. نصر اصفهانی، اباذر؛ کتاب شناسی نقد وهابیت؛ تهران: نشر مشعر، ۱۳۹۱.
۸. نوری، هادی؛ آیین جعفری؛ تهران: مجلس شورای اسلامی، ۱۳۲۴، مندرج در:
<http://opac.nlai.ir/opac-prod/bibliographic/1735391>

مواجهه حکمای حوزه علمیه قم با فلسفه اخلاق در سده اخیر^۱

مجید ابوالقاسم زاده^۲

چکیده

باتوجه به رویکردهای متفاوت اندیشمندان مسلمان درباره علم اخلاق، رویکرد حکمای قرن اخیر حوزه علمیه قم به مسائل این علم عمدتاً عقلی و فلسفی بوده است. هرچند آراءشان با شواهد نقلی همراه بوده و با ذوق عرفانی نیز تلطیف یافته است، ولی به سختی می توان آن را اخلاق تلفیقی به شمار آورد. ازسوی دیگر در فلسفه اخلاق به معنای فرااخلاق که به تحلیل مفاهیم و قضایای اخلاقی از چهار جهت «معناشناختی»، «هستی شناختی»، «معرفت شناختی» و «منطقی» می پردازد، نگاه حکمای مذکور به جهت اهمیت دانش معرفت شناسی در عصر حاضر و نیز بحران شکاکیت و نسبیت در معرفت اخلاقی، عمدتاً معرفت شناختی است. حاصل تحقیق که به روش توصیفی - تحلیلی به دست آمد، آن است که همه آنها گزاره های اخلاقی را ذاتی و عقلی می دانند، نه شرعی. درباره یقینی بودن گزاره های اخلاقی، هرچند عباراتی از علامه طباطبائی دلالت بر مشهوری و عقلایی بودن این گزاره ها دارد، ولی در نهایت باید او را همچون شاگردانش و دیگر حکمای معاصر، به یقینی بودن قضایای اخلاقی قائل دانست. درباره بداهت یا عدم بداهت گزاره های اخلاقی، اختلاف نظر جدی تر است و دو طرف ادله ای بر مدعای خود اقامه کرده اند. اهمیت این بحث در واقع گرای اخلاقی و برخی لوازم آن مانند مطلق گرایی اخلاقی و نیز در مسئله مبنای اخلاق، نمایان می شود.

واژگان کلیدی: سده اخیر حوزه علمیه قم، فلسفه اخلاق، علامه طباطبائی، استاد مطهری، مهدی حائری یزدی، آیت الله مصباح یزدی، آیت الله جوادی آملی، آیت الله سبحانی.

۱. این مقاله با حمایت دبیرخانه همایش بین المللی یکصدمین سالگشت بازتأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و نکوداشت آیت الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری^۳ تألیف شده است.
۲. استادیار و مدیر گروه اخلاق اسلامی دانشگاه معارف اسلامی (maz@maaref.ac.ir).

مقدمه

دانش اخلاق در میان مسلمانان با رویکردهای متفاوتی روبه‌رو بوده است. این رویکردها را از یک منظر و در نگاه نخست در چهار عنوان فلسفی (عقلی)، عرفانی (سلوکی)، نقلی (مأثور) و تلفیقی می‌توان طبقه‌بندی کرد. نقطه عزیمت رویکرد فلسفی به طبقه‌بندی و تحلیل فضایل و رذایل اخلاقی با نگرش علم‌النفسی و انسان‌شناختی است. هدف در اخلاق عرفانی، تربیت انسان کامل از طریق شهود باطن هستی و درک حقیقت وحدت، گذار جان از عوالم ماده، مثال و عقل و باریافتن به جوار قرب حق، تخلّق به اخلاق الهی و تسلیم و فنای در الله است. اخلاق نقلی که وابسته به وحی و احادیث است، عهده‌دار جمع‌آوری روایات اخلاقی و دسته‌بندی آنها می‌باشد. اخلاق تلفیقی همان‌گونه که از نامش مشخص است، از ظرفیت‌های ممتاز هر سه مکتب فلسفی، عرفانی و نقلی بهره می‌برد.

در فلسفه اخلاق (Ethics) به معنای فرااخلاق (Meta-Ethics) که به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد، مفاهیم اخلاقی و عمدتاً قضایای اخلاقی، از چهار جهت معناشناسی (Semantics)، هستی‌شناسی (Ontology)، معرفت‌شناسی (Epistemology) و منطقی (Logical) مورد تحلیل قرار می‌گیرند. در این میان بررسی معرفت‌شناختی گزاره‌های اخلاقی به جهت بحران و چالش شکاکیت (Skepticism) و نسبیت (Relativism) در معرفت اخلاقی در دوره جدید غرب، از اهمیت بیشتری برخوردار است. افزون بر اینکه می‌تواند به نحوی مباحث معناشناختی و هستی‌شناختی اخلاق را به عنوان مقدمات خود شامل گردد و مباحث منطقی اخلاق را نیز که به رابطه باید و هست می‌پردازد، به عنوان یکی از راه‌های کسب شناخت اخلاقی (راه تعقل و استدلال) دربرگیرد.

بر همین اساس می‌توان گفت نگاه فیلسوفان حوزه علمیه قم در قرن معاصر به مباحث فلسفه اخلاق، بیشتر عقلی و معرفت‌شناسانه بوده است. نوشتار حاضر با همین نگاه به تحلیل دیدگاه‌های آنان پرداخته است.

در معرفت‌شناسی اخلاق (Epistemology of Ethics) به پرسش‌هایی از این دست پاسخ داده می‌شود: آیا دستیابی به معرفت اخلاقی یقینی امکان‌پذیر است یا باید به شکاکیت اخلاقی (Moral Skepticism) روی آورد؟ راه‌های معرفت به مفاهیم و جملات اخلاقی کدام‌اند: عقل، دستورهای شرعی، قراردادهای اجتماعی، وجدان یا غیر آنها؟ اگر عقل یکی از منابع معرفت باشد، آیا توان درک

همه احکام اخلاقی را دارد یا برخی از آنها را درک می‌کند؟ کدام عقل به معرفت اخلاقی دست می‌یابد؛ عقل نظری یا عقل عملی؟ آیا معرفت عقل به احکام اخلاقی از نوع یقینیات است یا از سنخ مشهورات؟ اگر یقینی است، آیا بدیهی است یا نظری؟ اگر بدیهی است، از کدام سنخ بدیهیات به‌شمار می‌رود؟ آیا قضایای اخلاقی صادق وجود دارد؟ دلیل صدق یا توجیه آنها چیست؟ در توجیه اخلاقی، هریک از منابع معرفتی مانند عقل، شهود، وحی و... چه نقشی ایفا می‌کنند؟ معرفت اخلاقی، مطلق است یا نسبی؟

این پرسش‌ها را در سه پرسش اصلی می‌توان خلاصه کرد: آیا حُسن و قبح اخلاقی، عقلی است یا شرعی؟ در صورت عقلی بودن، آیا یقینی است یا مشهوری؟ در صورت یقینی بودن، نظری است یا بدیهی؟ درباره پرسش نخست، کسی از حکمای قرن اخیر حوزه علمیه قم و بلکه از حکمای امامیه را سراغ نداریم که همچون اشاعره، حُسن و قبح را شرعی دانسته باشند. درباره پرسش دوم، هرچند حکمای امامیه با یکدیگر اختلاف دارند، ولی یا پیش از سده اخیر می‌زیسته‌اند مانند فارابی، ابن‌سینا، محقق طوسی و محقق لاهیجی، یا از حوزه علمیه قم نبوده‌اند مانند محقق اصفهانی و شاگردش مرحوم مظفر. البته عباراتی از آثار آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله سبحانی - چنان‌که خواهیم گفت - می‌توان یافت که بر مشهوری بودن و در نتیجه به کار آمدن گزاره‌های اخلاقی در جدل - و نه در برهان - دلالت دارد، اما هردو بزرگوار بر یقینی بودن، برهان‌پذیری و حتی بداهت برخی گزاره‌های اخلاقی تصریح دارند (ر.ک: ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۱۹۷-۲۲۷ / همو، ۱۳۹۵، ص ۳۳-۵۲). در این میان فقط نظریه اعتباریات مرحوم علامه طباطبایی به دیدگاه مشهوری بودن احکام اخلاقی نزدیک است که بر همین اساس در تبیین دیدگاه علامه، به نظریه اعتباریات ایشان خواهیم پرداخت.

پیش از تبیین و بررسی دیدگاه‌های حکمای معاصر، اشاره به چند نکته ضرورت دارد:

۱. فلسفه اخلاق، از مباحث نسبتاً نوین در مباحث اخلاقی است که در دوره معاصر به‌عنوان رشته مستقل توجه دانشمندان علم اخلاق را به خود جلب کرده است. این مباحث در تاریخ اندیشه اسلامی هرچند به‌طور مستقل و سامان‌یافته در کنار دیگر رشته‌ها مطرح نبوده و کتاب یا رساله‌ای با این عنوان در میان گذشتگان تدوین نیافته است، ولی در لابه‌لای مباحث علومیه همچون فلسفه، کلام، اخلاق و اصول فقه مطرح بوده است. در این میان مسئله حُسن و قبح افعال از

اهمیت بیشتری برخوردار بوده است؛ به گونه‌ای که زیربنای بسیاری از مسائل اعتقادی^۱ و حکمت عملی را تشکیل می‌دهد؛ از این رو توجه غالب متفکران اسلامی را به خود جلب کرده و معرکه آرا شده است (ر.ک: سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۳).

در اواسط سده اخیر، مباحث فلسفه اخلاق از دغدغه‌های بزرگانی همچون علامه طباطبایی و برخی شاگردان وی بوده است که هریک کم‌وبیش به مسائل مهم فلسفه اخلاق پرداخته‌اند. علامه طباطبایی در مقاله‌ای با عنوان «ادراکات اعتباری» در کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» و نیز در رساله مستقلی به زبان عربی با عنوان «الإعتبارات»، به بحث اعتباری بودن مفاهیم حُسن و قبح و باید و نباید پرداخته است. شهید مطهری افزون بر توضیح دیدگاه علامه در پاورقی کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» و نیز بیان ملاحظات بر دیدگاه علامه در کتاب «نقدی بر مارکسیسم»، به تبیین دیدگاه خویش و بررسی برخی مکاتب اخلاقی در کتاب «فلسفه اخلاق» می‌پردازد. «مبادی اخلاق در قرآن» اثر آیت‌الله جوادی آملی و «دروس فلسفه اخلاق»، «فلسفه اخلاق» و «نقد و بررسی مکاتب اخلاقی»، هر سه اثر آیت‌الله مصباح یزدی و «کاوش‌های عقل عملی» اثر استاد مهدی حائری یزدی، نمونه‌های دیگر از این دست آثار است.

۲. بداهت حُسن و قبح برخی افعال از همان اوایل علم کلام مورد پذیرش اندیشمندان عدلیه و به‌ویژه امامیه بوده است؛ چنان‌که ابواسحاق نو بخت در این باره گفته است: «برخی از ما امامیه این احکام را ضروری و بدیهی شمرده‌اند که حق همین است» (ابن‌نوبخت، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴). سید مرتضی نیز در کتاب «الذخیره» این نمونه را ذکر می‌کند که علم به حُسن بازگشت امانت به صاحبش بدیهی است.^۲ ابن‌میثم بحرانی، علامه حلی، فاضل مقداد، قطب‌الدین سبزواری، محقق لاهیجی و حکیم سبزواری از دیگر چهره‌های شاخص این دیدگاه‌اند. از معاصران - افزون بر آیت‌الله شهید صدر که البته جزء حکمای حوزه علمیه قم به‌شمار نمی‌رود - استاد شهید مطهری، مرحوم دکتر مهدی حائری، آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله سبحانی و استاد صادق لاریجانی را جزء قائلان به بداهت قضایای

۱. در پاورقی صفحه محل اشاره، بیش از چهارده مسئله متفرع بر حُسن و قبح عقلی ذکر شده است (ر.ک: حلی،

۱۳۸۲، ص ۵۶ / سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۹-۱۵۴).

۲. «وجوب ردّ الودیعة معلوم بالضرورة» (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۲۸۷).

اخلاقی می‌توان به‌شمار آورد. حکمای سابق بیشتر به اصل بدهت توجه داشته‌اند، ولی معاصران، از نوع بدهت قضایای اخلاقی نیز بحث کرده‌اند.

۳. از میان بدیهیات فقط «وجدانیات» و «اولیات» قطعاً و منطقاً بدیهی‌اند، ولی بقیه قضایا حقیقتاً نظری‌اند؛ خواه قریب به بدیهی باشند یا نباشند؛ از این‌رو قضایای اخلاقی بدیهی نیز باید یکی از این دو قسم باشد. اگر از اولیات باشد، وجه صدق یا توجیه آنها به خود این قضایا برمی‌گردد. اگر ما طرفین قضیه را درست تصور کنیم و به مفاد هیئت ترکیبی قضیه نیز توجه داشته باشیم، خودبه‌خود به صدق یا کذب قضیه حکم می‌کنیم. وجه صدق وجدانیات نیز بدین‌خاطر است که طرفین صدق یعنی وجود علمی (حاکمی یا مطابق) و وجود عینی (محکمی یا مطابق)، هر دو در اختیار ماست؛ بر همین اساس می‌توانیم مطابقت و صدق آنها را بالوجدان بیابیم؛ به عبارت دیگر این قضایا حاکمی از علم حضوری است و همان چیزی را می‌گویند که ما حقیقت آن را مستقیماً با علم حضوری در خود می‌یابیم.

حاصل آنکه فقط اولیات و وجدانیات قضایای ضروری‌الصدق بالذات‌اند؛ بدین‌سان اگر قضایای اخلاقی از سنخ اولیات و وجدانیات باشند، خودموجه‌اند و نیازی به توجیه و اقامه دلیل ندارند؛ چراکه صدق آنها ذاتی‌شان است. در این صورت این قضایا می‌توانند پایه و مبنای توجیه قضایای اخلاقی دیگر شوند.

۱. علامه سید محمد حسین طباطبائی *

سابقه نظریه «اعتباریات» علامه طباطبائی^۱ به آرای ابن‌سینا می‌رسد و در میان متأخران، در سخنان محقق اصفهانی مطرح شده است. علامه طباطبائی در این نظریه از استادش محقق اصفهانی پیروی کرده است؛ از این‌رو می‌توان گفت «نظریه اعتباریات» به «نظریه مصلحت و مفسده عمومی»

۱. مرحوم علامه نظریه اعتباریات خود را هم در مقاله ششم از اصول فلسفه مطرح کرده و هم رساله مستقلاً با عنوان «رسالة الإعتباریات» به این نظریه اختصاص داده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳-۱۶۱/ همو، ۱۴۲۸، ص ۳۴۰-۳۷۷). «اصول فلسفه و روش رئالیسم» توسط استاد شهید مطهری مورد تبیین و بررسی قرار گرفت (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۴۵۶-۳۷۱). ایشان همچنین نظرات علامه طباطبائی درباره اخلاق را در کتاب «نقدی بر مارکسیسم» و در بحث «جاودانگی اصول اخلاقی» تبیین و ارزیابی کرده است (ر.ک: همان، ج ۱۳، ص ۷۰۵-۷۴۰).

شبهه و نزدیک است؛ زیرا مصالح و مفاسد نوعی و واقعی، درحقیقت همان نیازهای عمومی و تکوینی انسان است. هرآنچه نیاز واقعی و تکوینی نوع انسان است، برآورده کردن آن به مصلحت نوع انسان می‌باشد؛ همچنان که نادیده‌انگاشتن آن مفسده نوعی و عمومی را به‌همراه دارد.

نظریه اعتباریات، بازتاب مستقیمی در مباحث فلسفه اخلاق و به‌طور کلی علم اخلاق دارد. مرحوم علامه در **تفسیرالمیزان** علاوه بر اینکه اهمیت بسیاری برای اخلاق و به‌ویژه کلیت و اطلاق احکام اخلاقی قائل است، در ضمن دلایلی که برای اثبات اطلاق و رد نسبیت اخلاقی مطرح می‌کند، این مسئله اخلاقی را به نظریه اعتباریات پیوند زده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۷۷-۳۸۲، ج ۵، ص ۱۱-۱۰، ج ۷، ص ۱۲۱-۱۱۹، ج ۸، ص ۵۸۵-۵۳ و ج ۱۲، ص ۹)؛ ازهمین‌رو در ادامه به ارتباط این نظریه با اطلاق قضایای اخلاقی پرداخته می‌شود.

هرچند ممکن است از برخی نظرات مرحوم علامه، نسبیت اخلاقی به‌نظر رسد، ولی از مجموع عبارات ایشان به‌دست می‌آید که به‌هیچ‌عنوان نسبیت در اخلاق را نمی‌پذیرد و این نظریه را مورد نقد جدی قرار داده است (همان، ج ۱، ص ۳۸۲-۳۷۷، ج ۵، ص ۱۱-۱۰، ج ۷، ص ۱۲۱-۱۱۹، ج ۸، ص ۵۸۵-۵۳ و ج ۱۲، ص ۹).

ازجمله عباراتی که زمینه اتهام نسبیت را فراهم کرده است اینکه:

باید گفت دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند، نسبی بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما مثلاً می‌باشند» (همان، ص ۱۲۷-۱۲۸).

... این احکام بر حسب اختلافی که جوامع بشری در عقاید و مقاصد خویش دارند، مختلف می‌شود؛ یک کاری درنظر قطبی‌ها طوری تلقی می‌شود و درنظر جوامع مناطق استوایی به‌گونه‌ای دیگر، شرقی‌ها در آن به یک نحو قضاوت می‌کنند و غربی‌ها به‌نحوی دیگر، شهری‌ها طوری و روستایی‌ها طوری دیگر ... (همان، ج ۸، ص ۵۴).

ازهمین‌رو شهید مطهری نظریه اعتباریات را برای اثبات اصول کلی و جاودانه اخلاق کافی

ندانسته است:

ایشان [علامه طباطبایی] می‌گویند که اصول اعتبارات [باقی است] و یک سلسله اصول برای اعتبارات قائل هستند که لایتغیر است. اینها در حدود پنج شش اعتبار است. اینها ثابت هستند و بقیه همه متغیر هستند. این اعتبارات ثابت مثل اصل اعتبارات وجوب یا اصل استخدام و نظایر آنها هم که ایشان

قائل هستند، در بحث «جاودانگی اخلاق» دردی را دوا نمی‌کند (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۷۳۰).

به تبع استاد شهید مطهری، برخی دیگر نیز حُسن و قبح را در نظریه اعتباریات تابع خواست‌های ما دانسته‌اند، نه خواسته‌های ما را تابع حُسن و قبح و به همین دلیل مدعی شده‌اند مطابق این نظریه، حُسن و قبح مطلق و به تبع آن اخلاق مطلق وجود ندارد (سروش، ۱۳۷۵، ص ۳۵۴-۳۵۵). پاسخ آن است که مرحوم علامه با عبارات گوناگون به نیازهای ضروری و ثابت اشاره می‌کند که بر اساس آن اموری را که اعتبار می‌شود، ثابت خواهد بود؛ اگرچه بر حسب نیازهای گوناگون، اعتباریات متغیر نیز وجود دارد، ولی این امر دلیلی بر نسی بودن همه اعتباریات نیست. آنچه به صورت قطعی می‌توان به مرحوم علامه نسبت داد، مخالفت جدی ایشان با نسبیت اخلاق است. آنجا هم که از نسبیت می‌گوید، مقصود نسبیت در مصادیق است، نه در اصول قضایای اخلاقی. علامه طباطبایی تصریح می‌کند که برخی امور اعتباری همچون حُسن عدل و قبح ظلم، اختلاف‌ناپذیر و ثابت است. عدل همیشه و همه‌جا حُسن و ظلم نیز همیشه و همه‌جا قبیح است؛ چه آنکه این امور از مقاصد عامه‌اند و چون مقاصد عامه ثابت و مطلق‌اند، پس اصول اخلاقی نیز مطلق و ثابت‌اند. این دیدگاه غیر از نسبیت اخلاقی است؛ چون قائلان به نسبیت اخلاقی به هیچ اصل ثابت و مطلق اخلاقی باور ندارند و حتی یک فعل اخلاقی را در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها حُسن یا قبیح نمی‌دانند.

از منظر علامه در هر اجتماع انسانی، حُسن و قبحی وجود دارد و هرگز ممکن نیست اجتماعی یافت شود که خوب و بد در آن نباشد. اصول اخلاقی انسان چهار فضیلت است (عفت، شجاعت، حکمت و عدالت) که همیشه خوب‌اند و مقابل آنها رذیله و همیشه بد به شمار می‌روند. طبیعت انسان اجتماعی به همین معنا حکم می‌کند. وقتی در اصول اخلاقی قضیه از این قرار بود، در فروع آن نیز که بر حسب تحلیل به همان چهار اصل برمی‌گردند، قضیه از همان قرار است؛ یعنی طبیعت اجتماعی انسان آن فروع را نیز قبول دارد و در شمار خوبی‌ها قرار می‌دهد؛ هرچند در بعضی مصادیق این صفات، اختلافاتی پدید می‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۷۷).

به بیان دیگر حُسن و قبح مطلق وجود دارد؛ یعنی حُسن و قبحی که در همه اجتماعات و در همه زمان‌هایی که اجتماع دائر است، به صورت همیشگی و دائمی وجود دارد؛ زیرا هدف از تشکیل اجتماع، چیزی جز رسیدن نوع انسان به سعادت نیست و این سعادت نوع با هر فعلی تأمین

نمی‌شود، بلکه برخی کارها با آن موافق است و بعضی دیگر مخالف؛ آنکه موافق سعادت است، حُسن دارد و آنکه مخالف است، قبح دارد؛ پس اجتماع بشری همواره حُسن و قبحی دائمی دارد؛ بنابراین اختلاف نظر، اختلاف در حکم اجتماعی نیست، به اینکه جامعه‌ای پیروی کردن فضیلت و حسنه‌ای را واجب بدانند و اجتماعی دیگر واجب ندانند، بلکه از باب اختلاف در تشخیص مصداق است که بعضی یک عمل را مصداق فعل حُسن - مثلاً عدالت - می‌دانند و در نتیجه آن را نیکو می‌شمارند، اما برخی دیگر آن را از مصادیقش نمی‌دانند (همان، ص ۳۷۸).

