

ملاحظات در باره کتاب «فلسفه فلسفه اسلامی»

محمد فنائی اشکوری*

فلسفه فلسفه اسلامی و مزایای آن

فلسفه فلسفه اسلامی عنوان اثری است از جناب حجت الاسلام والمسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه از استادان حوزه علمیه قم. این اثر کاوش و پژوهشی است در ماهیت فلسفه اسلامی، آسیب‌شناسی آن همراه با طرحی نو و رویکردی جدید به فلسفه اسلامی. اهمیت موضوع ایجاب می‌کند که پژوهش مزبور مورد توجه اندیشوران و موضوع بحث و گفت‌وگو قرار گیرد. اثر یادشده دارای نکات مثبت و قابل تقدیر چندی است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

(۱) مؤلف محترم به تکرار محض مطالب پیشینیان بسنده نکرده، بلکه قدم در راه نوآوری نهاده و کوشیده است سخنی تازه عرضه کند و طرحی نو دراندازد.

(۲) مؤلف نگاهی نقادانه و آسیب‌شناسانه به میراث حکمی اسلامی انداخته و کوشیده است خلأها و نارسایی‌های آن را باز یابد.

(۳) جامعیت مباحث از حیث اشمال بر آراء مختلف و ابعاد گوناگون در هر مسئله در عین اختصار است، گرچه این امر موجب شده است که مؤلف وارد مباحثی شود که طرح آنها برای تبیین نظریات مطرح شده ضروری نیست و بجاست اصل مدعا در نوشتاری کوتاه‌تر عرضه گردد.

(۴) استفاده از منابع متنوع و فراوان مرتبط با مباحث طرح شده و رعایت امانت در نقل و ارجاع هر سخن به منبع آن است.

(۵) جدیت مؤلف محترم در تحقیق و پیگیری بحث است. بسیاری از کسانی که ایده‌هایی نو

طرح می‌کنند، اما به اجمال و اختصار از آن می‌گذرند و لوازم و پیامدهای آن را پیگیری نمی‌کنند، و در نتیجه بحث را به ثمر نمی‌رسانند. مؤلف محترم در این اثر کوشیده ابعاد، اجزا و لوازم طرحش را بیان و جغرافیای بحثش را حتی‌المقدور ترسیم کند. شکی نیست که هر طرح و ایده‌ای برای اینکه پخته‌تر شود و ابعادش روشن‌تر گردد، نیاز به تجزیه و تحلیل‌ها، نقّادی‌ها و نکته‌سنجی‌های بسیاری دارد و ضرورت مشارکت، مباحثه، ان‌قلت و نقض و ابرام اهل نظر در این‌گونه مباحث بر کسی پوشیده نیست. آنچه در پی می‌آید برخی ملاحظات و تأملاتی است که راقم به عنوان مشارکت در پیشبرد این بحث به طرح آن مبادرت می‌ورزد.

اشتراک لفظی یا معنوی «فلسفه»

آیا کاربرد واژه «فلسفه» در فلسفه‌های مضاف به اشتراک لفظی است؟ مؤلف محترم در مواضع مختلف از کتاب از جمله صفحه ۴۰ و ۹۱ می‌گویند: فلسفه به اشتراک لفظی درباره فلسفه‌های مضاف به علوم و فلسفه‌های مضاف به حقایق به کار می‌رود؛ زیرا موضوع این علوم واحد نیست، روش آنها هم واحد نیست. در فلسفه‌های علوم روش تاریخی هم به کار می‌رود. **ملاحظه:** مهم‌ترین و رایج‌ترین کاربردهای فلسفه عبارت‌اند از: الف. همه علوم؛ ب. علوم حقیقی (اعم از نظری و عملی)؛ ج. فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه؛ د. فلسفه به معنای رایج امروزی؛ یعنی تأمل عقلانی نظام‌یافته. در میان کاربردهای فوق فقط فلسفه اولی (مابعدالطبیعه، متافیزیک، الهیات) به عنوان یک علم است. سایر کاربردها اشاره به یک علم ندارند، بلکه یک حوزه معرفتی را تشکیل می‌دهند (مانند علوم طبیعی، علوم اجتماعی... که یک حوزه معرفتی‌اند نه یک علم). از این‌رو، ابن‌سینا از فلسفه به معنای علوم حقیقی به علوم فلسفی تعبیر می‌کند، نه علم فلسفه. فلسفه‌های علوم هم به معنای چهارم فلسفه‌اند. فلسفه‌های علوم تأمل عقلانی درباره علم است که البته علم معمولاً یک پدیده تاریخی است. موضوع مطالعه در این‌گونه موارد پدیده‌ای تاریخی است، اما روش فهم و تجزیه و تحلیل عقلی است. از این‌رو، فلسفه علم غیر از تاریخ

علم است. مباحث فلسفه علوم همچون کشف مبانى، مفروضات و اصول حاکم بر روش علمى مباحثى عقلى اند. مسائل فلسفه علم مانند چيستى علم، استقراء فرق علم و غيرعلم با روش عقلى حل و فصل مى شوند. با مطالعه تاريخى منطق حاکم بر پژوهش علمى را کشف مى کنيم. مثل اينکه با روش درون نگرى منطق حاکم بر تفکر که همان منطق است را کشف مى کنيم، يا با تأمل درونى و علم حضورى احکام هستى را مى يابيم. اينها موجب نمى شود که علوم فوق عقلى نباشند.

به عبارت ديگر، روش فلسفه علوم صرفاً تاريخى و نقلى نيست. اگر کسى در فلسفه علم صرفاً به مباحث تاريخى اکتفا کند ما آن را فلسفه نمى خوانيم؛ چنانکه اگر کسى صرفاً به روش نقلى از فلسفه اولى بحث کند ما آن را فلسفه نخواهيم دانست، يا همين طور اگر کسى علوم طبيعى را صرفاً با روش نقلى يا عقلى بحث کند ما اين شيوه را نمى پذيريم.

