فلسفه اسلامی؛ پویایی و پایایی

فهرست عناوین ملکيان مصطفى

گفت‌و گو با استاد مصطفی ملکیان

○ تعریف شما از فلسفه چیست؟

● به ‌نظر من فلسفه عبارت است از هرگونه فعالیت نظری که فرآورده‌های آن با روش‌های تجربی، قابل نفی و اثبات، نقض و ابرام، تأیید و تضعیف و یا رد و قبول نیست؛ یعنی هرگونه فعالیت نظری‌ای که یک فرآیند باشد و فرآوردۀ آن در قالب گزاره‌ای بیان ‌شود که این گزاره را نتوان به روش‌های تجربی اثبات کرد. من به این نوع فعالیت نظری «فلسفه» می‌گویم. بنابراین اولاً، فلسفه را به فرآیند تعریف کردم، نه به فرآورده؛ تعبیر «فعالیت» حاکی از آن است که تلقی فرآیندی از فلسفه دارم، ثانیاً، این فعالیت نظری است نه عملی و بنابراین هر فعالیت عملی‌ای، فلسفی نیست. برای مثال، اگر کودک نابالغی بپرسد که «عاشقی چیست؟» و یا به‌تعبیر مولوی:

پرسید یکی که عاشقی چیست؟

گفتم که چو ما شوی بدانی

آن‌گاه به کودک بگوییم صبر کن در آینده خواهی فهمید و او پس از بلوغ با عشق مواجه شود، این یک فعالیت عملی است نه یک فعالیت فلسفی، او از طریق تغییر برخی امور و آثار وجودی یک چیز به آن چیز پی برده است نه از طریق نوعی فعالیت نظری و یا همان‌طور که با ضربه‌زدن به دندان کسی که نمی‌داند درد دندان چیست، احساس درد را در او به‌وجود آوریم و او درد را درک ‌کند. البته ممکن است از طریق عمل چیزی را به کسی تفهیم کنیم یا به دانشی دست پیدا کنیم و یا دانشی را انتقال دهیم، اما این فعالیت‌ها نظری نیستند. ضمن این‌که در تعریف مذکور هم،‌ سنخ خاصی از فعالیت نظری مراد است. فعالیت‌های نظری به حصر عقلی از دو قسم بیرون نیستند؛ یا فرآورده‌هایشان با روش تجربی قابل نقض و ابرام، رد و قبول، نفی و اثبات و تأیید و تضعیف هستند یا چنین نیستند، اگر چنین نباشند، من به آن فلسفه می‌گویم.

مرادم از روش تجربی هم در این‌جا اعم از تجربۀ مستقیم و غیرمستقیم، و به تعبیری تجربۀ بی‌واسطه و باواسطه است؛ برای مثال، گزاره‌های تاریخی نیز تجربی‌اند، ولی تجربی با واسطه‌اند. ریاضیات و منطق هم شاخه‌ای از فلسفه هستند.

در واقع، من هرگونه علم عقلی را فلسفه می‌دانم. البته آنچه که امروزه به آن فلسفه گفته می‌شود کمی مضیق‌تر از این است؛ یعنی دست‌کم ریاضیات و منطق را در آن نمی‌گنجانند. گاهی ریاضیات را شاخه‌ای از منطق می‌دانند و گاهی منطق را شاخه‌ای از ریاضیات و گاهی هم مثل فیلسوفان اسلامی پیشین ریاضیات و منطق را دو چیز می‌‌‌دانند، ولی در هر حال هر دو را بیرون از فلسفه تلقی می‌کنند. تعریف من از فلسفۀ منطق و ریاضیات را هم دربر می‌گیرد و غیر از منطق و ریاضیات چیز دیگری نیست که در آن چیز تعریف من از فلسفه با معنای مصطلح فلسفه افتراق داشته باشد. منطق و ریاضیات هم به‌نظر من فعالیت‌های نظری‌اند و فرآورده‌هایشان قابل نفی و اثبات تجربی نیستند. این تعریف همۀ حوزه‌های فلسفی را که امروزه به فلسفه مشهورند بی‌استثنا دربر می‌گیرد.

○ به اعتقاد برخی فلسفه را نمی‌توان تعریف کرد، بلکه فلسفه در قالب سنت‌های فلسفی تعریف می‌شود. نظر شما چیست؟

● بی‌شک، تعریفی که من ارائه کردم همۀ شاخه‌های مختلف فلسفه را دربر می‌گیرد. اگر کسی بخواهد به این تعریف اشکالی وارد کند باید به مانع اغیار بودنش اشکال کند، نه به جامع افراد بودنش. نکتة دیگر این‌که من در این‌‌جا تعریف را به‌معنای تعیینِ مراد، گرفتم و فلسفه را تعیین مراد کردم و اصلاً به معنایی که پیشینیان از تعریف می‌فهمیدند دربارۀ فلسفه معتقد نیستم. تعریف از نظر قدما، یعنی همان جنس و فصل و حد و رسم تام و ناقص، اصلاً برای فلسفه امکان‌پذیر نیست. البته به اعتقاد من این مطلب تنها در مورد فلسفه صادق نیست، بلکه برای هیچ چیزی از جمله دین، چوب، قاب و... تعریف به آن معنایی که قدما می‌گفتند، امکان‌پذیر نیست. بنابراین، من تعیین مراد کردم. لذا قابل تعریف نبودن فلسفه را به این معنا می‌پذیرم اما اگر کسی بخواهد بگوید که ویژگی‌ای در فلسفه بما هی فلسفه وجود دارد که باعث می‌شود فلسفه قابل تعریف نباشد آن‌گاه گویا می‌خواهد بگوید که بقیه امور قابل تعریف‌اند، ولی فلسفه قابل تعریف نیست؛ من چنین سخنی را نه می‌فهمم و نه قبول دارم.

○ آیا تعریف شما فلسفه‌های مضاف را نیز در بر می‌گیرد؟

● بله، البته یک نکته را باید متذکر شوم و آن این‌که هیچ فلسفه‌ای غیرمضاف نیست. فلسفۀ ذهن، فلسفۀ اخلاق، فلسفۀ هنر، فلسفۀ دین، فلسفۀ مابعدالطبیعه، فلسفۀ زبان و... همه مضاف‌اند و اصلاً فلسفۀ غیرمضاف وجود ندارد. بنابراین، از تعبیر مضاف و غیرمضاف دربارۀ فلسفه نباید استفاده کرد. هر شاخه‌ای از فلسفه باعث می‌شود که فلسفه یک مضاف‌الیه به خود بگیرد. بنابراین، همۀ فلسفه‌ها مضاف‌اند. لذا باید از تعبیر «فلسفه‌هایی که علم درجۀ اول هستند» و «فلسفه‌هایی که علم درجۀ دوم هستند»، استفاده کرد. و این اشتباه است که بگوییم فلسفۀ مضاف یعنی علم درجۀ دوم. فلسفه‌ها همه مضاف‌اند، ولی همین فلسفه‌ها در یک تقسیم‌بندی به معرفت درجۀ اول و معرفت درجۀ دوم یا علم درجۀ اول و علم درجۀ دوم تقسیم می‌شوند، برای مثال، فلسفۀ ذهن و فلسفۀ هنر، هر کدام یک علم درجۀ اول هستند، در حالی‌که فلسفۀ فیزیک، فلسفۀ روان‌شناسی و فلسفۀ جغرافیا هرکدام یک علم درجۀ دوم هستند؛ زیرا خودِ فیزیک، روان‌شناسی و جغرافیا هرکدام یک علم است.

در این‌جا باید به دو نکته توجه داشت؛ نخست این‌که مراد از فلسفۀ فیزیک، فلسفۀ علم فیزیک است و مراد از فلسفۀ روان‌شناسی، فلسفۀ علم روان‌شناسی است و به همین ترتیب. نکته دیگر دربارة فلسفة اخلاق و فلسفۀ تاریخ است؛ فلسفۀ اخلاق و فلسفۀ تاریخ یک ویژگی مشترک دارند و آن این‌که هر کدام از آنها به دو معنا به‌کار می‌روند. گاهی گفته می‌شود فلسفۀ اخلاق و مراد، فلسفۀ علم اخلاق است که در این‌جا فلسفه مضاف است و علم درجۀ دوم است و گاهی مراد از فلسفۀ اخلاق، فلسفۀ خُلقیات آدمیان است که مضاف است، اما درجۀ اول است. فلسفۀ تاریخ نیز همین‌گونه است. گاه مراد از فلسفۀ تاریخ، فلسفۀ علم تاریخ است که به آن فلسفۀ تحلیلی تاریخ یا فلسفۀ نقدی تاریخ گفته می‌شود و علم درجۀ دوم است و گاه مراد از فلسفۀ تاریخ، فلسفۀ علم تاریخ نیست، بلکه فلسفۀ ناظر به حوادث گذشته است که دیگر به آن فلسفۀ علم تاریخ نمی‌گویند، بلکه فلسفۀ تحلیلی تاریخ، فلسفۀ نقدی تاریخ یا فلسفۀ جوهری تاریخ می‌گویند که در این‌صورت علم درجۀ اوّل است. پس همواره، همۀ فلسفه‌ها بدون استثناء مضاف‌اند، اما این‌که این فلسفۀ مضاف علم درجۀ اول است یا علم درجۀ دوم، به این بستگی دارد که مضاف‌الیه‌اش یک علم است یا پدیده‌ای غیر از علم. برای مثال، اگرچه فلسفۀ ذهن و فلسفۀ روان‌شناسی هر دو مضاف‌اند، اما «ذهن» یک علم نیست، ولی روان‌شناسی یک علم است. و یا برای نمونه فلسفۀ ریاضیات و فلسفۀ عدد هر دو مضاف‌اند، اما ریاضیات یک علم به‌معنای رشتۀ علمی است. پس فلسفۀ ریاضیات علم درجۀ دوم است، اما از آن‌جایی که عدد، علم نیست، پس فلسفۀ عدد علم درجۀ اول است. اما حساب در واقع، علم عدد است و فلسفۀ حساب شاخه‌ای از فلسفۀ ریاضیات است و از همین‌رو علم درجۀ دوم است. به همین ترتیب فلسفۀ رنگ‌شناسی، علم درجۀ دوم است اما فلسفۀ رنگ، علم درجۀ دوم نیست، بلکه مضاف است. چرا که رنگ علم نیست، اما رنگ‌شناسی علم است. تقسیم فلسفه به مضاف و غیرمضاف اشتباه بزرگی است که متأسفانه در اثر بی‌دقتی در فرهنگ ما جا افتاده است. اما می‌توان فلسفه را به علم درجۀ اول و علم درجة دوم تقسیم کرد. در واقع، فلسفه هم علم درجۀ اول و هم علم درجۀ دوم را دربر می‌گیرد.

○ در وضعیت کنونی سنخ فعالیت‌های فلسفی در ایران چگونه است، آیا صرفاً تعلیم و تعلم، ایضاح و شرح و فهم فلسفی است یا نقد و تولید فلسفی هم وجود دارد؟

● من دراین‌جا فلسفه را به همان معنای خاص آن در نظر می‌گیرم و ریاضیات و منطق را لحاظ نمی‌کنم. ابتدا به وضعیت کنونی فلسفۀ اسلامی می‌پردازم و سپس به وضعیت کنونی فلسفۀ غرب. در باب فلسفۀ اسلامی که بیشتر در حوزه‌های علمیه به آن پرداخته می‌شود، به‌نظر می‌رسد که اصلاً تولید نداریم؛ یعنی رأی جدیدی در فلسفۀ اسلامی دیده نمی‌شود و کسانی گفته‌اند که آخرین رأی جدیدی که داده شده رأی علامه طباطبایی در تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری است که این هم به‌نظر من خیلی خوش‌بینانه است که بگوییم تولید است، ولی به هر حال رأی جدید و بی‌سابقه‌ای که در حوزۀ فلسفۀ اسلامی ابداع و به سود آن استدلال کرده باشند، دیده نمی‌شود. مقالۀ «ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری»[1] در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم به اعتقاد برخی آخرین رأی ابداعی در فلسفۀ اسلامی است که البته این مسئله در حوزۀ فلسفۀ غرب اصلاً ابداع به‌حساب نمی‌آید. زیرا، کسانی مدت‌ها قبل از طباطبایی این بحث را طرح کرده‌‌اند، به هر حال به‌نظر من تولید فلسفی نداریم، البته نقدهای کمی صورت گرفته که این نقدها مبنایی نیست. مرادم از نقدهای مبنایی نقدهای روش‌شناختی و معرفت‌شناختی است. برای مثال، اگر کسی منابع شناخت از دیدگاه فیلسوفان اسلامی را برشمرد و بعد در منبع بودن این منابع شناخت، شک و شبهه کند و یا اگر کسی نشان دهد که تقسیم‌بندی مفاهیم از دیدگاه فیلسوفان اسلامی نادرست است، نقد مبنایی صورت گرفته است. البته، نقدهای بنایی هم وجود دارد، مانند نقد یکی از تقریرات برهان امکان و وجوب و یا نقد یکی از تقریرهای برهان صدیقین. نقدهای مبنایی کمابیش در نوشته و سخنان کسانی همچون¼ فیاضی، عبدالرسول عبودیت، عابدی شاهرودی، عسکری سلیمانی، عشاقی و حتی نسل جوان‌تر دیده می‌شود. اما به‌نظر من این نقدها مبنایی نیستند؛ یعنی نقدهای روش‌شناختی و معرفت‌شناختی نیستند. ایضاح فلسفی هم در حوزه‌های علمیه به‌خوبی صورت می‌گیرد. اگر چه کیفیت تعلیم و تعلّم پایین آمده، اما با این‌همه باز هم تعلیم و تعلم فلسفۀ اسلامی رایج و دایر است.

○ برخی معتقداند که تعلیم و تعلم نیز در حوزه‌های علمیه به‌خوبی صورت نمی‌گیرد. نظر شما چیست؟

● به‌نظر من تعلیم و تعلم را از دو جهت باید از هم تفکیک کرد؛ یکی تعلیم و تعلم به‌لحاظ مناسب‌بودن روش‌های تعلیم و تعلم همراه با روان‌شناسی مخاطب و دیگری تعلیم و تعلم به‌لحاظ محتوا؛ به‌نظر من امروزه روش‌های تعلیم و تعلم فلسفه بهتر از گذشته است؛ برای مثال دسته‌بندی‌ها و تقسیم‌بندی‌هایی که امروزه افرادی مانند عبودیت، عشاقی و... انجام می‌دهند در تدریس‌های قبلی دیده نمی‌شود و یا برای مثال برخی از اساتید تمرین فلسفی به شاگرد و مخاطب خود می‌دهند، با تابلو کار می‌کنند و روان‌شناسی مخاطب را در نظر می‌گیرند. این‌ امور در تعلیم بسیار مؤثر است و به‌نظر من از این جهت پیشرفت زیادی داشته‌ایم. تقسیم‌بندی‌های مرتب و منظمی که امروزه در نوشته‌های فلسفی دیده می‌شود در نوشته‌های نسل‌های قبل وجود ندارد؛ یعنی در نوشته‌های جوادی آملی و حسن‌زاده آملی این تقسیم‌بندی‌ها وجود ندارد چه رسد به طباطبایی و پیش از آنها. از جهت تعلیم و تعلم به‌لحاظ محتوا به‌نظر می‌رسد اساتیدی که تدریس را برعهده دارند، تسلط و تبحر اساتید پیشین را ندارند؛ برای مثال تا 50 سال پیش کسی مانند میرزا مهدی آشتیانی فلسفه تدریس می‌کرد و شرحی هم بر منظومۀ ملا هادی سبزواری نوشت، اما امروزه حتی یک نمونه مثل میرزا مهدی آشتیانی سراغ نداریم، بنابراین تعلیم و تعلم فلسفه به‌لحاظ محتوا تنزّل کرده، اما به‌لحاظ روش، پیشرفت زیادی داشته و امروزه روش‌های تعلیم و تعلم فلسفه بسیار بهتر است. اما در زمینة فلسفۀ غرب به‌نظر من وضع بسیار اسف‌انگیزتر از فلسفۀ اسلامی است؛ یعنی تولید اصلاً معنا ندارد، چون اگر ما تولیدی داشتیم دیگر فلسفۀ غرب معنا نداشت تا بگوییم یک ایرانی فلسفۀ غرب تولید کرده است، نقد و شرح قوی و قابل توجهی هم در زمینة فلسفة غرب صورت نگرفته است و تعلیم و تعلم نیز در دانشگاه‌ها وضع مناسبی ندارد؛ چرا که تعداد اساتید این رشته به تعداد انگشتان دست هم نمی‌رسد. وضع فلسفۀ غرب به‌نظر من بسیار بدتر از فلسفۀ اسلامی است.