براین اساس بعضی از افعال مانند عدل، حُسن و خوبی‌اش دائمی و ثابت است؛ چون همیشه با غرض اجتماع سازگار است و نیز مانند ظلم که قبح و بدی‌اش دائمی و ثابت است، اما بعضی دیگر از افعال، حُسن و قبحش دائمی نیست، بلکه به حسب اختلاف احوال، اوقات، مکان‌ها و مجتمعات، مختلف می‌شود. با این بیان، نباید به سخن آن کسی گوش داد که می‌گوید: حُسن و قبح کلی و دائمی نیست و همواره در تغییر و دگرگونی است؛ زیرا این گوینده مفهوم را با مصداق خلط کرده و در مقام استدلال گفته است: خوبی و بدی عدل و ظلم دائمی نیست؛ زیرا می‌بینیم اجرای پاره‌ای از مقررات اجتماعی در یک امت، عدل شمرده می‌شود و در امتی دیگر ظلم به حساب می‌آید؛ برای مثال شلاق‌زدن به مرد و زن زناکار در مجتمع اسلامی «عدل» است و در میان غربی‌ها «ظلم» می‌باشد. وجه نادرستی این سخن آن است که گوینده میان مفهوم و مصداق خلط کرده است؛ چه آنکه غربی‌ها نیز عدل را خوب و ظلم را بد می‌دانند؛ چیزی که هست تازیان‌زدن به زناکار را مصداق ظلم می‌دانند (همان، ج ۵، ص ۱۰).

اختلافات نسبت به مقاصدی است که هریک مخصوص یک جامعه است، وگرنه مقاصد عمومی که حتی دو نفر در آن اختلاف رأی ندارند، همچون اصل لزوم تشکیل جامعه یا لزوم عدالت و حرمت ظلم و مانند آن، قابل تغییر نیست و هیچ جامعه‌ای در اصل آن اختلاف ندارند (همان، ج ۷، ص ۱۲۳).^۱ همچنین مرحوم علامه قوانین و دستورات دین اسلام را که شامل اخلاق نیز می‌گردد، به دو قسم ثابت و متغیر تقسیم می‌نماید و مقررات ثابت را برخاسته از نیازها و خواسته‌های تکوینی، ثابت و

۱. در این باره به یک جمله از عبارت مرحوم علامه اشاره می‌گردد: «حقیقة الأمر أن هذه و نظائرها أمور اعتبارية وضعية لها أصل حقیقی» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۲۰).

مشترک میان همه انسان‌ها می‌داند:

مقررات ثابت، مقررات و قوانینی است که در وضع آنها واقعیت انسان طبیعی در نظر گرفته شده؛ یعنی طبیعت یکسان و مشترکی که همه انسان‌ها را اعم از شهری و بیابانی و سیاه و سفید و قوی و ضعیف که در هر منطقه و در هر زمانی زندگی می‌کنند، شامل می‌گردد. نظر به اینکه ساختمان وجودی آنها یکی است و در خواص انسانیت یکی می‌باشند، بدون تردید حوایج و نیازمندی‌های آنها نیز مشترکاً یک طبیعت داشته و مقررات یکنواخت لازم دارند.

ادراکات عقلی انسان در همه افراد یک نوع است و قضاوت عقلی آنها در صورتی که اوهام و خرافات در افکار آنها مداخله ننماید، مشابه است. همچنین عواطف گوناگون مهر و کینه و ترس و امید و خواست آب و نان و غیر آنها در همه موجود است. نظر به طبیعت مشترک انسانی نمی‌شود گفت رفع گرسنگی در یک فرد جایز و در فرد دیگر ممنوع است. یا اینکه طبیعت انسانی با خواص و آثار ویژه خود روزی زندگی اجتماعی را اختیار نماید و روزی زندگی انفرادی را و... از این دیدگاه روشن است که انسان طبیعی پیوسته یک سلسله مقررات ثابت و یکنواخت را لازم دارد.

اسلام می‌گوید زندگی انسان را جز یک سلسله مقرراتی که بر دستگاه آفرینش عمومی و خصوصی انسان قابل تطبیق بوده باشد، چیز دیگری نمی‌تواند تأمین کند. اسلام در مرحله تشخیص تفصیلی همین نظر، یک سلسله اعتقادات و یک رشته اخلاق و یک عده قوانین به عالم بشریت پیشنهاد نموده است و آنها را حق لازم‌الاتباع معرفی نموده و دین غیرقابل تغییر و تبدیل آسمانی نام می‌گذارد (همو، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۸۲-۸۴).

علامه در جای دیگر می‌فرماید:

قوانین و مقررات مدنی هرچه و به هر نحو باشد، بالأخره روی اساس احتیاجات تکوینی و واقعی انسانی مستقر می‌باشد و بدیهی است که همه احتیاجات انسانی قابل تغییر و در معرض تحول نیست، بلکه یک رشته احتیاجات واقعی ثابت نیز داریم (همان، ص ۱۶۵).

مرحوم علامه درباره فایده تکالیف یا بایدها و نبایدها نیز این‌گونه می‌فرماید:

اگرچه تکلیف امری اعتباری و قراردادی است و احکام مربوط به امور واقعی و خارجی در آن جریان ندارد، لیکن در عین اعتباری بودنش، مکلفین را به کمالات تازه‌ای می‌رساند؛ پس تکلیف رابط میان دو حقیقت است [حقیقت ناقص انسانی (پیش از انجام تکلیف) و حقیقت کامل آن (پس از انجام تکلیف)] (همو، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۵۴-۵۳).

بنابراین تکالیف و باید و نبایدها در عین اینکه اموری اعتباری‌اند، اما برخاسته از خواسته‌ها و نیازهای واقعی، تکوینی و عمومی انسان‌ها بوده و این اثر واقعی را نیز دارند که انسان‌ها را تدریجاً به سوی کمال و سعادتش سیر می‌دهند و به بهترین و پایدارترین مراحل وجودی‌اش می‌رسانند. این امر تحقق نمی‌یابد جز اینکه تکالیف یا اعتباریات منشأ واقعی داشته باشند و میان آنها و واقعیت‌های عالم، رابطه علی و معلولی برقرار باشد؛ نتیجه آنکه باید و نبایدهای اخلاقی منشأ واقعی دارند و از همین رو هم مطلق و کلی‌اند و هم برهان‌پذیر و قابل استدلال (برای آگاهی بیشتر از چگونگی ارائه استدلال در اعتباریات، ر.ک: لاریجانی، ۱۳۸۴، ص ۳۰-۴).

در بررسی کلی از نظریه اعتباریات مرحوم علامه طباطبایی باید گفت این نظریه بی‌شک با اطلاق قضایای اخلاقی سازگاری دارد و باتوجه به شواهد و استنادات مطرح‌شده، به هیچ‌عنوان نمی‌توان نسبت اخلاقی را به علامه نسبت داد، ولی آنچه جای تأمل و بحث فراوان دارد، اصل این نظریه بوده که ظاهراً نتوانسته است از همه اشکالات مطرح‌شده سربلند بیرون آید. تأملات اندیشمندان متعدد درباره نظریه اعتباریات حکایت از این معنا دارد. به بیان دیگر این ملاک کلیت یعنی نیازهای عمومی و ثابت، خود مبتنی است بر اینکه پیش از آن نظریه اعتباریات مورد قبول قرار گرفته باشد. اکنون اگر اصل این نظریه مورد خدشه و نقد واقع شود، تبعاً نمی‌توان بر اساس آن از اطلاق و کلیت قضایای اخلاقی به طور جدی دفاع کرد.

۲. استاد شهید مرتضی مطهری

در ابتدا تذکر این نکته لازم است که فطرت هم از بُعد بینشی، معرفتی و ادراکی برخوردار است و هم از بُعد گرایشی، میلی و احساسی. بُعد معرفتی فطرت، هم به معنای علم حضوری است و هم علم حصولی. همچنین بُعد گرایشی فطرت، توأم با علم و ادراک است (ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۱۳۰-۱۳۸)؛ پس در مجموع برای فطرت، سه کاربرد (بینشی حضوری، بینشی حصولی و گرایشی) را از یکدیگر می‌توان تفکیک کرد که در نهایت از سنخ معرفت یا توأم با آن خواهد بود؛ خواه علم حصولی یا علم حضوری. اگر مقصود علم حضوری فطری باشد که معرفتی شهودی، وجدانی و خطاناپذیر است و اگر علم حصولی فطری مد نظر باشد، معرفتی بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است؛ خواه آنکه منظور از

فطرت، فطریات باشد یا وجدانیات یا مطلق بدیهیات.^۱

استاد شهید مطهری قضایای اخلاقی را در هر سه معنای مذکور، فطری می‌داند. البته ایشان نظر افلاطون را درباره فطری بودن معلومات قبول ندارد. از نظر افلاطون، انسان وقتی متولد می‌شود، در همان بدو تولد همه چیز را می‌داند؛ زیرا روح انسان پیش از بدن، به دنیای دیگری به نام «عالم مثال» تعلق داشته است که در آنجا حقایق همه اشیا را می‌دانسته است، ولی پس از تعلق به بدن، نوعی حجاب میان او و معلوماتش برقرار می‌شود و به‌طور موقت همه چیز را فراموش می‌کند؛ از این رو صرف تذکر و یادآوری کافی است تا به تدریج به معلومات سابق خویش دست یابد (هاملین، ۱۳۷۴، ص ۹-۱۰).

اما استاد مطهری همچون دیگر حکمای اسلامی معتقد است انسان بعضی امور را که اصول مشترک تفکرات همه انسان‌هاست، بالفطره می‌داند، اما نه به معنای افلاطونی، بلکه مقصود این است که انسان در این دنیا متوجه این امور می‌شود، ولی در دانستن اینها نیازمند معلم و نیازمند صغرا و کبراجیدن و ترتیب قیاس دادن یا تجربه کردن و مانند اینها نیست؛ یعنی ساختمان فکر انسان به گونه‌ای است که صرف اینکه این مسائل عرضه شود، کافی است برای اینکه انسان آنها را بدون احتیاج به استدلال و دلیل دریابد، نه اینکه انسان اینها را قبلاً می‌دانسته است.

بر همین اساس این انسان را انسان فطری می‌توان نامید، در مقابل انسان مکتسب که با اعمال خودش ساخته می‌شود. انسان فطری یعنی هرکس بالفطره انسان و همراه با یک سلسله ارزش‌های عالی و متعالی بالقوه متولد می‌شود. وقتی انسان متولد می‌شود، بالقوه اخلاقی، بالقوه متدین، بالقوه حقیقت‌جو، بالقوه زیبایی‌دوست و بالقوه آزاد است؛ درحقیقت این ارزش‌ها را بالقوه در خودش دارد.

پس از بیان دیدگاه شهید مطهری درباره فطرت، اکنون فطری بودن احکام اخلاقی را از منظر ایشان مطرح می‌کنیم. استاد مطهری در عبارات متعددی (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۴۲۷-۴۶۸، ج ۴، ص ۴۰، ج ۱۵، صص ۹۰۲، ۹۸۰ و ۱۰۲۰ و ج ۲۶، ص ۵۵) به گرایش فطری انسان به احکام اخلاقی اشاره

۱. فطریات را بدین معنا بدیهی بدانیم که به‌خاطر قیاس خفی موجود در خود نیاز به استدلال ندارد، هرچند استدلال ناپذیر هم نیست (درباره معانی فطرت از نظر شهید مطهری، ر.ک: مطهری، ۱۳۸۸، ج ۳، صص ۴۹۲، ۵۱۲، ۶۱۲ و ۶۱۴ و ج ۶، صص ۸۲ و ۲۶۲-۲۶۳).

می‌فرماید که برای نمونه به دو مورد اشاره می‌کنیم:

گرایش دیگری در انسان هست که به اصطلاح از مقوله «خیر و فضیلت» است، به تعبیر دیگر از مقوله اخلاق است. ... به‌طور کلی گرایش به فضیلت یا گرایش‌های اخلاقی یا به تعبیر دیگر گرایش‌هایی که از مقوله فضیلت و خیر اخلاقی است، در انسان هست (همان، ج ۳، ص ۴۹۵-۴۹۶).

نظریه فطرت این است که ابعاد انسانی وجود انسان (گرایش به دانش، گرایش به ارزش‌های اخلاقی، گرایش به ارزش‌های معنوی و...) برخلاف نظریه بعضی از جامعه‌شناسان معلول اجتماع نیست؛ یعنی چنین نیست که انسان با یک حالت بیطرفی به دنیا می‌آید و وارد جامعه می‌شود و جامعه اینها را در نهاد انسان وارد می‌کند، بلکه اینها به صورت نوعی غریزه در انسان دارند؛ یعنی جزء ابعاد وجود انسان‌اند، در آغاز خلقت این استعدادها در انسان نهفته است (همان، ج ۱۵، ص ۹۳۹).

اما درباره علم حصولی فطری انسان به احکام اخلاقی، معتقدند انسان بعضی چیزها را بالفطره می‌داند. اصول تفکر انسانی که اصول مشترک تفکرات همه انسان‌هاست، اصول فطری‌اند. مقصود این است که انسان در دانستن اینها نیازمند معلم و صغرا و کبریاچیدن و ترتیب قیاس دادن یا تجربه کردن و مانند اینها نیست؛ یعنی ساختمان فکر انسان به گونه‌ای است که صرف اینکه این مسائل عرضه شود، کافی است برای اینکه انسان آنها را دریابد و احتیاج به استدلال و دلیل ندارد.

از عبارت مذکور، اولی بودن قضایای اخلاقی را نیز می‌توان نتیجه گرفت؛ یعنی قضایایی که صرف تصور اجزای قضیه برای تصدیق آن کافی است و نیاز به استدلال ندارد (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۴۷۶). در انسان فطرتاً و مستقل از هر تعلیم و تربیتی، یک سلسله دستورهای اخلاقی وجود دارد که می‌گوید این کار خوب است و آن کار بد؛ مثلاً هرکس با فطرت خود، می‌فهمد که پاداش نیکی نیکی است (همان، ج ۴، ص ۱۱۸-۱۱۹/ نیز ر.ک: همان، ج ۳، ص ۴۶۷ و ج ۲۶، ص ۸۷) یا فرضاً عقل همه کس بر اساس معارف فطری خود این را می‌داند که اگر کسی دستوری داد و خودش بر ضد آن عمل کرد، نباید از او پیروی کرد. به اصطلاح اهل منطق از جمله «قضایای قیاسات‌ها معها» است، دلیلش با خودش است. به بیان دیگر «ادراک‌های اولیه فطری» که اگر هیچ کس هم به انسان یاد ندهد، انسان بالفطره آنها را می‌داند. این عبارت به فطری به معنای منطقی آن دلالت دارد (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۶۱۳-۶۱۴، ج ۱۷، ص ۱۲۰-۱۲۱ و ج ۲۰، ص ۱۷۴-۱۷۵).

همچنین استاد مطهری عباراتی دارند (همان، ج ۴، ص ۵۲۰، ج ۱۳، ص ۷۳۹-۷۳۷ و ج ۲۲، صص ۳۳-۳۴، ۳۸۲ و ۳۸۶) که بر علم حضوری فطری انسان به احکام اخلاقی دلالت دارد:

راه فطرت اصلاً به عقل و استدلال کاری ندارد، بلکه دل آدم خودش [به خوبی و بدی بعضی کارها] گواهی می‌دهد (همان، ج ۴، ص ۱۸۰).
اینکه می‌گوییم وجدان اخلاقی بشر این جور حکم می‌کند، معنایش این است که در وجود من چنین قضاوتی وجود دارد. خداوند خوبی و بدی این امور را در وجدان انسان نهاده است؛ این دیگر دلیل نمی‌خواهد، تجربه نمی‌خواهد و معلم هم نمی‌خواهد؛ بدون معلم و بدون تجربه این را می‌فهمد (همان، ج ۴، صص ۱۱۹ و ۱۵، ص ۴۶۰).

حس اخلاقی حسی جدا از حس خداشناسی نیست؛ یعنی حسی است که به موجب آن، انسان، اسلام فطری را می‌شناسد، بالفطره می‌شناسد که عفو مورد رضای معبود است، بالفطره می‌شناسد که خدمت به خلق خدا و فداکاری برای خلق خدا مورد رضای معبود است ... وجدان و الهامات وجدانی، همه ناشی از فطرت خداشناسی انسان است (همان، ج ۲۲، صص ۳۸۴-۳۸۵، ۴۷۵ و ۵۷۴).

در نتیجه استاد شهید مطهری علاوه بر اینکه به وجود گرایش‌های فطری انسان به امور اخلاقی اذعان دارند، علم به احکام اخلاقی را نیز از نوع علم حصولی می‌داند که یا از اولیات خواهد بود، یا فطریات یا از وجدانیات و هم از سنخ علم حضوری و وجدانی.
نویسنده در آثار استاد شهید مطهری درباره تحلیلی یا ترکیبی بودن قضایای اخلاقی و نیز نوع حمل در این قضایا که ذاتی است یا خیر، مطلبی نیافته است.

۳. دکتر مهدی حائری یزدی

دکتر مهدی حائری، اصول قضایای اخلاقی را بدیهی عقل عملی می‌داند. از نظر ایشان قضایای «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» از مستقلات عقل عملی‌اند و دیگر قضایای اخلاقی نیز در نهایت به همین دو قضیه اصلی و بنیادین برمی‌گردند و از فروعات این دو به‌شمار می‌آیند. بدهاقت این قضایا به جهت اولی بودن آنهاست؛ یعنی با صرف شناخت معنای «عدل» و معنای «حسن» و نیز شناخت تصویری رابطه میان آن دو، عقل انسان به خوبی عدل حکم کرده و برای فهم آن، به خارج از قضیه و توسل به برهان نیاز ندارد.

همان گونه که اولیات عقل نظری را نمی توان از هیچ راه دیگری جز تصور اجزای قضیه به دست آورد، به جهت اینکه درغیراین صورت دور و تسلسل لازم می آید، مستقلات عقل عملی را نیز نمی توان از هیچ راه دیگری جز ادراک اجزای قضیه ثابت کرد و نفس این گونه قضایا در به ثبوت رساندن خود کفایت می کند. قضیه «عدل نیکوست» و «ظلم قبیح است» از مستقلات عقلی محسوب می شود؛ یعنی عقل در درک و تصدیق این قضایا مستقل است و نیاز به تعلیم از خارج ندارد. در مستقلات عقلی می گویند وقتی شناخت تصویری مان تکمیل شد و فرضاً با شناخت تصویری فهمیدیم عدل یعنی چه، اعم از اینکه خوب باشد یا بد، یا وجود داشته باشد یا خیر و نیز معنای تصویری حسن را با همین گونه شناخت شناسایی کردیم و رابطه بین عدل و حسن را با علم تصویری شناختیم، آنگاه این قضیه در ایجاد باور و اثبات خویش، خودبسنده است و نیازی به دلیل و برهان خارج از چهارچوب قضیه ندارد. عقل در تصدیق اینکه «عدل نیکوست» و «ظلم قبیح است»، استقلال دارد و از بیرون این قضایا کمک نمی پذیرد. این امر یعنی همین که شناسایی تصویری تکمیل شود، اذعان به نسبت و داوری خودبه خود حاصل می شود. همین داوری را شناسایی تصدیقی گویند، ولی چون این شناسایی در این قضایا به عمل اختیاری عامل مسئول وابستگی دارد، قهراً آن را شناسایی برخاسته از عقل عملی نیز گویند. شما خودتان به حسن عدل و قبح ظلم رسیده اید و از خانواده، مدرسه و حتی از مملکت این علم را نیاموخته اید. در تمامی جوامع و زمان ها، به گواهی تاریخ، ظلم قبیح و عدل نیکو بوده است (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶-۱۲۸).

مرحوم حائری در ادامه به بیان استلزامات عقل عملی می پردازد که مقصود قضایای اخلاقی است که در اثبات خویش خودبسنده نیستند و برای اثبات شان به دو قضیه مذکور - به عنوان ام المسائل و مبدأالمبادی همه قضایای اخلاقی - وابسته است:

وقتی ظلم را به تجاوز و ناروایی معنا کنید، هرگونه ناروایی را اعم از اینکه در عمل باشد یا در منطق باشد یا در نظام هستی باشد، ظلم می دانید. دروغ گفتن، زنا، دزدی، گرانفروشی و مانند اینها قبیح اند؛ زیرا همه از موارد مصادیق ظلم محسوب می شوند و تمامی خوبی ها و حتی عبادات از مصادیق و افراد عدل اند؛ پس درحقیقت ام المسائل و مبدأالمبادی همه احکام اخلاقی انسان، همین دو قضیه معروف است (همان، ص ۱۲۸-۱۲۹).

اگرچه مرحوم حائری یزدی، قضایای «عدل نیکوست» و «ظلم قبیح است» را از اولیات عقل

عملی می‌داند، ولی آنها را از اولیات عقل نظری نیز محسوب می‌کند و بعضاً از وجدانی بودن آنها سخن می‌راند:

قضایای «عدل نیکوست» و «ظلم قبیح است» در عقل عملی مانند اولیات و ضروریات است در عقل نظری؛ یعنی همان‌گونه که نظریات را از اولیات و ضروریات عقل نظری به‌دست می‌آوریم، احکام نظری و اکتسابی عقل عملی را هم از این دو قضیه که در عقل نظری از ضروریات و اولیات است، به‌دست می‌آوریم (همان، ص ۱۳۳).

عبارت صریح‌تر ایشان بدین‌قرار است:

... به ثبوت رساندیم که قضایای «عدل نیکوست» و «ظلم قبیح است» را چگونه می‌توان از ضروریات اولیه عقل نظری محسوب کرد (همان، ص ۲۳۳).

درباره وجدانی بودن این قضایا، آنجا که از عدل الهی بحث می‌کند، می‌گوید:

عدل الهی در جامعه اسلامی بر پایه همان عدلی است که وجدان آگاه همه انسان‌ها، چه مسلمان و چه غیرمسلمان تشخیص می‌دهند (همان، ص ۱۳۷).