مثلاً در فلسفه علم اقتصاد بحث در اين نيست که مبادى اين علم در نظر عالمان اين علم چه بوده است، بلکه سخن در اين است که مبادى حقيقى علم اقتصاد چيست. علمای اصول در تعريف و فايده و غايت علم اصول به نقل اقوال مى پردازند، اما آن نقل مقدمه تحليل و نقد براى رسيدن به يک پاسخ درست است. در خود مسائل فلسفى هم روش اين است. براى اينکه تحقيق کنيم جوهر چيست، معمولاً ابتدا نقل اقوال مى کنيم؛ اما اين امر بحث فلسفى را تاريخى محض و غيرعقلى نمى سازد.

به اين معنا بسيارى از فلسفه هاى مضاف به حقايق هم پديده هاى تاريخى اند و براى شناخت آنها بايد به تاريخ مراجعه کرد. آنها بعد تاريخى هم دارند که مطالعه آن براى شناختش ضرورى است؛ مثل فلسفه هنر، زبان، سياست، صنعت. مطالعه اينها صرفاً با درون نگرى و تحليل عقلى بدون مراجعه به واقعيت عينى و تاريخى آنها نيست. همه فلسفه هاى مضاف درباره امر موجود بحث مى کنند، حال يا موجود به دست انسان و در روند تاريخى يا موجود در طبيعت.

فلسفه در کاربرد جديد تأمل عقلى نظام مند درباره هر پديده است. از اين رو، فرقى بين فلسفه هاى مضاف به علوم و امور نيست. منتهى پديده مورد مطالعه در فلسفه هاى مضاف به علوم

چون علم است، از این رو، این علوم درباره علم‌اند و به این اعتبار، آنها را معرفت درجه دوم می‌گویند.

به یک معنا، همه فلسفه‌ها معرفت درجه دوم، و محصول نگاه ثانوی‌اند؛ یعنی بعد از حس، تجربه، علم حضوری، مطالعه تاریخ و نقل، به موضوع نظر عقلی می‌شود. گاهی به این جهت مباحث فلسفی را معقول ثانی می‌گویند که متفاوت با معقول ثانی به معنای رایج است.

اگر فلسفه زبان به اعتبار اینکه روی زبان بحث می‌کند علم درجه اول است، می‌توان گفت: فلسفه علم هم درباره علم به عنوان یک پدیده، بحث درجه اول است. درجه دوم بودن قیاسی است، نه نفس‌الامری. فلسفه فیزیک چیزی بر مباحث طبیعت‌شناسی نمی‌افزاید، اما بر مسائل خودش یعنی احکام و عوارض علم فیزیک می‌افزاید.

بنابراین، فلسفه مشترک لفظی نیست. همان‌گونه که نویسنده در جای دیگر (ص ۱۳۱) درباره حکمت می‌گویند، در این‌گونه واژه‌ها یک معنای پایه هست و کاربردهای دیگر توسعه و تضییق آن معناست و یا با مناسبتی به کار می‌رود. معنای پایه یکی است، اما واژه نقش‌های جدیدی را ایفا می‌کند. حتی وقتی از فلسفه احکام بحث می‌کنیم که مراد علل و حکمت‌های احکام است از معنای اصلی فلسفه دور نشده‌ایم. یا وقتی از فلسفه قیام حسینی بحث می‌کنیم، مراد بحث از علل و مبادی و زمینه‌های آن است. و بحث از علل و جست‌وجو از ریشه و مبدأ از ارکان فلسفه است. بحث از مبادی نخستین به تعبیر ارسطو شامل همه فلسفه‌ها تقریباً می‌شود. عینیت در معنا نیست، اما اشتراک لفظی محض هم نیست، بلکه مناسبت و خویشاوندی معنایی در کار است.

به علاوه، دست‌کم یکی از معانی فلسفه علوم حقیقی بود. فلسفه در فلسفه‌های مضاف، علم به علم است. یعنی می‌تواند در معنای علم به کار رود. به این ترتیب می‌توان گفت علوم حقیقی (= فلسفه) مضاف دو قسمند: علوم (= فلسفه‌های) حقیقی مضاف به علوم و علوم حقیقی مضاف به امور. مؤلف در تعریف فلسفه‌های مضاف می‌گویند: فلسفه‌های مضاف به علوم دانش‌هایی... هستند که... و فلسفه‌های مضاف به امور دانش‌های هستند که... (ص ۹۱). مؤلف در اینجا، در هر دو مورد، فلسفه را به معنای دانش گرفته‌اند، نه به صورت مشترک لفظی.

غایت الامر این است که بگوییم فلسفه علوم دو بخش دارند: توصیف آنچه بوده و هست و تبیین آنچه مقتضای عقل است، اعم از آنچه که بوده و هست یا آنچه که باید باشد. اگر نام فلسفه بر بخش اول روا نباشد آن را به تاریخ علوم می‌سپاریم و فلسفه را منحصر به قسم دوم می‌کنیم، یعنی بحث عقلی درباره مبانی و مبادی و روش و سایر امور مربوط به علوم که به آن علم‌شناسی فلسفی می‌توانیم گفت. اگر دیدگاهی در علم‌شناسی طرح شود که فقط به مطالعه تاریخی اکتفا کند و وارد بحث عقلی نشود، وجهی ندارد که آن را فلسفه بنامیم. اگر کسانی آن را بناروا فلسفه نامیده باشند این امر ما را ملزم نمی‌کند که تسلیم آن شویم و تعریف‌مان از فلسفه را تغییر دهیم.

آیا فلسفه علم قبل از تحقق علم ممکن است؟

در صفحه ۳۶ در تقسیم‌بندی فلسفه‌های مضاف می‌گویند: یکی از اقسام فلسفه‌های مضاف فلسفه‌های مضاف به علوم با روش هنجاری و منطقی قبل از تحقق آن علم است. اما در صفحه‌های ۴۶ و ۵۰ می‌گویند: قبل از تحقق یک علم نمی‌توان فلسفه آن را داشت.