○ آیا فعالیت‌های فلسفی به صورت یکنواخت در تمام قلمروهای فلسفه منتشر است؟

● هم در حوزۀ فلسفۀ اسلامی و هم در حوزۀ فلسفۀ غرب نایکنواخت و کاریکاتوریک است. در حوزه فلسفۀ اسلامی با جرأت می‌توان گفت که به‌لحاظ شاخه‌های فلسفی، تنها دو حوزۀ فلسفی ما فعّال‌اند یکی فلسفۀ مابعدالطبیعه، که پیشینیان از آن به «امور عامه» تعبیر می‌کردند و یکی هم الاهیات بالمعنی الاخص که امروزه بیشتر از آن به فلسفۀ دین یاد می‌شود، یعنی مباحثی از قبیل خدا و ذات او، صفات و افعال خدا، مسئلۀ شرّ، قضا و قدر. در دیگر شاخه‌های فلسفۀ اسلامی بسیار ضعیف هستیم. نمونۀ گویای آن این است که به‌لحاظ حجم در مجموعۀ آثار باقی مانده از ابن‌سینا و یا برای مثال، در مجموعۀ آثار فلسفی بجا مانده از طباطبایی چه قدر علم‌النفس فلسفی یا آنچه که امروزه از آن به فلسفۀ نفس (philosophy of mind) تعبیر می‌شود، وجود دارد. ما در شاخه‌ای از فلسفه که از آن به «فلسفۀ نفس» تعبیر می‌کنیم، ضعیف هستیم، در معرفت‌شناسی از این هم به‌مراتب ضعیف‌تر‌ و در فلسفۀ زبان باز هم ضعیف‌تریم. در قسمت‌هایی که مربوط به علوم عملی مانند فلسفۀ اخلاق و فلسفۀ سیاست می‌شود، نیز بسیار بسیار ضعیف هستیم. آنچه ذکر شد ضعف ما در شاخه‌های فلسفه بود، اما به‌لحاظ مکتب‌ها یا سنت‌ها یا جنبش‌ها یا گرایش‌های فلسفی هم، فلسفۀ کاریکاتوریک رشد کرده است و ما در بسیاری از زمینه‌ها ضعیف هستیم.

امروزه تدریس‌ها یا شرح و ایضاح‌های قوی در فلسفۀ اسلامی مربوط به شاخۀ حکمت متعالیه یا همان فلسفۀ صدرایی است. اکثر مدرّسان در فلسفۀ اسلامی، در حوزة فلسفۀ صدرایی هستند و در فلسفۀ مشّاء و فلسفۀ اشراق مدرّسان اندکی داریم. بنابراین، از این جهت هم، فعالیت‌های فلسفی کاریکاتوری است و کل فرهنگ فلسفی ما تدریس نمی‌شود. از همین‌روی بخشی از فلسفه، یعنی حکمت متعالیه رشد کرده، حال آن‌که فلسفۀ مشاء و بیشتر از آن فلسفۀ اشراق تقریباً نادیده انگاشته شده‌اند.

فعالیت‌های فلسفی در فلسفۀ غرب هم کاریکاتوری است اما از جهت دیگری بیشترین فعالیت‌های فلسفی معطوف به فلسفۀ غرب در کشور ما، به ترتیب متوجه فلسفۀ سیاست و فلسفۀ سیاسی، فلسفۀ حقوق و فلسفۀ اخلاق است و در رتبۀ بعد معرفت‌شناسی قرار دارد. البته، در فلسفۀ غرب هم به بخش عظیمی از آن، یعنی مابعدالطبیعۀ غرب همچنین فلسفه ذهن، فلسفۀ نفس، فلسفۀ کنش، فلسفۀ عمل و فلسفۀ هنر کمتر پرداخته می‌شود. توجهی به فلسفه‌هایی مانند فلسفۀ منطق، فلسفۀ ریاضیات، فلسفۀ فیزیک و فلسفۀ زیست‌شناسی نیز نشده است.

○ آیا فلسفۀ اسلامی از ابتدا همۀ شاخه‌ها را با همین تنوع دربر می‌‌گرفته، و با گذشت زمان به مابعدالطبیعه و فلسفۀ اولی محدود شده است؟

● اولاً وقتی می‌گوییم فلسفۀ اسلامی در قدیم همۀ شاخه‌ها را دربر می‌گرفته است، منظورمان این نیست که واقعاً همۀ شاخه‌هایی را که فلسفه بماهی فلسفه می‌تواند داشته باشد، داشته است. بلکه منظور این است که شاخه‌هایی را داشته که امروزه ندارد، مانند فلسفۀ سیاست و فلسفۀ اخلاق.

○ به اعتقاد برخی این شاخه‌ها از ابتدا جزء فلسفه نبوده‌اند. نظر شما چیست؟

● بستگی دارد چه معنایی را از فلسفه مراد کنیم. اگر اینها جزء فلسفه نباشند در آن صورت بخش عظیمی از آثار ابن‌سینا از جمله مباحث وی دربارۀ نفس، قوا، افعال و انفعالات نفس و یا مباحث فارابی دربارۀ سیاست را در چه حوزه‌ای می‌توان گنجاند؟ نباید هرچه را که معلومات ما دربارۀ آنها کم است و یا خوشایند ما نیست، از قلمرو فلسفه خارج کنیم. فارابی به‌عنوان یک متفکر طراز اول جهان اسلام آثار زیادی دربارة فلسفۀ سیاست دارد. چگونه می‌توان این‌ آثار را فلسفی به‌حساب نیاورد. ابن‌سینا نیز دربارۀ سیاست مباحثی مطرح کرده است که البته کمتر از فارابی است، اما باز هم جزء فلسفه است. حدود 80 درصد آثار بابا افضل کاشانی - که مجموعه آنها در یک جلد چاپ شده - علم‌النفس است. مباحث اخلاقی‌ای که ابن‌مسکویه یا خواجه نصیرالدین طوسی طرح کرده‌اند، فلسفۀ اخلاق و یا اخلاق‌شناسی است. البته اگر معنای مضیق‌تری از فلسفۀ اخلاق مراد کنیم، بسیاری از این مباحث در فلسفۀ اخلاق به‌معنای مضیقش نمی‌گنجند؛ یعنی فرااخلاق(meta-ethics) و اخلاق تحلیلی(analytic ethics) نیستند، اما در شاخه‌های دیگر فلسفۀ اخلاق جای می‌گیرند؛ یعنی در اخلاق هنجاری (normative ethics). این‌ مباحث، تجربی نیستند، بلکه فلسفی‌اند و البته، شکی نیست که همۀ شاخه‌هایی که امروزه در فلسفه مطرح‌اند، آن زمان مطرح نبوده‌اند. به‌نظر می‌رسد این‌که فلسفه بیشتر به این دو شاخه معطوف و محدود شده به این دلیل بوده است که این دو شاخه بیشترین ارتباط را با دین داشته و در دفاع از دین به‌کار می‌آمده‌اند و به‌نظر من، دلیل این‌که فلسفۀ اسلامی در این دو شاخه قوی‌تر شده این است که این دو شاخه خیلی به سود مدافعه‌‌نگاری از دین بوده است و دیگر شاخه‌ها کمتر با دین ارتباط داشته‌اند و کمتر می‌توانسته‌اند در خدمت الاهیات کلامی باشند.

اما دربارۀ فلسفۀ غرب باید گفت که اولین علت گرایش به فلسفۀ سیاسی این است که برای طبقۀ دانشگاهی ما مسائل سیاسی بسیار مهم است، به‌ویژه بحث عدالت و آزادی، و طبعاً این مباحث، بیشتر در فلسفۀ غرب طرح شده است.

علت دوم این است که بیشتر کسانی که به‌صورتی می‌خواهند دین را نقد کنند فلسفۀ سیاست را آلت و ابزار خوبی می‌دانند؛ زیرا از این مجرا بیشتر می‌توان دین را نقادی کرد و کسانی ممکن است با گرایش‌های دین‌ستیزانه به فلسفۀ سیاسی پرداخته باشند؛ برای مثال بحث در باب عدالت، آزادی، تسامح و تساهل و به عبارت دقیق‌تر مدارا و یا در باب تکثرگرایی سیاسی همه و همه زیرمجموعۀ فلسفۀ سیاسی قرار می‌گیرند و از این منظرها، بهتر می‌توان به دین اشکال وارد کرد.

علت سوم که تا اندازه‌ای با علت اول بی‌ارتباط نیست این است که بعد از انقلاب ایران، مواجهه با فلسفۀ غرب بیشتر شده است. به اعتقاد من، هم به‌لحاظ کمّی و هم به‌لحاظ کیفی سال‌های بعد از انقلاب با تمام سال‌های پیش از آن - در زمینۀ رویارویی با فلسفۀ غرب - برابری می‌کند و اگر فرض کنیم آشنایی ما با فلسفۀ غرب به 250 سال پیش برسد سال‌های بعد از انقلاب با تمام آن پیشینه برابری می‌کند. بیشترین ارتباط ما با فلسفۀ غرب در نیم قرن گذشته بوده است، او در این نیم قرن بعد از انقلاب و مسائل سیاسی در صدر مسائل بوده و از این‌رو، استقبال قابل توجهی از فلسفۀ سیاسی شده است. البته، علت چهارم همان علت اول است اما به دلیل ویژگی‌ای که دارد می‌توان آن را به‌عنوان علت جداگانه‌ای مطرح کرد.

○ آیا فلسفۀ اسلامی تأثیر‌گذاری مستقیم بر معادلات اجتماعی و سیاسی دارد؟ و آیا برخی شاخه‌ها و مسائل فلسفی برای مثال، فلسفۀ هنر را می‌توان از فلسفۀ اسلامی استخراج کرد؟

● ابتدا قسمت دوم پرسش را پاسخ می‌گویم. به‌نظر من استنباط مسائل جدید فلسفی از فلسفۀ اسلامی بسته به مورد فرق می‌کند؛ برای مثال برخی از مباحث فلسفۀ عمل که امروزه مطرح می‌شود به‌واقع در نوشته‌های فیلسوفان قدیم ما حتی دانش‌وران علم اصول، قابل ردیابی است و می‌توان مباحث آنها را اخذ کرد و بسط و گسترش داد؛ و یا برای مثال، برخی از مباحث دربارۀ جمال که پیشینیان - چه عرفا و چه فیلسوفان - مطرح کرده‌اند، در فلسفۀ هنر امروزی قابل طرح است، اما برخی از مباحث امروزی به‌واقع پیشینه‌ای در فلسفۀ اسلامی ندارد و نظیری برای آنها در آثار پیشینیان سراغ نداریم. البته، باید توجه داشت که ارزش‌داوری در باب بی‌نظیر بودن این مباحث، انتقاد نیست. بالاخره برخی نیازها در گذشته مطرح نبوده و امروزه پدید آمده است؛ برای مثال، فلسفۀ فن‌آوری (philosophy of technology) اصلاً سابقه‌ای نداشته و از همین‌رو در آثار گذشتگان به فلسفۀ فن‌آوری پرداخته نشده است. در آثار ابن‌خلدون نیز بعضی از مسائلی که فیلسوفان امروزی مطرح می‌کنند دیده می‌شود، اما هر بحثی را هم نمی‌توان در آثار ابن‌خلدون یافت. بنابراین، این پرسش پاسخ واحدی ندارد، برخی از مباحث بی‌سابقه‌اند و بعضی هم مانند مباحث فلسفۀ اخلاق سابقه دارند و در مباحث متکلمان، فیلسوفان و حتی عارفان پیشین می‌توان ریشه‌هایش را دید.

پاسخ به قسمت اول پرسش مشکل و پیچیده است، چرا که نیازمند بحث تاریخی است که من وارد نیستم، اما به‌طور کلی می‌توانم بگویم که سیر تاریخی حوزه‌های ما انقطاع از مسائل عملی و واقعی با مسائل محسوس و ملموس (concret) زندگی بوده و روز به روز ارتباط حوزه‌های فلسفی ما با زندگی واقعی مردم کم شده است، در حالی‌که در غرب هیچ بخشی از زندگی واقعی - چه فردی و چه جمعی - نیست مگر این‌که فیلسوفان غربی دربارۀ آن بحث فلسفی می‌کنند، برای مثال دربارۀ خنده بحث فلسفی صورت می‌گیرد. به‌نظر می‌آید این مطلب به فلسفۀ اسلامی اختصاص ندارد و دیگر علوم اسلامی هم در حوزه‌ها کم‌کم به مطالبی تبدیل شدند که یاد گرفتن این مطالب کنجکاوی علمی انسان را ارضا می‌کنند، و لذتی به آنهایی که آن علوم را فرا می‌گیرند، می‌دهند، اما در واقع، معطوف به عمل نیستند و در مقام عمل کارایی چندانی ندارند. اگر منصفانه نگاه کنیم، می‌بینیم در صدسال گذشته در حوزه‌ای مانند اخلاق - در کل فرهنگ اسلامی - اعم از فارسی زبان، ترکی‌زبان و انگلیسی‌زبان، در مقایسه با آثار منتشرشده به زبان انگلیسی برای مثال در کانادا و امریکا آثار معدودی در این زمینه نوشته شده است. این امر نشان از اقبال فیلسوفان کشورهای غربی به مسئلۀ اخلاق است، به‌طوری که در زمینۀ شاخه‌های مختلف اخلاق کاربستی از جمله اخلاق پزشکی، اخلاق مدیریت، اخلاق تدریس، اخلاق ورزش، اخلاق تجارت و... آثار زیادی به زبان انگلیسی منتشر کرده‌اند. البته، باز هم تأکید می‌کنم که نمی‌توانم این سؤال را به‌خوبی پاسخ دهم.

○ آیا فعالیت‌های فلسفی بیشتر ناظر به برآوردن نیازهای عامه مردم است یا نیازهای بخش خاصی از شهروندان؟

● در کشور ما بیشتر نیاز بخش خاصی از شهروندان مد نظر بوده است و فلسفۀ ما کاری برای نیازهای عامه مردم نکرده است، برای نمونه، فلسفه ما در موضوعاتی که می‌تواند دید عامه مردم را نسبت به اموری همچون زندگی، جهان و خدا تغییر دهد، رشد نکرده است. برای مثال اگر یک شهروند عامیِ کوچه و بازار تصویرش را از خدا بیان کند، انصافاً تأثیر هیچ‌کدام از تحولات فکری جهان، در تلقی او از خدا دیده نمی‌شود؛ یعنی تلقی او از خدا با تلقی یک انسان روستایی متعلق به هزار سال پیش تفاوتی نکرده است. نه‌تنها تلقی شهروندان کوچه و بازاری، بلکه حتی تلقی شهرنشینان یک سطح بالاتر هم از خدا با تلقی‌ای که هزار سال پیش از خدا داشته‌اند فرقی نمی‌کند، تلقی آنها از اموری همچون نبوت، وحی و زندگی پس از مرگ هم تفاوتی نکرده است. معنای این مطلب این است که تحولات فکری‌ای که در عالم فلسفه رخ داده است نتوانسته در تلقی دینی مردم تأثیر بگذارد. و همان‌طور که در تلقی دینی آنها تأثیر نگذاشته، در تلقی اخلاقی آنها و در تلقی بقیه ساحت‌های مختلف زندگی آنها نیز تأثیر نداشته است. ما برای این‌که بتوانیم این تغییر را ایجاد کنیم دو کار مهم باید انجام دهیم؛ یکی این‌که واقعاً اشتغالات فلسفی‌مان معطوف به مردم باشد، و دیگر آن‌که بتوانیم از بهترین روش‌های تعلیم و تعلم استفاده کنیم تا آنچه را که فیلسوفان ما می‌یابند بتوانند به مردم انتقال دهند. امروزه در غرب کتاب‌هایی منتشر می‌شوند که اصطلاحاً به «زبان ساده» نوشته شده‌اند، برای مثال، فلسفه به زبان ساده، هنر به زبان ساده و سینما به زبان ساده. این یکی از فرآیندهای ساده‌سازی است یعنی مطلب واحدی را بی‌آن‌که اصالت و اصل مطلب فدا شود، برای مخاطبان گوناگون به شیوه‌های مختلف بیان می‌کنند. چنین کتاب‌هایی در ایران تألیف نشده تا فلسفه را در سطوح پایین‌تر هم قابل فهم کند.

○ آیا علت چنین فقدانی این نیست که بیشتر استادان ما حتی دانشگاهیان معتقدند که فلسفه نباید با نیازهای عامه مردم ارتباط داشته باشد؛ به‌عبارت دیگر نحوۀ نگرش نخبگان و فرهیختگان مانع تحقق چنین امری نشده است؟

● در پاسخ به این پرسش، دو جواب می‌توان داد؛ یکی جواب الاهیاتی و دیگری غیر الاهیاتی. جواب الاهیاتی - دینی من این است که به‌نظر من یکی از آموزه‌های مشترک تمام ادیان و مذاهب جهان این است که علم غیرنافع را تقبیح کرده‌اند، چنان‌که در فرهنگ اسلامی هم گفته‌اند: «اللهم انی اعوذ بک من علم لاینفع[2]». اگر فلسفه به‌واقع به درد انسان ها نمی‌خورد آن‌گاه از دیدگاه الاهیاتی و دینی باید گفت که اصلاً نباید به این علم اشتغال ورزید. فلسفه باید دردی را دوا کند، اگرچه دردهای آدمیان متفاوت است. امّا اگر کسی بگوید که فلسفه نیامده تا دردی را درمان کند، آن‌گاه فلسفه لقلقۀ زبان و قیل و قال‌هایی می‌شود که به گفتۀ عارفان باید انسان در اواخر عمرش از همۀ آنها توبه کند. عرفا و حتی فیلسوفان ما به این دلیل از مباحث فلسفی‌شان توبه می‌کردند که احساس می‌کردند نفعی نداشته است. و طبیعی است که از منظر الاهیاتی نباید به علمی که نفعی دربر ندارد، پرداخت. از منظر غیرالاهیاتی نیز می‌توان گفت که صرف ارضای کنجکاوی هم، مهم است.