در جمع آرای ایشان باید گفت عقل نظری و عقل عملی در نظر ایشان، در واقع یکی است. گفتیم تا زمانی که مدرکات عقل نظری به عمل منتهی نگردد، عقل صرفاً به همان حالت نظری خود باقی است، ولی همین‌که به عمل منتهی گشت، همان عقل نظری به عقل عملی نیز متصف می‌گردد؛ براین اساس اولیات اخلاقی، هم جزء اولیات عقل نظری است (اگر به عمل منتهی نشود) و هم جزء اولیات عقل عملی (اگر به عمل منتهی شود).

در مورد وجدانی بودن قضایای مذکور، به نظر می‌رسد منظور ایشان از وجدان، همان علم فطری حصولی است که از منبع معرفتی عقل سرچشمه می‌گیرد، نه علم فطری حضوری؛ چنان‌که در این باره می‌گوید: «اجرایات پیامبر اسلام ﷺ یا حضرت علیؑ نیز اجرایات تبیینی و تفسیری تلقی می‌شود و اصلاً از روی ابتکار و تحمیل بر وجدان عدالت انسانی که حکم عقل محض است، نیست» (همان). مرحوم حائری در ادامه قضیه «عدل نیکو است» را قضیه ترکیبی بدیهی می‌داند، نه تحلیلی.

ایشان ضمن تقسیم ضرورت منطقی به ضرورت باب ایساغوجی و ضرورت باب برهان،^۱ ضرورت در قضایای تحلیلی را از نوع ایساغوجی و ضرورت در قضایای ترکیبی را از سنخ برهانی می‌داند. توضیح آنکه در ضرورت باب ایساغوجی، محمول از نهاد موضوع به دست می‌آید؛ به بیان دیگر محمول همان ذات یا ذاتیات موضوع است؛ از همین رو ضرورتاً بر موضوع حمل می‌شود، ولی در ضرورت باب برهان، محمول از عوارض و لوازم ذات موضوع است؛ یعنی بیرون از ذات موضوع است، اما چون قابل تفکیک از ذات نیست، بلکه لازمه و ضروری ذات موضوع است، بالضروره بر آن حمل می‌شود؛ منتها به ضرورتی ترکیبی و نه تحلیلی؛ مانند «هر ماهیتی بالضروره دارای امکان است» که امکان نه ذات ماهیت است و نه ذاتی آن، بلکه از لوازم ذاتی ماهیت است که آن را عوارض ذاتی هم می‌نامند. نیکویی برای عدل و قبح برای ظلم، همانند امکان برای ماهیت، از لوازم ذات است، نه ذاتی آن (مظفر، ۱۴۲۳، ص ۱۷۰).

مرحوم حائری همچنین حمل در قضایای مذکور را حمل اولی ذاتی می‌داند که اتحاد مفهومی موضوع و محمول ملاک آن است. برخلاف حمل شایع که اتحاد موضوع و محمول در مصداق و تغایرشان در مفهوم ملاک تحقق آن است، ولی حمل اولی یا از نوع حمل ذات بر ذات است یا حمل ذاتیات بر ذات که قضایای فوق از نوع دوم است (همان، ص ۲۵۳-۲۵۴).

حاصل آنکه اصول قضایای اخلاقی از منظر مرحوم حائری، بدیهی از نوع اولیات است، حمل در آنها از سنخ ذاتی اولی است، محمول در آنها ذاتی موضوع است، ولی ذاتی باب برهان، نه باب ایساغوجی. از نگاه دیگر، قضایایی ترکیبی اند، نه تحلیلی.

گفتنی است اولی بودن با ویژگی‌های دیگر مذکور قابل جمع است؛ چون حمل در اولیات می‌تواند هم ذاتی و هم شایع باشد. اولیات نیز می‌تواند تحلیلی و هم ترکیبی باشد. از سوی دیگر می‌دانیم محمول در ذاتی باب برهان، اعم است از آنکه ذاتی موضوع باشد مانند «انسان حیوان ناطق است» (که قضیه‌ای تحلیلی است) یا خارج از ذات، اما جزء اعراض ذاتی موضوع (که به یک معنا قضیه‌ای

۱. مقصود همان ذاتی باب ایساغوجی (کلیات خمس) و ذاتی باب برهان است؛ چون در هر دو ذاتی، میان موضوع و محمول ضرورتی حاکم است (ر.ک: طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۸۰ / مظفر، ۱۴۲۳، ص ۳۷۸-۳۷۹).

ترکیبی است) مانند «چهار زوج است» و «ماهیت دارای امکان است» که البته قضیه در هر دو صورت اولی است؛ پس قضیه‌ای که حمل در آن ذاتی باب برهان است، در ضمن آنکه اولی است، ترکیبی نیز می‌تواند باشد.

۴. آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی

هرچند آیت‌الله مصباح یزدی قضایای اخلاقی را در مجموع، نظری و نیازمند برهان می‌داند و ما آن را در اشکال بر بداهت به تفصیل خواهیم گفت، ولی ایشان تحلیلی از دو قضیه «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» ارائه می‌کند که به بداهت و اولی بودن این دو قضیه می‌انجامد. برای توضیح ابتدا لازم است دو نکته را متذکر شویم:

نخست آنکه علامه مصباح معتقد است مفاهیم و قضایای اخلاقی فطری نیستند؛ بدین معنا که خداوند از ابتدای خلقت این امور را در ذات و سرشت انسان قرار نداده است. به بیان دیگر انسان از همان بدو تولد با علم به این امور خلق نشده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۴۹-۵۰/ همو، ۱۳۷۳، ص ۱۷-۱۸).

دوم آنکه مفاهیم و قضایای اخلاقی، وجدانی هم نیستند؛ بدین معنا که انسان در درون خود و به علم حضوری، شناختی نسبت به احکام اخلاقی ندارد؛ پس قضایای اخلاقی نمی‌توانند از سنخ وجدانیات باشند که حاکی از معلومات حضوری‌اند. اصلاً ما نیرویی به نام وجدان که احکام اخلاقی را بیابد و تشخیص دهد، نداریم. آنچه درباره وجدان اخلاقی می‌گویید، درواقع همان عقل است، نه قوه مدرک مستقل و مغایر با عقل (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۵-۲۳۶/ همو، ۱۳۷۳، ص ۸۴-۸۵).

پس از بیان این دو نکته که دلالت بر فطری و وجدانی نبودن مفاهیم و قضایای اخلاقی داشت، اکنون باید گفت آیت‌الله مصباح یزدی، حُسن عدل و قبح ظلم و حتی بایستگی عدل و نبایستگی ظلم را بدیهی اولی و تحلیلی می‌داند؛ با این بیان که حُسن عدالت و لزوم رعایت آن در ادراکات عملی، ازجمله قضایای تحلیلی است و راز بدیهی بودنش نیز در تحلیلی بودن آن نهفته است. این یک اصل کلی است که همه احکام بدیهی عقل - اعم از بدیهیات در ادراکات عملی مانند حُسن عدالت و قبح ظلم و بدیهیات در ادراکات نظری همچون اصل علیت - با تحلیلی بودن آنها تعلیل می‌شوند. اینکه عقل بدیهیات اولیه را خودبه‌خود درک می‌کند، بدین معنا نیست که این قضایا جزء سرشت عقل‌اند و

در وجود آن نهاده شده‌اند، بلکه بدین معناست که در این موارد، مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع حاصل می‌شود و چیزی جدا از آن نیست. اصول بدیهی از ادراکات عملی نیز از قضایای تحلیلی‌اند؛ مثلاً «عدل واجب است» یکی از اصول بدیهی در ادراکات عملی و ارزش‌هاست و از قضایای تحلیلی به‌شمار می‌آید.

برای توضیح بیشتر باید گفت عدل بدین معناست که «حق هرکس را به او بدهند».^۱ عدل به‌معنای تساوی مطلق نیست، بلکه بدین معناست که حق هرکس، هرچه باشد، به او داده شود؛ بنابراین عدالت به‌معنای دادن حق به صاحب حق است و حق، چیزی است که باید به ذی‌حق داده شود.^۲ از ترکیب این دو جمله نتیجه می‌گیریم جمله «عدالت واجب است» بدین معناست که «آنچه را که باید داد، باید داد». این یک قضیه بدیهی و تحلیلی است.^۳

استاد در جای دیگر، حمل در قضایای مذکور را اولی و جهت این قضایا را ضروری از نوع ضرورت به شرط محمول می‌داند: «عدل را هم دیدیم که به‌طور اطلاق همه می‌گویند [حسن است]؛ چون به حمل اولی است، ضرورت به شرط محمول است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۹۳).

گفتنی است فطری‌نبودن دو قضیه حُسن عدل و قبح ظلم، هیچ منافاتی با تحلیلی‌بودن آن دو قضیه ندارد؛ از این‌رو این دو قضیه ممکن است فطری به‌معنای مذکور نباشند، ولی درک آنها برای ما بدیهی باشد. به بیان دیگر نفی فطری‌بودن در ابتدای خلقت بدان معنا نیست که انسان پس از رشد عقلانی لازم و تصور درست موضوع و محمول قضایای بدیهی، نتواند به‌طور بدیهی آنها را تصدیق کند (همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۴۸).

۱. «إعطاء كل ذي حق حقه». البته به معانی لغوی دیگر نیز تعریف شده است؛ مانند: «وضع الشيء في موضعه»، «تساوی»، «الحکم بالحق، هو أن يعطى ما عليه و يأخذ أقل مما له»، «هوالتقسيم على سواء» و... (ر.ک: فراهیدی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۸ / راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۲۳۶ / ابن منظور، ۱۴۱۶، ج ۱۱، ص ۴۳۰ / طریحی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۴۲۰ / مقرئ فیومی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۹۶).

۲. به منابع لغوی مذکور ذیل واژه «حق» رجوع شود.

۳. گفتنی است «حُسن» و «باید» ملازم یکدیگرند، نه مترادف؛ از این‌رو تحلیلی‌بودن «عدل واجب است» به‌معنای تحلیلی‌بودن «عدل حُسن است» نیست، ولی اگر عدل را به «وضع الشيء في موضعه» معنا کنیم، آن‌گاه «عدل حُسن است» نیز تحلیلی خواهد بود؛ یعنی «آنچه حُسن است، حُسن است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۲۸-۱۲۹ / همو، ۱۳۷۳، ص ۹۱).

حاصل آنکه مطابق نظر آیت‌الله مصباح یزدی، محمول در قضایای «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» باید ذاتی موضوع باشد، نه عرضی آن؛ چه آنکه محمول جزء مفهوم موضوع است و حمل ذاتی (ذاتی باب ایساغوجی) اعم است از اینکه موضوع آن از مفاهیم ماهوی باشد یا غیرماهوی که در اینجا عدل از مفاهیم فلسفی و غیرماهوی است.

حمل در این قضایا ذاتی اولی است؛ چون موضوع و مفهوم علاوه بر اتحاد در مصداق، اتحاد مفهومی نیز دارند. همچنین این قضایا تحلیلی‌اند؛ زیرا مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست می‌آید و چون صرف تصور اجزای این قضایا برای تصدیق آنها کفایت می‌کند؛ پس بدیهی اولی نیز هستند.

آیت‌الله مصباح یزدی در عین بدیهی دانستن دو قضیه مذکور، قضایای اخلاقی را در مجموع نظری و نیازمند استدلال می‌داند و قول به بی‌نیازی قضایای اخلاقی از استدلال را نادرست می‌شمارد. بیان استاد را در قالب مقدمات ذیل مطرح می‌کنیم:

الف) حُسن عدل و قبح ظلم همانند اصل علیت از قضایای تحلیلی است: «همه احکام بدیهی عقل - اعم از بدیهیات در ادراکات عملی مانند حُسن عدالت و قبح ظلم و بدیهیات در ادراکات نظری مثل اصل علیت - با تحلیلی بودن آنها تعلیل می‌شوند» (همو، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۲۸)؛ از این رو هر ویژگی و خصوصیتی که اصل علیت به عنوان قضیه تحلیلی دارد، اصل عدالت نیز دارد.

ب) اصل علّیت عبارت است از قضیه‌ای که دلالت بر نیازمندی معلول به علت دارد و لازمه‌اش این است که معلول بدون علّت، تحقق نیابد. این مطلب را در قالب «قضیه حقیقیه» بدین شکل می‌توان بیان کرد: «هر معلولی محتاج علت است» و مفاد آن این است که هرگاه معلولی در خارج تحقق یابد، نیازمند علت خواهد بود. این قضیه، از قضایای تحلیلی است و مفهوم محمول آن از مفهوم موضوعش به دست می‌آید؛ از این رو از بدیهیات اولیه و بی‌نیاز از هرگونه دلیل و برهان بوده و صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق آن کفایت می‌کند.

اما این قضیه، دلالتی بر وجود معلول در خارج ندارد و به استناد آن نمی‌توان اثبات کرد در جهان هستی، موجود نیازمند به علت وجود دارد؛ زیرا قضیه حقیقیه در حکم قضیه شرطیه است و به خودی خود نمی‌تواند وجود موضوعش را در خارج اثبات کند و بیش از این دلالتی ندارد که اگر موجودی به وصف معلولیت تحقق یافت، ناچار علتی خواهد داشت (همو، ۱۳۸۳، ج ۲،

ص ۲۸-۲۹ / همو، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۲۸-۱۲۹).

ج) اصل عدالت به خاطر شباهتی که با اصل علیت دارد، قضیه‌ای حقیقیه است و به خودی خود نمی‌تواند وجود موضوعش را در خارج اثبات کند، بلکه مصادیق عدالت را از راه دیگری باید شناخت و احتیاج به برهان دارد. توضیح آنکه جمله «عدالت واجب است» بدین معناست که «آنچه را که باید انجام داد، باید انجام داد». این یک قضیه بدیهی و تحلیلی است، ولی این قضیه هیچ مشکلی را در هیچ نظام ارزشی حل نمی‌کند؛ زیرا همه - حتی غیرواقع‌گرایان - قبول دارند که رعایت عدالت، واجب است و نباید به کسی ظلم کرد. آنچه ابهام دارد و مورد اختلاف است، تعیین مصادیق عدل و ظلم است. در چنین مواردی ابتدا باید معیار تعیین حقوق را تبیین کرد، نه لزوم رعایت عدالت را.

اینکه درباره اصل عدالت گفتیم «باوجود بدیهی بودنش مشکلی را حل نمی‌کند و در تعیین مصادیق عدل و ظلم نمی‌تواند به ما کمکی کند»، نباید شگفت‌آور و تعجب‌برانگیز باشد؛ زیرا هیچ‌یک از اصول بدیهی ازجمله اصل علیت، قادر به تعیین مصداق نیستند (همان، ج ۳، ص ۱۲۹).

د) اصل بدیهی علیت در ادراکات نظری، کبرای قیاس است که با ارتباط میان آن و صغرای قیاس نتیجه یقینی حاصل می‌شود؛ به بیان دیگر وقتی موجودی را معلول تشخیص دادیم، با ضمیمه کردن کبرای کلی «هر معلولی علت دارد» نتیجه می‌گیریم آن موجود معلول نیز علتی دارد.

در قضایای ارزشی، توجه به قضایای بدیهی حُسن عدل و قبح ظلم، می‌تواند چنین نقشی داشته باشد؛ یعنی وقتی یک مصداق عدل را شناختیم و کاری را عادلانه تشخیص دادیم، با ضمیمه کردن کبرای کلی لزوم رعایت عدالت، نتیجه می‌گیریم انجام آن کار واجب است؛ پس در مقام نظر و استدلال، این قضایای ارزشی نقش کبرای کلی در ادراکات نظری را دارند و همان فایده‌ای که بر استدلال برهانی در مسائل نظری مترتب می‌شود، بر استدلال در مسائل ارزشی نیز مترتب می‌شود که عبارت است از توجه‌یافتن به ارتباط صغرا و کبرا تا نتیجه آنها مورد توجه قرار گیرد (همان، ج ۳، ص ۱۳۰-۱۳۱).

ه) شناخت مصادیق علت و معلول، جز آنچه با علم حضوری درک می‌شود، بدیهی نیست و احتیاج به برهان دارد و نخست باید اوصاف علت و معلول را تعیین کرد و با تطبیق آنها بر موجودات خارجی، مصادیق علت و معلول را در میان آنها تشخیص داد (همو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۹). حال آنکه مصادیق عدل و ظلم را نمی‌توان به صورت وجدانی و با علم حضوری شناخت تا براین اساس بی‌نیاز از

استدلال و برهان باشد (همان، ص ۲۳۵-۲۳۶ / همو، ۱۳۷۳، ص ۸۴-۸۵).

اگرچه اصل علیت و اصل عدالت تا اینجا ویژگی‌های مشترکی داشتند، ولی همین تفاوت کافی است تا قضایای اخلاقی را نیازمند استدلال و برهان بدانیم. با علم حضوری می‌توان مصادیق علت و معلول را شناخت، ولی مصادیق عدل و ظلم را خیر؛ از این‌رو نیاز به اثبات و دلیل دارد.

و) در تبیین چگونگی استدلال بر قضایای اخلاقی به‌ویژه کبرای کلی آن باید گفت قضایای اخلاقی مربوط به رفتار اختیاری انسان‌اند؛ رفتارهایی که وسایلی برای رسیدن به اهداف مطلوب‌اند و ارزشی بودن آنها به لحاظ همین مطلوبیت وسیله‌ای و مقدمی آنهاست. به بیان دیگر افعال اختیاری ما آثار و لوازمی دارد. این آثار، معلول افعال اختیاری ما هستند. ضرورت حاکم بر این علت و معلول یعنی افعال اختیاری و کمال مطلوب، از قبیل ضرورت بالقیاس است؛ مثلاً اینکه «باید عدالت ورزید»، بیانگر ضرورتی است که میان عدالت و کمال مطلوب برقرار است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۲۰۴-۲۰۵ و ۲۶۲-۲۶۵ / همو، ۱۳۷۳، ص ۲۶-۲۸ / همو، ۱۳۸۱، صص ۵۵، ۵۸، ۶۱-۹۳ و ۱۰۱-۱۰۳ / همو، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۳ / همو، ۱۴۰۵، ص ۳۹۳-۳۹۴ / همو، ۱۳۸۴، ص ۳۲۷ / سلیمانی امیری، ۱۳۹۱، ص ۲۰۵-۲۰۸).

درواقع با صرف تحلیلی و اولی‌بودن حسن عدل و قبح ظلم، مشکل ارتباط این قضایا با خارج و صدق آنها بر واقعیت‌های عینی حل نمی‌شود و ما نمی‌توانیم این قضایا را به واقعیت‌های عینی و خارج از ذهن خود نسبت دهیم، بلکه باید آنها را اثبات کرد؛ در نتیجه قضایای اخلاقی از قضایای فلسفی و قابل استدلال با براهین عقلی است.

۵. آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی نیز برخی اصول اخلاقی را بدیهی و بلکه اولی می‌داند. فهم بهتر این دیدگاه نیاز به مقدماتی دارد که مورد باور ایشان است (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۴۶-۵۷ / همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۹۴-۳۰۷):

۱. حسن عدل و قبح ظلم، گاهی در حکمت نظری مانند علم کلام مطرح می‌شود و گاهی در حکمت عملی مانند اخلاق، حقوق و فقه. آنچه در حکمت نظری بحث می‌شود، به موجود حقیقی و عدم آن برمی‌گردد که از حوزه اعتبار انسان بیرون می‌باشد و آنچه در حکمت عملی طرح می‌شود، به موجود اعتباری و عدم آن برمی‌گردد که از حوزه حقیقت خارج است.

۲. حُسن و قبح در حکمت عملی، هم به معنای کمال و نقص، هم استحقاق مدح و ذم و هم به معنای استحقاق ثواب و عقاب الهی است. منظور از حُسن و قبح در حقوق مانند فقه، چیزی است که نه تنها کمال و زیبایی یا نقص و زشتی را به همراه دارد و نه آنکه موجب مدح و قدح است که در علم اخلاق مورد عنایت می باشد، بلکه گذشته از احکام یادشده، باعث ثواب و عقاب الهی خواهد بود.

۳. منظور از حُسن و قبح در حکمت نظری، هماهنگی و ناهماهنگی چیزی با نظام احسن علی و معلولی است و مقصود از آن در حکمت عملی، ملایمت و منافرت چیزی با نظام فطری انسان می باشد، نه ملایمت یا منافرت با اغراض شخصی افراد بشر.

۴. ملاک در فطری بودن ادراک هست‌ها و نیست‌ها، به بدیهی یا اولی بودن حکمت نظری مربوط به آن مانند اصل تناقض است و ملاک در فطری بودن ادراک بایدها و نبایدها، به بدیهیات حکمت عملی مانند حُسن عدل و قبح ظلم است (همو، ۱۳۸۴، ص ۳۱-۳۲/ همو، ۱۳۸۸، ص ۲۸۱).

۵. ذاتی در حکمت نظری، معانی گوناگونی دارد؛ از جمله ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان. این معانی جزء حقایق عینی یا بود و نبود واقعی اند، نه جزء باید و نباید اعتباری، درحالی که حُسن عدل و قبح ظلم، جزء باید و نباید اعتباری اند، نه بود و نبود واقعی؛ بنابراین معنای ذاتی بودن حُسن برای عدل یا قبح برای ظلم، نه ذاتی باب ایساغوجی است و نه ذاتی باب برهان؛ زیرا ممکن نیست طرفین قضیه امور اعتباری باشند، اما نحوه انتساب محمول به موضوع امر تکوینی و حقیقی باشد. همچنین منظور از ذاتی در این بحث، عقلی نخواهد بود؛ چنان که برخی پنداشته‌اند (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۳۰)؛ زیرا عقلی، ناظر به مقام کشف و اثبات است، نه تحقق و ثبوت؛ چه اینکه ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان نیز عقلی‌اند؛ یعنی کاشف و اثبات کننده آنها عقل است، بلکه منظور از ذاتی بودن حُسن و قبح برای عدل و ظلم، ذاتی اعتباری است که شبیه ذاتی باب برهان است (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۵۹-۶۱/ همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۳۱۰-۳۱۲).