آیا این دو سخن ناسازگار نیستند؟ آری با رویکرد تاریخی نمی‌توان فلسفه علمی را داشت که آن علم محقق نیست، اما با رویکرد هنجاری و منطقی می‌توان. رویکرد تاریخی به نظر خود مؤلف هم تنها رویکرد نیست. اساساً برای تدوین فلسفه‌های مضاف به علوم ضروری نیست که علمی موجود شود و تاریخی را بگذراند و آن‌گاه فلسفه‌اش تدوین شود، هرچند معمولاً این‌گونه است. آنچه لازم است وجود تصویر و طرح آن علم در ذهن عالم است. چنان‌که رئوس ثمانیه و اجزای علوم را در آغاز کتب و قبل از ورود در مباحث هر علم بحث می‌کنند. اصولاً برای تأسیس آگاهانه یک علم داشتن تصویری اجمالی از فلسفه آن ضروری است. و در هر دو حال روش عقلی جاری است؛ منتها یک بار تأمل عقلی در آنچه رخ داده است و یک بار تأمل عقلی در طرح ذهنی آن. آنچه از فلسفه خودی یا حکمت نوین اسلامی در کتاب بحث شده است در واقع، فلسفه فلسفه خودی است، قبل از تحقق فلسفه خودی، نه خود فلسفه خودی.

تقسیم فلسفه به مطلق و مضاف

اگر فلسفه را تأمل عقلانی نظام‌مند درباره هر چیزی مراد کنیم، طبق این کاربرد تقسیم فلسفه به مطلق و مضاف وجهی نخواهد داشت و همه فلسفه‌ها مضاف خواهند بود. هر فلسفه‌ای تأمل عقلانی درباره مضاف‌الیه خاصی است. فلسفه اولی نیز فلسفه هستی است و الهیات به معنای اخص فلسفه خدا یا فلسفه الهی است، معرفت‌شناسی فلسفه معرفت و همچنین. البته می‌توانیم «فلسفه» را به گونه‌ای به کار ببریم که دربردارنده همه این فلسفه‌ها باشد، اما در این صورت، این فلسفه عنوان یک حوزه معرفتی است، نه نام یک علم خاص و به عبارت دیگر فلسفه مطلق جامع همه فلسفه‌ها خواهد بود.

فلسفه علوم و رئوس ثمانیه

در صفحه ۵۵ می‌گویند: رئوس ثمانیه و اجزای علوم غیر از فلسفه علوم‌اند و کسانی را که فلسفه علوم را در ادامه مباحث رئوس ثمانیه دانسته‌اند، تخطئه می‌کنند و می‌گویند تفاوت روشی و محتوایی میان این سه امر هست و نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه است.

قطعا فلسفه امروزی عین رئوس ثمانیه و اجزای علوم گذشتگان نیست، اما بی‌شک می‌توان گفت فلسفه علوم توسعه، تعمیق و پالایش همان مباحث مقلّماتی است و آنها را دربر دارد و مراد آنها که این دو را به هم ربط داده‌اند نیز همین است. فلسفه علم، علم‌شناسی است و مسائل علم‌شناسی را دربر دارد. رئوس ثمانیه و اجزای یک علم قطعاً از مسائل خود آن علم نیستند. اما متعلق به کجا هستند و به چه علمی تعلق دارند؟ جای طبیعی آنها فلسفه آن علم است.

در صفحه ۵۵ رئوس ثمانیه، در صفحه ۵۹ اجزای علوم و در صفحه ۶۱ مسائل دهگانه فلسفه علوم را ذکر می‌کنند. مقایسه این فهرست‌ها نشان می‌دهد که تفاوت ماهوی بین اینها نیست و فلسفه علم، رئوس ثمانیه و اجزای علوم را دربر دارد و می‌توان گفت توسعه همان است. تعریف، موضوع، مسائل، مبادی تصویری و تصدیقی، غایت و فایده مباحثی است که در فلسفه علوم هست و همین مباحث در رئوس ثمانیه و بخشی از آنها در اجزای علوم مطرح است. تغییر

عناوين و تعابير موجب تغيير ماهيت نمى شود. معناشناسى همان مبادى تصورى، پيش فرض ها همان مبادى تصديقي، چيستى همان تعريف، هندسه و قلمرو همان مسائل، و کارکرد همان فايده است. در صفحه ۵۷ مى گویند نسبت بين رئوس ثمانيه و اجزای علوم با فلسفه علوم عموم من وجه است.

لازم است توجه شود که عموم و خصوص من وجه بودن دو دسته از معارف منافاتی ندارد که یکی را توسعه و تکامل دیگری بدانیم. همه علوم در تاریخشان چنین اند و وضعیت حالشان با گذشته آنها نسبت عموم و خصوص من وجه دارند. فیزیک امروز با فیزیک قدیم همین نسبت را دارد. مسئله ای در گذشته طرح می شده که امروزه مطرح نیست و بالعکس. افزایش و پیرایش همیشه در همه علوم از جمله در فلسفه بوده است. نسبت مباحث امروز فلسفه و کلام هم با مباحث گذشته آنها عموم من وجه است.

مى گویند رویکرد رئوس ثمانيه فقط توصيف است و رویکرد فلسفه های مضاف اعم است. در بحث از رئوس ثمانيه و اجزای علوم گذشتگان بحث تحلیلی هم بسیار دارند و مقدمات کتب اصولی و فلسفی گویای این امر است. به علاوه اجمال و تفصیل مباحث موجب تمایز ماهوی نمى شود.

در صفحه ۹۱ مى گویند رویکرد تاریخی در فلسفه علوم با نقل و نقد چند رأى فرق دارد. اگر فرقی باشد در اجمال و تفصیل است. از این رو، مى گوئیم فلسفه های مضاف توسعه و تکامل آن مباحث است.

تعريف حکمت يا فلسفه

در صفحات ۱۵۱ تا ۱۵۴ چند تعريف از فارابى برای حکمت ذکر شده است که از نظر مؤلف محترم و همچنان که نقل می کنند پاره ای از این تعاریف از نظر برخی از بزرگان فلسفه معاصر «حکمت» در هریک از این تعاریف به معنایی متفاوت با دیگری است.