○ یعنی فلسفه با هدف حقیقت‌یابی برای خواص لازم است؟

● نه! اولاً من تفاوت خواص و عوام را که در عرف ما خیلی جا افتاده، نمی‌فهمم. چه معیاری برای تفکیک خواص از عوام وجود دارد؟ و به چه کسی خاصه و به چه کسی عامه می‌گوییم؟ برای من روشن نیست که چرا ما از مفهومی استفاده می‌کنیم که نمی‌توان مصداقش را تعیین کرد؛ چه ملاکی برای تفکیک عوام از خواص وجود دارد؟ در اسلام هم ذکری از خواص یا عوام به میان نیامده، بلکه تعبیر ناس به‌کار رفته است، برای مثال گفته شده: (واما ما ینفع الناس فیَمْکُثُ فی الارض)؛[3] آنچه برای انسان‌ها نافع است در زمین می‌ماند. بنابراین، من نه تفکیک مفهومی خواص و عوام و نه استفاده عملی از آن را قبول ندارم. نکتۀ دیگر این‌که از منظر غیرالاهیاتی، یعنی صرف‌نظر از نافع یا ضار بودن فلسفه، باید به این پرسش پاسخ دهیم که به‌طور کلی فلسفه چه کارکردی دارد؟ و آیا اساساً فلسفه کارکردی دارد؟ اگر ادعا شود که فلسفه کارکردی دارد آن‌گاه اختصاص این کارکرد به افراد خاص، دلیل می‌خواهد. به‌عبارت دیگر فرآیند فلسفی فرآورده‌هایی دارد؛ اگر این فرآورده‌ها حق‌اند، چرا از برخی دریغ بداریم و اگر باطل‌اند، چرا حتی در اختیار خواص بگذاریم. اگر «خدا وجود دارد»، «اگر زندگی پس از مرگ وجود دارد»، «خوب و بد مطلق اخلاقی داریم» مطالب حقی هستند، پس همۀ باید از این حق‌ها باخبر باشند و از آن بهره برند و اگر باطل‌اند، نباید این مباحث را به دیگران انتقال داد.

○ آیا امروزه در ایران فعالیت‌های فلسفی به نیازهای وجودی- روان‌شناختی‌ بیشتر معطوف‌اند یا به نیازهای فکری- ذهنی‌؟

● پُر واضح است که به نیازهای فکری - ذهنی معطوف‌‌اند و به مباحث وجودی - روان‌شناختی از جمله احساس تنهایی، یأس و ناامیدی و اضطراب در انسان و نیز ناتوانی وی در تنظیم مناسبات با اطرافیان نمی‌پردازد. یا مباحث وجودی دیگری همچون این مسئله که گاهی انسان احساس می‌کند که میان معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی‌اش فاصله افتاده، چیزهای بسیاری می‌داند که نباید انجام دهد اما باز هم انجام می‌دهد، و خیلی چیزها را می‌داند که باید انجام دهد، اما انجام نمی‌دهد؛ حلّ شکاف میان معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی هم از مباحث وجودی است. مباحث فلسفی‌ای که امروزه در ایران مطرح است، از سنخ مباحث وجودی نیست. بحث معنای زندگی یک بحث فلسفی است که به درد نیازهای وجودی ما می‌خورد، اما در محافل فلسفی ما بسیار کم به این بحث پرداخته شده است، در حالی‌که این وضع وجودی نسبت به خیلی از مباحث فکری - ذهنی از جمله وجود یا عدم وجود خلأ، ماهیت مکان، متناهی یا نامتناهی‌بودن عالم طبیعت اهمیت بیشتری دارد.

○ فعالیت‌های فلسفی در مقایسه با فعالیت‌های علوم تجربی و فعالیت‌های علوم دینی، به‌ویژه علم کلام، چه وضعیتی دارد؟

● به‌نظر من فعالیت‌های فلسفی در مقایسه با فعالیت‌های علوم تجربی به‌ویژه علوم تجربی طبیعی، خیلی عقب‌تراند. رشته‌های مهندسی، پزشکی و علوم مرتبط با آنها در کشور ما بسیار پیشرفته‌تر از علوم فلسفی‌اند، حتی علوم تجربی انسانی مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، مدیریت هم از فلسفه جلوتراند. به زبان ساده‌تر، می‌توان گفت فاصله‌ای که یک پزشک عالی‌قدر ایرانی با یک پزشک عالی‌قدر آمریکایی دارد خیلی کم است و فاصله‌ای که یک مهندس دانشمند ایرانی با یک مهندس دانشمند آمریکایی دارد خیلی کم است، اما فاصله فیلسوفان ایرانی و آمریکایی بسیار زیاد است. بنابراین، به‌نظر من علوم فلسفی نسبت به علوم تجربی عقب‌اند.

اما نسبت به فعالیت‌های دینی به‌ویژه کلام، به‌نظر می‌رسد که فلسفه با کلام در کشور هم‌سرنوشت شده است فلسفه و کلام، ضعفشان به اندازه هم و قوتشان هم به اندازه هم است، زیرا اصلاً در کشور ما فلسفه و کلام تمایزی از یک‌دیگر ندارند، فلسفۀ ما کلامی است و کلام ما نیز فلسفی است. بنابراین، نمی‌توانم وضع این دو را مقایسه کنم، تنها می‌توانم بگویم که وضع آن دو مانند هم و سرنوشت آنها نیز مانند هم است.

اما در مقایسۀ فلسفه با دیگر علوم دینی برای مثال، علم اصول، به‌نظر می‌رسد که فلسفه به اندازه علم اصول رشد نداشته است. البته، علت عقب‌افتادگی فلسفه از فقه و علم اصول، متفاوت با علت عقب‌ماندگی فلسفه از علوم تجربی است. عقب‌ماندگی علوم فلسفی نسبت به علوم فقهی سه عامل می‌تواند داشته باشد؛ یکی این‌که ادیان ابراهیمی به‌ویژه یهودیت و اسلام به اعمال ظاهری و یا به‌تعبیری به اعمال جوارحی اهمیت ویژه‌ای نشان می‌دهند. ادیانی که به اعمال جوارحی اهمیت بدهند، فقه در آنها رشد می‌کند. در حالی‌که برای مثال در آیین بودا اعمال جوارحی اهمیت کمی دارد، بیشتر به امور درونی اهمیت می‌دهند و ایده‌آل عمل دینی در خود فرورفتن و خودکاوی است. در چنین آیینی فقه رشد نمی‌کند، چون عمل ظاهری در آن وجود ندارد.

علت دوم این است که جامعه برای افرادی که به فقه می‌پردازند ارزش بیشتری قائل است، یعنی اگر کسی مجتهد در فقه باشد نسبت به کسی که مجتهد در فلسفه است، مقبولیت بیشتری دارد و این امر باعث می‌شود کسانی انگیزه‌های دنیوی پیدا کرده و در صدد آن برآیند که فقیه شوند. در قدیم، انگیزۀ فیلسوف شدن تقریباً وجود نداشت، اما خیلی از افراد برای فقیه‌شدن انگیزه داشتند. عامل سوم، پیدایش صفویه در ایران و پیوند آنها با فقیهان است. صفویه از فقها استفاده فراوانی می‌کردند، از همین‌روی، فقه را راوج دادند، حال آن‌که از فلسفه و عرفان هیچ استفاده‌ای نمی‌کردند و طبعاً فلسفه و عرفان رشد نکردند. به‌تعبیر دیگر اگر یک رژیم سیاسی از یک علم سودی ببرد، طبعاً موجبات ترویج آن علم را فراهم می‌کند، اما اگر از علمی سود نبرد و زیان هم ببرد طبعاًً سعی می‌کند تا آن‌جا که ممکن است دامن آن علوم جمع شود. این سه عامل دست به دست هم دادند و مانع رشد فلسفه نسبت به علوم فقهی شدند.

○ آیا فعالیت‌های فلسفی به عقاید دینی و مذهبی مردم هم التفات دارند یا مسیر مستقلی را می‌پیمایند؟

● نه، در فرهنگ فلسفی ما به‌ندرت راه مستقلی رفته‌اند؛ کسانی همچون محمد‌بن ذکریای رازی، ابوالعلاء معرّی، ابوحیان توحیدی و قطب راوندی که پروای عقاید دینی مردم را نداشتند، بسیار نادراند. بقیۀ متفکران پروای عقاید دینی مردم را دارند و سخنانی می‌گویند که با عقاید مردم سازگار باشد.

○ آیا فعالیت‌های فلسفی توجه و نظری هم به متون دینی اسلامی دارند؟ و آیا می‌توان از متون و روایات دینی به‌عنوان حدّ وسط برهان در فلسفۀ اسلامی استفاده کرد؟

● فعالیت‌های فلسفی در حوزۀ فلسفۀ اسلامی به متون دینی اسلامی توجه دارند، اما در حوزۀ فلسفۀ غرب چنین نیست. در پاسخ به قسمت دوم پرسش نیز باید بگویم که استفاده از آیات و روایات به‌عنوان حد وسط در برهان، آن را از فلسفه بودن خارج می‌کند. البته، به‌نظر من در سنت فلسفی ما چنین چیزی اتفاق نیفتاده است.

البته، ممکن است یک حدیث یا آیه مطلبی را به ذهن یک متفکر فلسفی متبادر کند و بر اثر آن ناگهان مطلبی به ذهنش برسد و سپس به‌دنبال آن رفته و با یک بحث فلسفی اتفاقاً آن مطلب را به کرسی بنشاند؛ اما این غیر از آن است که آیه را حد وسط استدلال قرار دهد. برای مثال ملاصدرا از این آیۀ شریفۀ (وتری الجبالُ تَحسبها جامدةً وهی تمُرُّمرَّ السحاب)[4]. نظریۀ حرکت جوهری به ذهنش خطور کرد. چنین چیزی ممکن است، اما اگر فیلسوف به‌واقع فیلسوف باشد، به این مقدار قناعت نمی‌کند و دربارۀ حرکت جوهری که با تلاوت این آیه از قرآن به ذهنش خطور کرده، تأمل کرده و ادّلۀ فلسفی به سود آن اقامه می‌کند، همان‌طور که صدرای شیرازی نیز سه دلیل فلسفی به سود حرکت جوهری اقامه کرد. بنابراین، متون مقدس مذهبی و دینی می‌توانند الهام بخش افکار فلسفی یا عرفانی باشند. برای مثال، آیات (هوالاول والاخر والظاهر والباطن)[5]، (لیس کمثله شی)[6] و(فأینما تولّوا فَثَمَّ وَجهُ الله)[7] می‌توانند الهام‌بخش وحدت وجودی که عارفان طرح می‌کنند، باشند. فیلسوفان ما از متون مقدس دینی و مذهبی فراوان الهام می‌گرفتند، اما آنها را حد وسط برهان قرار نمی‌دادند، دست‌کم من چنین چیزی سراغ ندارم.

○ آیا فعالیت‌های فلسفی در کشور ما بیشتر یک شغل آکادمیک به‌حساب می‌آید یا این‌که فعالیت‌ها ناظر به مسائل اجتماعی نیز هستند؟

● بیشتر یک شغل آکادمیک به‌شمار می‌آیند، و فیلسوف، فیلسوفی می‌کند تا از این راه یک حرفۀ دانشگاهی داشته باشد و فلسفۀ ناظر به مسائل اجتماعی به‌طور جدّی کار نشده است. البته، هستند ژورنالیست‌های فرهنگی و ژورنالیست‌های فلسفی که سعی می‌کنند آنچه را که فیلسوفان در سطح عمیق‌تر و دشوار یا بدتری طرح می‌کنند، ناظر به مسائل اجتماعی عرضه کنند و با توسل به آنها مسائل اجتماعی را نفی و اثبات کنند، اما کسانی که خود فیلسوف‌اند، بیشتر یک حرفۀ آکادمیک دارند.

○ می‌توان چهار انتظار از فلسفه ترسیم کرد که عبارت‌اند از: تبیین مبانی نظری و عقلی فعالیت‌های دیگر علوم و معارف؛ پاسخ به نیازهای فکری بنیادین بشر، مانند هدف هستی، هدف از آفرینش انسان، خدا و...؛ دفاع عقلانی از دین و مذهب و ترویج خردورزی و استدلال‌گرایی در جامعه. به‌نظر شما آیا این چهار هدف انتظاراتمان را از فلسفه به‌نحو تام و تمام برآورده می‌کنند؟

● آری، اما به باور برخی دفاع عقلانی ازدین و مذهب ناشدنی و امکان ناپذیر است؛ به‌عبارت دیگر، برخی معتقدند که فلسفۀ قدرت دفاع عقلانی از دین و مذهب را ندارد. گرایش‌های فراوانی در میان الاهی‌دانان، منکران خدا و دین، دیدگاه‌های عقل‌گرایانه و دیدگاه‌های ایمان‌گرایانه وجود دارد که دفاع عقلانی از دین و مذهب را با فلسفه نمی‌پذیرند. اگر مانند این‌ چهار دسته بیندیشیم، می‌توان گفت که آن سه تای دیگر انتظارات ما را از فلسفه برآورده می‌کنند و اگر مانند آنها نیندیشیم، هر چهار مورد انتظارات ما را از فلسفه برآورده می‌کنند. در ضمن، به‌نظر می‌رسد در فلسفه سه چیز را باید از یک‌دیگر تفکیک کرد؛ فلسفه به‌عنوان یک رویکرد، فلسفه به‌عنوان یک فرآیند و فلسفه به‌عنوان یک فرآورده. اینها سه چیزاند و نباید آنها را با هم خلط کرد.

فلسفه به‌عنوان یک رویکرد یعنی ادای سهم عقل در زندگی. اگر کسی بنا را بر این بگذارد که در زندگی‌اش سهم عقل را ادا کند و ظلم در حق عقل خودش نکند، معنایش این است که تا جایی که عقل توانایی اظهار رأی دارد جلوی این توانایی را در مقام عمل و نظر نگیرد. چنین کسی معتقد است که عقل هم موهبتی است که باید حقش را ادا کنیم و ممکن است لزوماً فیلسوف آکادمیک یا استاد دانشگاه یا اهل قیل و قال مدرسه هم نباشد و حتی یک کشاورز بی‌سواد باشد، ولی بنا را بر این گذاشته که به عقل و نیروی استدلال‌گرا بی‌اعتنا نباشد و تا آن‌جا که عقل برایش کارآیی دارد سهم آن را در زندگی ادا کند؛ من به ادای سهم عقل در زندگی، رویکرد می‌گویم.

فلسفه معنای دومی هم دارد و آن فلسفه به‌معنای فرآیند و جریان است و منظور از آن واردشدن در سیر استدلال عقلی برای اثبات مدعیات خود و نفی مدعیات مخالفان خود است. به‌نظر من ربط و نسبت فلسفه به معنای فرآیند با فلسفه به‌معنای رویکرد در این است که ممکن است کسی برای اثبات مدعیات خود و نفی مدعیات مخالفان خود وارد استدلال فلسفی شود، اما وقتی زندگی عملی‌اش را مشاهده می‌کنیم، می‌بینیم که التزام نظری و عملی به نتایج این گفت‌و‌گوها و استدلال‌ها ندارد. مشخص است که این فرد آن رویکرد و طرز تلقی را که من باید سهم عقل را هم ادا کنم، ندارد؛ به‌تعبیر دیگر غیرعقلانی‌ترین مواضع را اتخاذ می‌کند، ولی در مقام نظر خوب می‌تواند در بحث از خود دفاع کند و بر مخالفانش غلبه کند. هر کس به‌نظر من فلسفه را به‌عنوان یک رویکرد اتخاذ کرده باشد در فلسفه به‌عنوان یک فرآیند هم ورود خواهد کرد، اما این‌گونه نیست که هرکس در فلسفه به‌معنای یک فرآیند وارد شود، لزوماً رویکردی فلسفی نیز در زندگی‌اش نیز داشته باشد و در زندگی به‌دنبال ادای سهم عقل باشد.

فلسفه به‌عنوان فرآیند را می‌توان «استدلال‌گرایی» نامید. فلسفه به معنای فرآورده هم به‌کار می‌رود و آن این است که وقتی این استدلال‌گرایی در رتبۀ دوم اعمال شد به چه نتایجی می‌انجامد، نتیجۀ حاصل از استدلال، معنای سوم فلسفه است و در این‌جاست که نظام‌های فلسفی پدید می‌آید و آراء و معتقدات فلسفی شکل می‌گیرند و نیز در این‌جاست که ممکن است دو نفر، هر دو، فلسفه به‌معنای یک رویکرد و فلسفه به‌معنای یک فرآیند را داشته باشند، اما یکی به اثبات وجود خدا و دیگری به نفی وجود خدا برسد، یا یکی به اختیار و دیگری به جبر آدمی معتقد شود. در واقع، اختلاف‌ها از حاصل استدلال‌ها، یعنی فلسفه به معنای سوم سرچشمه می‌گیرند.

انتظار چهارم ما از فلسفه، یعنی ترویج نوعی خردورزی و استدلال‌گرایی در جامعه، به‌واقع ترویج فرآیند فلسفی است که همان استدلال‌گرا بودن و تابع دلیل بودن و به‌تعبیر ملاصدرا «المتبع هو البرهان»، یعنی آنچه ما از آن تبعیت می‌کنیم برهان است و یا نحن ابناء الدلیل، یعنی ما بنده دلیلیم.