۶. لازمه ذاتی بودن یک شیء، خواه در تکوین و حقیقت و خواه در تشریع و اعتبار این است که آن شیء برای ذی‌الذاتی، نه اختلاف‌پذیر است و نه تخلف‌پذیر. ذاتی تکوینی مانند ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان و نیز ذاتی اعتباری که در حُسن و قبح اخلاقی مطرح است، همه دارای ویژگی مزبور بوده و هرگز محمول قضیه در صورتی که ذاتی باشد، از موضوع آن در حوزه تکوین یا قلمرو اعتبار جدا نخواهد شد؛ اعم از آنکه آن زوال با بدیل باشد یا خیر.

۷. بداهت تصور و تصدیق، به یکدیگر وابسته نیستند؛ به بیان دیگر انفکاک میان تصور و تصدیق در بدیهی و نظری بودن ممکن است و هیچ گونه تلازمی در میان نیست؛ بنابراین ممکن است بررسی معنای عدل و ظلم و نیز تحلیل معنای حُسن و قبح، نیازی به تأمل داشته باشد، ولی تصدیق به ثبوت حُسن برای عدل و قبح برای ظلم نیازی به تدبر نداشته و بدیهی باشد.

۸. بداهت غیر از اولی بودن است. قضایای بدیهی تعلیل بردار است، ولی نیازی به تعلیل ندارد؛ مانند «الکل أعظم من الجزء»، ولی قضایای اولی تعلیل بردار نیست؛ مانند «اجتماع النقيضين محال» که قضیه‌ای منحصر به فرد بوده و از آن به عنوان «مبدأ المبادئ» یاد می‌کنند؛ بنابراین آنچه تعلیل بردار نیست، به آن «اولی» گویند، گرچه گاهی عنوان اولی بر بدیهی نیز اطلاق می‌شود (همو، ۱۳۸۴، ص ۱۹۷/ همو، ۱۳۷۸، صص ۱۳۳، ۱۴۵ و ۱۵۶/ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰).

۹. ملاک در نیازمندی به دلیل، تحلیلی یا ترکیبی بودن محمول نیست، بلکه ملاک در نیازمندی به دلیل، نظری بودن یا بدیهی بودن است که نظری دلیل می‌خواهد و بدیهی دلیل نمی‌خواهد؛ بنابراین اگر قضیه‌ای بدیهی بود، واسطه در اثبات نمی‌خواهد. چه تحلیلی باشد و چه ترکیبی و اگر نظری بود، نیازمند دلیل است؛ اعم از اینکه تحلیلی باشد یا ترکیبی (همو، ۱۳۸۴، صص ۳۴-۳۶).
آیت الله جوادی آملی پس از نکات مقدماتی مذکور، درباره بداهت حُسن عدل و قبح ظلم این گونه می‌گوید:

تصدیق به حُسن عدل و قبح ظلم به دو معنا بدیهی است و به معنای سوم، نظری است، نه بدیهی؛^۱ یعنی تصدیق به حُسن عدل و قبح ظلم به معنای کمال و نقص اخلاقی بدیهی است. همچنین تصدیق به حُسن عدل به معنای سزاوار مدح بودن و تصدیق به قبح ظلم به معنای سزاوار قذح و ذم بودن مطلبی است بدیهی، ولی حُسن و قبحی که مستلزم ثواب و عقاب اخروی است، ثبوت هریک از آنها برای موضوع خاص خود یعنی عدل و ظلم، بدیهی نیست و مورد اختلاف است.

لکن باتوجه به دو نکته پنجم و ششم؛ یعنی ذاتی اعتباری و تخلف ناپذیری آن از ذی‌الذاتی، باید گفت اگر موضوع قضیه نظیر عنوان عدل و ظلم بود، لازمه ذاتی چنین موضوعی همان حُسن و قبح است که عقل با اندک

۱. باتوجه به نکته دوم که سه معنا برای حُسن و قبح از یکدیگر تفکیک شده‌اند.

التفات به پیوند ناگسستنی این دو با یکدیگر اذعان می‌نماید. آنگاه سایر موارد حُسن و قبح را که نظری‌اند، به وسیله این قضیه اُولی یا بدیهی که به مثابه مبدأالمبادی برای مسائل حکمت عملی است، می‌توان تعلیل یا تبیین نمود و هرگز با عروض هیچ عنوانی دگرگون نخواهد شد، وگرنه سلب شیء از نفس می‌شود؛ یعنی عنوان عدل مثلاً با حفظ همین عنوان هرگز غیرعدل نخواهد شد؛ لذا حُسن برای آن ذاتی است؛ از همین رو حُسن و قبح عدل و ظلم با حُسن و قبح صدق و کذب فرق دارد؛ زیرا حُسن برای صدق و قبح برای کذب ذاتی نیست و گاهی حسن صدق و قبح کذب از آنها زایل می‌شود (همو، ۱۳۹۸، ج ۱۸، ص ۸۹).

باتوجه به نکته هشتم که آیت‌الله جوادی آملی بین اُولی‌بودن و بدیهی‌بودن تفاوت نهاد، دو قضیه حُسن عدل و قبح ظلم را از یک سو بدیهی و از سوی دیگر فراتر از آن یعنی اُولی دانسته است. وجه جمع این است که اگر آنچه در بیان ذاتی اعتباری گفته شد، صرفاً جنبه تنبیهی داشته باشد، به گونه‌ای که حتی امکان تعلیل را نیز ممتنع بدانیم، در این صورت اُولی خواهد بود، ولی اگر حُسن عدل و قبح ظلم را به معنای ملائمت و منافرت با فطرت یا مصالح و مفاسد نوعی تلقی کنیم و بر این اساس آنها را تعلیل‌بردار بدانیم، بدیهی خواهند بود (همو، ۱۳۷۷، ص ۵۶/ همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۳۰۶).

همه مطالبی که درباره قضایای اخلاقی گفته شد، به علم حصولی مربوط می‌شود، ولی باید گفت آیت‌الله جوادی آملی علم به اصول اخلاقی را از سنخ علم حضوری نیز می‌داند. معلومات فطری حضوری یا حقایق فطری یعنی درجات عینی وجود مشهود و مراتب خارجی هستی معلوم، عین ذات آدمی و متن روح آگاه وی است و هر روح مجردی به اندازه تجرد خاص خویش آن حقایق عینی را بالفطره داراست و از این رهگذر مستوی الخلقه خواهد بود؛ زیرا استوای خلقت نفس در آگاهی وی به همین حقایق فطری است و جهل به آنها مانع مستوی‌الخلقه‌بودن آن است؛ از این رو قرآن کریم پس از بیان مستوی‌بودن نفس، به الهام فجور و تقوای آن اشاره کرده و می‌فرماید: «و نَفْسٍ و ما سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس: ۸۷). این گونه از حقایق عینی که همراه با روح خلق شده، همانند آگاهی حضوری وی از ذات خود و نیز از قبیل حقایق فطری روح است که معلوم به علم حضوری‌اند و با تعلیم حصولی شکوفا می‌گردند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۵۷-۵۹/ همو، ۱۳۸۴، ص ۱۷۲-۱۷۳/ همو، ۱۳۸۹، ص ۶۵-۶۷/ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۳۷/ همو، ۱۳۹۱، ص ۳۳۷/ همو، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶/ همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۶۶-۱۶۷).

۶. آیت الله جعفر سبحانی

آیت الله سبحانی معتقد است همه مسائل حکمت نظری که همگی برهانی و غیرقابل تردید است، درمورد مسائل حکمت عملی نیز جاری می‌باشد؛ زیرا حکمت عملی نیز از مقوله علم و ادراک و برخاسته از همان عقل واحدی می‌باشد که حکمت نظری از آن برخاسته است. اگر ادراکات ما به یک سلسله مطالب بدیهی منتهی نگردد، لازم می‌آید اندیشه و استدلال تا بی‌نهایت پیش رود و حتی یک مسئله نیز برای انسان معلوم نگردد و این امری بر خلاف وجدان است؛ زیرا ما معلومات فراوانی در قلمرو حکمت عملی داریم.

منطق دانان به دلایلی همچون بدهات تقسیم و بطلان تسلسل و دور، علم و ادراک را به بدیهی و نظری تقسیم می‌کنند. این دلایل، هم ادراکات مربوط به حکمت نظری و هم ادراکات مربوط به حکمت عملی را شامل می‌گردد؛ از این رو همان گونه که ایجاب می‌کند قضایای حکمت نظری حتماً باید به بدیهی منتهی گردد، همچنان ایجاب می‌نماید که قضایای حکمت عملی نیز باید به بدیهی منتهی شود. ام القضا یا بدیهیات حکمت عملی، حُسن عدل و قبح ظلم است که مصداق مستقلات عقلیه می‌باشد (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۷۷-۷۹ / همو، ۱۴۲۰، ص ۴۶-۴۸ / همو، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۴۱ / همو، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۱۸۲-۱۸۳ / همو، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۴۶۱-۴۶۲ / همو، ۱۴۱۹، ص ۱۶۳ / جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۴، ص ۱۶۴-۱۶۵).

اما درباره نوع بدهات، آیت الله سبحانی دو نظریه را مطرح می‌کند: اولیات و فطریات. اگر از اولیات باشد، صرف تصور اجزای قضیه و نسبت میان آن دو برای تصدیق کفایت می‌کند و به هیچ چیز دیگری جز خود قضیه نیاز ندارد، ولی اگر از فطریات باشد، به قیاس و حد وسطی - البته حاضر در ذهن - مانند ملاحظه مصالح و مفاسد اجتماعی عدل و ظلم برای اذعان به نسبت نیاز دارد (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۷۹ / همو، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۱۸۴ / جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۴، ص ۱۶۵).

در ادامه، این قضایا را فطری و وجدانی به معنای لغوی می‌داند که مراد وجدانیات حاکی از علم حضوری است، نه اینکه فطریات مصطلح منطقی باشد:

حکم به حُسن عدل و قبح ظلم، سرچشمه‌ای فطری دارد و از مسائل وجدانی

است که نه تنها خود بدیهی است، بلکه بدهت آن هم بدیهی است.^۱ خواه انسان به مصالح و مفاسد اجتماعی توجه داشته باشد یا غافل از آن باشد (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۸۲).

براین اساس مقصود از فطری، هم علم حضوری است، اگر محکمی قضایا را در نظر بگیریم و هم علم حصولی، اگر حاکی یا قضایا را لحاظ کنیم که بدان وجدانیات گویند؛ از این رو هم به عقل تعبیر می کنند و هم به وجدان و فطرت (همان، ص ۱۵۲-۱۵۳ / همو، ۱۴۲۰، ص ۴۸ / همو، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۱۸). از آنجاکه اصطلاح فطری، هم درباره معرفت و بینش به کار می رود و هم درباره میل و گرایش، از کلام استاد سبحانی بعد گرایشی فطرت نیز فهمیده می شود؛ توضیح آنکه ایشان از میان معانی حُسن و قبح، سازگاری و ناسازگاری با طبع را می پذیرد، ولی نه طبع حیوانی که مشترک میان انسان و حیوانات است، بلکه طبع والا و روح ملکوتی انسان که او را از بقیه جانداران متمایز می کند (همو، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۴۰ / همو، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۱۸۵-۱۸۶) و شرط صحت و قبولی معانی دیگر همچون کمال و نقص نفسانی و کشش های فطری را ارجاع آنها به طبع والای انسانی می داند (همو، ۱۳۸۲، ص ۴۱). همچنین درباره بازگشت معنای کمال و نقص نفس به سازگاری یا ناسازگاری با طبع، می فرماید: «میل به کمال و گریز از نقص، بخشی از روحيات و کشش های فطری و طبیعی او را تشکیل می دهد» (همان، ص ۴۴). ایشان سپس تمایلات فطری را به معنای مذکور برمی گرداند (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۴۶).^۲

آیت الله سبحانی درباره قید «ذاتی» در حُسن و قبح ذاتی معتقد است مقصود، نه ذاتی باب ایساغوجی و نه ذاتی باب برهان است، بلکه منظور از آن، «عقلی» است؛ یعنی عقل حُسن و قبح افعال را بدون استمداد از خارج درک می کند. غرض از به کار بردن لفظ ذاتی و عقلی، ردّ نظریه اشاعره است که عقل را در تشخیص کارهای نیک و بد، خودکفا و مستقل نمی دانند (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۳۰).

۱. بدهت این قضایای بدیهی، خود از وجدانیات است: «فالعقل قادر علی إدراک حسن أو قبح بعض الافعال، و هو أمر وجدانی» (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۹، ص ۱۷۴).

۲. البته از این عبارت، هم کاربرد بینشی فطری فهمیده می شود و هم کاربرد گرایشی آن (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۱۴ / همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۸۵).

نتیجه

در فلسفه اخلاق به معنای فرااخلاق که به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد، مفاهیم اخلاقی و عمدتاً قضایای اخلاقی از چهار جهت معناشناسی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و منطقی مورد تحلیل قرار می‌گیرند. در این میان بررسی معرفت‌شناختی گزاره‌های اخلاقی در دوره معاصر از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ از همین رو نگاه فیلسوفان حوزه علمیه قم در قرن معاصر به مباحث فلسفه اخلاق، بیشتر معرفت‌شناسانه بوده است.

معرفت‌شناسی قضایای اخلاقی را از سه منظر می‌توان تبیین کرد: ۱. قضایای اخلاقی عقلی‌اند، نه شرعی؛ ۲. یقینی یا عقلانی‌اند، نه عقلایی یا مشهوری صرف؛ ۳. بدیهی‌اند، نه نظری. درباره مسئله نخست، اختلافی میان حکمای معاصر دیده نمی‌شود، بلکه همه به اتفاق، حُسن و قبح اخلاقی را ذاتی افعال و نیز عقلی می‌دانند. درباره مسئله دوم، هرچند نظریه اعتباریات علامه طباطبائی در ظاهر بر مشهوری بودن یا غیر یقینی بودن گزاره‌های اخلاقی و در نتیجه بر غیرواقع‌گرایی اخلاقی و نیز نسبی‌گرایی اخلاقی دلالت دارد، ولی حقیقت آنکه از کلمات ایشان عقلانی بودن قضایای اخلاقی در کنار عقلایی بودن آنها فهمیده می‌شود؛ زیرا یک قضیه ممکن است از سویی جزء مشهوراتی باشد که صدقش با حجت و برهان اثبات گردد و در نتیجه جزء قضایای یقینی نیز به‌شمار آید (مشهورات به معنای اعم) و از سویی دیگر از جمله مشهورات صرف تلقی گردد که واقعیتی جز شهرت و تطابق آرای عقلا نداشته باشد (مشهورات به معنای اخص).

درباره مسئله سوم، اندیشه‌های همه حکمای معاصر جز علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح یزدی، بر بداهت برخی گزاره‌های اخلاقی، دلالت و بلکه تصریح دارد. حاصل تحلیل و بررسی دیدگاه‌ها این است که دست‌کم دو قضیه «عدل حَسَن است» و «ظلم قبیح است»، از قضایای بدیهیِ اولی‌اند؛ چه آنکه صرف تصور اجزای قضیه برای تصدیق آن کفایت می‌کند؛ از این رو دو قضیه مذکور به‌خاطر صدق ذاتی‌شان خود موجه‌اند و نیازی به توجیه و اثبات ندارند. علم به این دو قضیه جزء علم حصولی است، ولی چنان‌که گفته شد، انسان مصادیق عدل و ظلم را در درون خود تشخیص می‌دهد و با علم حضوری آنها را درک می‌کند؛ پس قضایای بدیهی اخلاق از قبیل وجدانیات نیز هستند که از معلومات حضوری ما حکایت دارند. وجدانیات نیز ضروری‌الصدق بالذات، خودموجه و بی‌نیاز از توجیه و استدلال‌اند.

منابع

۱. ابن منظور، محمد؛ لسان العرب؛ ج ۴، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۶ق.
۲. ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهیم؛ الیاقوت؛ قم: شریف رضی، ۱۳۶۳.
۳. ابوالقاسم زاده، مجید؛ «قضایای حُسن و قبح: عقلانی یا عقلایی»، نشریه معرفت کلامی؛ ش ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۳۳-۵۲.
۴. —؛ معرفت‌شناسی اخلاق در اندیشه اسلامی؛ قم: مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۶.
۵. جمعی از نویسندگان؛ گنجینه معرفت؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
۶. جمعی از نویسندگان؛ یادنامه حکیم لاهیجی؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
۷. جوادی آملی، عبدالله؛ انتظار بشر از دین؛ قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۸. —؛ تسنیم: تفسیر قرآن کریم؛ ج ۱۸، قم: اسراء، ۱۳۹۸.
۹. —؛ تفسیر انسان به انسان؛ قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۱۰. —؛ دین‌شناسی؛ قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۱۱. —؛ زن در آینه جمال و جلال؛ قم: اسراء، ۱۳۸۸.
۱۲. —؛ سرچشمه اندیشه؛ ج ۴، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۱۳. —؛ شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی؛ قم: اسراء، ۱۳۸۸.
۱۴. —؛ فطرت در قرآن؛ قم: اسراء، ۱۳۸۴.
۱۵. —؛ فلسفه حقوق بشر؛ قم: اسراء، ۱۳۷۷.
۱۶. —؛ مبادی اخلاق در قرآن؛ قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۱۷. —؛ معرفت‌شناسی در قرآن؛ قم: اسراء، ۱۳۷۸.
۱۸. —؛ مفاتیح‌الحیاء؛ قم: اسراء، ۱۳۹۱.
۱۹. —؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۲۰. جوادی، محسن؛ مسئله باید و هست: بحثی در رابطه ارزش و واقع؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۲۱. حائری یزدی، مهدی؛ کاوش‌های عقل عملی؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
۲۲. حلّی، جمال‌الدین حسن بن یوسف؛ أنوارالملکوت فی شرح الیاقوت؛ قم: شریف رضی، ۱۳۶۳.
۲۳. —؛ کشف‌المراد فی شرح تجریدالاعتقاد؛ تعلیقه جعفر سبحانی؛ قم: مؤسسه امام صادق، ۱۳۸۲.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ بیروت: الدارالشامیه، ۱۴۱۶ق.

۲۵. سبحانی، جعفر؛ الإلهیات: ج ۱، قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیه، ۱۴۱۱ق.
۲۶. ———، بحوث فی الملل والنحل؛ ج ۳، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۷۰.
۲۷. ———، حُسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان؛ نویسنده علی ربانی گلپایگانی؛ قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۲.
۲۸. ———، رسالة فی التحسین والتقیب؛ قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۰ق.
۲۹. ———، رسائل و مقالات؛ ج ۳، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۳ق.
۳۰. ———، مدخل مسائل جدید در علم کلام؛ قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۷۵.
۳۱. ———، مصادر الفقه الإسلامی و منابعه؛ بیروت: دارالأضواء، ۱۴۱۹ق.
۳۲. ———، مفاهیم القرآن؛ ج ۶، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۲ق.
۳۳. سبزواری، ملاهادی؛ شرح الأسماء الحسنی؛ تحقیق نجفقلی حبیبی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۳۴. سروش، عبدالکریم؛ تفرج صنع؛ تهران: صراط، ۱۳۷۵.
۳۵. سلیمانی امیری، عسکری؛ سرشت کلیت و ضرورت: پژوهشی در فلسفه منطق؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۸.
۳۶. ———، معیار دانش؛ ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، ۱۳۹۱.
۳۷. ———، منطق و شناخت‌شناسی از نظر حضرت استاد مصباح به‌ضمیمه روش‌شناسی علوم؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، ۱۳۸۸.
۳۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح هانری کرین؛ ج ۱، ۲ و ۴، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۷۵.
۳۹. سید مرتضی، علی بن حسین؛ الذخیره فی علم الکلام؛ تحقیق سیداحمد حسینی؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۴۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم؛ نهاية الإقدام فی علم الکلام؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
۴۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة؛ ج ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
۴۲. طباطبایی، سید محمد حسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ به‌کوشش سیدهادی خسروشاهی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۴۳. ———، المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، ۵، ۷، ۸ و ۱۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۴. ———، بررسی‌های اسلامی؛ ج ۱، به‌کوشش سیدهادی خسروشاهی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۳.

۴۵. —؛ مجموعه الرسائل العلامة الطباطبائی؛ تحقیق صباح ربیعی؛ قم: مکتبه فدک لإحياء التراث، ۱۴۲۸ق.
۴۶. طریحی، فخرالدین بن محمد؛ مجمع البحرین؛ ج ۵، تهران: مرتضوی، ۱۳۶۲.
۴۷. طوسی، نصیرالدین؛ أساس الإقتباس؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
۴۸. عارفی، عباس؛ مطابقت صور ذهنی با خارج: پژوهشی درباره رئالیسم معرفت‌شناختی و ارزش شناخت؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۴۹. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب‌العین؛ ج ۲، [بی‌جا]: دار و مکتبه الهلال، [بی‌تا].
۵۰. فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق؛ سرمایه ایمان؛ تحقیق محمدصادق لاریجانی؛ تهران: الزهراء، ۱۳۶۴.
۵۱. لاریجانی، صادق؛ «استدلال در اعتباریات»، نشریه پژوهش‌های فلسفی - کلامی؛ ش ۲۴، شهریور ۱۳۸۴، ص ۳۰-۴.
۵۲. —؛ جزوه فلسفه اخلاق؛ قم: مؤسسه امام صادق (ع)، [بی‌تا].
۵۳. مصباح یزدی، محمدتقی؛ اخلاق در قرآن؛ ج ۳، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، ۱۳۸۴.
۵۴. —؛ آموزش فلسفه؛ ج ۱ و ۲، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۳.
۵۵. —؛ تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة؛ قم: در راه حق، ۱۴۰۵ق.
۵۶. —؛ دروس فلسفه اخلاق؛ تهران: اطلاعات، ۱۳۷۳.
۵۷. —؛ شرح برهان شفا؛ ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، ۱۳۸۴.
۵۸. —؛ فلسفه اخلاق؛ تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۱.
۵۹. —؛ نقد و بررسی مکاتب اخلاقی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، ۱۳۸۴.
۶۰. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۳، ۴، ۶، ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۲۲ و ۲۶، تهران: صدرا، ۱۳۸۸.
۶۱. مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ تعلیق غلامرضا فیاضی؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۶۲. معلمی، حسن؛ «رابطه باید و هست از منظر علامه طباطبائی (ع)»، نشریه حکمت معاصر؛ ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، ص ۹۷-۱۰۶.
۶۳. مقرّی فیومی، احمد بن محمد؛ مصباح‌المنیر؛ ج ۲، قم: دارالهجره، ۱۴۰۵ق.
۶۴. هاملین، دیوید وی؛ تاریخ معرفت‌شناسی؛ ترجمه شاپور اعتماد؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴.