در صفحه ۱۵۱ آمده است که تعريف فارابى که مى گوید: «الحکمة هی افضل علم لافضل

الموجودات» برای معنای جامع فلسفه یعنی همه علوم حقیقی است. اما به نظر می‌رسد این تعریف برای معنای جامع فلسفه نیست، بلکه فقط درباره فلسفه اولی و الهیات است. همه موجودات افضل الموجودات نیستند. موجودات برتر ذات باری تعالی و مبادی عالی هستند که در فلسفه اولی از آنها بحث می‌شود. در صفحه ۱۵۲ در تعریف دیگر فارابی که فلسفه را علم به اسباب بعیده می‌داند مؤلف می‌گوید: فلسفه در اینجا به معنای حکمت نظری است. اینجا نیز مراد فلسفه اولی است، نه حکمت نظری که شامل ریاضیات و طبیعیات هم می‌شود. طبیعیات و ریاضیات از اسباب بعیده بحث نمی‌کنند. در علوم طبیعی از اسباب قریبه بحث می‌شود. در صفحه ۱۵۳ تعریف دیگر «فالحمد الذی قیل فی الفلسفه، انها العلم بالموجودات بما هی موجوده» را تعریف همه علوم استدلالی طبیعی و منطقی ریاضی و اخلاقی... تعبیر می‌کنند. این تفسیر نیز صواب به نظر نمی‌رسد. این تعریف نیز منحصر به فلسفه اولی است. سایر علوم یادشده علم به موجود بماهو موجود نیستند. اساساً قید «بماهو موجود» برای اخراج علوم طبیعی و ریاضی و غیره است که موجود را نه از آن جهت که موجود است، بلکه از آن حیث که مقید به طبیعی بودن یا ریاضی بودن و مانند آن است بررسی می‌کنند. در صفحه ۱۵۴ که فارابی حکمت را معرفت وجود حق دانسته مؤلف می‌گویند این معنا متفاوت با معانی گذشته است. به نظر نمی‌رسد این معنا نیز متفاوت با تعاریف گذشته باشد. حکمت به همان معنای افضل علوم، علم به اسباب بعیده و علم به موجود بماهو موجود همان معرفت وجود حق تعالی هم هست. از نظر کسانی که این تعبیر را به کار می‌گیرند مباحث امور عامه مقدمه اثبات واجب‌اند. به این اعتبار می‌توان گفت فلسفه علم خداشناسی است. این معنای دیگر نیست، چنان‌که در صفحه ۱۶۱ از صاحب محاکمات نقل کرده‌اند که سایر مباحث در حکم مقدمه‌اند. اساساً دلیلی ندارد که فارابی حکمت را در هر جا به معنایی متفاوت با دیگری به کار برد.

ضرورت موضوع برای علوم

در صفحه ۲۵۷ آمده است که علم کلام فاقد موضوع معین است. به نظر می‌رسد موضوع برای هر علمى ضرورى است. مى‌توان گفت موضوع علم کلام «عقاید دینى» است. این مفهوم معینى است که مصادیق مختلف دارد. موضوع لازم نیست موجود معینى باشد، بلکه مفهوم و عنوان واحد کافى است. در صفحه ۳۵۸ آمده است که هدف فلسفه رسیدن به حقیقت است، اما هدف کلام دفاع از عقاید دینى است. همچنین روش فلسفه عقلى و روش کلام عقلى، نقلی و جدلی است. این مطالب به رغم شهرتشان قابل مناقشه‌اند. علم کلام هم در جست‌وجوى حقیقت است. علم کلام همان الهیات و خداشناسى و دین‌شناسى است و مگر مى‌شود در این علم انسان به دنبال حقیقت نباشد. دفاع از عقاید دینى امری در مقابل جست‌وجوى حقیقت نیست، بلکه چون باورهای دینى حق‌اند دفاع از آنها ضرورى و دفاع از حق است. فیلسوف هم از نظریات فلسفى مورد قبولش دفاع مى‌کند.

روش معتبر کلامى هم روش عقلى و نقلی است که مؤید به عقل است و روش جدلی محض به معنای استفاده از قضایای غیر یقینى معتبر نیست. شکی نیست که متکلمانى در تاریخ در مناظراتشان چنین کرده‌اند، فلاسفه نیز دچار خطا و مغالطه شده و گاه جدل کرده‌اند. اما علم کلام معتبر خاصه کلام شیعى روش غیرعقلی و نقلی را معتبر نمى‌داند. برخلاف تفسیر ابن‌رشد از آیه شریفه ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾، جدلی که در آیه شریفه قرآن آمده جدل مصطلح منطق ارسطو نیست، بلکه مراد مباحثه به روش احسن است. حکمت بیان حقیقت است، موعظه حسنه پند اخلاقى است و جدال احسن گفت‌وگو به بهترین روش است، نه بیان سخنان بی‌پایه‌ای که حقانیت‌اش محرز نیست یا مشکوک است. این تفسیر مشهور از آیه از مصادیق بارز تحمیل و تطبیق ناروا و خلط اصطلاحات است که ابن‌رشد بانی آن است.

اما اگر مراد از جدل این باشد که باحث بکوشد به طرف مقابلش نشان دهد که برخی از

دعاوی او با برخی دیگر از دعاوی و مبانی او ناسازگار است، گرچه خود باحث آن دعاوی و مبانی را نمی‌پذیرد، این روش گرچه پسندیده و معتبر است، اما اختصاصی به علم کلام ندارد، بلکه در فلسفه نیز به کار می‌رود. این نوع جدل در واقع کشف و نشان دادن ناسازگاری در دعاوی طرف بحث است که از رایج‌ترین روش‌های نقد فلسفی است. هماهنگی و سازگاری یک منظومه معرفتی حداقل شرط اعتبار آن منظومه است و اصلی اجماعی است.

در صفحه ۲۹۶ نقل شده است که علم فقه هم موضوع معینی ندارد.

چنان‌که گفتیم هیچ علم واحدی بدون موضوع واحد نیست و موضوع علم فقه احکام شرعی یا وظایف مکلفان است. این عنوان واحد همه مسائل فقه را می‌پوشاند. سنخیت مسائل خود نشانگر آن است که آن مسائل محور مشترکی دارند. در علم اصول هم از مباحث متنوعی بحث می‌شود، اما همه آنها در زیر عنوان «عناصر مشترک در استنباط فقهی» می‌گنجد.

در صفحه ۳۰۲ آمده است که علم اقتصاد موضوعات متعدد دارد که عبارت‌اند از: تولید توزیع مصرف. اما به نظر می‌رسد این عناوین را هم می‌توان به عنوان واحد برگرداند، مانند علم مدیریت ثروت. تولید، توزیع و مصرف در واقع، مسائل کلان علم اقتصادند. آن چیزی که این سه مفهوم را به هم مرتبط و متصل و متناسب می‌کند و به آنها وحدت می‌بخشد تا در علم واحد از آنها بحث شود آن موضوع علم اقتصاد است.