○ برخی ترویج خَِردورزی در سطح جامعه را به‌عنوان یکی از انتظارات ما از فلسفه نمی‌پذیرند. نظر شما چیست؟

● به هیچ‌وجه نمی‌پذیرم ‌که قائل شویم خردورزی به یک گروه ویژه اختصاص دارد و آن‌گاه ویژگی‌هایی برای این گروه ویژه ذکر کنیم که در دیگر افراد نباشد، مثل این‌که بگوییم این گروه ویژه توانایی ورود به فلسفه را دارند. به‌نظر من، این توانایی داشتن یا نداشتن بعد از ورود فلسفه در جامعه معلوم می‌شود، همان‌گونه که اگر یک وزنه در این‌جا بگذارند معلوم نمی‌شود چه کسی قدرت بلند کردن آن را دارد و چه کسی این قدرت را ندارد، با نگاه کردن به یک وزنه نمی‌توان چنین چیزی را تشخیص داد. پس از این‌که این نوع خردورزی در جامعه رایج شد آن وقت می‌توان فهمید که چه افرادی عجز یا ضعف از خود نشان می‌دهند و چه افرادی هم قدرت و قوت. از بیرون، به صورت پیشین و با استدلال عقلی نمی‌توان فهمید که چه کسی قدرت دارد و چه کسی ندارد. بنابراین، برای این‌که بفهمیم باید خردورزی را ترویج کرده باشیم. نکتۀ اول، نکتۀ روشی بود، و سخنم این بود که تفکیک عوام از خواص امکان‌پذیر نیست. نکته دوم این‌ است که مخالفان ترویج خردورزی در جامعه می‌توانند برهان بیاورند و قوّت استدلال خود را نشان دهند. اگر آنها معتقد باشند که ترویج خردورزی در جامعه و تبعیت همۀ مردم از استدلال می‌تواند باعث منقصت روانی جسمی جمعی شود، آن‌گاه آنها باید بر این ادعای خود دلیل اقامه کنند، اگر دلیل آنها قانع‌کننده بود، باید سخن‌شان را بپذیریم.

○ آنها این مطلب را نفی نمی‌کنند، بلکه نظرشان این است که ما نباید چنین انتظاری از فلسفه داشته باشیم و آن را گسترش دهیم و دلیلی که ذکر می‌کنند این است که بسیاری از بزرگان ما در کتاب‌های فلسفی‌ خود تأکید کرده‌اند که آثارشان به دست افراد مختلف نیفتد و یا هر کسی در درسشان حاضر نشود و دلیل این نهی‌‌ها را توجه بزرگان به آثار زیان‌بار فلسفه می‌دانستند.

● در پاسخ این مطلب دو نکته عرض می‌کنیم؛ نکتة اول این‌که فرق است میان این‌که انتقال یک فرآوردۀ فکری را به فلان شخص نهی کنند و این‌که بگویند اجازه ندهید، فلان شخص تفکر داشته باشد یا اهل استدلال و محاجّه‌های عقلانی باشد، اینها دو مطلب‌اند، یکی فرآورده است و دیگری فرآیند؛ برای مثال، وحدت وجود یک فراورده است. ممکن است به مردم و جامعه انتقال دهیم و آن‌گاه کسی بگوید که آثار و نتایج منفی‌ای بر آن مترتب است. این‌که کسی بگوید نگذارید عده‌ای خاص اهل استدلال و تفکر و اندیشه‌ورزی باشند نیز یک نمونه برای فرآیند است. به‌نظر می‌رسد این مطلب با عقل، شرع و اخلاق ناسازگار است؛ از این‌رو، نمی‌توان کسی را از فرآیند استدلال‌کردن نهی کرد، گرچه فرآورده و تعلیم آن باید متناسب با فهم مخاطب باشد. ما نمی‌توانیم به کسی توصیه کنیم که «نگذار فرزندت از ابتدا ذهن ریاضی داشته باشد»، درحالی‌که می‌توانیم به او توصیه کنیم که «قضیة فِرما»[8] را به دانش‌آموز اول ابتدایی یاد نده چون ذهنش را مغشوش می‌کند، اولی ناظر به فرآیند ریاضی اندیشیدن است در حالی‌که دومی ناظر به یک فرآورده ریاضی است که در حد فهم دانش‌آموز ابتدایی نیست.

نکتۀ دیگر این‌که ممکن است کسی بگوید بزرگان ما عده‌ای را از فلسفه‌ نهی می‌کرده‌اند. در جواب باید گفت که همان‌طور که حق داریم با شما مخالفت کنیم، حق داریم با آن بزرگان هم مخالفت کنیم؛ بله خیلی از بزرگان گفته‌اند که غزالی کتابی داشته با عنوان اِلجام العوام عن علم الکلام و معتقد بوده که باید عوام را از علم کلام دور کرد، ما با غزالی هم در می‌افتیم، از او و دیگر بزرگان مطالبۀ دلیل می‌کنیم، اگر دلیل‌شان قانع‌کننده نبود، حرف آنها را نمی‌پذیریم و نظر خودمان را پیاده می‌کنیم.

○ آیا چهار انتظار پیش‌گفته با هم سازگاراند؟

● اگر سومی را که محل مناقشه است در نظر نگیریم، تعارضی ندارند و با هم سازگاراند، البته کسانی معتقداند سومی با اولی و دومی و چهارمی با یک‌دیگر سازگار نیستند، یعنی سومی مصداق ندارد، نه این‌که مصداق دارد و مصداقش با بقیه سازگاری ندارد؛ یعنی فلسفه نمی‌تواند از دین و مذهب دفاع عقلانی کند.

○ آیا میزان سهولت و سرعت رسیدن به این انتظارات به یک میزان است؟ و آیا برای برآورده‌شدن این انتظارات، آموزش فلسفی واحد کافی است؟

● به‌نظر من برآورده‌شدن انتظار چهارم از سهولت و سرعت بیش‌تری برخوردار است؛ بعد اولی و پس از آن به ترتیب دومی و سومی که اگر امکان‌پذیر هم باشد، خیلی دشوار است. در باب قسمت دوم پرسش هم بستگی دارد مراد از آموزش فلسفی چه باشد؛ اگر مراد از آموزش فلسفی، مثلاً یک نظام فلسفی است، باید گفت که آموزش هیچ نوع نظام فلسفی‌ای کفایت نمی‌کند؛ بسیاری هستند که فلسفه‌دان، فلسفه‌خوان و شارح فلسفه‌اند، اما به‌لحاظ نظر و عمل ذره‌ای فیلسوفانه زندگی نمی‌کنند. اما اگر مراد از آموزش فلسفی آموزش استدلال‌گرایی به‌معنای عام آن باشد، یعنی همان فرآیند که فلسفه به‌معنای دوم است، البته می‌توانیم با سرعت و سهولت متفاوت به آن چهار هدف برسیم؛ یعنی تنها با تبعیت از استدلال و استدلال‌گرایی به اینها می‌رسیم و راه دیگری ندارد. پس اگر استدلال‌گرا باشیم، می‌توانیم دیر یا زود به تبیین مبانی عقلی و نظری فعالیت‌های سایر علوم و معارف و پاسخ به نیازهای بنیادین فکری و دفاع عقلانی از دین و مذهب برسیم.

○ آیا استدلال‌گرایی را باید با آموزش خاصی ترویج کرد؟

● آموزش غیر از پرورش است. استدلال‌گرایی پرورش می‌خواهد. آموزش یعنی این‌که یک سلسله چیزهای قابل تبدیل به گزاره و قضیه را به ذهن مخاطب انتقال دهیم. مانند کاری که معلمان ریاضی و جغرافیا می‌کنند، اما پرورش، ایجاد یک سلسله روحیات، عادات و ملکات خاص و نیز استحصال یک سلسله چیزهایی است که امروزه به‌تعبیر لیندا زاگزبسکی[9] «فضایل اخلاقی[10]» نامیده می‌شوند و در مقابل رذایل ذهنی قرار دارند که فضایل ذهنی، باید از درون آدمی ریشه‌کن شوند و این کارِ تربیت است، نه تعلیم، پرورش است نه آموزش. از انتقال هزار گزارۀ فلسفی به مخاطبان از طریق تعلیم و تدریس این اَغراض برآورده نمی‌شوند. بلکه باید حالت خاصی را در مخاطب ایجاد کنیم، برای مثال، خودشیفتگی، پیش‌داوری، جزم و جمود و تعصب‌گرایی را در او از بین ببریم. چنین حالتی باید در فرد به وجود بیاید. به‌تعبیر دیگر، باید سعۀ صدر و گشودگی (openness) نسبت به هر سخنی از هر کسی و با هر منزلت و مقام اجتماعی در او به وجود آید؛ یعنی به همه با یک چشم نگاه کردن، آن هم تنها با چشم برهان؛ اگر این روحیه پدید آید، می‌توانیم به آن اغراض برسیم. و این آموزش به‌معنای education است. البته، آموزش و پرورش از آن الفاظی هستند که اذا افترقا اجتمعا و اذا اجتمعا افترقا. اگر مراد از آموزش educationباشد، می‌توان از طریق آن استدلال‌گرایی را ترویج کرد، اما اگر مراد از آموزش learning باشد، نمی‌توان؛ زیرا learning از مقولۀ training است؛ یعنی learning آموزش نیست، بلکه پرورش است.

○ برای پرورش فلسفی چه پیشنهادهایی دارید؟

● کارهای زیادی می‌توان انجام داد، از جمله این‌که نظام آموزش و پرورش کشور نظامی بشود که امتیازات، برای مثال، نمره را بر اساس فهم بدهند، نه بر اساس حافظه. در نظام فعلی محفوظات سنجیده می‌شوند. دانشجویی که متکی بر حافظه درس بخواند، سطحی‌نگر بار می‌آید، اما دانشجویی که متکی بر فهم درس بخواند عمق‌نگر است؛ یعنی نظام امتیازدهی باید بر اساس فهم باشد و اتکای افراد بر حافظه را باید به حداقل رساند. به‌دلیل نبود نظام مبتنی بر فهم - حتی در آزمون‌های مقطع دکتری فلسفه نیز - در ایران، تنها چند پرسش مطرح می‌شود که دانشجو باید با کمک حافظه خود آنها را پاسخ دهد. تکیه بر حافظه انسان‌ها را سطحی‌نگر بار می‌آورد و البته سطحی‌نگری به دو معناست؛ الف) ندیدن وحدت باطنی و رأی کثرات ظاهری و ب) ندیدن کثرت واقعی و رأی وحدت ظاهری. برای مثال، اگر بخار، آب و یخ را به کودکی نشان دهیم، نمی‌تواند با تأمل دریابد که اینها یک چیزاند و نمی‌تواند از کثرت ظاهر به یک وحدت باطنی برسد، در حالی‌که یک فرد بزرگسال، عمیق‌تر نگاه می‌کند و وحدت این سه را به‌‌رغم کثرت‌شان درک می‌کند. و یا برای مثال، یک شیمی‌دان که نگاه عمیق‌تری در مقایسه با آن فرد بزرگسال دارد، می‌داند که زغال‌سنگِ سیاه بد ترکیب که به‌عنوان سوخت استفاده می‌شود، با الماس چند میلیارد تومانی یکی‌ است و هر دو از کربن تشکیل شده‌اند، حال آن‌که ممکن است یک فرد معمولی این کثرت را درک نکند.

اگر انسان در هر زمینه‌ای سطحی‌نگر باشد، کثرت ذهن او را به خود مشغول می‌کند و نمی‌گذارد از ظاهر به باطن پی ببرد. عکس آن هم صحیح است، یعنی انسان سطحی‌نگر نمی‌تواند از وحدت ظاهری به کثرت باطنی برسد. برای مثال، گاه آدمی به‌سبب اشتراک لفظی فریب می‌خورد؛ چرا که هر دو لفظ در ظاهر یکی‌ هستند و کثرت ورای این وحدت دیده نمی‌شود.

به‌نظر من اولین کاری که باید انجام دهیم این است که آموزش و پرورش ما مثل آموزش و پرورش کشورهای انگلوساکسون شود، یعنی آزمون‌ها فقط بر اساس حافظه نباشد، بلکه مسئله طرح شود و قدرت تحلیل دانشجو سنجیده شود.

کار دومی که باید صورت گیرد این است که تمام ارزش را به اظهار و ابداع رأی نو بدهیم؛ یعنی بین متعلمان و متربیان مسابقه ایجاد کنیم تا ببینیم چه کسی می‌تواند رأی نو اظهار کند هرچند غلط باشد؛ زیرا بعد از اظهار رأی می‌توان فهمید کدام درست و کدام نادرست است. بنابراین، باید برای نوآوری و ابتکار ارزش قائل شویم؛ این روحیه در میان ما نیست، و به‌همین‌دلیل، رأی جدید را سر‌کوب می‌کنیم. نکتۀ سوم، آزادی است، نه به‌معنای سیاسی آن، بلکه به این معنا که معلم به‌واقع باید به دانش‌آموزان یا دانشجویان آزادی بدهد؛ و آنها را کاملاً در هر علم و معرفتی رها کند. ما باید بتوانیم به‌عنوان معلم، متربی و مربی زمینۀ آزادی را فراهم کنیم که در هر بابی آرایی هرچه واگراتر پدید آید و آن‌گاه با قوت برهان این واگرایی را به هم‌گرایی تبدیل کنیم.

نکتۀ چهارم این‌که نشان دهیم ارزش افراد به میزان استدلال سخنانشان است و بنابراین، در دانش‌آموز خودمان این مطلب را بپرورانیم که وقتی با کسی مواجه می‌شود به هیچ‌چیز او از جمله گرایش سیاسی جهت‌گیری دینی و مذهبی و قدرت او نگاه نکند. از این حالت و روحیه تعبیر به برابری‌طلبی(egalitarianism) می‌کنم و این با تعبدگریزی متفاوت است؛ یعنی به همه با چشم برابر نگاه کنیم و تنها بنگریم که چه کسی برهان قوی‌تری دارد و هیچ عاملی غیر از خود سخن را در نظر نگیریم و این همان چیزی است که گفته شده: «انظر الی ما قیل و لا تنظر الی من قال»؛ یعنی به گوینده نگاه نکن، بلکه به سخن اظهار شده بنگر.

نکته پنجم، این‌که مرزشناسی باورهای مختلف را به مخاطبانمان یاد بدهیم؛ یعنی به آنها یاد دهیم که یک روش برای نفی و اثبات مدعیات وجود ندارد؛ مدعیات بشر، چه مدعیاتی که علوم و معارف دارند و چه مدعیاتی که در زندگی روزمره مطرح‌اند، برای نفی و اثباتشان روش‌های مختلفی وجود دارد؛ بسته به سنخ سخن باید نفی و اثبات کرد. بنابراین، اگر کسی یک سخن فلسفی بگوید، نباید آن را با آیۀ قرآن رد کرد، سخن دینی را هم نمی‌توان با شعر رد کرد و شعر را هم نمی‌توان با آنچه که در عرفان گفته شده رد یا قبول کرد؛ به‌تعبیر دیگر باید مخاطب یاد بگیرد که همیشه لازم است نوعی سنخیت میان مدعا و دلیل وجود داشته باشد. هر مدعایی را با هر دلیلی نمی‌توان اثبات و یا رد کرد و این کار نیازمند روش‌شناسی است؛ یعنی به مرزشناسی گزاره‌های مختلف نیازمندیم که گاه در سطح رشته‌های علمی صورت می‌گیرد و گاه هم در سطح گزاره‌ها؛ گزاره‌های مختلف با روش از جمله روش شهودی، روش تجربی، روش عقلی، روش تاریخی و روش تعبدی قابل اثبات‌اند. روش تجربی هم بر سه قسم است؛ deduction، abduction و induction . نفی و اثبات در روش تجربی از این سه راه صورت می‌گیرد؛ گزاره‌هایی هستند که به شکل قطعی رد می‌شوند و گزاره‌هایی هم هستند که ردّ احتمالی می‌شوند.

دانش‌آموزان و دانشجویان باید بفهمند که با هر گزاره چگونه باید روبه‌رو شد. در واقع، همان‌گونه که همه چیز را با چشم نمی‌توان درک کرد و بعضی چیزها را باید با گوش درک کرد و همان‌طور که چیزهایی که با گوش درک می‌شوند قابل درک با چشم نیستند، باید توجه داشته باشیم که آنچه با عقل درک‌شدنی است، غیر از آن چیزی است که با تجربه درک شدنی است؛ بنابراین، باید بفهمیم گزاره در چه قلمرویی می‌گنجد و آن‌گاه با روش‌شناسی ویژۀ آن، آن را درک کنیم.

نکته ششم این‌که ما در هر بابی این روحیه را ایجاد کنیم که پرونده هیچ امری مختومه نمی‌شود، نه آن‌که بخواهیم مسئله را کاملاً حل و ختم آن اعلام شود؛ یعنی این روحیه که پرونده هر مسئله‌ای را مفتوح بدانی و همواره احتمال بدهیم که در هر مسئله‌ای هرچند به ظاهر بسته شده، ممکن است کسی ظهور کند و از آن پنجره‌ای باز کند و آن را زیر سئوال ببرد. گاه به اشتباه دادگستری‌ها و دادگاه‌های دنیا، انسانی را به قتل محکوم کرده‌اند و بعد از گذشت سی سال از مرگ او تازه فهمیده‌اند که آن شخص قاتل نبوده است. چنین وضعی در عالم فکر هم وجود دارد. یعنی نباید فکر کنم که برای مثال، ارسطو استدلالی کرده که دیگر ممکن نیست کسی در مقابلش بایستد. البته، ممکن است سال‌ها کسی نتواند در مقابل آن مقاومت کند اما پس از مدتی چه‌بسا حرف و استدلال جدید و بهتری مطرح شود.