تأثیرگذاری حکمت اسلامی بر فلسفه غرب با تأکید بر حوزه علمیه قم^۱

محمدعلی نیازی^۲ و محمدمهدی گرجیان عربی^۳

چکیده

بررسی جایگاه فلسفه در حوزه علمیه قم و تعامل یا تقابل گرایش های گوناگون آن، از امور مهمی است که پرداخت به آن می تواند چشم اندازی را فراسوی آینده باز نماید. هدف اصلی پژوهش حاضر تحلیل تأثیر و نقش فلسفه اسلامی در حوزه علمیه قم بر اندیشه های فلسفی غرب است. روش تحقیق به صورت توصیفی - تحلیلی بوده و بر اساس تطبیق دیدگاه های گوناگون صورت گرفته است. نتایج نشان می دهد فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم نه تنها در تداوم سنت های فلسفی اسلامی نقش اساسی داشته، بلکه در برخی مکاتب فلسفی غرب از جمله در مباحث هستی شناسی، معرفت شناسی و الهیات، تأثیرگذار بوده است. در این میان نقش مؤسس حوزه علمیه قم، حضرت آیت الله شیخ عبدالکریم حائری یزدی، در احیای تفکر فلسفی و ایجاد بستری برای رشد مکاتب فلسفی معاصر، بسیار اهمیت دارد. متفکرانی همچون هانری کربن، اولیویه رئا و دیگر شرق شناسان، با مطالعه فلسفه اسلامی در قم، بر غنای مباحث فلسفی آن تأکید کرده اند. همچنین تعامل فلسفه اسلامی با فلسفه غربی در زمینه هایی همچون فلسفه وجودی، فلسفه زبان و فلسفه دین مورد توجه قرار گرفته و به تولید گفتمان های جدید فلسفی کمک کرده است.

واژگان کلیدی: فلسفه اسلامی، حوزه علمیه قم، فلسفه غرب، شیخ عبدالکریم حائری یزدی، فلسفه دین، تعامل فلسفی.

۱. این مقاله با حمایت دبیرخانه همایش بین المللی یکصدمین سالگشت بازتأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و نکوداشت آیت الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری^ع تألیف شده است.

۲. دکتری کلام اسلامی و پژوهشگر و مدرس / نویسنده مسئول (dr.niazi2014@gmail.com).

۳. استادتمام دانشگاه باقرالعلوم^ع (mm.gorjian@yahoo.com).

مقدمه

حوزه علمیه قم به عنوان یکی از مهم‌ترین مراکز علمی و دینی در جهان اسلام شناخته می‌شود. این مرکز با بهره‌گیری از آثار و اندیشه‌های فیلسوفان بزرگ اسلامی همچون ابن‌سینا، فارابی، ملاصدرا و... توانسته است میراث فلسفی غنی و ارزشمندی را به جهان ارائه دهد. درعین حال نقش و تأثیر آن بر اندیشه‌های فلسفی غرب، کمتر مورد توجه قرار گرفته و نیازمند بررسی دقیق‌تری است؛ از این رو پژوهش حاضر درصدد است به این پرسش پاسخ دهد که فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم چگونه بر اندیشه‌های فلسفی غرب تأثیر گذاشته و کدام مفاهیم کلیدی آن در آثار فلاسفه غربی دیده می‌شود.

یکی از عوامل مهم در رشد و شکوفایی فلسفه اسلامی در حوزه علمیه قم، بازسازی و تأسیس این حوزه توسط حضرت آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری یزدی است. ایشان با احیای سنت‌های علمی و ایجاد بستر مناسب برای مطالعه فلسفه، نقش بسزایی در تقویت مباحث فلسفی ایفا کرده است. پس از وی، بزرگانی مانند علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی به گسترش فلسفه اسلامی و تعامل آن با مکاتب فلسفی غربی پرداختند. فلسفه اسلامی در قم، علاوه بر حفظ سنت‌های فلسفی گذشته، توانسته است با مکاتب مدرن فلسفه غربی همچون اگزیستانسیالیسم، پدیدارشناسی و معرفت‌شناسی تحلیلی تعامل برقرار کند؛ از این رو یکی از مسائل مهمی که در پژوهش حاضر بررسی می‌شود، میزان تأثیرپذیری مکاتب فلسفی غربی از مباحث فلسفه اسلامی و نقش متفکران معاصر حوزه علمیه قم در این تبادل فکری و تأثر فلسفه اسلامی از فلسفه غرب است.

اهمیت این موضوع در چندین بُعد قابل بررسی است: نخست، بررسی تأثیرات فلسفه اسلامی بر فلسفه غربی، به شناخت بهتر و جامع‌تر از روابط میان دو مکتب فلسفی کمک می‌کند. دوم، پژوهش حاضر می‌تواند به توسعه و تعمیق مفاهیم فلسفی معاصر کمک کند و راهکارهای جدیدی برای حل مسائل فلسفی ارائه دهد. سوم، تحقیق پیش رو می‌تواند نقش و اهمیت فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم را در جهان معاصر برجسته سازد و به توسعه و پیشرفت مراکز علمی و دانشگاهی کمک کند.

پیشینه تحقیق را در دو خط سیر تاریخی می‌توان بررسی کرد:

الف) تأثیرگذاری فلسفه اسلامی بر فلسفه قرون وسطای غرب: در این دوره، فیلسوفانی مانند ابن‌سینا، فارابی و ابن‌رشد، بر متفکران اسکولاستیک غربی همچون توماس آکویناس، آلبرت کبیر و دانس اسکوتوس تأثیر عمیقی داشتند. ترجمه آثار فلسفی اسلامی به لاتین در سده‌های دوازدهم و سیزدهم میلادی، زمینه‌ساز شکل‌گیری مفاهیمی چون «اثبات خدا»، «رابطه عقل و وحی» و «نظریه‌های معرفت‌شناسی» در فلسفه غرب شد. به‌ویژه فلسفه ابن‌سینا در متافیزیک و نظریه وجود، تأثیرات ماندگاری بر سنت فلسفی غربی برجای گذاشت.

ب) تعامل فلسفه اسلامی با مکاتب مدرن فلسفی غرب: از قرن بیستم به‌بعد، شرق‌شناسانی مانند هانری کرین، اولیویه روآ و سیدحسین نصر به بررسی تأثیرات فلسفه اسلامی به‌ویژه حکمت متعالیه ملاصدرا، بر جریان‌های فلسفی مدرن پرداختند. این مطالعات به پیوند میان مباحث متافیزیکی و هستی‌شناسی اسلامی با فلسفه‌های اگزیستانسیالیسم، پدیدارشناسی و حتی معرفت‌شناسی تحلیلی کمک کرده است؛ ازاین‌رو پژوهش‌های معاصر بر بررسی نقاط اشتراک و تفاوت‌های میان فلسفه اسلامی و رویکردهای جدید فلسفی در غرب متمرکز شده‌اند. پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی، به دنبال پاسخ به این پرسش است که کدام مکاتب فلسفی غربی بیشترین تأثیر را از فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم پذیرفته‌اند و نقش متفکران معاصر این حوزه در تعامل و تبادل فکری با فلسفه غرب چگونه بوده است؛ برهمین اساس تحقیق پیش رو می‌کوشد جایگاه فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم را در تحول اندیشه‌های فلسفی مدرن روشن سازد و تعاملات آن را با مکاتب فلسفی غرب بررسی کند.

۱. تاریخچه فلسفه اسلامی در حوزه علمیه قم

حوزه علمیه قم به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مراکز علمی و دینی جهان اسلام، نقشی برجسته در تداوم و توسعه فلسفه اسلامی ایفا کرده است. سابقه این حوزه به سده‌های نخستین اسلامی بازمی‌گردد و در طول تاریخ، به‌ویژه در دوران معاصر، با تحولات قابل‌توجهی همراه بوده است. این تحولات از مهاجرت خاندان‌های علمی و حدیثی به قم آغاز شده و تا شکل‌گیری یک نظام فلسفی منسجم و تعاملات گسترده با مکاتب فلسفی غربی ادامه یافته است.

۱-۱. دوره نخست، شکل‌گیری بنیان‌های علمی در قم

نخستین نشانه‌های گسترش علوم اسلامی در قم، به سده دوم هجری بازمی‌گردد؛ زمانی که گروهی از محدثان و متکلمان شیعه از جمله خاندان اشعری، به این شهر مهاجرت کردند. این مهاجرت‌ها زمینه‌ساز توسعه مباحث کلامی و حدیثی شد و قم را به یکی از مراکز اصلی تولید دانش اسلامی بدل کرد (رضایی، ۱۳۹۵، ص ۷۲). در این دوره، رویکرد غالب در قم، بر حدیث و کلام استوار بود، اما رفته‌رفته مباحث فلسفی نیز مورد توجه قرار گرفت. برخی اندیشمندان معتقدند این روند، زمینه‌ساز پیوند تدریجی فلسفه و کلام در سنت علمی قم شد (جعفریان، ۱۳۹۸، ص ۱۴۳).

۱-۲. دوره دوم، احیای فلسفه در دوره معاصر

با افول نسبی مباحث فلسفی در حوزه‌های شیعی پس از دوره صفویه، در دوران قاجار و اوایل پهلوی، فلسفه اسلامی بیش از پیش در حوزه‌های نجف و اصفهان متمرکز بود، اما با تأسیس رسمی حوزه علمیه قم توسط آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری یزدی در سال ۱۳۰۱ شمسی، بستر جدیدی برای گسترش علوم عقلی و فلسفی فراهم شد (طباطبایی، ۱۴۰۰، ص ۲۲۱). هرچند در این دوره، رویکرد غالب حوزه بر فقه و اصول استوار بود، ولی اندیشمندانی همچون میرزاهمدی آشتیانی و علامه طباطبایی نقش بسزایی در احیای فلسفه اسلامی ایفا کردند (مدرس‌زاده، ۱۳۹۹، ص ۱۸۰). علامه طباطبایی با نگارش آثار فلسفی همچون *نهایة الحکمة و بدایة الحکمة*، مسیر جدیدی را در فلسفه اسلامی گشود و حلقه‌های درسی او به‌ویژه در تفسیر و حکمت متعالیه، زمینه‌ساز تعاملات فلسفه اسلامی با مکاتب جدید غربی شد (نصر، ۲۰۱۸، ص ۲۸۵). تلاش‌های وی نه تنها باعث احیای سنت فلسفی در حوزه علمیه قم شد، بلکه راه را برای معرفی فلسفه اسلامی به متفکران غربی هموار ساخت.

۱-۳. دوره پس از انقلاب اسلامی، گسترش کمی و کیفی

پس از پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷، حوزه علمیه قم نه تنها در زمینه‌های فقهی و کلامی، بلکه در فلسفه اسلامی نیز شاهد توسعه کمی و کیفی گسترده‌ای بود. اندیشه‌های امام خمینی علیه السلام، به‌ویژه در فلسفه سیاسی و اجتماعی، به تحولات فکری این دوره سمت‌وسو داد (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۹۵).

در این دوران، مراکز پژوهشی متعددی همچون مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی تأسیس شدند که به طور جدی در حوزه مطالعات فلسفی فعالیت می کنند. این مراکز توانسته اند فلسفه اسلامی را با مباحث روز فلسفه غربی در زمینه هایی چون معرفت شناسی، فلسفه زبان و فلسفه ذهن مقایسه و تحلیل کنند (کریمی، ۱۴۰۱، ص ۴۰۷).

امروزه حوزه علمیه قم علاوه بر حفظ میراث فلسفی گذشته، کوشیده است با مکاتب فلسفی غربی همچون پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم و معرفت شناسی تحلیلی وارد گفت و گو شود. اندیشمندانی چون آیت الله جوادی آملی و آیت الله مصباح یزدی با ارائه نظریات فلسفی و الهیاتی نوین، بسترهای این تعامل را تقویت کرده اند (داوری اردکانی، ۱۳۹۶، ص ۶۴).

تاریخچه فلسفه اسلامی در حوزه علمیه قم نشان می دهد این حوزه از دوران شکل گیری تا عصر حاضر، به طور مستمر در مسیر تکامل قرار داشته است. از سنت های حدیثی و کلامی سده های نخستین تا احیای مجدد فلسفه در دوران معاصر و گسترش تعاملات بین المللی، حوزه علمیه قم توانسته است نقش مهمی در توسعه مباحث فلسفی ایفا کند.

امروز این مرکز علمی با بهره گیری از سنت های فلسفی اسلامی و در تعامل با مکاتب فکری جدید، جایگاهی برجسته در تولید دانش فلسفی دارد و همچنان به عنوان یکی از قطب های اصلی تفکر فلسفی در جهان اسلام محسوب می شود. تلاش های فیلسوفان معاصر این حوزه در معرفی فلسفه اسلامی به جهان، زمینه را برای گفت و گوی بین المللی در عرصه فلسفه فراهم ساخته است و بر ضرورت تداوم این مسیر تأکید دارد.

۲. تحلیل نقش حوزه علمیه قم در توسعه فلسفه اسلامی و تأثیر آن

حوزه علمیه قم همواره در تقاطع سنت و نوآوری، چالش ها و مطالعات نظام فلسفی قرار داشته است که این تعامل به شکل گیری یک بستر علمی پویا و زنده برای بررسی و تحلیل مسائل دینی و فلسفی کمک کرده است.

۲-۱. تعامل سنت و نوآوری در حوزه علمیه قم

یکی از مهم ترین ویژگی های حوزه علمیه قم در طول تاریخ، تلفیق سنت های فلسفی

اسلامی با رویکردهای نوآورانه است، درحالی که این حوزه از آثار فیلسوفان بزرگی مانند ابن سینا، فارابی، ملاصدرا و سهروردی بهره‌مند شده، توانسته است این میراث را روزآمد نماید و در حوزه‌هایی مانند فلسفه‌های تحلیلی، پدیدارشناسی و فلسفه دین، با اندیشه‌های جدید وارد تعامل شود (رضایی، ۱۳۹۵، ص ۷۸).

علامه طباطبائی به‌عنوان یکی از تأثیرگذارترین متفکران این حوزه، فلسفه صدرایی را در چهارچوب جدیدی بازسازی کرد و با تفسیرهای نوین، آن را برای مسائل معرفت‌شناسی معاصر آماده ساخت. تلاش وی در گفت‌وگو با اندیشمندانی همچون هانری کربن، زمینه‌ساز معرفی فلسفه اسلامی در فضای بین‌المللی شد و به نقد و بررسی رابطه وحی، عقل و شهود در مباحث فلسفی و عرفانی انجامید (مدرس‌زاده، ۱۳۹۹، ص ۱۹۳). حوزه علمیه قم با حفظ ریشه‌های سنتی و تعامل با جریان‌های فکری نوین، توانسته است بستری پویا برای رشد و توسعه علوم اسلامی فراهم آورد. این حوزه نه تنها به بازخوانی و بازتفسیر آثار کلاسیک اسلامی می‌پردازد، بلکه در مواجهه با مسائل روز نیز دستاوردهای ارزشمندی ارائه داده است (میرزایی، ۱۴۰۰، ص ۱۵۰).

یکی از جلوه‌های این تعامل را در آثار آیت‌الله جوادی آملی می‌توان دید که با ترکیب حکمت متعالیه و فلسفه‌های نوین غربی به‌ویژه در حوزه معرفت‌شناسی و فلسفه دین، به رویکردی جدید دست یافت. وی در کتاب **رحیق مختوم**، به تحلیل عمیق مفاهیم فلسفی و عرفانی می‌پردازد و با نقد دیدگاه‌های غربی، نظام معرفتی جدیدی ارائه کرده است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۲۲).

از دیگر نمونه‌های نوآوری در حوزه قم به تلاش‌های آیت‌الله مصباح یزدی می‌توان اشاره کرد که در زمینه فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی، با بهره‌گیری از میراث حکمت اسلامی و رویکردهای جدید، به ارائه نظریه‌های جامعی در مواجهه با چالش‌های معاصر پرداخت (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۴۵). با تأسیس حوزه علمیه قم و با ایجاد فضای گفت‌وگو میان سنت و نوآوری، با گسترش زمینه این اندیشه توانسته است در تولید علم و پاسخ‌گویی به نیازهای فکری و فرهنگی جامعه اسلامی نقش مهمی ایفا کند.

۲-۲. نظام‌مندشدن مطالعات فلسفی (پس از انقلاب اسلامی)

یکی از تحولات اساسی حوزه علمیه قم پس از انقلاب اسلامی، تأسیس مراکز پژوهشی و دانشگاهی ویژه فلسفه اسلامی بود که سبب نظام‌مندشدن این مطالعات شد؛ مؤسساتی مانند

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع به طور تخصصی به فلسفه، الهیات و معارف اسلامی پرداختند و تأثیر بسزایی در معرفی رویکردهای اسلامی به مسائل نوین فلسفی داشتند (کریمی، ۱۴۰۱، ص ۴۲۳).

با توسعه مراکز پژوهشی، مباحثی همچون فلسفه سیاسی اسلام، فلسفه دین، معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق در حوزه علمیه قم به صورت گسترده مورد مطالعه قرار گرفتند. این امر باعث شد فلسفه اسلامی، دیگر محدود به مباحث کلاسیک مشائی و اشراقی نباشد، بلکه در تحلیل چالش‌های دنیای معاصر نیز نقش ایفا کند (داوری اردکانی، ۱۳۹۶، ص ۷۳). علاوه بر تأسیس مراکز پژوهشی، شکل‌گیری گروه‌ها و مجامع علمی تخصصی نیز به نظام‌مند شدن مطالعات فلسفی در حوزه علمیه قم کمک شایانی کرد. از جمله این نهادها به انجمن حکمت و فلسفه ایران و مجمع عالی حکمت اسلامی می‌توان اشاره کرد که با برگزاری نشست‌ها، همایش‌ها و انتشار مجلات علمی، زمینه تعامل اندیشمندان داخلی و خارجی را فراهم کردند (رحمانی، ۱۳۹۹، ص ۱۵۶).

یکی دیگر از تحولات مهم، تدوین و اجرای برنامه‌های آموزشی مدوّن در حوزه فلسفه اسلامی بود؛ برای مثال مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع با مدیریت آیت‌الله مصباح یزدی، دوره‌های تخصصی فلسفه غرب و فلسفه اسلامی را ارائه کرد و با انتشار آثاری مانند «فلسفه اخلاق» و «فلسفه سیاسی اسلام»، به توسعه ادبیات فلسفی کمک کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۸۵).

همچنین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی با تمرکز بر مطالعات میان‌رشته‌ای، به بررسی تطبیقی فلسفه اسلامی و فلسفه غرب پرداخت و با انتشار مجموعه‌های علمی همچون «اسلام و فلسفه‌های معاصر»، نقش مهمی در معرفی دیدگاه‌های اسلامی به مخاطبان جهانی ایفا نمود. این تحولات به پویایی فضای علمی حوزه علمیه قم منجر شد و باعث گردید فلسفه اسلامی نه تنها در ایران، بلکه در محافل علمی بین‌المللی نیز به عنوان یک جریان فکری فعال و پاسخ‌گو به مسائل نوظهور مطرح شود. پس از انقلاب اسلامی ایران، حوزه علمیه قم با تشکیل گروه‌ها و مجامع علمی و مراکزی همچون انجمن حکمت و فلسفه ایران و مجمع عالی حکمت اسلامی، باعث ارتقای سطح علمی حوزه و تعامل با اندیشمندان داخلی و خارجی شد.

این رویکرد نظام‌مند سبب شد فلسفه اسلامی از چهارچوب‌های کلاسیک مشائی و اشراقی فراتر رود و به تحلیل و پاسخ‌گویی به چالش‌های فلسفی معاصر بپردازد (داوری اردکانی، ۱۳۹۶، ص ۷۸).

۲-۳. تأثیر حوزه علمیه قم بر مکاتب فلسفی غربی

یکی از مهم‌ترین مسائل پژوهشی در دهه‌های اخیر، میزان تأثیر فلسفه اسلامی بر اندیشه‌های غربی است. مطالعات نشان می‌دهد برخی مفاهیم کلیدی فلسفه اسلامی مانند حرکت جوهری و اصالت وجود، الهام‌بخش اندیشمندان غربی شده‌اند. فیلسوفانی همچون هانری کربن و توشیهیکو ایزوتسو در مطالعات خویش تأکید کرده‌اند که مباحث معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی صدرایی، ظرفیت‌های بالایی برای ارائه تفاسیر جدید از متافیزیک در جهان معاصر دارند (لیوی، ۲۰۱۹، ص ۳۲۷).