در صفحه ۲۹۷ آمده است که کسانی که ملاک تمایز علوم را موضوعات می‌دانند به تعریف موضوع پرداخته‌اند.

به نظر می‌آید هر علمی موضوعی دارد، اما ملاک تمایز لازم نیست موضوع به تنهایی باشد. بنابراین، فقط قائلان به اینکه موضوع ملاک تمایز است به تعریف موضوع پرداخته‌اند.

به اعتقاد بنده موضوع فلسفه اولی یا الهیات، عرفان و کلام در نگاه کلان یک چیز است، اما روش‌ها و منابع آنها متفاوت است. چون روش‌ها مختلف است، برخی مسائل آنها نیز متفاوت‌اند. در حالی که موضوع اصلی و کلان یکی است: (واقع، موجود، حق تعالی). این مطلب نیاز به بسطی دارد که در این مجال نمی‌گنجد.

فلسفه و علوم ديگر

در صفحه ۲۹۲ آمده است که فلسفه چون مادر علوم است، علوم هيچ تأثيرى بر فلسفه ندارند، گرچه برای آن مسئله‌سازى مى‌کنند.

اينکه موضوع فلسفه يعنى موجود را علوم ديگر اثبات نمى‌کنند درست است. اما فلسفه از علوم تأثير فراوان مى‌پذيرد. اولاً خود مسئله‌سازى تأثير مهمى است و سيمای فلسفه را عوض مى‌کند. توسعه و تکامل فلسفه و کم و زياد شدن برهان‌ها از جمله آن است. گاهى یک قضيه تجربى ممکن است صغراى یک برهان فلسفى را تشکيل دهد که البته در اين صورت اعتبار آن برهان تابع اعتبار آن قضيه تجربى است. فلسفه موجود و محقق (اعم از فلسفه اسلامى و غربى) بسيار از علوم تأثير پذيرفته است. مادر از فرزند تأثير مى‌پذيرد. علوم به هم وابسته‌اند. فلسفه اسلامى سنتى آميخته با طبيعيات گذشته و فلسفه اسلامى معاصر که تا حدودى پيراسته از آن است هر دو متأثر از علوم‌اند و در مواجهه فلسفه با علوم رنگ گرفته‌اند. آنچه در اين‌باره دفاع‌پذير است اين است که مدعاى فلسفى را نمى‌توان با روش تجربى محض اثبات يا ابطال کرد و البته عکس آن هم صحيح است. اين فقط یک نوع تأثير و تأثر است. يکى از بايسته‌هاى فلسفه معاصر اسلامى اين است که فلسفه‌ورزان از علوم جديد آگاه شوند تا حدود فلسفه را بهتر بشناسند و از خلط مباحث اجتناب کنند. فلسفه اعم از فلسفه محقق و مطلوب با علم، دين، عرفان و بسيارى ديگر از امور انساني در ارتباط است و بين آنها تأثير و تأثر متقابل هست.

نسبت مادر و فرزندى علوم نيز نیازمند توضيح است. قطعاً فلسفه زاینده علوم و علوم زاینده فلسفه نيستند. البته نقش فلسفه در اثبات برخى از پيش‌فرض‌هاى علوم قابل انکار نيست. همچنين ممکن است موضوعات برخى از علوم در فلسفه اثبات شود، اما موضوعات برخى ديگر از علوم نيازى به اثبات فلسفى ندارند و بديهى يا قريب به بديهى هستند. علومى هم هست که موضوعاتشان نه در فلسفه، بلکه در علوم ديگر اثبات مى‌شود. مثلاً، علم عصب‌شناسى موضوعش عصب است. کدام فلسفه وجود عصب را اثبات کرده است؟ همين طور است موضوع علم نجوم، زمين‌شناسى، معماری و بسيارى از علوم طبيعى و فنى ديگر. از فلسفه مطلوب هم

این کار بر نمی آید. فلسفه تنها می تواند موضوعاتی را اثبات کند که با روش عقلی قابل اثبات باشند. اما موضوعاتی که از راه عقلی قابل اثبات نیستند، بلکه تنها از راه تجربی مثلاً، قابل اثبات اند. فلسفه نمی تواند درباره آنها نظر دهد. این سخن هم درباره برخی علوم حقیقی صادق است و هم علوم اعتباری بنا بر یک اصطلاح. مثلاً موضوع علم نحو که گفته اند کلمه و کلام است با روش عقلی و فلسفی اثبات نمی شود. همین طور است موضوع بسیاری از علوم دینی مثل حدیث و تفسیر و تاریخ و رجال. موضوع این گونه علوم از منابع و طرق دیگری غیر از فلسفه مانند حس، تجربه، تاریخ و نقل اخذ می شود. این گونه موضوعات نه نیازی به اثبات عقلانی دارند و نه اثبات آنها به روش عقلی محض ممکن است.

اینکه فیلسوفان گذشته اثبات موضوعات علوم را به عهده فلسفه می دانستند متناسب با تقسیم بندی آنها از علوم بود. آنها علوم نظری را به سه دسته الهیات، ریاضیات و طبیعیات طبقه بندی می کردند. موضوع طبیعیات جسم طبیعی و موضوع ریاضیات کمیت بود و از اصل وجود جوهر جسمانی و کمیت در بحث مقولات سخن می گفتند. اما امروزه که حوزه علوم به طور چشم گیری توسعه یافته و تقسیم بندی و طبقه بندی علوم تغییر کرده، فلسفه نمی تواند آن ادعا را نسبت به جمیع علوم داشته باشد.