نکتۀ هفتم، جدا کردن مقام استدلال از دو مقام دیگر است؛ یکی تقید به قیود قانونی و اجتماعی و دیگری تقید به قیود دینی. اگر بنابر استدلال‌گرایی باشد، نوعی هرج‌ومرج‌گرایی اجتماعی پدید می‌آید. به‌نظر من باید به مخاطب یاد بدهیم که در مقام نظر، همه آزادند، ولی اگر چیزی قانون شد، باید به آن ملتزم شد و بنابراین، مخاطب‌مان فکر نکند که این مطلب می‌تواند دست‌مایۀ هرج‌ومرج‌گرایی و نابسامانی اجتماعی شود یا از آن طرف چون فکر می‌کند این مطلب دست‌مایۀ هرج‌ومرج‌گرایی است، با آن مخالفت کند. همچنین ما نباید فکر کنیم اگر کسی آزاد اندیشید، لزوماً کافر است. ارتباط افراد با خدا می‌تواند محفوظ بماند، چرا که ارتباطشان با خدا معمولاً حاصل استدلال نبوده که با استدلال هم از بین برود. من بارها گفته‌ام که اگر صد فیلسوف دیگر همانند دیوید هیوم و راسل ظهور کنند، باز مسیحی و مسیحیت باقی می‌مانند، همان‌گونه ‌که هم‌اینک بیش از دویست وپنجاه سال از ظهور دیوید هیوم گذشته است. شاید بسیاری تصور می‌کردند با ظهورهیوم کمر دین مسیح شکسته، اما هنوز می‌بینیم همچنان مسیحی و مسیحیت وجود دارد و این همه احترامی که مردم برای پاپ قائلند یک صدم آن را برای دیوید هیوم قائل نیستید، اما بحث و نظر هم به‌جای خود باقی است.

بنابراین، باید فهماند که اولاً، تقید به قانون با آزاد اندیشی منافات ندارد و ثانیاً، تقید به دین و مذهب هم با آزاد اندیشی منافات ندارد. بنابراین، نه این دست‌مایۀ هرج و مرج اجتماعی می‌شود و نه آن دست‌مایۀ هرج و مرج دینی و مذهبی.

نکته هشتم که البته ممکن است حرف و حدیث فراوانی در آن باشد این است که به اعتقاد من اگر جامعه‌ای بخواهد جامعۀ استدلال‌گرا باشد، مدرک نباید باعث ایجاد تفاوت‌ها شود، همان‌طور ‌که در نظام حوزوی قدیم این‌گونه بود. مرجع تقلیدی که یک میلیون شیعه مقلداش بودند به طلبه‌ای که پای درس او می‌نشست اجازه می‌داد تا به او اشکال کند، اما امروزه کسی که تازه از رسالۀ دکتری خود دفاع کرده سر کلاس درس به‌عنوان استاد دیگر نمی‌خواهد به حرف کسی گوش کند و یا به اشکالی اعتنا کند؛ زیرا مدرک دکتری دارد. از این موارد فراوان دیده شده است. مدرک‌گرایی عیب‌های دیگری هم دارد، اما در این‌جا می‌خواهم عیب مدرک‌گرایی در زمینه استدلال‌گرایی را عرض کنم، چون مدرک‌گرایی یعنی این‌که من در حِصنی واقع شده‌ام و تو نمی‌توانی به من اشکال و اعتراض کنی و لذا قیل و قال نکن و عالِم را با جاهل بحثی نیست.

○ از نظر شما کدام‌یک از انتظارات نسبت به دیگری اولویت دارد و امروزه پرداختن به فلسفه تا چه اندازه ضروری است؟

● به‌نظر من چهارمی از همه مهم‌تر و نسبت به دیگر انتظارات از اولویت برخوردار است. در باب ضرورت پرداختن به فلسفه هم، به‌نظر من اگر فلسفه را به‌معنای چهارم بگیریم، هم‌اینک هیچ چیزی به اندازۀ فلسفه مهم نیست. ولی اگر از چهارمی هم صرف‌نظر کنیم و به ترتیب به دومی، اولی و سومی بپردازیم باز هم به‌نظر من پرداختن به فلسفه در جامعه ما بسیار ضروری است.

○ برخی وضعیت مطلوب فلسفه را مشروط به تحقق پنج مؤلفه می‌دانند که عبارت‌اند از: نداشتن اهداف ناسازگار با یک‌دیگر؛ هم‌خوانی و ارتباط موضوعات و مسائل فلسفه با وضع معاصر؛ استفاده از تمامی روش‌های معقول در استدلال فلسفی و عدم استفاده از روش‌های نامعقول؛ گشودگی نسبت به مطالب جدید و تجدیدنظر مدام در خود. نظر شما در مورد جامعیت و مانعیت این مؤلّفه‌ چیست؟

● به‌نظر من این پنج مؤلفه جامع و مانع‌اند. منظورم این است که وضعیت مطلوبی که در این 5 تا نگنجد، نداریم. هر وضعیت مطلوبی در ضمن یکی از این 5 تا، 2 تا از این 5 تا، 3 تا از این 5 تا یا در ضمن هر 5 تا می‌گنجد.

○ در باب مؤلفة سوم، این پرسش را می‌توان طرح کرد که مگر روش فلسفه، روش صرفاً عقلانی نیست؟

● همین‌طور است! روش فلسفه، عقلانی است، اما خود روش عقلانی چندین روش دارد؛ یک روش عقلانی همان روشی بود که پیشینیان به آن «قیاس» می‌گفتند؛ یعنی مبتنی کردن نظریات بر بدیهیات. روش عقلانی دیگری وجود دارد که امروزه به آن abduction می‌گویند، به‌تعبیر چارلز پیرس[11] abduction یعنی استدلال از راه بهترین تبیین. از این‌ روش نیز می‌توان در فلسفه استفاده کرد و این روش هم عقلی است، اما پیش از این، از این‌ روش استفاده نمی‌کرده‌اند. روش سومی هم که باید به آن توجه داشت مسئلۀ تطور مفهومی الفاظ فلسفی و نقش این تطور مفهومی در رد و قبول‌ها و نفی و اثبات‌هاست و روش عقلی‌ای که باید به آن توجه کرد. مطلب چهارم، مسئلۀ تحلیل زبان است که باید به روش تحلیل زبانی نیز توجه بشود.

○ به اعتقاد برخی فلسفه کاری به وضع معاصر ندارد، به‌ نظر شما آیا موضوعات و مسائل فلسفه با وضع معاصر ارتباط و همخوانی دارند؟

● اساساً راه فلسفه سیر آزاد عقلانی است و باید سیرش آزاد باشد و به راه خودش برود. برای مثال، وقتی مسئله‌ای به نام نیهیلیسم اخلاقی[12] وجود داردکه این مسئله فوری و فوتی‌تر از قوه و فعل است، فلسفه باید به این مسئله بپردازد. همخوانی به معنای موافقت نیست، بلکه به معنای ارتباط است. به‌تعبیر دیگر، فلسفه باید با مسائل انسان روزگار ما ربط و نسبت داشته باشد؛ البته این‌که چه بخشی ربط و نسبتش بیشتر و چه بخشی کمتر است، نزاعی صغروی است و ممکن است اختلاف‌نظرهایی پدید آید، اما بحث بر سر این است که نباید این ارتباط را از دست داد؛ همان‌طور که اگر دارویی در داروخانه وجود دارد که بیماری‌اش ریشه‌کن شده، نباید داروخانه را با داروی مربوط آن بیماری پر کرد. بنابراین، نظر من این است که فلسفه باید به عمق پیام و درد انسان برسد و نباید آن را در لفافه پیچید. مسائل و مشکلات مهمی وجود دارد؛ فلسفه نباید سراغ مسائلی برود که اگر حل شود یا نشود، چندان تأثیری در وضع و حال بشر امروزی ندارد، بلکه باید سراغ مسائلی برود که فوری و فوتی‌اند. من معتقدم به سراغ مسائلی برویم که ارتباطشان با مسایل و مشکلات بشر امروزی بیشتر است. البته، وقتی وارد آن مسائل می‌شویم فلسفه سیر آزاد عقلانی دارد و نباید همخوان باشد، به این معنا که بخواهد از افکار عمومی تبعیت کند، بلکه باید مسائل و مشکلات بالفعل و مهم را مدنظر قرار دهد، و پس از حل آنها به سراغ مسائل رتبة دوم، سوم و... برود.

به گفته مونتنی[13]، به آدمی که مبتلا به نقرس است نباید اَشکال منطق ارسطویی را یاد داد. او نقرس دارد و رو به موت است و شما می‌خواهید به او اَشکال منطق ارسطویی یاد بدهید. او با این مثال می‌خواهد نشان دهد که فلسفه باید به دردهای بشر بیشتر توجه کند، همان‌طور ‌که خود ما نیز همین کار را می‌کنیم، اگر زندگی برای فرزند ما بی‌معنا شده باشد، یک مسئله انتزاعی فلسفی مانند ضرب‌های عقیم و منتج اشکال منطقی را به او یاد نمی‌دهیم، بلکه به مشکل پوچی و بی‌معنایی او می‌پردازیم. ما باید نسبت به همۀ بشر ملاطفت، عطوفت و شفقت بورزیم، همان‌گونه که نسبت به فرزندان خود شفقت می‌ورزیم.

بشر امروزی در مسائل فوری و فوتی‌تری مانده است، در حالی‌که بسیاری از فیلسوفان به مسائلی مشغول شده‌اند که دردی را از انسان امروز دوا نمی‌کند.

○ به باور برخی لزومی ندارد فلسفه نسبت به هر مسئلۀ جدیدی که به‌وجود می‌آید گشودگی داشته باشد. فلسفه باید طبق تعریفی که از آن شده و روشی که دارد، مسیر مشخصی را دنبال کند؛ هرچند هر روز صد مسئلۀ جدید هم طرح شود. نظر شما چیست؟

● به‌نظر من این عده معنای گشودگی را درست درک نکرده‌اند. منظور از گشودگی این است که اگر ما موضوعی را در فلسفه مورد بحث قرار داده‌ایم و به‌فرض پیشینیان در باب این موضوع شش قول یا نظر مطرح کرده‌اند و چهار رأی دیگر هم امروزه دربارۀ آن مطرح شده باید رأی‌های جدید را هم وارد این بحث کنیم و آنها را هم در معرض فهم قرار دهیم و اقوال را منحصر در آنچه گذشتگان گفته‌اند، ندانیم. قبول گشودگی یعنی سعۀ صدر داشتن، اقوال جدید را شنیدن و از آنها بحث کردن.

○ آیا وضع موجود با وضع ترسیم شده و مطلوب فاصلۀ زیادی دارد و آیا این فاصله پیمودنی است؟

● به‌نظر من فاصله‌اش بسیار زیاد است، گرچه پیمودنی است و محال نیست؛ یعنی کشور ما از آزادی فلسفی و حد مطلوب آن بسیار دور افتاده است. البته، در گذشته قرون طلایی یا رنسانس اسلامی، واقعاً چنین نبود، اما امروزه با وضعیت مطلوب فاصلۀ بسیار داریم. از این‌رو ضروری است در آموزش، پرورش‌ و در نظام ارزش‌گذاری تجدیدنظر صورت گیرد و تغییرات نهادینه‌ای هم در دانشگاه‌ها و آموزش و پرورش به‌معنای عام آن ایجاد شود. کارهای زیادی باید صورت بگیرد تا به وضعیت مطلوب برسیم.

○ آیا برای رسیدن به وضعیت مطلوب فلسفه، آگاهی‌یافتن به کل میراث فلسفۀ غرب لازم است؟ البته به‌اعتقاد برخی دانشجویان فلسفه،‌ ابتدا باید فلسفۀ بومی و سنتی خود را خوب بخوانند و سپس به فلسفۀ غرب بپردازند. نظر شما چیست؟

● علم به میراث فلسفی غرب لازم است، ولی کافی نیست. در باب قسمت دوم پرسش هم توجه به دو نکته ضرورری است؛ یکی این‌که فلسفۀ بومی ما نیز از یونان، روم، اسکندریه و مصر آمده است. اساساً بومی بودن به چه معنا است؟ آیا اگر چیزی به زبان عربی یا فارسی تبدیل شود، بومی می‌شود؟ اگر چنین باشد، پس آثار ایمانوئل کانت هم چون به فارسی ترجمه شده است، باید بومی باشد. کانت هم هرچه می‌گوید از افلاطون، ارسطو، فیثاغورث، ارشمیدس و رواقیون است. نکتۀ دوم این‌که به‌نظر من باید حساب کلام و الاهیات را از فلسفه جدا کرد؛ البته ما الاهیات اسلامی داریم و شکی در آن نیست، اما فلسفه‌ای نداریم که ربط و نسبتی با اسلام داشته باشد و آن‌گاه بتوانیم بگوییم که اول باید اینها را که خودی است یاد بدهیم و بعد به آنها که خودی نیستند بپردازیم. به‌نظر من فلسفه به هیچ نظام دینی‌ای تعلق‌خاطر ندارد و البته خصومت هم ندارد؛ البته الاهیات و کلام چنین نیست. فلسفه مانند ریاضیات است؛ یعنی یک سیر آزاد عقلانی است که نه خویشاوندی و اُخوّتی با نظام دینی خاصی دارد و نه خصومتی. بنابراین، خودی و غیرخودی معنا ندارد.

○ آیا کلام و فلسفه دو دانش مستقل از یک‌دیگر هستند؟

● بله! مستقل از یک‌دیگراند. البته اصطلاح فلسفۀ اسلامی اصطلاح کلام اسلامی و الاهیات اسلامی را هم به‌دنبال دارد. اگر چه در اصل باید کلام و الاهیات از فلسفه جدا باشد، اما در واقع در فرهنگ اسلامی چنین نبوده و بنابراین پرداختن به فلسفۀ اسلامی همان پرداختن به الاهیات و به‌تعبیری کلام اسلامی نیز هست.

○ آیا شرط لازم برای رسیدن به وضع مطلوب فلسفی، این است که دیگر علوم و معارف نیز به وضع مطلوب برسند؟

● به‌نظر من شرط لازم هست، ولی شرط کافی نیست؛ به این معنی که اگر فلسفه بخواهد به وضع مطلوبش برسد، باید در جامعه ما حق علوم دیگر هم ادا شود؛ یعنی حق علوم تجربی هم ادا شود، ولی واضح است که کافی نیست. کافی نیست به این معنا که ممکن است علوم تجربی رشد درخور و متناسب خودش را داشته باشند، اما در عین‌حال ما به‌عنوان کسانی که در فلسفه کار می‌کنیم، رشد نکنیم، به دلیل این‌که از آنها بی‌خبر مانده‌ایم و با آنها داد و ستد نکرده‌ایم. من معتقدم که اگر علوم تجربی رشد درخور شأن‌اش را نداشته باشند، فلسفه هیچ‌گاه رشد درخور خود را نخواهد داشت.

○ رسیدن به وضع مطلوب فلسفه ضروری‌تر است یا رسیدن به وضع مطلوب دیگر علوم و معارف؟

● به این پرسش یک جواب نمی‌توان داد. اگر کسی بخواهد نیازهای اولیۀ بشر و نیازهای اولیۀ شهروندان یک جامعه و از جمله شهروندان ایرانی را در نظر بگیرد، مسلماً رشد در خور علوم تجربی اولویت پیدا می‌کند، اما اگر کسی بخواهد نیازهای رتبه‌های بالاتر را که اگرچه متأخرند ولی در عین حال مهم‌تراند، در نظر بگیرید، فلسفه بر علوم تجربی اولویت دارد. در سلسله مراتب نیازها هرچه بالا می‌رویم با نیازهای متأخرتر، و در عین‌حال مهم‌تر سروکار پیدا می‌کنیم. مهم‌تر به این معنا که هرچه، به طرف نیازهای بالا می‌رویم، بیشتر از حیوانات فاصله می‌گیریم؛ برای مثال، کسی که معنای زندگی را نمی‌داند یا زندگی برایش معنا ندارد، تمام وسایل و آلات و ابزاری که علوم تجربی برایش فراهم می‌آورند، برای زندگی او چندان سودمند نیست و معنای زندگی را باید از فلسفه اخذ و اقتباس کرد؛ به‌تعبیر بسیار عالی نیچه «هر که بداند چرا زندگی می‌کند با هر گونه زندگی می‌سازد» و به‌تعبیر دیگر، «چرا زندگی کنم، مهم‌تر از چگونه زندگی کنم است». علوم تجربی آلات و ابزار زندگی را در اختیار ما می‌گذارند، اما «چرا باید زندگی کنیم» را باید در فلسفه پی بگیریم، به‌تعبیر دیگر نفس این‌که زندگی معنا دارد یا ندارد، نفس این‌که «نیهیلیسم اخلاقی قابل دفاع است یا نه»، «یک سلسله ارزش‌های اخلاقی یا غیراخلاقی مطلق وجود دارند یا نه»، «آیا زندگی پس از مرگی هست یا نه»، مسائلی هستند که برای زندگی بسیار مهم‌اند و پاسخ به این مسائل بر عهدۀ فلسفه است؛ بحث ما این نیست که آیا فلسفه بالفعل پاسخ این مسائل را داده است یا نه و آیا پاسخ‌هایی که تاکنون داده شده قابل دفاع هستند یا نه، ولی اساساً شأن و کارکرد فلسفه این است که به این مسائل بپردازد. این مسائل مهم‌تر از چیزهایی است که کشاورزی یا مهندسی در اختیار ما می‌گذارد. چرا زندگی کنم به مراتب از چگونه زندگی کنم مهم‌تر است و تا آن «چرا» جواب داده نشود برای زندگی هیچ چگونگی‌ای از هیچ چگونگی دیگری بهتر یا بدتر نیست.