همچنین بعضی از ایده‌های فلسفه اسلامی در حوزه الهیات تطبیقی مورد توجه فیلسوفان غربی قرار گرفته است؛ برای مثال مقایسه مفهوم «وحدت وجود» در مکتب ابن عربی با نظریات هایدگر درباره هستی، نشان‌دهنده پیوندهای عمیق میان فلسفه اسلامی و برخی رویکردهای اگزیستانسیالیستی است (نصر، ۲۰۱۸، ص ۲۹۴). علاوه بر این فیلسوف معاصر ویلیام چیتیک نیز بر تأثیر سنت‌های عرفانی و فلسفی اسلامی بر اندیشه‌های متفکرانی همچون شلینگ و هگل تأکید کرده است. او نشان می‌دهد رویکرد دیالکتیکی هگل نسبت به هستی و آگاهی، در برخی جهات به مباحث متافیزیکی ملاصدرا و نظریه حرکت جوهری شباهت دارد (چیتیک، ۲۰۲۰، ص ۱۸۷). این مسئله نشان می‌دهد فلسفه اسلامی نه تنها در الهیات تطبیقی، بلکه در گفتمان‌های متافیزیکی و هستی‌شناختی غرب نیز تأثیرگذار بوده است (فلاطوری، ۱۳۰۴، ص ۵۲). فلاطوری یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان و اسلام‌شناسان معاصر ایرانی بود که نقش مهمی در معرفی و ترویج فلسفه اسلامی در محافل علمی غرب ایفا کرد. وی تحصیلات خود را در حوزه علمیه قم و دانشگاه تهران به پایان رساند و سپس به آلمان رفت و در دانشگاه کلن به تدریس و پژوهش پرداخت. او با تسلط به زبان‌های اروپایی و بهره‌گیری از دانش عمیق خویش در فلسفه اسلامی، توانست پلی ارتباطی میان اندیشه‌های اسلامی و فلسفه غربی برقرار کند.

نقش فلاطوری در اندیشه فلسفه اسلامی در غرب به‌ویژه از طریق تأسیس «انجمن فلسفه

تطبیقی» در آلمان و برگزاری نشست‌ها و همایش‌های علمی برجسته بود. وی با تأکید بر نقاط اشتراک و تفاوت‌های فلسفه اسلامی و غربی، زمینه‌ای برای گفت‌وگوی سازنده میان این دو سنت فکری فراهم کرد. یکی از مهم‌ترین دستاوردهای ایشان، معرفی اندیشه‌های ملاصدرا، ابن‌سینا و فارابی به محافل دانشگاهی اروپایی بود که باعث جلب توجه محققان غربی به میراث فلسفی اسلامی شد. فلاتوری در تألیفات و مقالات خود کوشید تا تصویری دقیق و علمی از آموزه‌های فلسفه اسلامی ارائه دهد و نقش عقلانیت در این سنت فکری را برجسته سازد.

مهدی حائری یزدی، فیلسوف، فقیه و یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان معاصر ایرانی بود که به‌ویژه در حوزه فلسفه اسلامی و فلسفه تحلیلی شهرت داشت. وی فرزند آیت‌الله عبدالکریم حائری یزدی - بنیانگذار حوزه علمیه قم - بود و تحصیلات حوزوی خود را نزد استادانی چون آیت‌الله بروجردی و امام خمینی ره تکمیل کرد. سپس برای ادامه تحصیل به ایالات متحده آمریکا و کانادا رفت و در دانشگاه تورنتو، دکتری فلسفه گرفت.

حائری یزدی با بهره‌گیری از دانش گسترده‌اش در فلسفه اسلامی و آشنایی عمیق با فلسفه غرب به‌ویژه فلسفه تحلیلی، توانست دیدگاه‌های جدیدی ارائه دهد. کتاب معروف وی با عنوان **کاوش‌های عقل‌نظری** (The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy)، نمونه‌ای برجسته از تلاش او برای پیوند معرفت‌شناسی اسلامی با رویکردهای نوین فلسفه غربی است. وی همچنین با تدریس در دانشگاه‌های غربی و ارائه مقالات و سخنرانی‌ها، فلسفه اسلامی را به مخاطبان غربی معرفی کرد و نقشی مؤثر در گسترش گفت‌وگوی بین‌المللی میان اندیشمندان اسلامی و غربی ایفا نمود. مهدی حائری یزدی با رویکرد عقل‌گرایانه و تطبیقی خویش توانست از سویی به تبیین عقلانیت در فلسفه اسلامی بپردازد و از سوی دیگر فلسفه اسلامی را به‌عنوان جریانی پویا و معاصر در مجامع آکادمیک جهان معرفی کند.

۲-۴. چالش‌ها و آینده فلسفه اسلامی در حوزه علمیه قم

باوجود پیشرفت‌های گسترده، فلسفه اسلامی همچنان با چالش‌هایی روبه‌رو است. یکی از مهم‌ترین چالش‌ها تعامل مؤثرتر با فلسفه‌های غربی در زمینه‌های فلسفه علم، فلسفه ذهن و فلسفه زبان است. بسیاری از پژوهشگران معتقدند درحالی‌که فلسفه اسلامی توانسته است جایگاه خود را در

مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تثبیت کند، هنوز نیازمند گسترش در حوزه‌هایی همچون فلسفه تکنولوژی و علوم شناختی است

با این حال روند رو به رشد مطالعات فلسفی در حوزه علمیه قم، نشان از پویایی و ظرفیت این مرکز علمی دارد. ایجاد کرسی‌های نظریه‌پردازی، برگزاری نشست‌های علمی مشترک با اندیشمندان غربی و استفاده از ابزارهای مدرن پژوهشی، زمینه را برای ارتقای بیشتر فلسفه اسلامی فراهم می‌سازد. اگر این روند ادامه یابد، حوزه علمیه قم می‌تواند نقش برجسته‌تری در گفتمان‌های جهانی فلسفه ایفا کند و از یک مرکز علمی سنتی به یک قطب فکری تأثیرگذار در سطح بین‌المللی تبدیل شود.

تحلیل تاریخی و مفهومی نشان می‌دهد حوزه علمیه قم نه تنها نقش مهمی در احیای فلسفه اسلامی ایفا کرده، بلکه تأثیرات آن به مباحث فلسفی غربی نیز رسیده است. از بنیان‌گذاری اولیه و احیای سنت‌های فلسفی در دوران معاصر تا نظام‌مند شدن مطالعات فلسفی پس از انقلاب اسلامی، این مرکز علمی توانسته است خود را به عنوان یکی از پایگاه‌های اصلی فلسفه اسلامی مطرح کند. با وجود چالش‌های پیش رو، گسترش تعاملات بین‌المللی و رویکردهای میان‌رشته‌ای، آینده روشنی برای فلسفه اسلامی در حوزه علمیه قم می‌تواند رقم بزند.

۲-۵. بنیان‌گذاران و احیاگران فلسفه اسلامی در حوزه علمیه قم

حوزه علمیه قم از ابتدای تأسیس، پایگاهی برای علوم اسلامی بوده و در طول تاریخ خود، نقش مهمی در احیای فلسفه اسلامی ایفا کرده است. در این میان برخی اندیشمندان به عنوان بنیان‌گذاران و احیاگران اصلی فلسفه در این حوزه شناخته می‌شوند که تأثیر عمیقی بر جریان‌های فلسفی و کلامی برجای گذاشته‌اند.

۲-۵-۱. بنیان‌گذاران اولیه و احیاگران سنت حکمی در قم

آخوند ملاعلی نوری: از نخستین شخصیت‌هایی است که فلسفه اسلامی را در حوزه علمیه قم گسترش داد. او که شاگرد میرزا حسن سبزواری بود، دروس فلسفه و حکمت را در قم تدریس کرد و زمینه‌ساز توجه دوباره به آثار ابن‌سینا و ملاصدرا شد

میرزا مهدی آشتیانی: از احیاگران فلسفه صدرایی در دوره معاصر که علاوه بر تدریس، به

تحلیل و شرح آثار فلسفی مانند **أسفار أربعه** پرداخت. او با رویکردی انتقادی، آموزه‌های فلسفه اسلامی را با علوم جدید پیوند داد.

آیت‌الله العظمی شیخ عبدالکریم حائری یزدی: بنیان‌گذار حوزه علمیه قم در شکل جدید آن که نقش اساسی در احیای علوم عقلی از جمله فلسفه و کلام داشت. اگرچه وی به‌طور مستقیم به فلسفه نپرداخت، ولی با تأسیس حوزه علمیه قم، بستر مناسبی برای احیای فلسفه اسلامی فراهم آورد (حائری یزدی، ۱۴۰۰، ص ۲۷۵).

۲-۵-۲. احیاگران و بنیان‌گذاران مکتب فلسفی معاصر قم

علامه سید محمد حسین طباطبایی: از برجسته‌ترین احیاگران فلسفه اسلامی در حوزه قم که با نگارش **نهاية الحکمة و بدایة الحکمة**، نظام فلسفی صدرایی را بازسازی و تدریس کرد. وی در تفسیر فلسفی و کلامی قرآن کریم نیز تأثیرگذار بود و آثار او همچون **تفسیر المیزان**، در تلفیق فلسفه و تفسیر نقش کلیدی داشت (طباطبایی، ۱۳۹۲، ص ۳۲۸).

آیت‌الله مرتضی مطهری: از شاگردان علامه طباطبایی که فلسفه اسلامی را در ارتباط با نیازهای اجتماعی و فکری معاصر تبیین کرد. این فیلسوف اجتماعی در آثار خویش مانند **عدل الهی و اصول فلسفه و روش رئالیسم** به بررسی تطبیقی فلسفه اسلامی و فلسفه غرب پرداخت و در احیای تفکر فلسفی اسلامی نقش مهمی داشت.

امام خمینی: علاوه بر جایگاه رهبری انقلاب اسلامی در آثار خود به‌ویژه **مصباح الهدایه** و تعلیقات بر **فصوص الحکم**، مباحث عرفانی و حکمی را با رویکردی تحلیلی بررسی کرد و در احیای حکمت متعالیه نقش مهمی ایفا نمود. افزون بر نقش سیاسی، از نظریه‌پردازان بزرگ فلسفه و عرفان اسلامی بود. **مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية** از مهم‌ترین آثار اوست که مبانی عرفانی و فلسفی امامت و ولایت را بررسی کرده و بر مبانی حکمت متعالیه تأکید دارد. امام خمینی با بهره‌گیری از حکمت متعالیه، نظریه ولایت فقیه را ارائه و فلسفه اسلامی را در عرصه سیاست و حکومت مطرح کرد.

آیت‌الله حسن زاده آملی: فیلسوف، عارف و دانشمند علوم عقلی که با رویکردی جامع، فلسفه، ریاضیات و علوم طبیعی را در حوزه فلسفی قم توسعه داد. وی در آثار خود مانند **دروس هیئت و حاشیه بر أسفار**، به تلفیق دانش‌های سنتی و مدرن پرداخت.

آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی: از برجسته‌ترین فیلسوفان معاصر حوزه علمیه قم که با رویکردی نوین به مباحث فلسفی، به تبیین نظام حکمت متعالیه پرداخت. آثار او مانند تعلیم و تربیت در اسلام و نظریه معرفت در حکمت متعالیه، مباحث معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، فلسفه اسلامی و... را در سطوح جدیدی ارائه کرده است. وی همچنین تأثیر بسزایی در ترویج فلسفه اسلامی و مقابله با جریان‌های الحادی در دوران معاصر داشت.

آیت‌الله عبدالله جوادی آملی: از احیاگران معاصر فلسفه اسلامی در حوزه قم که در آثار خود مانند **رحیق مختوم و تفسیر تسنیم**، به تلفیق فلسفه اسلامی با مسائل معرفت‌شناسی و الهیات تطبیقی پرداخته است. وی از شاگردان علامه طباطبائی است و در احیای حکمت متعالیه در دوره معاصر نقش بسزایی دارد.

این گروه از فیلسوفان علاوه بر تسلط بر فلسفه اسلامی سنتی، در حوزه تطبیق فلسفه اسلامی با فلسفه‌های غربی و علوم جدید نیز نقش مهمی ایفا کرده‌اند. آنان کوشیده‌اند با رویکردی بینارشته‌ای، فلسفه اسلامی را در فضای جهانی مطرح کنند و به ارتباط میان سنت‌های فکری شرق و غرب بپردازند.

۲-۶. تأثیر فلسفه اسلامی بر فلسفه غرب

تأثیر فلسفه اسلامی بر تفکر فلسفی غرب، فراتر از یک ارتباط تاریخی ساده، نشان‌دهنده تبادل پیچیده‌ای از مفاهیم، روش‌های استدلالی و چهارچوب‌های نظری است. این تأثیرات نه تنها در دوران قرون وسطی، بلکه در تحولات فلسفه مدرن نیز دیده می‌شود. تحلیل دقیق این تأثیرها نیازمند بررسی عمیق دو بُعد اساسی است: نخست، نقش فلسفه اسلامی در شکل‌گیری ساختارهای معرفتی و متافیزیکی در غرب؛ دوم، تأثیرپذیری فیلسوفان مدرن از مفاهیم کلیدی اندیشه اسلامی.

۲-۶-۱. تأثیر فلسفه اسلامی بر معرفت‌شناسی و متافیزیک غرب

فلسفه اسلامی از ابتدای شکل‌گیری تاکنون نقش بسزایی در تحول معرفت‌شناسی و متافیزیک غرب داشته است. از ترجمه‌های متون یونانی به عربی توسط فلاسفه اسلامی، تا تأثیرات عمیق آثار ایشان بر فلاسفه برجسته غربی، همگی نشان‌دهنده این ارتباط تنگاتنگ و تأثیرگذار است.

الف) فلسفه اسلامی و تحول معرفت‌شناسی غرب

فلاسفه مسلمان به‌ویژه ابن‌سینا، فارابی و غزالی، در بررسی ماهیت شناخت و روش‌های دستیابی به حقیقت، دیدگاه‌هایی ارائه کردند که مستقیماً بر اندیشمندان مدرسی (Scholastic) اروپا تأثیر گذاشت. ابن‌سینا در نظریه «عقل فعال»، شناخت را به‌عنوان فرآیندی تدریجی معرفی می‌کند که از محسوسات آغاز و به ادراک کلیات می‌انجامد. این ایده بعدها در معرفت‌شناسی توماس آکویناس و نظریه شناخت‌گرایی عقل‌گرایانه قرون وسطی انعکاس یافت.

ازسوی دیگر مفهوم «شک روش‌شناختی» که غزالی در **تهافت الفلاسفه** مطرح کرد، بستری را برای نقد ارسطوگرایی در جهان اسلام و متعاقباً در غرب فراهم آورد. این تأثیر را می‌توان در فلسفه دکارت مشاهده کرد که با اتخاذ روش شک، بنیان جدیدی برای معرفت‌شناسی مدرن پایه‌گذاری کرد. دکارت در گفتار در روش تصریح می‌کند که باید «تمامی باورها را موقتاً کنار گذاشت تا بتوان به شناختی مطمئن دست یافت» (غزالی، ۱۳۷۷، ص. ۷۵) که شباهت عمیقی با استدلال‌های غزالی دارد.

ب) فلسفه اسلامی و متافیزیک غرب

یکی از بنیادی‌ترین تأثیرات فلسفه اسلامی بر متافیزیک غرب، نظریه «تمایز وجود و ماهیت» ابن‌سیناست. وی استدلال کرد که ماهیت اشیا، مستقل از وجود آنهاست و فقط از طریق علتی خارجی (علت واجب) می‌توان به تحقق وجودی آنها پی برد (ابن‌سینا ۱۴۳۵ ص ۱۸-۱۹). این نظریه بعدها به‌طور مستقیم در متافیزیک توماس آکویناس بازتاب یافت. آکویناس این تمایز را به‌عنوان مبنای اثبات وجود خداوند در فلسفه مدرسی به‌کار برد و بیان کرد: «وجود، امری افزوده بر ماهیت است که تنها در پرتو علت نخستین تحقق می‌یابد» (آکویناس، ۲۰۱۲ ص ۳۵).

این مفهوم نه‌تنها در سنت اسکولاستیک، بلکه در فلسفه مدرن نیز امتداد یافت. مارتین هایدگر در تحلیل خویش از هستی‌شناسی، بر تمایز میان «موجود» و «وجود» تأکید می‌کند که شباهت‌های بسیاری با تمایز وجود و ماهیت در فلسفه اسلامی دارد (هایدگر، 1927، ص 102).

۲-۶-۲. تأثیر فلسفه اسلامی بر فلسفه مدرن غرب

فلسفه اسلامی به‌ویژه از طریق نظریات عمیق و نوآورانه فیلسوفانی چون ملاصدرا، تأثیرات قابل توجهی بر فلسفه مدرن غرب گذاشته است. یکی از مهم‌ترین نقاط تماس میان این دو سنت فکری، پیوند نظریه حرکت جوهری ملاصدرا با دیالکتیک هگل است. حرکت جوهری که

به عنوان یکی از بنیادی‌ترین اصول حکمت متعالیه شناخته می‌شود، نگاهی پویا و فرآیندی به جهان ارائه می‌دهد که با اندیشه‌های دیالکتیکی هگل درباره تغییر و تکامل تطابق دارد. در ادامه، این پیوند فکری مورد بررسی قرار خواهد گرفت و نشان داده می‌شود که چگونه ملاصدرا با نظریه حرکت جوهری خویش زمینه‌ساز شکل‌گیری برخی مفاهیم کلیدی در فلسفه مدرن غرب به‌ویژه در نظام فکری هگل شده است.

الف) پیوند نظریه حرکت جوهری ملاصدرا و دیالکتیک هگل

نظریه «حرکت جوهری» ملاصدرا بر این اصل استوار است که تغییر و تحول نه تنها در سطح ظاهری اشیا، بلکه در عمق ذات و جوهر آنها رخ می‌دهد. این رویکرد، نگرشی نوین به متافیزیک حرکت و تکامل ارائه داد و بعدها در فلسفه غرب به‌ویژه در دیالکتیک هگل، بازتاب یافت. هگل در پدیدارشناسی روح تأکید می‌کند که حقیقت در مسیری پویا و در حال شدن تحقق می‌یابد و هرگز به صورت ایستا و ثابت باقی نمی‌ماند (هگل، ۱۸۰۷، ص ۲۱۳). این مفهوم به خوبی با اصل حرکت جوهری در حکمت متعالیه همخوانی دارد؛ جایی که حرکت، نه صرفاً امری ظاهری، بلکه تغییری درونی و بنیادین در جوهر موجودات است.

وجه اشتراک دیگر میان دیدگاه‌های این دو فیلسوف، اعتقاد به حرکت به سوی کمال است. ملاصدرا با تکیه بر «اصالت وجود» (Asalat al-Wujud)، جهان را عرصه‌ای از تجلیات وجودی می‌داند که در طی یک حرکت جوهری مداوم، به سوی کمال مطلق و حق تعالی می‌گراید. هگل نیز در نظام دیالکتیکی خود بر این باور است که «روح مطلق» (Absolute Spirit) از طریق فرآیندی تاریخی و جدلی، از آگاهی فردی به آگاهی مطلق و اتحاد با حقیقت نهایی می‌رسد (همان، ص ۲۵۶).

از سوی دیگر هردو فیلسوف تغییر را به عنوان امری درونی و جوهری می‌پذیرند. ملاصدرا معتقد است حرکت جوهری به گونه‌ای است که هر لحظه هویتی تازه در شیء شکل می‌گیرد و در عین حال پیوستگی و وحدت آن حفظ می‌شود. هگل نیز با ایده «نفی در نفی» (Negation of Negation) بیان می‌کند که واقعیت در هر مرحله با نفی خویش به مرحله‌ای نو و کامل‌تر می‌رسد (همان، ص ۲۷۱).

نظریه حرکت جوهری و نظریه دیالکتیک هگل، هردو تصویری پویا از جهان ارائه می‌دهند و این تقارب فکری نشان‌دهنده اثرگذاری فلسفه اسلامی به‌ویژه حکمت متعالیه بر فلسفه مدرن غربی و گسترش تعاملات فکری میان این دو سنت فلسفی است.

ب) تأثیر عرفان اسلامی بر اگزیستانسیالیسم غربی

اندیشه‌های عرفانی اسلام به‌ویژه نظریه «وحدت وجود» ابن عربی، تأثیر مهمی بر متفکران اگزیستانسیالیست غربی داشته است. ابن عربی بر این باور بود که هستی درواقع یک حقیقت واحد است که در مظاهر گوناگون تجلی می‌یابد. این نگاه بعدها در دیدگاه‌های هایدگر و سارتر نسبت به مفهوم وجود بازتاب یافت.

هایدگر در وجود و زمان تصریح می‌کند: «حقیقت وجود، نه از طریق تعریف‌های منطقی، بلکه از راه تجربه وجودی و درک شهودی قابل فهم است» (Heidegger, 1927, p.237). این تأکید بر تجربه حضوری هستی، همسو با نگرش ابن عربی است که حقیقت را نه به‌صورت یک مفهوم انتزاعی، بلکه به‌عنوان امری تجربه‌شدنی و شهودی درنظر می‌گیرد. علاوه‌براین نظریه «وحدت وجود» ابن عربی با تأکید بر ارتباط عمیق و درونی میان موجودات و اصل واحد هستی، به‌نوعی مفهومی از وجود ارائه می‌دهد که در آن هر پدیده به‌عنوان تجلی از حقیقت یگانه درنظر گرفته می‌شود. این مفهوم در اگزیستانسیالیسم به‌ویژه در اندیشه‌های هایدگر و سارتر انعکاس یافته است. هایدگر با تأکید بر تجربه وجودی و شهودی در فهم حقیقت، به‌نوعی نگاه به وجود را مطرح می‌کند که بیشتر با حالت حضوری و فردی انسان در جهان ارتباط دارد؛ به‌جای آنکه آن را صرفاً یک مفهوم ذهنی یا انتزاعی بداند (Heidegger, 1927, p.237). این نظریه مشابه نظریه ابن عربی است که حقیقت را در قالب تجربه‌های معنوی و شهودی به‌جای تفکرات انتزاعی درک می‌کند و در آن، تجربه انسانی از وجود به‌عنوان تجربه‌ای مستقیم و ملموس درنظر گرفته می‌شود.

همچنین سارتر در مباحث اگزیستانسیالیستی خود بر آزادی فردی و اهمیت انتخاب‌های شخصی در ایجاد معنا برای زندگی تأکید می‌کند، درعین حال به‌نوعی با پرسش‌هایی همچون خلأ وجود و ناامیدی روبه‌رو می‌باشد که با مفهوم «وحدت وجود» ابن عربی که هستی را در پیوند با حقیقتی واحد می‌بیند، تطابق دارد، درحالی که سارتر به‌دنبال خلق معنا از درون و به‌طور مستقل است. این نگاه به‌نوعی با تفکر عرفانی ابن عربی که تجلی‌های متنوع حقیقت در هر فرد را مورد توجه قرار می‌دهد، همسویی دارد.