همچنین اینکه برخی از فلاسفه معاصر می گویند فلسفه از بود و نبود اشیا سخن می گوید و گاه می گویند فلسفه از هلیه بسیطه اشیا سخن می گوید نیز محل تأمل است. نه فلسفه قدیم و نه فلسفه جدید از بود و نبود همه اشیا سخن نمی گویند. این سخن نه جامع است و نه مانع. فلسفه فقط از بود و نبود اشیا سخن نمی گوید، بلکه بیشتر مباحث فلسفی مربوط به احکام هستی است بعد از فراغ از اصل هستی. اصل وجود واقعیت در فلسفه اسلامی بدیهی است. واقعیات محسوس نیز بدیهی هستند و نیازی به اثبات فلسفی ندارند. فقط برخی از واقعیات مثل وجود خداوند، عقول و نفوس اثبات می شوند. اما اینکه انسان، اسب، درخت، جانور، گیاه، ماه، ستاره، و غیر آن وجود دارد بدیهی است و در هیچ فلسفه ای اثبات نمی شود. وجود بسیاری از حقایق که بدیهی و شناخته شده برای همه نیست در علوم طبیعی با روش تجربی اثبات می شود؛ مثلاً وجود

برخى حيوانات، گياهان، ستاره‌ها و سيارات و اجزای ماده و موجودات تاريخى و مانند آن. مثلاً تحقیقات تجربى از وجود دایناسورها حکایت دارد.

در واقع اگر نیک بنگریم، فلسفه هیچ موجود عینى مادى را اثبات نمى‌کند، نه جماد، نه نبات، نه حیوان، نه انسان و نه هیچ موجود مادى دیگرى را. آنجا که در فلسفه از ماده، صورت، جسم، جوهر و عرض بحث مى‌شود، در واقع، بحث از چیستى موجودات مادى است. وقتى در فلسفه گفته مى‌شود رنگ و شکل و بو و امثال آن عرض هستند، عرضیت آنها اثبات مى‌شود نه وجودشان. در نتیجه، پس از این مباحث فلسفى بر شمار موجودات مادى افزایشى حاصل نمى‌شود.

موضوع فلسفه در حکمت نوین اسلامى

در «حکمت نوین اسلامى» که مؤلف محترم معرفى مى‌کند موضوع فلسفه وجود انضمامى انسان است؛ چراکه وجود هر فرد بدیهى‌ترین حقیقت برای اوست.

در صفحه ۳۰۵ آمده است که واقعیت یا موجود که موضوع فلسفه است نمى‌تواند واقعیت تشکیکى باشد؛ چون تشکیک از مسائل فلسفه است و در آغاز بحث اثبات نشده است. ناچار آن واقعیت باید واقعیت معینى باشد. آن واقعیت باید بدیهى‌ترین واقعیت باشد و آن چیزى جز واقعیت انضمامى انسان نیست. واقعیت همه موجودات هم نمى‌تواند موضوع باشد، چون واقعیت همه اثبات نشده است. حیث وجود موجودات هم نمى‌تواند موضوع باشد؛ زیرا در آغاز فلسفه، اصالت وجود اثبات نشده است.

در پاسخ مى‌توان گفت که موجود که موضوع فلسفه است نه به صورت تشکیکى موردنظر است، نه به صورت واقعیت معین و خاص و نه همه موجودات. بلکه اصل واقعیت که مى‌دانیم هست موضوع فلسفه است. اینکه واقعیت تشکیکى است یا تباینى یا هرچیز دیگر و اینکه واحد است یا کثیر همه از مسائل فلسفه‌اند و در موضوعش مفروض نیستند. اصل اینکه واقعیاتى هست بدیهى و مفروض است. این در مقابل سفسطه است. اینکه چه واقعیاتى هست، یک‌دسته‌اش

بدیهی است و یک دسته هم بدیهی نیست، مثل خدا و شریک‌الباری. قبل از اثبات اصالت وجود می‌توان از احکام کلی واقعیت و موجودیت بحث نمود. بحث در این است که واقع چه احکامی دارد و مشمول چه قوانینی است. در ادامه می‌توان از اصالت وجود سخن گفت و اشکالی ندارد برخی مسائل مبتنی بر برخی از مسائل دیگر باشند، چنان‌که تشکیک وجود فرع بر اصالت وجود است.

در صفحه ۲۹۳ آمده است که موضوع فلسفه باید بدیهی‌ترین حقیقت باشد. البته دیگران هم گفته‌اند که موضوع فلسفه وجود یا موجود است که بدیهی‌ترین مفاهیم است.

آنچه لازم است این است که موضوع فلسفه بدیهی باشد، نه لزوماً بدیهی‌ترین. ملاک و دلیل لزوم بداهت موضوع فلسفه این است که چون از نظر فلاسفه علمی برتر از فلسفه و مقدم بر آن نیست که موضوع فلسفه را تعریف و اثبات کند پس موضوع فلسفه نباید نظری باشد. اما از این مطلب نمی‌توان به دست آورد که موضوع فلسفه باید بدیهی‌ترین مفاهیم و حقایق باشد؛ زیرا ممکن است مفاهیم دیگری بدیهی‌تر باشند اما به کار فیلسوف نیایند. فلسفه به علم دیگری در اصل پیدایشش نیازی ندارد، نه اینکه به مفهوم دیگری نیاز ندارد. ممکن است مفهوم وجود یا موجود را از حس یا علم حضوری بگیریم، اما نه از یک علم دیگر.

ممکن است کسی ادعا کند وجود از بدیهی‌ترین مفاهیم انتزاعی عقلی از سنخ معقولات ثانیه فلسفی است که مفاهیم فلسفی را تشکیل می‌دهند و مفاهیمی که حکم آن را دارند با آن مرادفاند، مثل واقعیت و شیء. این مفهوم از حیث مصداق اعم از دیگر مفاهیم است. مفهوم «من» بدیهی است، اما عام نیست. لیکن مفهوم موجود عام‌ترین است از حیث مصداق. و این اصلح است برای اینکه موضوع علم اعلی باشد.

فلسفه اولی یا هستی‌شناسی نمی‌تواند موضوعش انسان باشد. در این علم به دنبال احکام و محمولات هستی‌هستیم، نه انسان. علمی که موضوعش انسان است طبیعتاً انسان‌شناسی است، نه وجودشناسی. البته ممکن است یک راه وجودشناسی شروع از انسان باشد. چنان‌که در احادیث آمده است، معرفت نفس از بهترین راه‌های معرفت رب است. و به تعبیر عرفا انسان کون

جامع و جهان صغير و به تعبیری جهان کبير است. اما در هر حال حکم طریق را دارد نه موضوع و نه مقصد و مقصود بالذات. آری، می توان و خوب است از بدیهی ترین حقیقت شروع کرد، چنان که در صفحه ۳۰۷ گفته اند و این مانعی ندارد. چنان که برخی حکمای معاصر همچون علامه طباطبائی و آیت الله مصباح در جست و جو از مفاهیم فلسفی به سراغ علم حضوری می روند و آیت الله مصباح بدیهیات را در علم حضوری می جوید. اما این بدان معنا نیست که انسان موضوع فلسفه شود.