○ موانع رسیدن به وضع مطلوب چیست؟

● موانع فراوان است؛ برخی موانع سابجکتیو(subjective) و برخی دیگر آبجکتیو(objective) هستند. موانع سابجکتیو موانع ذهنی - روانی و موانع ابجکتیو موانع اجتماعی و بیرونی‌اند. به‌نظر من مهم‌ترین موانع سابجکتیو به نظرم خودشیفتگی است؛ به این معنا که فکر کنیم همه چیز از آن ماست و هر چیزی که از آنِ ما نیست، چیز ارزشمندی نیست و اگر ارزشمند بود حتماً به تصاحب و تملّک ما در می‌آمد؛ دیگر موانع سابجکتیو عبارت‌اند از: پیش‌داوری، تعصب، جزم و جمود، بی‌مدارایی نسبت به آرای مخالفان و تعبدگرایی. تعبدگرایی یعنی نفهمیدن این مطلب که فلسفه سیر آزاد عقلانی است و در فلسفه آتوریته وجود ندارد، فقط عقل آتوریته است، هیچ انسانی نمی‌تواند آتوریته باشد؛ سنت‌پرستی نیز یکی از موانع است، به این معنا ‌که فکر کنیم هر چیزی چون کهنه است درست است؛ مانع بعدی جغرافیااندیشی است؛ یعنی این‌که فکر کنیم افکار به‌لحاظ غربی و شرقی‌بودنشان باید مورد بحث قرار گیرند.

یکی از موانع objective مسئلة آزادی‌های اجتماعی است؛ وقتی آزادی اجتماعی وجود نداشته باشد بی‌شک، اندیشه رشد نمی‌کند. مانع دیگر عدم ورود متناسب همۀ علوم غربی به جامعه ماست، تا وقتی که علوم غربی به صورت کاریکاتوری وارد کشور ما شود، یعنی بخش‌هایی از آنها بزرگ شوند و بخش‌هایی هم کوچک و بخش‌هایی رشد کنند و بخش‌های دیگری رشد نکنند و به‌طور کلی تناسب حفظ نشود، ما به وضعیت مطلوب نخواهیم رسید. مانع بعدی عدم وجود بحث‌های آزاد میان متفکران و صاحب‌نظران عرصه‌های علمی و فکری جامعه است که این باعث می‌شود که هر یک از این متفکران تنها در حلقه‌ای از مریدان خودشان سخن بگویند و واضح است که مریدان هم به‌دلیل ارادتی که دارند و نیز به‌دلیل سطح فروتر علمی و فکری، به نقد مراد خود نمی‌پردازند، در حالی‌که اگر خود این مراد‌ها با هم بحث می‌کردند قوت و ضعفشان مشخص می‌شد.

یکی از مصیبت‌های حوزه‌های علمیه همین است که متأسفانه همانند حلقات صوفیه شده، یعنی هر شخص در حلقۀ مریدان و شاگردان خودش درس می‌گوید و شاگردان تصور می‌کنند که هیچ‌کس از لحاظ فکری و علمی بهتر از مرادشان نیست، مریدان و شاگردان شخص دیگری هم نسبت به مراد خود همین تصور را دارند و چون بحث و تبادل‌نظری آنها صورت نمی‌گیرد، از نقادی افکار هم خبری نیست و وزن واقعی افراد معلوم نمی‌شود؛ وزن واقعی زمانی معلوم می‌شود که خود این مرادها با هم بحث‌های آزاد داشته باشند تا وزن هر کسی مشخص شود.

مانع بعدی رونق نیافتن و نداشتن بازار نقد علمی و منصفانه است، به‌طور کلی در جامعه و به‌ویژه در حوزه‌های علمیۀ دینی است. بازار نقد گرم نیست و هیچ‌کس نمی‌تواند کسی را که کتابی می‌نویسد نقادی کند. کسانی در حصن حصینی نشسته‌اند و هرچه می‌گویند شاگردان با تعبیر «استاد ما فرمودند» نقل می‌کنند به‌گونه‌ای که گویی نباید در مقابل آن، سخنی بر زبان جاری کرد. بی‌شک در چنین فضایی فلسفه رشد نمی‌کند. مانع دیگر حیثیت کسانی است که در علوم انسانی عموماً و در فلسفه، به‌طور خاص، کار می‌کنند. تا زمانی که در جامعه ما حیثیت اجتماعی، قدر و منزلت و درآمدِ پزشکان و مهندسان بیشتر از کسانی است که در علوم انسانی کار می‌کنند نتیجه این می‌شود که هر پدر و مادری اگر فرزند خودشان را با استعداد تشخیص دادند به هر ترتیبی که شده او را به سمت‌وسوی علوم پزشکی و مهندسی سوق می‌دهند و این باعث می‌شود اشخاصی که وارد فلسفه می‌شوند از ضریب هوشی پایینی برخوردار باشند و این مانع رشد فلسفه می‌شود. اگر همان استعدادها، همان مغزها با همان بهره‌های هوشی بالا که وارد علوم پزشکی و مهندسی شده‌اند وارد فلسفه می‌شدند، آن‌گاه تحولاتی در فلسفه صورت می‌گرفت، افراد با بهرۀ هوشی پایین حتی زمانی که استاد شوند، استاد قوی‌ای نیستند و از همین‌رو شاگردان قوی‌ای پرورش نمی‌دهند واین روند ادامه می‌یابد. تا زمانی که علوم انسانی عموماً و فلسفه به‌طور خاص، قدر و قیمت علوم فنی و مهندسی و علوم پزشکی را پیدا نکنند با همین وضعیت روبه‌رو خواهیم بود.

○ راهکارهای رسیدن به وضع مطلوب را چه می‌دانید؟

● راهکارها از موانع فهمیده می‌شود. در واقع راهکار این است که موانع را از میان برداریم. به‌نظر من باید قید اسلامی را از فلسفه برداریم؛ چرا که ما فلسفۀ اسلامی نداریم، اگرچه الاهیات اسلامی داریم. ما خصومتی با الاهیات اسلامی نداریم، بلکه می‌خواهیم مباحث با یک‌دیگر خلط نشوند؛ مثل این است ‌که کسی بگوید هم خرما دوست دارم و هم سیب، اما سیب را غیر از خرما می‌دانم و خرما را غیر از سیب و هر کدام ویژگی خود را دارد. بارها گفته‌ام که ما با الاهیات اسلامی هیچ خصومتی نداریم، ولی معتقدیم که الاهیات اسلامی کارکرد و هدفی دارد و فلسفه کارکرد و هدف دیگری؛ این دو با هم مغایراند نه معاند، کارکرد این دو متفاوت است. الاهیات اسلامی کارکرد، اغراض، روش‌ها و قوت و ضعف‌هایی دارد و فلسفه کارکرد، اغراض، روش‌ها و قوت و ضعف‌های دیگری.

○ به اعتقاد برخی از محققین مراد از اسلام در ترکیب فلسفۀ اسلامی، اسلام به‌معنای خاص که مستند به دین خاصی شود نیست، بلکه اسلامی به‌معنای الاهی است. و به این دلیل به یک فلسفه، الاهی می‌گوییم که با روش عقلانی، برای مثال، در پی اثبات وجود خدا باشد. این فلسفه در مقابل فلسفۀ الحادی که نتیجه‌اش انکار وجود خداست، قرار می‌گیرد. اگر مراد از فلسفۀ اسلامی فلسفه الاهی باشد، با چه راهکارهایی می‌توان به وضعیت مطلوب در فلسفۀ اسلامی رسید؟

● اگر بخواهم به‌معنای خاص خود فلسفۀ اسلامی داشته باشم، باید بر روی تمام آثار موجود در زمینة فلسفۀ اسلامی چند کار اعمال شود که عبارت‌اند از:

1) همۀ آیات و روایات و هر چیزی که با روش‌شناسی فلسفی ناسازگار است مانند شعر، استعاره، تمثیل، مجاز، کنایه، رمز و تشبیه از آنها حذف شود.

2) نظام مدعیات فلسفه ما باید با یک‌دیگر سازگاری داشته باشند. و این پرسش‌ها مطرح شود که آیا وحدت وجود با نظریۀ خلقت سازگاری دارد؟ آیا نظریۀ وحدت وجود با خدای خالق که همه‌چیز را خلق کرده سازگار است؟ آیا وحدت وجود با علیت سازگار است؟ و آیا اگر وحدت وجود را بپذیریم، علیت معنا دارد؟ اگر معنا دارد، به چه معنایی از علیت؟ آیا نظریۀ وحدت وجود با نبوت همخوانی دارد، چرا که نبوت یک خدای متشخص انسان‌وار می‌خواهد و این ظاهراً با نظریۀ وحدت وجود در تنافی است. پس مدعیات فلسفی ما باید با یک‌دیگر سازگاری داشته باشند، چون شرط لازم - و نه کافی - درستی یک نظام فلسفی، سازگاری اجزای آن با یک‌دیگر است.

3) ادله دیگری که در 600 سال اخیر در غرب به سود این مدعیات آورده شده، در فلسفۀ اسلامی گنجانده شود. ما می‌توانیم همین فلسفۀ اسلامی به‌معنای الاهی را به‌لحاظ کیفیت و نه کمیت واقعاً رشد دهیم، چرا که غربی‌ها نیز همین دو جناح الاهی و الحادی را دارند و در این زمینه کارهای فراوانی کرده‌اند؛ و از این‌رو، می‌توانیم از مطالب آنها در جهت تقویت فلسفۀ خودمان بهره بگیریم.

4) ادلۀ مخالفان مدعیات این فلسفه را مدنظر قرار داده و دربارۀ آنها بحث کنیم.

5) نخواهیم از کل آنچه که متفکران ما گفته‌اند یک چیز بیرون بیاوریم و الاّ باید خیلی چیزها را فدا کنیم؛ یعنی تفرد فیلسوفان خودمان را به رسمیت بشناسیم. اگر شما میزگردی تشکیل ‌دهید و ده نفر دور آن به بحث بنشینند، یک وقت ممکن است بگوییم این ده نفر در چند چیز مشترک‌اند، اما در بقیه آرائشان مخالف یک‌دیگرند. ولی اگر خودمان را موظف بدانیم که به شیوه‌ای مجموعۀ سخنان این ده نفر را یک کل متوافق جلوه دهیم، آن‌گاه باید سخنانشان را از سر و ته قیچی کرد تا چیزی شود که در آن صورت این چیز سخن و عقیدۀ هیچ‌یک از آنان نیست. برای مثال، وقتی به‌ویژه در میان شاگردان طباطبایی گفته می‌شود که «فلسفۀ اسلامی معتقد است فلان» مثل این‌ است که گویی فیلسوفان اسلامی همگی یک حرف داشته‌اند. درحالی که این طور نیست و به‌جز مواردی نادر این وفاق واقعاً وجود ندارد. برای مثال، فیلسوفان اسلامی همه به خدا باور دارند، اما خدای آنها واقعاً با هم تفاوت‌های بسیاری دارد. ایان ریچارد نتون[14] در کتاب Allah The Transcendent[15] معتقد است، دست‌کم نُه تصور مختلف دربارۀ خدا در جهان اسلام وجود دارد. لفظ زندگی پس از مرگ نیز همین‌گونه است. لفظش یکی است، اما آنچه بابا افضل کاشانی قائل است غیر از آن چیزی است که فارابی قائل است و آنچه فارابی قائل است غیر از آن چیزی است که صدرای شیرازی به آن باور دارد و آنچه صدرای شیرازی قائل است غیر از آن چیزی است که شیخ اشراق به آن اعتقاد دارد.

6) چیزی که از علوم غیرفلسفی می‌توانیم از آن به نفع فلسفه بهره بگیریم، تاریخ فلسفه است. تاریخ فلسفه، فلسفه نیست چون علم عقلی نیست، بلکه تاریخی است. ما باید از تاریخ فلسفه بیشتر از این استفاده کنیم. از دانش روان‌شناسی هم بهره‌های بسیار می‌‌توان برد. به‌طور خلاصه، دستاوردهایی در علوم مختلف وجود دارد که در راستای حل برخی مسائل فلسفی به‌‌کار می‌آید.

○ برای رسیدن به وضعیت مطلوب فلسفه افزون بر آگاهی و علم به میراث فلسفی غرب، چه چیزهای دیگری لازم است؟

● افزون بر آموختن سنت فلسفۀ غرب آگاهی از سه چیز دیگر نیز مهم و شرط لازم‌اند. یکی این‌که از فلسفۀ شرق، یعنی فلسفه‌های هند، چین و ژاپن هم اطلاع داشته باشیم، حال آن‌که ما تقریباً هیچ اطلاعی از فلسفه شرق نداریم؛ دیگر این‌که از علوم و معارف تجربی هم آگاه و مطلّع باشیم؛ درست است که ما در فلسفه کار می‌کنیم، ولی خیلی چیزها باید از علوم تجربی بدانیم تا در فلسفه بتوانیم داوری‌های دقیق‌تری داشته باشیم؛ برای مثال، نفی و اثبات بعضی از مباحث که در امور عامه مطرح می‌شوند به آگاهی‌های ما در علم فیزیک بستگی دارد؛ بعضی از چیزهایی که در علم‌النفس فلسفی می‌آموزیم، با آموزه‌های ما در زیست‌شناسی ارتباط پیدا می‌کند. از همین‌رو، هر چه دانش ما در علوم تجربی، چه علوم تجربی طبیعی مثل فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی و چه علوم تجربی انسانی مثل روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، بیشتر شود داوری‌هایمان در فلسفه پخته‌تر می‌شود. افزون بر همۀ اینها آموزش منطق و ظرائف و لطائف منطقی استدلالات، علاوه بر منطق صورت، تفکر نقدی و روش نقد اندیشه‌ها نیز لازم است.

○ به هر یک از این امور به چه میزان باید پرداخت و کدام یک از اولویت برخوردارند؟

● بی‌شک دانستن فلسفۀ غرب مهم‌تر است از دانستن فلسفه شرق. آگاهی از آخرین دستاوردهای علوم تجربی مهم‌تر است از آنچه که من تحت عنوان منطق به‌طور کلی ذکر کردم. علتش هم این است که ما با منطق به‌صورت ارتکازی کمابیش آشنا هستیم و آنچه در کتاب‌های منطق مادی و صوری می‌آید، به‌واقع بیان مفصل ارتکازات ماست. اما آخرین دستاوردهای علوم تجربی هیچ‌گاه جزء ارتکازات ما نبوده و نیست. برخی چیزها را باید آموخت. برای مثال، آنچه در زیست‌شناسی، فیزیک یا روان‌شناسی می‌گذرد، باید آموخته شود. بنابراین، تقدم و تأخر وجود دارد، اما در مورد این‌که از هر یک از اینها چه مقدار لازم است باید گفت که اساساً این کار خیلی کارشناسانه است و از کسی مثل من به تنهایی برنمی‌آید که بخواهد تعیین کند که دانستن هر کدام از این چهار شق تا چه حدی ضرورت دارد.

○ آیا موضوعات و مسائل فلسفۀ اسلامی از لحاظ اولویت و رتبه‌بندی وضعی مشابه مسائل و موضوعات متون مقدس اسلامی دارند؟

● نه. به هیچ‌وجه. اگر از زاویه‌ای صرفاً دینی به این مسئله نگاه کنیم، خواهیم دید که از منظر دین مباحث مهم عبارت‌اند از ایمان، عمل صالح، توبه، زندگی پس از مرگ، خدا، امید، بیم، مرگ اندیشی، آرامش، شادی، حزن و... . این مباحث کجا و مباحثی مانند وجود و ماهیت، جوهر و عرض، کثرت وحدت، قوه و فعل، حرکت و سکون، ثبات و تغییر و... کجا. بارها گفته‌ام و از این گفته پروایی ندارم که اگزیستانسیالیست‌ها به‌نظر من از لحاظ رویکردشان به موضوعات و مسائل، دینی‌ترین فیلسوفان به‌حساب می‌آیند؛ چون یک اگزیستانسیالیست از اضطراب، آرامش، معنای زندگی، تنهایی، گفت‌و‌گو با خدا و... سخن می‌گوید؛ این‌ مسائل کجا و آنچه در فلسفۀ اسلامی طرح شده کجا.