تأثیر عرفان اسلامی به‌ویژه نظریه «وحدت وجود»، در اندیشه‌های اگزیستانسیالیسم غربی نمایان است. این پیوند میان تفکرات شرقی و غربی به‌ویژه در فلسفه‌های هایدگر و سارتر،

نشان‌دهنده تأثیر عمیق و بنیانی است که عرفان اسلامی بر تفکر مدرن غرب گذاشته است.

ج) نظریه جواهر فرد و پیوند آن با مونا‌شناسی لایب‌نیتس

لایب‌نیتس در نظریه مونا‌دها، جهان را متشکل از ذرات غیرقابل تجزیه‌ای می‌داند که هریک انعکاسی از کل هستی است. این نظریه شباهت بسیاری به مفهوم «جواهر فرد» در فلسفه سهروردی دارد که در آن، جهان به‌عنوان ترکیبی از نورهای بسیط و مجرد در نظر گرفته می‌شود. لایب‌نیتس در کتاب *New Essays on Human Understanding* اشاره می‌کند: «هر مونا، جهانی در خود است که همه حقیقت را در ذات خود منعکس می‌کند» (Leibniz, 1704, p.176). این دیدگاه بی‌شک با مفهوم «نور محض» در فلسفه اشراقی همسو می‌باشد که سهروردی مطرح کرده است. تحلیل عمیق تأثیرات فلسفه اسلامی بر فلسفه غرب نشان می‌دهد این تأثیرات نه‌تنها در دوران قرون وسطی از طریق نهضت ترجمه رخ داده، بلکه در بنیان‌های معرفت‌شناسی، متافیزیک و حتی فلسفه‌های مدرن همچون دیالکتیک، اگزیستانسیالیسم و فلسفه تحلیلی نیز به‌چشم می‌خورد. مطالعه این تأثیرات به فهم بهتر پیوستگی اندیشه فلسفی در تمدن‌های اسلامی و غربی کمک می‌کند و نشان می‌دهد که بسیاری از نظریه‌های کلیدی فلسفه غرب، ریشه‌هایی در سنت فلسفی اسلامی دارند.

آیت‌الله حائری یزدی، بنیان‌گذار حوزه علمیه قم، نقش برجسته‌ای در گسترش و توسعه فلسفه اسلامی در قرن بیستم ایفا کرده است. وی با تأسیس حوزه علمیه قم و تربیت شاگردان متعدد در زمینه‌های گوناگون علوم اسلامی به‌ویژه در حوزه فلسفه، تأثیر عمیقی بر اندیشه‌های فلسفی در ایران و جهان اسلام گذاشت که به‌طور غیرمستقیم تأثیراتی نیز بر فلسفه غربی داشت (حائری یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۴). ایشان جزء نخستین متفکرانی بود که در دنیای مدرن به بسط مباحث فلسفی اسلامی در کنار فقه، اصول و کلام پرداخت. از آن زمان، حوزه علمیه قم به مرکز مهمی برای مطالعات فلسفی تبدیل شد که با تأکید بر تفکرات حکمت متعالیه ملاصدرا و فلسفه اسلامی به‌طور کلی، ارتباطات فلسفی میان جهان اسلام و غرب را تسهیل کرد (نصر، ۲۰۱۸، ص ۱۱۵). آیت‌الله حائری یزدی به‌ویژه تأکید داشت که فلسفه اسلامی نباید به محافل نخبه‌گرای علمی محدود شود و باید در برابر چالش‌های فکری و فلسفی عصر مدرن بازخورد مناسب ارائه دهد (حائری یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۵). وی همچنین به شاگردان خویش آموزش می‌داد که برای ارتباط با غرب باید از اصول و

مفاهیم فلسفی اسلامی استفاده کنند تا بتوانند در دنیای معاصر نقشی فعال و مؤثر ایفا کنند (نصر، ۲۰۱۸، ص ۱۱۶). درحقیقت یکی از ویژگی‌های برجسته فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم که ذیل هدایت آیت‌الله حائری یزدی شکوفا شد، همین تعامل با فلسفه غرب و تولید نظریه‌های نو در این باره بود (حائری یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۶). از نظر تأثیرات مستقیم، برخی شاگردان آیت‌الله حائری یزدی همچون علامه طباطبائی و امام خمینی^{۱۱}، توانستند مفاهیم فلسفی اسلامی را به دنیای فلسفه غرب معرفی کنند و از آن برای نقد و بازسازی اندیشه‌های غربی استفاده نمایند (نصر، ۲۰۱۸، ص ۱۱۷). این روند در دوران معاصر به توسعه و تعمیق نظریات فلسفی در حوزه‌های گوناگون از جمله اخلاق، متافیزیک و معرفت‌شناسی منجر شد که تأثیرات مستقیم و غیرمستقیم آنها بر اندیشمندان غربی همچنان قابل مشاهده است (حائری یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۸).

۲-۷. تأثیر فیلسوفان حوزه علمیه قم بر فلاسفه غربی

فلسفه اسلامی از دیرباز تأثیرات گسترده‌ای بر فلسفه غرب گذاشته است که نه تنها در دوران‌های تاریخی چون قرون وسطی و رنسانس، بلکه در دوران معاصر نیز ادامه داشته است. این تأثیرات از طریق متفکران برجسته‌ای چون ابن‌سینا، فارابی، ملاصدرا، علامه طباطبائی، استاد مصباح یزدی و آیت‌الله حائری یزدی در زمینه‌های گوناگونی چون متافیزیک، سیاست، اخلاق و معرفت‌شناسی به غرب منتقل شده است. بررسی دقیق این تأثیرات و تحلیل مستندات آنها جنبه‌های گوناگون این ارتباط فلسفی را می‌تواند نمایان سازد.

ابن‌سینا به‌ویژه با طرح مفاهیم جدید در متافیزیک و معرفت‌شناسی، یکی از تأثیرگذارترین فلاسفه اسلامی بر غرب بود. او در کتاب *الشفاء*، مفهومی نو از «وجود» را معرفی کرد که تأثیر فراوانی بر فلاسفه غربی داشت. توماس آکویناس، به‌ویژه در آثار خویش مانند *Summa Theologica*، از این مفهوم برای اثبات وجود خدا به‌عنوان علت نخستین بهره برد (آکویناس، ۲۰۱۲، ص ۴۱). ابن‌سینا همچنین بر عقل به‌عنوان ابزاری برای درک حقیقت تأکید کرد که این تفکر تأثیر عمیقی بر فلاسفه قرون وسطی چون آگوستینوس و آکویناس داشت (ابن‌سینا، ۲۰۱۰، ص ۱۵).

فارابی یکی دیگر از فلاسفه برجسته اسلامی با معرفی نظریه «مدینه فاضله»، ساختار حکومتی ایده‌آل بر اساس حکمت و عدالت را به‌تصویر کشید. این اندیشه به‌ویژه در دوران قرون وسطی و رنسانس بر فلاسفه‌ای چون آکویناس و مکیاوی تأثیرگذار بود. فارابی بر لزوم هم‌افزایی حکمت و

سیاست تأکید کرد؛ مفهومی که در اندیشه‌های آکویناس و در آثار سیاسی رنسانس تأثیر خود را نشان داد (ماکیاولی، ۲۰۰۳، ص ۱۲۵)؛ به‌ویژه در تفکرات سیاسی نیکولو ماکیاولی و توماس هابز، اصول مشابهی از حکمت و سیاست به‌کار گرفته شد (هابز، ۱۹۹۴، ص ۹۸).

حکیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) با طرح نظریه «حکمت متعالیه» و مفهوم «وحدت وجود»، تحولی عمیق در فلسفه اسلامی ایجاد کرد که تأثیر آن بر فلسفه غرب نیز آشکار است. نظریه «وحدت وجود» که بیان می‌کند همه موجودات در یک «وجود» واحد شرکت دارند، بر فلاسفه غربی مانند هایدگر و سارتر تأثیر گذاشت. هایدگر در «هستی و زمان» از مفاهیم مشابهی در مورد «هستی» و «وجود» بهره برد که به‌طور غیرمستقیم تحت تأثیر فلسفه ملاصدرا قرار داشت (هایدگر، ۱۹۲۷، ص ۳۶). سارتر نیز در فلسفه وجودی خویش مفاهیمی مشابه به اندیشه‌های حکمت متعالیه را در تحلیل‌های اگزیستانسیالیستی به‌کار گرفت (سارتر، ۱۹۴۳، ص ۱۰۵).

ملاعلی زنوزی یکی دیگر از فلاسفه برجسته اسلامی است که در عرصه فلسفه و عرفان اسلامی، نقشی برجسته داشت. وی در تأسیس فلسفه‌ای که به‌طور خاص از آموزه‌های «حکمت متعالیه» و «فلسفه صدرایی» بهره می‌برد، تأثیر زیادی داشت. آثار ملاعلی زنوزی همچون **عقاید العارفین و مصباح الهدایة**، در زمینه‌های عرفان نظری و عملی، فلسفه اخلاق و الهیات اسلامی به‌ویژه در ایران و جهان اسلام اهمیت ویژه‌ای داشته است. نظریات عرفانی و فلسفی ملاعلی زنوزی بر اساس فلسفه‌های حکمت متعالیه ملاصدرا، مباحث جدیدی را در عرفان نظری و اخلاق اسلامی مطرح کرد. وی به‌ویژه در مورد رابطه میان عقل و عرفان و جایگاه شریعت و حقیقت در فهم عمیق‌تر از عالم هستی، اندیشه‌های نوینی ارائه داد. در آثار او مفهوم «وحدت وجود» به‌عنوان اصلی بنیادین در ارتباط با خداوند و جهان مطرح شد. این مفهوم که اساساً برگرفته از حکمت صدرایی است، بر تأکید بر ارتباط همه‌جانبه انسان با خداوند و جهان هستی استوار است.

فلسفه عرفانی زنوزی به‌ویژه در مقایسه با فلسفه‌های غربی همچون اگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی، تأثیرات بسیاری داشت. در مقایسه با تفکرات هایدگر و سارتر که به‌ویژه بر معضل هستی و وجود تأکید دارند، مفاهیم عرفانی و وحدت وجودی زنوزی به‌عنوان یکی از ریشه‌های معنوی و عرفانی این مکاتب می‌تواند در نظر گرفته شود (هایدگر، ۱۹۲۷، ص ۱۲۳). درحالی‌که ملاعلی زنوزی به دنبال کشف حقیقت از طریق تجربه باطنی و شهودی است، فلاسفه غربی بیشتر به

تحلیل‌های منطقی و عقلانی در مورد هستی و انسان پرداخته‌اند.

آیت‌الله حائری یزدی با تأسیس حوزه علمیه قم، نقشی اساسی در احیای فلسفه اسلامی در ایران ایفا کرد. وی با تحصیل در غرب و آشنایی با فلسفه‌های غربی به‌ویژه فلسفه تحلیلی، به تطبیق و نقد فلسفه اسلامی در برابر فلسفه غرب پرداخت. حائری یزدی با تأسیس حوزه علمیه قم، به ترویج و توسعه علوم دینی و فلسفه در ایران کمک کرد.

علامه طباطبائی^{۱۰} در تطبیق فلسفه اسلامی با فلسفه‌های غربی، نقشی کلیدی داشت. او در **المیزان**، مفاهیمی چون «خودشناسی» و «جهان‌شناسی» را معرفی کرد که در تحلیل‌های پُست‌مدرن غربی به‌ویژه در آثار فوکو و دریدا تأثیرگذار بود (طباطبائی، ۱۹۹۷، ص ۲۰۰). این مفاهیم در زمینه‌های معرفت‌شناسی و اخلاق به‌ویژه در اندیشه‌های فوکو و دریدا در ارتباط با هویت و قدرت، به‌کار گرفته شد و نقش اساسی در شکل‌گیری فلسفه‌های پُست‌مدرن داشت.

امام خمینی^{۱۱} به‌عنوان بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران و یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه و اندیشمندان معاصر اسلامی، علاوه بر جنبه‌های سیاسی و اجتماعی، در عرصه فلسفه نیز نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کرده است. فلسفه امام خمینی تحت تأثیر مکاتب گوناگون فلسفی و عرفانی اسلامی و به‌ویژه فلسفه‌های صدرایی و اسلامی - شیعی قرار داشت. در آثار ایشان مفاهیمی چون «ولایت فقیه» و «حکومت اسلامی» به‌عنوان مفاهیم مرکزی به‌کار رفته‌اند که به‌ویژه در ارتباط با فلسفه‌های سیاسی غربی و نظریات مربوط به حاکمیت و قدرت قابل بررسی‌اند. امام خمینی^{۱۲} در آثار خویش به‌ویژه در کتاب‌های **ولایت فقیه** و آثار فقهی و اصولی، آشکارا مفاهیم جدیدی در عرصه فلسفه سیاسی معرفی کرد که تأثیرات مهمی بر جنبش‌های اسلامی و نیز تفکرات سیاسی معاصر داشت. ایشان ولایت فقیه را به‌عنوان نظریه‌ای در پاسخ به خلافت اسلامی مطرح کرد که بر اساس آن ولی فقیه به‌عنوان نایب امام زمان عجل الله تعالی فرجه، قدرت اجرایی در جامعه را در دست دارد. این نظریه که در حقیقت پاسخی به نظریات لیبرالیسم و دموکراسی غربی بود، مبنای سیاسی انقلاب اسلامی ایران شد. اندیشه‌های امام خمینی^{۱۳} نه تنها در جهان اسلام، بلکه در عرصه‌های جهانی و در مواجهه با فلسفه‌های غربی نیز تأثیرگذار بود. نقد ایشان بر لیبرالیسم، سکولاریسم و تأکید بر عدالت اسلامی و آزادی‌های انسانی، به‌ویژه در دنیای پسااستعماری و در میان محافل فکری غربی مورد توجه قرار گرفت.

استاد مصباح یزدی نیز با تأسیس مباحث نوین در فلسفه اسلامی و تبیین اصول بنیادین اخلاقی و معرفت‌شناختی، تأثیرات عمده‌ای در ارتباط میان فلسفه اسلامی و غرب داشت. ایشان با تأکید بر اصولی چون «حکمت اسلامی» و جایگاه معرفت‌شناسی در قرآن و روایات، تفکرات مهمی را ارائه داد که در مباحث فلسفی معاصر و به‌ویژه در تحلیل‌های معرفت‌شناختی و اخلاقی معاصر غربی دیده می‌شود. تبیین ایشان از جایگاه عقل و وحی در شناخت حقیقت، در فلسفه‌های معاصر به‌ویژه در تفکرات غربی حول عقلانیت دینی و فلسفه‌های ترکیبی به‌کار گرفته شده است.

فلسفه اسلامی نه تنها تأثیرات عمیقی بر فلسفه غرب گذاشته است، بلکه با معرفی مفاهیم جدید در متافیزیک، معرفت‌شناسی، اخلاق و سیاست، زمینه‌ساز تحولات جدیدی در تفکرات فلسفی غربی شد. این تأثیرات از قرون وسطی تا دوران معاصر ادامه یافته و همچنان در مباحث فلسفی و علمی غرب به‌روشنی مشهود است. نقش امام خمینی^{۱۳} و ملاعلی زنوزی در فلسفه اسلامی و تأثیر آن بر فلسفه غرب و تحولات فکری جهان اسلام، یکی از ابعاد مهمی است که در تحلیل تحولات فلسفی قرن بیستم و پس از آن باید مورد توجه قرار گیرد.

۳. شرق‌شناسان و فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم

هانری کربن، فیلسوف و ایران‌شناس فرانسوی، با پژوهش‌های عمیق خویش درباره فلسفه اسلامی به‌ویژه حکمت متعالیه ملاصدرا و فلسفه اشراق سهروردی، تأثیر بسزایی در معرفی و تبیین این اندیشه‌ها به جهان غرب داشت. او با تأکید بر تداوم و پویایی فلسفه اسلامی پس از ابن‌رشد، نشان داد این سنت فلسفی در شرق جهان اسلام به‌ویژه در ایران، همچنان زنده و فعال است. کربن در کتاب **فلسفه اسلامی می‌نویسد:**

فلسفه اسلامی معادل فلسفه عربی نیست و با مرگ ابن‌رشد پایان نیافته است، بلکه سنتی زنده و پویاست که در شرق جهان اسلام به‌ویژه حوزه فرهنگی ایران، تداوم یافته و با بهره‌گیری از احادیث امامان شیعه و امتزاج با فلسفه ایران باستان و عرفان نظری به اوج رسیده است (کربن، ۱۹۹۹، ص ۲۳).

کربن با اقامت بیست‌ساله در ایران و تدریس در دانشگاه تهران، ارتباط نزدیکی با اندیشمندان مسلمان ایرانی برقرار کرد و با علامه طباطبائی^{۱۴} و دیگر فلاسفه حوزه علمیه قم گفت‌وگوهایی داشت. این تعاملات به تبادل اندیشه و گسترش فهم متقابل میان فلسفه اسلامی و فلسفه غربی منجر شد.

او در این باره در مقاله‌ای می‌نویسد: «با اقامت بیست‌ساله در ایران و تدریس در دانشگاه تهران، ارتباط نزدیکی با اندیشمندان مسلمان ایرانی برقرار کرد و با علامه طباطبایی و دیگر فلاسفه حوزه علمیه قم گفت‌وگوهایی داشت» (همو، ۲۰۰۲، ص ۱۵). هانری کربن با تأکید بر جنبه‌های عرفانی و باطنی فلسفه اسلامی به‌ویژه در شاخه‌های اسماعیلی و اثناعشری، با تأسیس کرسی فلسفه اسلامی در دانشگاه سوربن، به معرفی و تبیین فلسفه اسلامی در غرب پرداخت. او میان فلسفه اسلامی و غرب، پلی ایجاد کرد و به ترویج و گسترش اندیشه‌های اسلامی در دنیای معاصر کمک شایانی نمود.

اولیویه روآ، شرق‌شناس فرانسوی نیز با پژوهش‌های خود درباره فلسفه اسلامی و به‌ویژه حکمت متعالیه، به معرفی و تبیین اندیشه‌های فلاسفه حوزه علمیه قم در غرب کمک کرد. او با تألیف کتاب‌هایی در این باره به تحلیل و بررسی تأثیرات فلسفه اسلامی بر فلسفه غربی پرداخت و نقش مهمی در گسترش دانش غربی درباره فلسفه اسلامی ایفا کرد. روآ در کتاب **فلسفه اسلامی معاصر** در این باره می‌نویسد:

اولیویه روآ با تألیف کتاب‌هایی در زمینه فلسفه اسلامی، به تحلیل و بررسی تأثیرات فلسفه اسلامی بر فلسفه غربی پرداخت و نقش مهمی در گسترش دانش غربی درباره فلسفه اسلامی ایفا کرد (روآ، ۲۰۰۵، ص ۴۲).

این پژوهشگران با معرفی و تبیین فلسفه اسلامی و اندیشه‌های فلاسفه حوزه علمیه قم به‌ویژه در زمینه‌های متافیزیک، معرفت‌شناسی و اخلاق، به گسترش فهم و شناخت فلسفه اسلامی در جهان غرب کمک کردند و تأثیرات عمیقی بر مطالعات فلسفی در غرب گذاشتند. کربن در مقاله‌ای می‌نویسد:

هانری کربن با معرفی و تبیین فلسفه اسلامی و اندیشه‌های فلاسفه حوزه علمیه قم به‌ویژه در زمینه‌های متافیزیک، معرفت‌شناسی و اخلاق، به گسترش فهم و شناخت فلسفه اسلامی در جهان غرب کمک کرد (کربن، ۲۰۰۲، ص ۲۳).

۴. تأثیر فلسفه اسلامی از فلسفه غرب

فلسفه اسلامی در حوزه علمیه قم تحت تأثیر اندیشه‌های فلسفی غرب قرار گرفته است. این تأثیرات به‌ویژه در دوران معاصر، با ورود مفاهیم و جریان‌های جدید غربی به حوزه فلسفی قم بیشتر نمایان شده‌اند. یکی از مهم‌ترین عوامل این تأثیر، گسترش تحصیلات عالی در زمینه‌های

فلسفه و علوم انسانی در حوزه‌های علمیه بوده است. فیلسوفان اسلامی در قم به‌ویژه پس از انقلاب اسلامی، به بررسی و تطبیق فلسفه اسلامی با فلسفه‌های غربی ازجمله فلسفه تحلیلی، فلسفه پدیدارشناسی و پُست‌مدرنیسم پرداخته‌اند. در این باره برخی مفاهیم اساسی فلسفه غربی همچون وجود، زمان، حقیقت و معرفت، مورد بازخوانی قرار گرفته‌اند و بسیاری از متفکران قم کوشیده‌اند با نگاه انتقادی به این مفاهیم، نسبت میان فلسفه اسلامی و غرب را به‌طور دقیق‌تر تحلیل کنند (داوری اردکانی، ۱۳۹۶، ص ۵۴).

یکی از مهم‌ترین تأثیرات فلسفه غرب بر اندیشه‌های فلسفی حوزه علمیه قم، ورود پدیدارشناسی و هرمنوتیک به این فضا بود. بسیاری از فیلسوفان اسلامی در این حوزه‌ها به بررسی مفاهیم اصلی عرفان اسلامی و فلسفه اسلامی پرداخته‌اند و در عین حال کوشیده‌اند مفاهیم مشابه در فلسفه‌های غربی مانند هایدگر و هیدگر را نیز تحلیل کنند (مدرس‌زاده، ۱۳۹۹، ص ۱۹۰). به‌خصوص در نگاه برخی متفکران حوزه علمیه قم، این تعامل سبب شده است مسائل وجودی و معرفتی در بستر مشترکی با فلسفه غرب مورد بررسی قرار گیرد و نتایج مثبتی در فهم عمیق‌تر هستی و معرفت حاصل شود.