بنابراین، از اینکه وجود انسان بدیهی است و بهترین شروع است نمی توان نتیجه گرفت که انسان باید موضوع فلسفه باشد، چنان که در صفحه ۳۰۸ چنین نتیجه گرفته اند.

در صفحه ۳۰۸ آمده است که با مطالعه در انسان موضوعات دیگر علوم اثبات می شود و از این راه می توان گفت که این فلسفه مادر علوم است.

اما بیان اینکه با مطالعه در انسان موضوعات علوم طبیعی مثلاً اثبات می شوند خالی از تکلف نیست. شاید بتوان گفت که از راه مطالعه در انسان و گذر از آن می توان به شناخت هستی رسید که موضوعش هستی است (نه انسان) و آن هستی شناسی مادر علوم است.

می گویند (صفحه ۳۰۸) از راه انسان به دانش کلی دست می یابیم. اما می توان پرسید آن دانش کلی درباره چیست؟ قطعاً درباره موجود بماهو موجود است و این همان موضوع فلسفه اولی است. در صفحه ۳۰۷ آمده است که حکمت نوین همه فلسفه های مضاف به حقایق را می پوشاند. فلسفه های مضاف یک علم نیستند که موضوع واحد داشته باشند. نه انسان، نه موجود بماهو موجود نمی تواند همه آنها را پوشاند. فلسفه بودنشان به اعتبار روش است. سنخ فعالیت علمی در این موارد یکسان است. به عبارت دیگر، روش آنها عقلی تحلیلی و استدلالی است. این وجه اشتراک این فلسفه ها و همه فلسفه های مضاف با فلسفه اولی است و همین برای فلسفه بودن کافی است و این امر آنها را از علوم تجربی متمایز می کند. البته روش ریاضیات نیز عقلی است، ولی نوع به کارگیری روش عقلی در ریاضیات به دلیل ویژگی خاص موضوعش یعنی کمیت متصل و منفصل متفاوت با سایر علوم عقلی است.

موضوع هستی‌شناسی محقق یا دانش مابعدالطبیعه، موجود بماهو موجود است. البته دربارهٔ حدود این موضوع و حیطة و قلمرو مسائلس می‌توان بحث و مناقشه داشت. آیا از راه شناخت خود به احکام دیگری از هستی می‌رسیم یا به همین احکام و همین فلسفه؟ اگر به همین احکام می‌رسیم پس فلسفه دیگری نمی‌تواند باشد. چگونه می‌توان اثبات کرد که در حکمت نوین به احکامی می‌رسیم که از راه حکمت سنتی نمی‌توان رسید؟ این از مواردی است که ظاهراً باید پس از تحقّق این حکمت دربارهٔ آن داوری کرد.

در صفحه ۳۶۴ آمده است که موضوع فلسفه (فلسفه خودی) شخصی است «من»، اما دانش فلسفه عام است. چون از من شخصی به انسان کلی و وجود کلی می‌رسیم. چنان‌که مکرر یادآوری شد راه رسیدن به یک مفهوم بحثی است، اما اینکه موضوع و محور مطالعه فلسفه و به عبارت دیگر موضوع احکام و محمولات فلسفه چیست بحثی دیگر است.

دین و حکمت نوین

در صفحه ۳۵۱ آمده است: «همچنین فقه و حقوق و اخلاقی که منشأ و حیانی داشته باشد، دینی خواهد بود مانند قانون اساسی کشورهای کمونیستی و مارکسیستی.» ظاهراً مطلبی در جمله حذف شده و اشتباهی چاپی است.

در صفحه ۳۶۴ آمده است که موضوع ادیان انسان انضمامی است. موضوع در اینجا به چه معناست؟ به معنای موضوع علم؟ ادیان یک علم نیست. مخاطب ادیان انسان است، اما موضوعش انسان نیست. به عبارت دیگر ادیان «برای» انسان اند نه منحصراً «درباره» انسان. دین بیشتر دربارهٔ خداست تا دربارهٔ انسان.

در صفحه ۳۶۵ می‌خوانیم: حکمت‌نوین در مقام‌گردآوری مسائلس راز قرآن و سنت می‌گیرد. آیا همهٔ مسائلس را از قرآن و سنت می‌گیرد؟ دلیل و لزومی ندارد که چنین باشد. اگر حکمت محدود به دین باشد فلسفه ناقصی است. بسیاری از مباحث فلسفی هست که مفید و لازم‌اند، اما قرآن کریم متعرض آنها نشده است، مثل اصالت وجود، اعتبارات ماهیت، انواع معقولات،

تقسيمات علم، مقولات جوهر و عرض. حکمت حقيقت محور است و از هر منبعى استفاده مى‌کند. اگر حکمت نوين بعضى از مسائلى را از دين مى‌گيرد، بايد گفت حکمت متعاليه هم چنين است. آنچه موجه است و لازم است توجه شود اين است که بگوئيم اگر حکمتى بخواهد وصف اسلامى داشته باشد بايد بيشتر از مکتب‌هاى ديگر به دين و کتاب و سنت توجه کند.

در صفحه ۳۶۸ آمده است که حکمت نوين انسان‌محورانه به اسلام نزديک‌تر است. شايد نتوان گفت حکمتى که موضوعش را انسان قرار مى‌دهد از حکمتى که موضوعش را خدا قرار مى‌دهد به اسلام نزديک‌تر است. در بسيارى از تعاريف فلسفه چنان‌که خود مؤلف محترم نقل کرده موضوع فلسفه را خدای متعال قرار داده‌اند. در عرفان اين مطلب صريح‌تر و روشن‌تر است. البته مؤلف محترم توضيح داده‌اند که مرادشان از انسان‌محورى معنای اومانىستى اين واژه و در مقابل خدامحورى نيست. حق اين است که به صرف ادعای خدامحورى يا انسان‌محورى نمى‌توان قضاوت کرد که مکتبى به اسلام نزديک‌تر از ديگران است. بايد نتايج و يافته‌ها راديد.