مسائلی که در فلسفۀ اسلامی ما طرح شده تحت تأثیر فلسفه یونان و روم قدیم است. من در باب درستی یا نادرستی این مسائل بحث نمی‌کنم، بلکه بحث در دینی و غیردینی بودن آنهاست؛ این موضوعات دینی نیستند و موضوعات دینی هما‌ن‌هایی هستند که امروزه اگزیستانسیالیست‌ها از آنها بحث می‌کنند. اگر قرآن را مطالعه کنیم، متوجه می‌شویم که چه چیزهایی برای قرآن مهم‌اند. آنچه که دائم در قرآن تکرار می‌شود خدا، زندگی پس از مرگ، ایمان به خدا، امید به خدا، توبه به سوی خدا، تنهایی و بی‌پناهی به هنگام دوری از خدا، آرامش در نتیجه به یاد خدا بودن، شادی در نتیجه با خدا بودن، نفاق، ریا و استقامت و... است. فکر نمی‌کنم هیچ انسان منصفی بگوید مطالب دینی از دیدگاه خدا، وجود و ماهیت، جوهر و عرض، کثرت و وحدت، فعلیت و قوه، سکون و حرکت، ثبات و تغییر و احکام ماهیت است. این‌ مسائل چگونه دینی است؟ کدام متن دینی، اعم از آیات و رویات چنین چیزهایی دارد. از آن بالاتر دینی که می‌گوید «معرفة النفس انفع المعارف[16]؛ نافع‌ترین معرفت‌ها معرفت نفس است» و دینی که از علی ابن‌ابیطالب7 در غرر‌الحکم و دررالکلم آمدی بیش از40 حدیث نقل می‌شود که مضمون همۀ آنها این است که اگر خودتان را بشناسید هر چیزی را که نشناسید مهم نیست، و اگر خود را نشناسید هرچه را که بشناسید سودی برایتان ندارد، چنین دینی باید در فلسفه‌اش معرفۀ النفس مهم‌ترین مبحث باشد، حال آن‌که می‌بینیم در مجموعه آثاری که از ابن‌سینا به جا مانده نزدیک یک پنجم مباحثش در معرفۀ النفس است، و زمانی که به علامه طباطبایی می‌رسد در نهایة الحکمه، و بدایة الحکمه و اصول فلسفه و روش رئالیسم، حتی دو درصد از مباحث آن هم فلسفۀ نفس نیست.

ابن‌سینا و بابا افضل کاشانی درصد قابل توجهی از آثار علمی و فلسفی خود را به معرفت نفس اختصاص داده‌اند، در حالی که علامه طباطبایی تنها در یک جا از نفس بحث می‌کند و آن این‌که یکی از جواهر پنج‌گانه غیر از ماده، صورت، جسم و عقل، نفس است و می‌گویند «النفس موجودٌ مجردٌ ذاتاً و مادیٌ فعلاً[17]، نفس مجرد نیمه تام است». ایشان هیچ مطلب دیگری دربارۀ نفس ندارند. اما اگزیستانسیالیستی همچون کی‌یرکگور، بدون ذرّه‌ای مبالغه، بیش از نیمی از آثارش در باب معرفت نفس است و به‌همین علت، این فلسفه را فلسفۀ دینی می‌دانم. حال آن‌که موضوعات و مسائل مطرح‌شده در فلسفۀ اسلامی فاصلۀ زیادی با موضوعات دینی دارد.

○ آیا موضوعات و مسائل فلسفۀ اسلامی با نیازهای حاجات وجودی و فکری جاری در جامعه تناسب دارند؟

● نه، تناسبی ندارند؛ زیرا نیازهای وجودی ما همان‌هاست که گفته شد؛ یعنی امید و ناامیدی، آرامش، اضطراب و تشویش، شادی و افسردگی، تنهایی، گفت‌و‌گو با خدا، عشق، محبت و... ؛ این‌ موضوعات مباحث وجودی‌اند که مورد ابتلای همه است، در حالی‌که در فلسفۀ اسلامی وجود ندارند. غیر از مباحث وجودی، مباحث فکری بسیاری نیز در جامعه ما مطرح است که فلسفۀ اسلامی به آنها نمی‌پردازد. اگر کسی در فلسفۀ اسلامی متبحر باشد و برای تدریس درس‌های معارف یا درس‌های دیگر به دانشگاه برود، خواهد دید، که چیزهایی که در حوزه‌های علمیه فرا گرفته چندان در دانشگاه کاربردی ندارد و چیزهایی که دانشگاه بدان نیاز است در حوزه فرا نگرفته است.

○ آیا موضوعات و مسائل فلسفۀ اسلامی همۀ مباحث نظری و عملی زندگی را پوشش می‌دهند؟

● به‌نظر من نه. اولاً، در باب حوزه‌های عملی آشکار است که نحیف‌ترین بخش‌های فلسفۀ اسلامی، اخلاق و حقوق است و زندگی عملی با اخلاق و حقوق سر و کار دارد. منظور من از حقوق، معنای عام آن است که حقوق اقتصادی، حقوق اساسی، حقوق سیاسی، حقوق قضایی، حقوق جزایی و حقوق اجتماعی را دربر می‌گیرد و اخلاق را هم به معنای عام‌اش لحاظ می‌کنم. اخلاق و حقوق در فلسفۀ اسلامی جایی ندارند، با این‌که در غرب، هم فلسفۀ اخلاق بسیار رشد کرده و هم فلسفۀ حقوق و این دو شاخه از فلسفه، شاخه‌هایی هستند که به مقام عمل مربوط می‌شوند. به‌لحاظ نظری هم فلسفۀ اسلامی تنها به مابعدالطبیعه پرداخته است، اما فلسفه غیر از مابعدالطبیعه بخش‌های فراوان دیگری هم دارد؛ غیر از مابعدالطبیعه، فلسفۀ زبان، مباحث معرفت شناختی، فلسفۀ منطق، فلسفۀ عمل، فلسفۀ هنر و... نیز از اهمیت برخوردارند. در فلسفۀ اسلامی تنها به مابعدالطبیعه یا به‌تعبیر پیشینیان «امور عامه» توجه شده است، اما امور عامه یا به‌تعبیر امروزی‌ها مابعدالطبیعه یک بخش از بخش‌های فلسفه است. البته، بخش مهمی است و شکی در آن نیست. در سنت فلسفی ما فلسفۀ منطق، معرفت‌شناسی، فلسفۀ زبان، فلسفۀ ذهن، فلسفۀ هنر، فلسفۀ عمل و همچنین فلسفه‌های درجۀ دوم مانند فلسفۀ ریاضی، فلسفۀ فیزیک، فلسفۀ زیست‌شناسی، فلسفۀ روان‌شناسی، فلسفۀ جامعه‌شناسی و فلسفۀ علوم سیاسی، جایگاهی نداشته‌اند.

○ آیا روش‌های جاری در فلسفۀ اسلامی از قبیل شرح، تحلیل، نقد، دفاع و استدلال فلسفی، امروزه روش‌های قابل دفاعی هستند؟

● قابل دفاع بودن و قابل دفاع نبودن یک حرف است و کافی بودن و کافی نبودن حرف دیگر. تأکید من بیشتر روی کافی نبودن است. البته، در حدی که وجود دارد، بعضی قسمت‌های آن قابل دفاع است و بعضی قسمت‌ها هم قابل دفاع نیست. برای مثال، یکی از نکاتی که فیلسوفان اسلامی در شرح آرا، توجه کمی به آن داشته‌اند، این است که معمولاً هیچ‌یک از فیلسوفان اسلامی زبان فیلسوفانی را که شرحشان می‌کردند، نمی‌دانستند، برای مثال، آشنا به زبان یونانی نبودند و این باعث شده شرح‌هایی که از فیلسوفان یونان و روم قدیم به دست می‌دادند، شرح‌هایی باشد که فاصلة زیادی با آن چیزهایی که آنها مراد می‌کردند، داشته باشد. افزون بر این، از سیاق و بافت این متون آگاه نبودند، یعنی صدرای شیرازی نمی‌دانسته است که ارسطو فلان بحث را در چه سیاق و بافتی طرح کرده است. همۀ آنچه که ارسطو یا هر فیلسوف دیگری در متن می‌آورد، واکنشی به سیاق و بافت فرهنگی کشور، جامعه و محیط اطراف خودش است. اگر کسی از آن سیاق و بافت فرهنگی بی‌خبر باشد، متن را خوب نمی‌فهمد و این به‌نظر من خیلی مهم است.

از همین‌رو، این مشکل وجود دارد که وقتی فیلسوفان اسلامی به شرح آرای فیلسوفان پیشین می‌پردازند، آنچه عرضه می‌کنند، بیشتر ما لایَرضی صاحبُه است. این مسئله دو علت دارد؛ یکی این‌که آشنا به زبان نبودند و دیگر این‌که واقعاً از آن سیاق و بافت یونان و روم قدیم خبر نداشتند. بنابراین، اولیات اصول تفسیر متون را رعایت نمی‌کردند. این اشکال در قسمت شرح وارد است. در قسمت نقد هم برخی روش‌های نقدی فیلسوفان اسلامی، روش‌های قابل قبولی‌اند و برخی روش‌های آنان نیز قابل قبول نیستند؛ برای مثال، یکی از روش‌های غیرقابل قبول فیلسوفان اسلامی این است ‌که به‌سرعت اظهار می‌کنند که فلان مطلب با اسلام سازگار نیست. اگر فیلسوفی بگوید «تبت لفلسفة لاتکون اصولها موافقة للمذهب الحقة الحقیقیة» روش درستی در پیش نگرفته است. به‌واقع، کسی که می‌گوید «وای بر فلسفه‌ای که نخواهد خودش را با مذهب حق وفق دهد» دیگر فیلسوف نیست. این روش، روش نقد صحیح نیست.

در فلسفة اسلامی به استدلال از راه بهترین تبیین (abduction) نیز توجه نشده است. فیلسوفان اسلامی پیشین در استدلال، به قیاس، تمثیل و استقرا توجه داشتند و البته، در نهایت قیاس برای آنها معتبر بود، اما استقراء و تمثیل برای آنها اعتباری نداشت، اما چیزی غیر از قیاس، استقراء و تمثیل مانند abduction اصلاً مورد توجه نبود، در حالی‌که در فلسفۀ امروزی عمدتاً با abduction سروکار داریم.

○ آیا روش‌های موجود در فلسفۀ اسلامی نسبت به روش‌های دیگر برتری و مزیتی دارند؟ و آیا این روش‌ها منحصر به‌فرداند؟

● روش منحصر به‌فردی سراغ ندارم، اما بعضی از نکات محتوایی وجود دارد که فیلسوفان ما به آن رسیده‌اند در حالی‌که فیلسوفان غرب از آن غفلت داشته‌اند، برای مثال، در فلسفۀ غرب برهان صدیقین در اثبات وجود خداوند، تقریباً بی‌سابقه است. البته، این موارد زیاد نیست؛ اما با این‌همه موارد قابل‌توجهی‌ است؛ برای مثال نظریۀ حرکت جوهری تا اندازه‌ای که از نظریۀ فیلسوفانی همچون هراکلیتوس فاصله می‌گیرد، یک چیز ابداعی در فلسفۀ اسلامی ماست.

○ آیا علاوه بر روش بهترین تبیین، روش‌های دیگری نیز بوده که قابل دفاع و سودمند باشند، اما فیلسوفان مسلمان از آن روش‌ها بهره نگرفته باشند؟

● آری. روش‌های تحلیل زبانی، روش‌های تحلیل منطقی و روش آکسیوماتیزه کردن (axiomatise)، روش‌هایی‌اند که در فلسفۀ ما هیچ‌گاه استفاده نشده‌اند و خوب است در روند اصلاح فلسفۀ اسلامی به این روش‌ها نیز توجه شود.

○ آیا روش‌های جاری در فلسفۀ اسلامی در بخش‌های مختلف یکسان اعمال می‌شوند؟

● نه! به‌نظر من آن مقدار تدقیق و ژرف‌نگری که برای مثال، در بخش امور عامه اعمال می‌شود هیچ وقت در الاهیات بالمعنی الاخص یا در علم‌النفس، اعمال نمی‌شود. ویلیام بارتلی[18] در کتاب اخلاق و دین[19] می‌گوید که من در شگفتم از فیلسوفانی که در فلسفه مو را از ماست بیرون می‌کشند و مته به خشخاش می‌گذارند، اما وقتی پای عقاید دینی‌شان به میان می‌آید حرف‌هایی می‌زنند که هر بچه مکتبی هم به آنها می‌خندد. در فلسفۀ خودمان هم فیلسوفانی را دیده‌ام که در بخش امور عامه مو را از ماست بیرون می‌کشند اما وقتی بحث معتقدات دینی مطرح می‌شود، حرف‌هایی می‌زنند که به‌واقع سطحی است. بنابراین، به‌نظر من به یکسان سخت‌گیر نیستند و به یکسان روش‌هایشان را اعمال نمی‌کنند.

○ آیا تا به حال فیلسوفان اسلامی به روش‌های فلسفی خود نگاهی نقادانه داشته‌اند؟

● نه! هرگز در جهان اسلام یک اثر فلسفی ندیده‌ام که به روش‌های استدلال فلسفی، نقد فلسفی و دفاع فلسفی، نظر انداخته باشد و در باب درست و نادرست‌بودن آنها، قابل دفاع بودن و نبودن آنها سخنی گفته باشد. به‌تعبیر دیگر فلسفۀ فلسفه در این میان غایب است؛ فلسفة فلسفه یعنی مباحث فلسفی دربارۀ روش‌های فلسفی که یک علم درجۀ دوم است.

○ آیا فلسفۀ اسلامی بیشتر با هدف رسیدن و نیل به حقیقت بنیان‌گذاری شده یا با هدف دفاع از دین و مذهب؟

● پاسخ به این پرسش به‌جهت ابهامی که در پرسش است، تا اندازه‌ای مشکل است. فلسفۀ اسلامی را شخص واحدی بنیان‌گذاری نکرده تا به ذهن و ضمیر او رجوع کرده و دریابیم که آیا او از اول به قصد تقرب به حقیقت این فلسفه را بنیان نهاده یا به قصد دفاع از دین و مذهب؛ نکتۀ دوم این‌که اگر این پرسش مربوط به چیزی شود که در ذهن و ضمیر فیلسوفان اسلامی می‌گذرد، باز هم قابل پاسخ‌گویی نیست؛ چرا که از ذهن و ضمیر فیلسوفان اسلامی آگاه نیستیم. اما اگر بخواهیم در باب آنچه که امروزه به‌عنوان فرآورده با آن روبه‌رو هستیم، یعنی مجموعه‌ای از کتاب‌ها که از فیلسوفان اسلامی به‌جا مانده قضاوت کنیم، باید گفت که در این کتاب‌ها، کتاب و سنت خیلی پاس داشته شده و در آنها سخنی نیامده است که به‌صراحت مخالف کتاب و سنت باشد، حتی گاه مخالفت با کتاب و سنت در سیر فلسفی، نکوهیده شده است. و گاه اعتراف شده است که اگر چه عقول آدمیان در فلان مطلب ساکت است، ولی چون کتاب و سنت چنین می‌گویند، ما نیز می‌پذیریم. بنابراین، اگر بخواهیم بر اساس فرآورده‌ها داوری کنیم، باید گفت که فیلسوفان چندان پاس تقرب به حقیقت را نداشته‌اند و بیشتر در صدد دفاع از دین و مذهب بوده‌اند و یا دست‌کم تاکنون در راستای پاسداشت دین و مذهب قدم برداشته‌اند.

○ آیا این مسئله به این دلیل نیست که تصور غالب در اندیشمندان و فیلسوفان اسلامی، این است که حقیقت و دین یک چیز بیشتر نیستند؟

● باید به دو نکته توجه داشت. اول این‌که اگر اندیشمندان اسلامی به‌واقع و به‌معنای درست کلمه، فیلسوف باشند، ابتدا باید همین معادله را اثبات فلسفی کرده باشند؛ یعنی این معادله که «کل ما جاء فی القرآن الکریم، هو حقٌ مطابق للواقع»، یعنی آنچه که خدا و رسول او و ائمه معصومین: گفته‌اند عین حق است، یعنی حق صریح که هیچ غباری در آن نیست. حال آن‌که از این اثبات فلسفی خبری و اثری نیست. نکتۀ دوم این‌که وقتی کسی این مشرب را دارد، فقط در امور خردگریز باید به این نکته تمسک جوید و بگوید عقل من به فلان مطلب قد نمی‌دهد، ولی صادق مصدَّق چنین گفته است. و در امور خردپذیر و خردستیز نباید هم این نکته را آورد، یعنی اگر چیزی خردپذیر بود ولی عقل صدقش را اثبات کرد یا چیزی خردستیز بود و عقل کذبش را اثبات کرد، در این موارد نباید گفت که صادق مصدّق چنین گفته است و ما سخن صادق مصدّق را می‌پذیریم. یعنی استناد به سخن صادق مصدّق باید محدود و منحصر به امور خردگریز باشد.