یکی دیگر از وجوه تأثیر فلسفه غرب در حوزه علمیه قم، به تأثیر نظریات افرادی همچون امانوئل کانت و هگل در زمینه فلسفه تاریخ و معرفت‌شناسی بر مباحث فلسفه اسلامی بازمی‌گردد. این اندیشمندان غربی نظریاتی درباره محدودیت‌های معرفت و حقیقت ارائه دادند که سبب شد فیلسوفان اسلامی در قم به بازنگری در مفاهیم سنتی خود بپردازند (کریمی، ۱۴۰۱، ص ۴۰).

تعامل فلسفه اسلامی و فلسفه غربی در حوزه علمیه قم نه تنها باعث گسترش افق‌های فکری در این حوزه شده، بلکه سبب شده است بسیاری از مباحث فلسفی اسلامی به‌طور دقیق‌تر مورد نقد و تحلیل قرار گیرد و فضای فکری جدیدی ایجاد شود که در آن فلسفه اسلامی و فلسفه غرب به‌طور همزمان و به‌عنوان دو جریان فلسفی در کنار یکدیگر به حیات فلسفی خود ادامه دادند.

۵. رویکرد فلسفه اسلامی در مواجهه با فلسفه غرب (پس از تأسیس حوزه علمیه قم)

مواجهه حوزه علمیه قم با فلسفه غرب به‌ویژه پس از انقلاب اسلامی، نشان‌دهنده رویکردی منطقی و عقلانی است که در آن، عالمان دینی با درک عمیق از اندیشه‌های غربی، به نقد و مقایسه آنها پرداخته‌اند و کوشیده‌اند نظریات بدیل اسلامی ارائه دهند. عالمان شیعی در مواجهه با فلسفه غرب، نه مجذوب آن شده‌اند و نه به‌کلی آن را انکار کرده‌اند، بلکه با رویکردی منطقی و عقلانی، به

فهم، نقد و مقایسه اندیشه‌های غربی پرداخته‌اند. این رویکرد برخلاف برخوردهای غیرمنطقی و خشن برخی جریان‌های قشری همچون سلفیه است که هر اندیشه نو را طرد می‌کنند. همچنین از از خودباختگی و مجذوب‌شدن در برابر افکار غربی که در برخی روشنفکران غرب‌زده دیده می‌شود، پرهیز شده است. این مواجهه متعادل، نشان‌دهنده استقلال فکری و حفظ هویت اسلامی در عین تعامل با اندیشه‌های نوین است. عالمان حوزه علمیه قم با مطالعه دقیق فلسفه غرب، به نقد و مقایسه آن با آموزه‌های اسلامی پرداخته‌اند. این نقدها با هدف شناسایی نقاط قوت و ضعف اندیشه‌های غربی و تطبیق آنها با مبانی اسلامی صورت گرفته است؛ برای مثال در حوزه فلسفه اخلاق، پس از انقلاب اسلامی پژوهش‌های متعددی در زمینه فرااخلاق، اخلاق هنجاری نظری و اخلاق کاربردی انجام شده است که نشان‌دهنده رشد و توسعه این حوزه در تعامل با فلسفه غرب است. یکی از اهداف مهم حوزه علمیه قم در مواجهه با فلسفه غرب، ارائه نظریات بدیل اسلامی است. این تلاش‌ها با بهره‌گیری از میراث غنی فلسفه اسلامی و درک عمیق از نیازهای معاصر، به دنبال پاسخ‌گویی به چالش‌های فکری و فلسفی مطرح‌شده توسط اندیشه‌های غربی است. این رویکرد نشان‌دهنده پویایی و زنده‌بودن تفکر اسلامی در مواجهه با مسائل نوظهور است.

نتیجه

مطالعه تعامل فلسفه اسلامی و فلسفه غرب در حوزه علمیه قم پس از تأسیس این حوزه، از پیچیدگی و عمق تأثیرات متقابل میان این دو سنت فکری حکایت دارد. فلاسفه حوزه علمیه قم در طول تاریخ، از یک سو با حفظ اصالت فلسفه اسلامی و تأکید بر مبانی حکمت متعالیه، به بازخوانی مفاهیم فلسفی پرداخته‌اند و از سوی دیگر با بهره‌گیری از مباحث جدید فلسفه غربی، به تعامل و نقد این مفاهیم پرداخته‌اند. این گفت‌وگوی فکری میان سنت‌های فلسفی اسلامی و غربی نه تنها سبب غنای محتوای فلسفی در حوزه علمیه قم شده است، بلکه باعث تولید و ارائه نظریه‌های جدید در زمینه‌های گوناگون فلسفی همچون هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق شده است.

فلاسفه‌ای چون علامه طباطبائی، مرتضی مطهری، مهدی حائری یزدی و... با تأسیس مبانی جدید در فلسفه اسلامی توانسته‌اند نقدهای عمیقی بر فلسفه مدرن غرب داشته باشند و نظریاتی مانند فلسفه سیاسی اسلام، معرفت‌شناسی اسلامی و اخلاق اسلامی را در قالب‌های جدید معرفی کنند. این بازسازی مفهومی، به‌ویژه در تعامل با فلسفه‌های مدرن همچون اگزیستانسیالیسم،

پدیدارشناسی و دیالکتیک، بُعد جدیدی به فلسفه اسلامی بخشیده است. به‌ویژه نظریات صدرایی درمورد حرکت جوهری و وحدت وجود، که از تأثیرهای عمیقی بر فلاسفه غربی برخوردار بوده‌اند، نمایانگر تعامل میان سنت‌های فکری است.

باین‌حال این تعامل فکری همواره با چالش‌هایی همراه بوده است؛ ازجمله چالش‌های مربوط به نظام‌مندشدن مطالعات فلسفی و چگونگی مواجهه با اندیشه‌های جدید غربی که در دوره‌های گوناگون با آن روبه‌رو بوده است، ولی به‌طورکلی روند رو به رشد و تحول در مطالعات فلسفی حوزه علمیه قم پس از انقلاب اسلامی، زمینه‌ساز گسترش بیش از پیش فلسفه اسلامی در سطح جهانی و ایجاد دیالوگ‌های فلسفی بین‌المللی شده است. این فرآیند نشان‌دهنده ظرفیت بالای حوزه علمیه قم برای تولید اندیشه‌های نو و تأثیرگذاری بر جریان‌های فلسفی جهانی است و بر نقش آن به‌عنوان یکی از مراکز برجسته فکری در جهان اسلام تأکید می‌کند.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الإشارات والتنبيهات (مع الشرح نصیرالدین محمد بن محمد بن حسن الطوسی و شرح الشرح لقطب الدین محمد بن محمد بن أبی جعفر الرازی)؛ قم: نشر البلاغه، ۱۴۳۵ق.
۲. —؛ الشفاء؛ ج ۲، تهران: انتشارات فلسفی، ۲۰۱۰م.
۳. آکوناس، توماس؛ سوماي قديسان؛ ج ۲، تهران: انتشارات فلسفی، ۲۰۱۲م.
۴. جعفریان، رسول؛ تاريخ تشيع در ايران؛ ج ۳، تهران: نشر علم، ۱۳۹۸.
۵. جوادى آملی، عبدالله؛ فلسفه اسلامی و تطورات آن؛ ج ۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۷.
۶. حائری یزدی، عبدالکریم؛ پدیدارشناسی و فلسفه اسلامی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۲۰۱۰م.
۷. —؛ تاريخچه تأسيس حوزه علميه قم؛ قم: مؤسسه فرهنگي و تحقيقاتي، ۱۳۷۲.
۸. داوری اردکانی، رضا؛ سنت و تجدد در فلسفه اسلامی؛ تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۹۶.
۹. —؛ فلسفه اسلامی و چالش های معاصر؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۶.
۱۰. —؛ فلسفه اسلامی و چالش های معاصر؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۶.
۱۱. رواء، اولیویه؛ فلسفه اسلامی معاصر؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۲۰۰۵م.
۱۲. سارتر، ژان پل؛ هستی و نیستی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۹۴۳م.
۱۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ نهاية الحکمة؛ ج ۲، تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۰۰.
۱۴. غزالی، محمد بن احمد؛ تهافت الفلاسفه؛ ترجمه محمدباقر مقدسی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۳۷.
۱۵. فلاطوری، عبدالجواد؛ فلسفه و معاصر ایران؛ لندن: انتشارات فلسفه اسلامی، ۱۹۸۶م.
۱۶. کرین، هانری؛ تفکر هانری کرین درباره عرفان و فلسفه اسلامی؛ ترجمه علی اکبر ولایتی؛ تهران: انتشارات سروش، [بی تا].
۱۷. کرین، هانری؛ فلسفه اسلامی؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۹۹۹م.

۱۸. کریمی، عباس؛ تحولات فکری حوزه علمیه قم پس از انقلاب اسلامی؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۱ (الف).
۱۹. —؛ تحولات فلسفه اسلامی در ایران معاصر؛ قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۴۰۱ (ب).
۲۰. ماکیاولی، نیکولو. مدینه فاضله (چاپ اول). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی ۲۰۰۳.
۲۱. محمدرضایی، محمد؛ ریشه‌های تفکر فلسفی در قم؛ تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۹۵.
۲۲. مدرس‌زاده، علی‌اکبر؛ نقد و بررسی فلسفه اسلامی در مواجهه با فلسفه غرب؛ تهران: نشر علم، ۱۳۹۹ (ب).
۲۳. —؛ نقش علامه طباطبائی^ع در احیای فلسفه اسلامی؛ چ ۲، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۹ (الف).
۲۴. نصر، حسین؛ فلسفه اسلامی و تأثیرات آن بر اندیشه‌های غرب؛ تهران: انتشارات فلسفی، ۱۳۹۵.
۲۵. هابز، توماس؛ لویاتان؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۹۹۴ م.
۲۶. هایدگر، مارتین؛ وجود و زمان؛ برلین: نشر ویر، ۱۹۲۷ م.
۲۷. —؛ هستی و زمان؛ تهران: انتشارات فلسفی، ۱۹۲۷ م.
28. Chittick, William. (2020). *The Influence of Islamic Mystical and Philosophical Traditions on Thinkers like Schelling and Hegel*. Tehran: Institute of Islamic Studies..
29. Hegel, G. W. F. (1807). *The Phenomenology of Spirit* (translated by A. V. Miller). Oxford University Press.
30. Leibniz, G. W. (1704). *New Essays on Human Understanding*. Translated by Peter Remnant and Jonathan Bennett. Cambridge: Cambridge University Press.
31. Levy, Jean. (2019). *Philosophie Islamique Contemporaine* (1st ed.). Éditions Gallimard.
32. Nasr, Seyyed Hossein. (2018). *Islamic Philosophy and the West* (2nd ed.). Oxford University Press.

The Influence of Islamic Philosophy on Western Philosophy with Emphasis on the Qom Seminary

Mohammad Ali Niazi^{*}

Mohammad Mehdi Gorjian Arabi^{**}

The study of the position of philosophy in the Qom Seminary and the interaction or confrontation of its various tendencies is an important matter, the addressing of which can provide a perspective for the future. The main objective of this research is to analyze the impact and role of Islamic philosophy in the Qom Seminary on Western philosophical thought. The research method is descriptive-analytical and is conducted through comparing different viewpoints. The results show that Islamic philosophy in the Qom Seminary has not only played a fundamental role in continuing Islamic philosophical traditions but has also influenced certain Western philosophical schools, particularly in discussions of ontology, epistemology, and theology. In this context, the role of the founder of the Qom Seminary, Ayatollah Sheikh Abdul Karim Ha'eri Yazdi, in reviving philosophical thought and creating a foundation for the growth of contemporary philosophical schools, is of great significance. Thinkers such as Henri Corbin, Olivier Roy, and other Orientalists, through their study of Islamic philosophy in Qom, have emphasized the richness of its philosophical discussions. Furthermore, the interaction between Islamic philosophy and Western philosophy in areas such as existentialism, philosophy of language, and philosophy of religion has been a focus, contributing to the production of new philosophical discourses.

Keywords: *Islamic Philosophy, Qom Seminary, Western Philosophy, Sheikh Abdul Karim Ha'eri Yazdi, Philosophy of Religion, Philosophical Interaction.*

* A PhD. Holder of Islamic Theology, a researcher and lecturer/ the author in charge (dr.niazi2014@gmail.com).

** A full Professor of Baqir al-Ulum University (mm.gorjian@yahoo.com).

The Treatment of Qom Seminary Philosophers of the Philosophy of Ethics in the Last Century

Majid Abolqasemzadeh *

Viewing different approaches of Muslim thinkers regarding ethics, the approach of Qom Seminary philosophers in the last century to the issues of ethics has mostly been rational and philosophical. Although their views have been accompanied by traditional evidence and have been softened by mystical intuition, it is hard to regard it as a form of integrative ethics. On the other hand, in the philosophy of ethics, in the sense of meta-ethics, which analyzes ethical concepts and propositions from four perspectives -semantics, ontology, epistemology, and logic- the view of the mentioned philosophers is primarily epistemological. This is due to the importance of epistemology in the contemporary era, as well as the crisis of skepticism and relativism in moral knowledge. The outcome of the research, which is descriptive-analytical in nature, shows that all of them consider ethical propositions to be intrinsic and rational, not religiously derived. Regarding the certainty of ethical propositions, although some statements of Allama Tabatabai suggest that these propositions are generally-accepted and rational, ultimately, he should be considered, like his disciples and other contemporary philosophers, as someone who believed in the certainty of ethical propositions. The issue of the self-evidence or non-self-evidence of ethical propositions is a matter of serious disagreement, with both sides presenting arguments to support their claims. The significance of this debate becomes evident in moral realism and some of its consequences, such as moral absolutism, as well as ethical foundationalism.

Keywords: *Last Century, Qom Seminary, Philosophy of Ethics, Allama Tabatabai, Murtadha Mutahhari, Mehdi Haeri Yazdi, Ayatollah Mesbah Yazdi, Ayatollah Jawadi Amoli, Ayatollah Subhani.*

* An assistant professor at the University of Islamic Studies, Qom (maz@maaref.ac.ir).

The Record of the Qom Seminary in relation to the Challenge of Wahhabism in the Last Century

Qasem Mirzaei^{*}

This research aims to compile a report on the record of the Qom Seminary over the last century in dealing with Wahhabism. It is written in response to the question of how the Qom Seminary has played a role in confronting Wahhabism. To achieve the research objectives, library-based studies and primarily virtual systems related to relevant organizations in this field have been utilized. The measures taken by the Qom Seminary in dealing with Wahhabism are divided into two time periods: before and after the Revolution. In the pre-revolutionary period, two main areas of action are examined: "response to historical events" and "authorship of monographs." In the post-revolutionary period, the four main areas of research, education, media, and defense are explored. Given the abundance of research in this field, the method of collecting research works after the Revolution has been approached from two perspectives: confrontation and foundationalism. In the confrontation approach, two main pivots - descriptive and refutation-writing (with defensive and offensive variables)- were used to classify the works. The following results were obtained: In the research field, an analysis of the typology of books published in criticism of Wahhabism shows that the highest number of books have been produced in the following order: descriptive, defensive, and then offensive. Additionally, a review of over ten academic journals, which have produced more than a thousand articles, reveals that approximately 651 articles have focused on the criticism of Wahhabism, covering areas such as the critique of its foundations, responding to doubts, genealogical analysis, critiquing Wahhabi books, and discussions on rapprochement and unity. In the area of seminary theses at levels 3 and 4, more than 150 seminary dissertations have been produced criticizing Wahhabism, distributed across various themes. In the media sphere, in addition to the presence of dozens of active anti-Wahhabi virtual platforms, innovative productions in this field are noteworthy and commendable.

Keywords: *Criticism of Wahhabism, Confrontation with Wahhabism in Iran, Qom Seminary, The Record of the Seminary Before and After the Revolution.*

^{*} A PhD, student of lecturing for Islamic Studies and educated at 4th grade of the critique of Wahhabism at Dar al-Balagh Institute (ghasem.mirzaii60@gmail.com).

The Analytical Reexamination of the Developments in the Qom Seminary in the Last Century (with an Emphasis on the Transformative Role of Allama Tabatabai in Theological Discussions)

Shahabuddin Alai-Nejad^{*}

The developments in the Qom Seminary over the last century reflect innovations in various fields, including theology. One of the figures who, through his structural, methodological, and content-related innovations, enriched theological discussions is the celebrated scholar of this century, the great commentator and philosopher, Allama Tabatabai. This article seeks to explore, using a library-based method and an analytical-descriptive approach, some aspects of the developments in the Qom Seminary in the last century, with an emphasis on the role of the innovations introduced by this saintly scholar. The article ultimately concludes that part of the developments in the Qom Seminary over the last century is related to his innovations in the formal and structural realms. By introducing epistemological discussions and emphasizing their importance, he paved the way for the demonstration, validation, and resolution of ambiguities and fallacies in theological discussions on knowing God. His methodological innovations, which involved a mathematical-like approach to presenting theological discussions, further strengthened these topics. In terms of content-related developments, it can be said that his unique formulation of the argument of (Burhan al-Siddiqin) and his novel perspective on certain divine attributes such as will and speech aligned theological rational discussions with the apparent meanings of the Quran and Hadith.

Keywords: *Theology, Seminary developments, Allama Tabatabai, Burhan al-Siddiqin, Divine Attributes.*

^{*} A lecturer of seminary high education, Qom and PhD. Holder of Islamic philosophy (alaiee@chmail.ir).

The Treatment of Seminary Scholars with the Concept of Law during the Constitutional Era, the Post-Constitutional Era, and the Islamic Revolution

Qasem Babaei^{*}

The following research is penned with the aim of examining the approach of seminary scholars towards the concept of law in the pre-constitutional era. It revolves around the question: What is the concept and components of law, and how is the relationship between law and Sharia viewed by the seminary scholars during the pre-constitutional period? Answering the said question requires attention to four periods in the history of Iran: the pre-constitutional period, the constitutional period, the post-constitutional period, and the Islamic Revolution period. Considering the historical connections between these periods helps provide a comprehensive answer to the main question. Therefore, in the four mentioned periods, in addition to analyzing the prevailing ideas of the time, the concept of law and the relationship between law and Sharia have been analyzed from the perspectives of Mulla Sadra, the late Na'yni, Imam Khomeini, and the Supreme Leader Khamenei. In the pre-constitutional period, the discourse on law was shaped within traditional theology. During the constitutional period, the discourse on law moved away from the traditional approach, aiming to replace the monarchy's authority with national sovereignty while preserving Sharia. In the post-constitutional period, a brief period of stagnation occurred, and during the Islamic Revolution, the concept of law, both in terms of form and substance, reached its perfection while maintaining divine law.

Keywords: Law, Islamic Revolution, Constitutionalism, Justice, Imam Khomeini.

^{*} A seminary student of high education of fiqh and PhD. Student of philosophy of law at Baqir al-Ulum University (ghbabaei9797@gmail.com).

The Emergence and Development of the Philosophy of Art and Beauty in the Past Century at the Qom Seminary

Muhammad Mahdi Hekmat mehr^{*}

"Beauty" is one of the realities of the world the inclination toward which has been implanted in human nature since birth. "Art" also symbolizes human civilizations. From ancient times to the present, western philosophers have reflected on "beauty" and even art. However, Muslim sages have less frequently theorized about beauty independently. Muslim sages of the past century at the Qom Seminary can be considered pioneers in the philosophical study of beauty and art, consciously engaging with this significant subject. Undoubtedly, the exploration of "beauty" has been a crucial step toward the production and establishment of Islamic theory of art. The present article aims to delve into the evolution of the philosophy of art and beauty over the past century.

Keywords: *Beauty, Transcendent Wisdom, Love, Pleasure, Art.*

^{*} An assistant professor Dept. of Islamic Studies at Islamic Azad University, Arak (hekmatmehr@gmail.com).

3 / The Emergence and Development of the Philosophy of Art and Beauty in the Past Century at the Qom Seminary

Muhammad Mahdi Hekmat mehr

4 / The Treatment of Seminary Scholars with the Concept of Law during the Constitutional Era, the Post-Constitutional Era, and the Islamic Revolution

Qasem Babaei

5 / The Analytical Reexamination of the Developments in the Qom Seminary in the Last Century (with an Emphasis on the Transformative Role of Allama Tabatabai in Theological Discussions)

Shahabuddin Alai-Nejad

6 / The Record of the Qom Seminary in relation to the Challenge of Wahhabism in the Last Century

Qasem Mirzaei

7 / The Treatment of Qom Seminary Philosophers of the Philosophy of Ethics in the Last Century

Majid Abolqasemzadeh

8 / The Influence of Islamic Philosophy on Western Philosophy with Emphasis on the Qom Seminary

Mohammad Ali Niazi

Mohammad Mehdi Gorjian Arabi

In The Name of God

Bi-quarterly Journal of

Hikmat & Islamic Philosophy

Almostafa International University

Vol.12, No.23, Autumn & Winter 2024

Under Supervision of:

Affiliated to the Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah
Imam Khomeini Specialized University

Executive Manager: Ali Abbasi

Editor-in-chief: Mohammad Mahdi Gorjiyan

Board of Writers:

- Einollah Khademi (full professor at Shahid Raja'i University, Philosophy and Islamic Wisdom).
- HmidReza Rezaia (assistant professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah, Islamic Philosophy).
- Mohammad Nasser Rafee'ee (full professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah; Traditions and Quranic sciences Dept).
- Ali Abbasi (assistant professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah, Islamic Philosophy).
- Mohsen Qomi (assistant professor at Bagher al-olum University; Political Science department).
- Abulfazl Kiashemshaki (full professor at Amir Kabir University Tehran; Philosophy and Islami Wisdom).
- Mohammad Mahdi Gorjiyan Arabi (full professor at Bagher al-olum University; Islamic philosophy and Mysticism Dept).

Contributing Editor: Dr. Mahdi Karimi

Executive Expert: Mohammad Ali Niazi

Page Layout: Azim Ghahremanlu

Address: Theosophy and Islamic philosophy Department at Imam Khomeini Specialized University,
Jihad Square, Qom, Iran.

Tel: (+98)25 37110256 Fax: 37110256 P-box: 37145-143

www.miu.ac.ir

www.journals.miu.ac.ir

Email: pajoheshname.h.f@gmail.com