در صفحه ۳۶۸ مى‌گويند: فلسفه انسان‌محور براى تأسيس علوم انساني اسلامى لازم و مفيد است.

البته انسان‌شناسى براى تأسيس علوم انساني مفيد است، اما اين امر جايگزين فلسفه اولى نيست و البته نبايد انتظار داشت که مباني و مسائل علوم انساني و اجتماعى از راه درون‌نگرى و مذاقه در علم حضورى حل شوند.

در صفحه ۳۷۱ گفته‌اند که تنها اگر فلسفه را انسان‌محور تعريف کنيم، فلسفه مضاف به حقايق را هم دربر مى‌گيرد.

اولاً، فلسفه انسان‌محور همه فلسفه‌هاى مضاف را دربر نمى‌گيرد. مثلاً، فلسفه هستى و فلسفه طبيعت چطور با تعريف انسان‌محور داخل فلسفه مى‌شوند؟ مگر با تکلف؛ به اين معنا که شروع مطالعه از خودشناسى است. البته به صرف خودشناسى و درون‌نگرى نمى‌توان فلسفه‌هاى مضاف را تأسيس کرد. ثانياً، فلسفه علوم هم جزء فلسفه است و اين تعريف آنها را دربر

نمی‌گیرد. بحث اسلامی سازی در فلسفه علوم هم مطرح است. ثالثاً، فلسفه به معنای تأمل عقلانی همه اقسام فلسفه را شامل می‌شود و نیازی به طرح اشتراک لفظی و اخراج فلسفه علوم نیست.

حکیمان دیگر و حکمت نوین

در صفحه‌های ۳۶۸ و ۳۶۹ می‌گویند اینکه ملاًصدرا تقسیم حکمت به نظری و عملی را با دو ساحت نفس یعنی تجرّد از بدن و تعلّق به بدن مرتبط کرده، نشانگر انسان محور بودن فلسفه است. همچنین اینکه در تعریف حکمت استکمال نفس انسانی را آورده‌اند دلالت بر همین امر دارد.

از مطالب فوق می‌توان استفاده کرد که فلسفه «برای» انسان است و غایتش استکمال نفس انسانی است، و این البته غیر از این است که موضوعش انسان باشد. ریاضیات، ستاره‌شناسی و زمین‌شناسی هم برای انسان هستند، اما «درباره» انسان نیستند. البته غایة الغایات هم خداوند متعال است، نه انسان. مطابق تعالیم دینی کمال نهایی معرفة الله است، نه معرفت الانسان. البته معرفة النفس طریق معرف الله می‌تواند باشد.

در صفحه ۳۷۰ از آیت الله حسن زاده آملی نقل شده است که حکمت معرفت النفس است. بهتر است بگوییم معرفت النفس جزئی از حکمت است، یا حکمت متضمن معرفت النفس است، اما منحصر به آن یا مساوی با آن نیست، گرچه در عمل اجزای حکمت از هم جدا نیستند. در صفحه ۳۸۷ آمده است که برخلاف دکارت، حکمت خودی می‌خواهد از وجود انضمامی انسان به فکر و اندیشه برسد.

آگاهی ما از فکر و اندیشه خود مستقیم است. علت وجود معرفت، وجود نفس است، اما آگاهی ما از معرفت مستقیم است و واسطه ندارد، ما نفس آگاه را می‌یابیم. نه اینکه اول نفس را می‌یابیم بعد با تأمل می‌فهمیم که نفس آگاه است و فکر دارد. جدایی وجود ندارد، ترتب ذاتی هست، اما تقدّم و تأخر و فاصله نیست. به عبارت دیگر، فکر و اندیشه خارج از دسترس ما نیست که بخواهیم به آن برسیم، بلکه برای ما حاصل است و نیازی به رسیدن ندارد. دکارت در

همه چیز شک دستورى کرد، اما ما در همه چیز شک نداريم از جمله در اینکه فکر داريم. نه در هستى خود شک داريم که از راه فکر برسيم چنانکه دکارت پنداشت، و نه در فکر خود شک داريم که بخواهيم از راه هستى خود آن را اثبات کنيم، چنانکه از عبارت مؤلف محترم بر مى آيد.

چند نکته ديگر

در صفحه ۴۳۵ از اخلاق و هنر به عنوان عوارض انضمامى انسان و از فلسفه سياست و زبان به عنوان عوارض انتزاعى انسان ياد کرده اند.

جای اين پرسش هست که چه فرقى از جهت انضمامى و انتزاعى بودن بين اخلاق و سياست هست، در حالى که هر دو به رفتار اختيارى انسان مرتبطاند و همين طور بين ذهن و زبان. در صفحه ۴۵۵ آمده است که شهيد صدر از يقين غيرموجه به يقين غيرذاتى و از يقين موجه عقلايى به يقين موضوعى و از يقين موجه منطقى به يقين ذاتى تعبير مى کنند.

در اين زمينه بايد يادآور شد که شهيد صدر سه نوع يقين يعنى يقين منطقى، يقين موضوعى و يقين ذاتى را تعريف مى کنند که غير از يکديگرند و از يقين غيرذاتى سخنى نمى گویند، گرچه به يقين غيرموجه روان شناختى مثل قطع قطع اشاره مى کنند.

در صفحه ۴۵۶ مى پرسند وجه اسلامى بودن مسائل فلسفه اسلامى چيست، در حالى که بسيارى از مسائل فلسفه اسلامى با فلسفه توماس آکوئيناس مثلاً مشترک است؟

اسلاميت لزوماً در همه جا وصف تک تک مسائل نيست، وصف ساختار کلى نظام است. فلسفه اسلامى حتى با فلسفه هاى مادى هم مى تواند مسائل مشترک داشته باشد و اين مخّل به اسلامى بودن کليت نظام نيست. در روش کسب معرفت نيز ممکن است فلسفه و علوم اسلامى با مکتب هاى ديگر اشتراکاتى داشته باشند؛ مثلاً اعتبار روش تجربى و اعتبار برهان عقلى ممکن است مورد توافق بين يک مسلمان و غيرمسلمان باشد.

منبع

- خسروپناه، عبدالحسين، فلسفه فلسفه اسلامى، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى، ۱۳۸۹.