○ آیا هدف فیلسوفان اسلامی از کند و کاوهای فلسفی‌شان با مذاق و مشرب شارع مقدس سازگاری دارد؟

● اگر منصفانه به کتاب و سنت نگاه ‌کنیم، خواهیم یافت که تعمق و کنجکاوی‌های فیلسوفان گاه مذموم شناخته شده و نه‌تنها تأیید نشده بلکه تضعیف هم شده و نه‌تنها تشویق و ترغیبی نسبت به این کار صورت نگرفته، بلکه تحذیر و تهدید هم صورت گرفته است. به بیان دیگر، نفی و اثبات امور، مداقه در امور و به‌کارگیری عقل، در قرآن و روایات تأیید نشده است. علی بن ابی طالب می‌فرمود «تعمق یکی از چهار ستون کفر است»؛ تعمق یا ژرف‌کاوی، یعنی دائماً در یک موضوع فرو رفتن و لایه‌های عمیق‌تر آن را کاویدن. به‌نظر من تعمق امری است که در قرآن و روایات تخطئه شده است. در احادیث و روایات ما دستورهای فراوانی هست مبنی بر این‌که تفکر در باب برخی مسائل، برای مثال جبر و اختیار، قضا و قدر و ذات خدا نکنید و در این مسائل وارد نشوید؛ همۀ اینها ممنوعیت‌ها و محذوریت‌هاست. با این‌که فیلسوف اگر به‌واقع فیلسوف باشد، در تمام این قلمروها وارد می‌شود. بنابراین، روی هم‌رفته مذاق و مشرب شرع را غیر از مذاق و مشرب فیلسوفان واقعی می‌دانم؛ البته فیلسوفی که اسمش فیلسوف باشد ولی در واقع پیرو دینش باشد، فیلسوف واقعی نیست. برای مثال، فیلسوفان اسلامی در فلسفۀ اسلامی، هم در باب قضا و قدر و هم دربارة جبر و اختیار بحث کرده‌اند، با این‌که از ورود به این مباحث نهی شده بودند، البته آن چنان که فیلسوف بما هو فیلسوف باید جسارت بورزد و به‌تعبیر کانت جرأت دانستن داشته باشد هم نبوده‌اند. بالاخره از یک حدی فراتر، آنها هم حرف شرع را گوش می‌کردند و می‌گفتند دیگر این‌جا جایی است که نباید وارد آن شد. بنابراین، مشرب فیلسوفان ما صددرصد مطابق فلسفه نیست، چون جسارت آنها صد در صد نیست، اما صددرصد هم مطابق با دین نیست، چون بعضی وقت‌ها هم نهی‌هایی شده و گویی فیلسوفان ما به آن نهی‌ها بی‌توجهی کرده و وارد مباحث ممنوعه شده‌اند. بنابراین، فیلسوف از آن رو که فیلسوف است، مشربش با شارع نمی‌سازد، اما فیلسوفانی که به آنها فیلسوفان اسلامی می‌گوییم در بسیاری موارد کوتاه آمده‌اند، ولی در عین حال صد در صد هم کوتاه نیامده‌اند.

○ آیا فیلسوفان اسلامی برای رسیدن به اهداف خود توسل به هر وسیله‌ای را مجاز می‌دانسته‌اند؟

● نه. البته اگر مراد این باشد که زمانی زور و استعدادشان کم می‌شده و با تمسک به قرآن و روایات سخنانشان را تقویت ‌کرده‌اند، باید گفت که مواردی از این دست وجود دارد و در واقع کمبود قوت برهانی خود را با استشهاد به قرآن و روایات و استظهار از قرآن و روایات جبران می‌کرده‌اند. اما این تعبیر خوب نیست که بگوییم برای رسیدن به اهدافشان از هر وسیله‌ای استفاده می‌کرده‌اند، چرا که از هر وسیله‌ای استفاده نمی‌کرده‌اند، اگرچه از قرآن و روایات برای تقویت موضع خود بسیار سود می‌جستند.

○ آیا فیلسوفان اسلامی در دست‌یابی به اهدافی که خود اعلام کرده بودند، موفق بوده‌اند؟

● فیلسوفان اسلامی هدف خود را چنین گفته‌اند: «صیرورة الانسان عالَماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی»، به زبان ساده یعنی «به‌دست آوردن شناخت مطابق با واقع، از هستی». یعنی می‌خواسته‌اند یک عالَم عینی ذهنی بشوند. البته، همیشه قید «بقدر الطاقة البشریة» یا «بقدر وسع الانسان» را افزوده‌اند. البته، این‌که هدف واقعی‌شان هم این بوده است یا نه حرف دیگری است، اما هدفی که اعلام کرده‌اند همین است. ما نمی‌توانیم نسبت به میراث فلسفی‌مان بی‌اعتنا باشیم، اما همۀ آنچه که آنها گفته‌اند، صحیح نیست و عالم ذهنیشان مطابق عالم عینی نبوده است. بسیاری از بحث‌هایی که دربارۀ طبیعت، زمان و مکان، نفس، علیت، حرکت و سکون داشته‌اند، امروزه خطاست.

البته، ما نباید آنها را تخطئه کنیم، ممکن است آنها نهایت وسع خودشان را هم به‌کار گرفته باشند ولی به آن تشخیص‌ها رسیده‌ باشند، اگر چه امروزه ما می‌فهمیم که آن تشخیص‌ها، تشخیص‌های درستی نبوده‌اند. در واقع، بسیاری از چیزهایی که امروزه از آنها به ما رسیده است شناخت مطابق با واقع نیست، اما آنها را تخطئه هم نمی‌کنیم. هر کسی را باید در بافتی که بوده است مورد داوری قرار داد؛ برای مثال، نمی‌توان سخنان بطلیموس در هیئت را بر اساس آنچه که امروزه می‌دانیم، مورد قضاوت قرار داده و او را جاهل، توهّم‌زده و خرافاتی بدانیم؛ زیرا او هم نهایت وسعش را به‌کار گرفته و به آن برداشت رسیده است. با امکانات آن زمان، آن برداشت، برداشتی قابل قبول بوده، اگرچه امروز مطابق با واقع نیست. بنابراین، بحث، بحث ارتباط گزاره‌ها با واقعیت است؛ اگر این ارتباط محل بحث است، بسیاری از این گزاره‌ها که فیلسوفان قائل شده‌اند، مطابق با واقع نیست.

○ برخی معتقداند علت عدم پیشرفت فلسفه اسلامی، همین هدف اعلام شده است؛ زیرا ما نباید همواره درصدد باشیم که خودمان را با واقع تطبیق دهیم و واقع‌یابی کنیم، بلکه گاهی هم باید واقع را مطابق ذهن خود بسازیم. آیا این هدف، هدف درستی است و مانع پیشرفت فلسفة اسلامی نشده است؟

● به‌نظر من این هدف خودش، هدف واقعاً درستی است. این‌که انسان اگر فیلسوف است باید دغدغه‌اش این باشد که شناخت‌های هر چه مطابق‌تر با واقع کسب کند، به‌نظر من کاملاً قابل دفاع است. البته، سخن دیگری وجود دارد و آن این‌که آیا فیلسوفان علاوه بر تفسیر جهان و شناخت جهان باید به تغییر جهان هم بپردازند. مارکس معتقد بود که فیلسوفان تاکنون در مقام تفسیر جهان بوده‌اند و حالا وقت آن رسیده که به تغییر جهان هم فکر کنیم. این بحث دیگری است که آیا واقعاً فیلسوف از آن رو که فیلسوف است باید دغدغۀ تغییر جهان را هم داشته باشد یا نه، اما این‌که بالاخره فیلسوف از آن رو که فیلسوف است دغدغۀ جهان و تفسیر درست‌تر از جهان را باید داشته باشد، به‌نظر من کاملاً درست است.

○ آیا آنچه که فیلسوفان اسلامی بدان معتقدند با اعتقادات دینی سازگار است یا نه، و آیا این سازگاری یا ناسازگاری به نحو کلی است یا جزئی؟

● نمی‌توان گفت همۀ آنچه که فیلسوفان اسلامی بدان معتقدند، به‌طور کلی با دین و مذهب سازگار است و یا ناسازگار است؛ سازگاری و عدم سازگاری آنها با دین به‌صورت جزئی است؛ یعنی بخشی از مطالبی که گفته‌اند با دین و مذهب سازگار است و بخشی هم سازگار نیست. اما اگر بخواهیم برای خودمان تدقیق بکنیم، باید این سؤال را دربارۀ یک یک فیلسوفان اسلامی جداگانه بپرسیم؛ چرا که این سؤال را در باب صدرای شیرازی به صورتی باید جواب گفت، در باب ابن‌سینا به صورت دیگری و در باب شیخ اشراق هم به صورت دیگر. ممکن است یکی از آرای صدرای شیرازی، وفاق بیشتری با دین داشته باشد، ولی در همان مسئله رأی ابن‌سینا از دین دورتر باشد و یا در مسئلۀ دیگری رأی ابن‌سینا به دین نزدیک‌تر از رأی صدرای شیرازی باشد. در واقع، نظر کلی نمی‌توان داد، بلکه به تعداد فیلسوفان اسلامی باید به این سؤال پاسخ داده شود؛ ولی اگر بخواهیم به یک جواب اجمالی بسنده کنیم باید گفت که نوعی توافق جزئی و عدم توافق جزئی وجود دارد؛ یعنی مواردی هست که واقعاً با دین سازگار است و مواردی نیز هست که با دین سازگاری ندارد.

○ به‌نظر شما یکی از دلایل اقبال متفکران فعلی به ملاصدرا این نیست که فلسفۀ او با دین سازگاری بیشتری دارد؟

● شکی در این‌ نیست که صدرای شیرازی به قرآن و روایات بیشتر استشهاد کرده است و موافقت بیشتری با قرآن و روایات دارد، اما در این‌‌باره که واقعاً وفاقش بیشتر از کسی مثل ابن‌سینا و شیخ اشراق باشد، نمی‌توان چیزی گفت.

○ آیا فیلسوفان مسلمان به همۀ مدعیات مهم دین و مذهب خود پرداخته‌اند؟

● نه! به همۀ آنها نپرداخته‌اند؛ یعنی نمی‌توان گفت هر مدعای مهمی که دین و مذهب داشته است، فیلسوفان هم در آن زمینه بحث فلسفی کرده‌اند؛ البته، دربارة خدا، ذات، صفات و افعال خدا و زندگی پس از مرگ بحث‌هایی کرده‌اند، اما چندان که باید به نبوت نپرداخته‌اند؛ در دفاع از اخلاق دینی هم تقریباً در آثار فیلسوفان اسلامی بحثی صورت نگرفته است. انسان‌شناسی دینی هم که می‌تواند ناظر به آیات (ان‌ّ الانسان خُلق هلوعا، اذا مسّه الشر جزوعاً واذا مسّه الخیر منوعاً)[20]، (خلق الانسان من عجل)[21] و(لقد خلقنا الانسان فی کبد)[22] باشد، در آثار فیلسوفان اسلامی دیده نمی‌شود. دربارۀ ارتباط ایمان و معرفت، ارتباط علم و عمل، مباحث مربوط به ایمان و عمل و نیز معرفت نفس هم در فلسفۀ اسلامی دیده نمی‌شود.

○ آیا فیلسوفان مسلمان مدعیاتی دارند که مختص به خودشان باشد و در هیچ مکتب فلسفی دیگری سابقه و نظیر نداشته باشد؟

● اگر چه به ندرت، اما ممکن است نکات ریزی در آثار فیلسوفان ما آمده باشد، اما در آن نکات درشت، سهمگین و پراهتمام فلسفه من حتی یک مورد هم سراغ ندارم که بتوان گفت این مورد هیچ پیشینه و رگ و ریشه‌ای در فلسفۀ یونان و روم نداشته است، حتی حرکت جوهری ملاصدرا نیز ریشه در آثار هراکلیتوس دارد. ممکن است ملاصدرا برهانی به سود این مدعا ارائه کرده باشد که هراکلیتوس نکرده باشد - که البته این طور هم هست - اما خود حرکت جوهری نظریه‌ای نیست که به فلسفۀ اسلامی اختصاص داشته باشد، قبل از ملاصدرا در اندیشۀ هراکلیتوس دیده می‌شود بعد از او هم در قرن بیستم شبیه‌اش را در اندیشه وایتهد می‌بینیم.

اصالت وجود و تشکیک وجود و حتی برهان صدیقین هم در گذشته بوده است، هر چند تعبیر «برهان صدیقین» تعبیر و اصطلاح جدیدی است، اما برهان صدیقین در آرای یونان قدیم ریشه دارد. بنابراین نمی‌توان گفت فیلسوفان اسلامی چیزهایی گفته‌اند که قبل و بعد از ایشان کسی نگفته است.

○ آیا یک نظام فلسفی می‌تواند با دین اسلام پیوند یابد، یا این‌که اسلام دست‌کم با بیش از یک مکتب فلسفی سازگار است.

● به‌نظر من سازگار است؛ یعنی می‌توان از اسلام بر اساس آنچه که اگزستانسیالیست‌ها هم می‌گویند دفاع کرد. لزومی ندارد که ما فقط از میراث ارسطو و افلاطون برای دفاع از اسلام استفاده کنیم. به‌نظر من اسلام نسبت به نظام‌های فلسفی مختلف لابشرط و سازگار است و ممکن است مکتب‌های فلسفی‌ای پدید آیند که در حد کمکی که فلسفۀ یونان و روم قدیم به اسلام کرده، آنها هم به اسلام کمک کنند و البته به‌نظر من، اگزیستانسیالیسم از جهاتی می‌تواند به‌مراتب بیشتر از فلسفه‌های یونان کمک کند؛ مکتبی که به بحث از تنهایی، امید، آرزواندیشی، مرگ‌اندیشی، خودشناسی، رابطۀ من - تویی با خدا، با شعور دیدن جهان هستی و سریان علم در سراسر جهان می‌پردازد، با قرآن سازگارتر است تا کسی مثل ارسطو که معتقد است شعور فقط و فقط به طبقاتی از موجودات اختصاص دارد و جمادات هیچ شعوری ندارند. کسی که معتقد است جمادات هیچ شعوری ندارند از آیۀ (وانْ من شیٍ الا یُسبّح بحمده ولکن لا تَفقهون تسبیحهم)[23] خیلی دورتر است تا کسی که کل هستی را دارای آگاهی می‌داند و معتقد است ما باید با کل هستی وارد گفت‌وگوی من - تویی شویم، نه گفت‌وگوی من - آنی و یا من - اویی. به نظرم چیستی فلسفه‌ای با دین سازگاری بیشتری دارد.

○ آیا در فلسفۀ اسلامی مدعیاتی هستند که امروز به نحو قطعی ابطال شده باشند؟

● بله، فلکیات که امروزه ابطال شده و در گذشته جزء فلسفه بوده است، حال آن‌که عده‌ای امروزه ادعا می‌کنند، جزء فلسفه نبوده است. یعنی چون اِبطال شده می‌خواهند از فلسفه بیرون کنند. قاعدۀ امکان اشرف ابتنای زیادی به فلکیات قدیم داشت. وقتی فلکیات قدیم از بین رفت، قاعدۀ امکان اشرف هم، حداقل محمل‌اش را از دست داد، هر چند تعبیر «باطل شد» را درباره‌اش به‌کار نمی‌برم. تقسیم‌بندی‌هایی هم که در باب احوال نفسانی صورت می‌گرفت، امروزه در فلسفۀ نفس و فلسفۀ ذهن مورد قبول نیستند. بعضی از اصطلاحات فیلسوفان اسلامی وقتی در قالب منطق صوری بیان می‌شود، خودش را نادرست جلوه می‌دهد. امروزه می‌توان به پاره‌ای از آنچه که در باب وجود می‌گفتند ملتزم شد. نظریاتی هم که در باب حرکت، سکون و تفاوت مادیات و مجردات طرح می‌کردند، چون مبتنی بر طبیعت‌شناسی قدیم بود، امروزه دیگر مدافعی ندارد.

پی‌نوشت‌ها

--------------------------------------------------------------------------------

[1]. طباطبایی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، انتشارات صدرا، 1377.

[2]. حسام الدین الهندی، علاءالدین؛ کنزالعمال، بیروت، مؤسسة الرسالة، 1409 هـ، حدیث ۳۶۰۹.

[3]. سورة رعد، آیة 17.

[4]. سورة نمل، آیة 88 .

[5]. سورة حدید، آیة 3 .

[6]. سورة شوری، آیة 11 .

[7]. سورة بقره،آیة 115.

[8] . قضیه ای در حوزهٔ نظریه اعداد که به پیر دو فِرما منسوب است؛ با وجود جوایزی که برای حل مسئلة فرما گذاشته شده بود، این قضیه، همچنان حل نشده باقی ماند و رکورددار بیشترین اثباتهای غلط شد. برای مثال، بیش از ۱۰۰۰ اثبات غلط در بین سالهای ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۲ منتشر گردید.

[9] .Linda Zagzebski ( -1940) استاد فلسفه و محقق در زمینۀ معرفت‌شناسی فضیلت‌محور

[10] .Virtue epistemology

[11].Charles S. Peirce (1839-1914) فیلسوف و متفکر آمریکایی و بنیانگذار پراگماتیسم

[12]. Moral nihilism

نظریۀ فرا اخلاقی‌ای که معتقد است: هیچ‌چیز اخلاقی یا غیر اخلاقی وجود ندارد، به پوچ‌گرایی اخلاقی نیز معروف است، برای مثال یک پوچ‌گرایی اخلاقی معتقد است، قتل یک انسان، به هر دلیلی که صورت گیرد، فی‌نفسه نه درست است و نه غلط/ نه خوب و نه بد. جی. ال. مکی (J. L Mackie) از مشهورترین هواداران معاصر این نظریه است.

[13]. Michel de Montaigne (1592-1533) فیلسوف، نویسنده برجسته و اومانیست فرانسوی.

[14]. Ian Rich Netton

[15]. Netton, Ian Rich, Allah “Transcendent: studies in the structure and semiotics of Islamic Cosmology” printed in England by BPC. Wheaton’s LTD. 1989

[16]. حضرت علی‌7، نهج‌البلاغه، غررالحکم و دررالکلم.

[17]. نک: طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهایة الحکمة، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1416.

[18]. William Warner Bartley (1934- 1990)

[19]. Morality and Religion (1971)

[20]. سورة معارج، آیة 19-21 .

[21]. سورة انبیاء، آیة 37.

[22]. سورة بلد، آیة 4 .

[23]. سورة اسراء، آیة 44