|  |
| --- |
|  |

**چكيده**

**فلسفه غرب كه مرحله آغازين آن متعلق به دوره يونانى است، از بدو ورود به حوزه فرهنگ و اعتقادات ما، با عقايد دينى ما پيوند خورد و در نتيجه پيوند با دين به صورت يك «فلسفه مقدس‏» درآمد. خاصيت «تقدس‏» كه هيچگاه با ديدگاه انتقادى جمع نمى‏شود جنبه نقد پذيرى را از آن حذف كرد. لذا فلسفه در كنار دين و همگام با دين به صورت مجموعه‏اى از اصول ثابت و تغييرناپذير در تاريخ فرهنگ ما باقى ماند. اين پيوند بين دين و فلسفه كه نهاية به صورت «علم كلام‏» تثبيت‏شد، هم گوهر دين را از قداست و خلوص قلبى آن خارج كرد و مورد شك و ترديد قرار داد و هم فلسفه را كه كار اصلى آن شناخت طبيعت است، نه طرح مباحث كلامى، از پويايى خاص خود بازداشت، حاصل اين پيوند نابجا اشتغال خاطر متفكران ما به مسايلى شد كه نه در حقيقت دين جايى دارند و نه جزء فلسفه‏اند. به موجب اين انحراف، فلسفه در فرهنگ ما از شناخت طبيعت و تاسيس علوم طبيعى بازماند.**

**من مقدمه‏اى در حدود هشت صفحه بر چاپ دوم ترجمه اصول فلسفه دكارت نوشته بودم كه ناخرسندى و حتى خشم بعضى از دوستان (دوستان من و دوستان فلسفه اسلامى) را برانگيخت. (1) به رغم اين خشم و عصبانيت، در اين مقاله قصد دارم اندكى به شرح و بسط مطالب آن مقدمه بپردازم. در سنت فلسفى مغرب زمين كه بنابرشواهد تاريخى، خاستگاه فلسفه است، دو مبحث عمده وجودشناسى و شناخت‏شناسى به نحوى منظم از يكديگر متمايز شده است. در هر يك از اين دو حوزه، نحله‏هاى فلسفى مختلفى با اصول تعريف شده و روش مشخص تاسيس شده است. عمده‏ترين اين حوزه‏ها در بحث وجود، اصالت معنا و اصالت ماده و در بحث‏شناخت، اصالت عقل و اصالت تجربه است. هر يك از اين نحله‏ها ضمن تعريف اصول فلسفى خود و دفاع از آن، به نقد و بررسى اصول طرف مقابل پرداخته‏اند. اين انتقادها در مجموع موجب تقويت كل نظام فلسفى غرب شده است.**

**با يك مطالعه تاريخى در فلسفه غرب معلوم مى‏شود كه عنصر «انتقاد» يا «سنجش‏» پرنفوذترين عناصر تفكر غرب است كه موجب تحرك و پويايى و استمرار و شادابى اين نظام فلسفى شده است. در فلسفه اسلامى چنين تقسيماتى وجود ندارد. اگرچه دو نحله عمده مشايى و اشراقى در فلسفه اسلامى تعريف شده است و سهروردى در مقدمه حكمة الاشراق انتقادات متعددى بر روش مشائيان وارد كرده است، اما اين مقابله از نوعى نيست كه بتواند تحولى عمده در روش تفكر پديد آورد و بيشتر از نوع اختلاف سليقه است از قبيل اختلافى كه در فلسفه غرب مثلا «اسپينوزا» با «لايب نيتس‏» در حوزه اصالت عقل يا «لاك‏» با «هابز» در حوزه اصالت تجربه دارد. فلسفه متعاليه ملا صدرا را، چون به اعتراف خودش جامع روشهاى مشايى و اشراقى است، نمى‏توان حوزه مستقلى كه اختلاف روش با حوزه‏هاى قبلى داشته باشد، تعريف كرد. بنابراين اولين نارسايى و نقصى كه در فلسفه اسلامى به چشم مى‏خورد فقدان تشعب و نحله‏هاى مختلف است (و اين نكته را بعضى از مدرسان و نويسندگان متاخر از امتيازات فلسفه اسلامى به حساب آورده‏اند) كه همين امر موجب كساد روش نقادى در آن شده است.**

**دليل ديگرى هم مى‏توان بر فقدان تشعب در فلسفه اسلامى آورد: روش‏هاى مشائى و اشراقى به لحاظ تاريخى در عرض هم و در كنار هم و به موازات هم نيستند بلكه در طول يكديگر قرار دارند. سهروردى معاصر ابن سينا نيست تا در مقابل روش تفكر او روشى متفاوت بنا كرده باشد. همان روش مشائى به مقتضيات تاريخى و با اندكى تغيير به فلسفه اشراق تبديل شده است، چنانكه هر دو حوزه در شرايط تاريخى متاخرتر در فلسفه متعاليه ملاصدرا جذب و حل شدند. لذا از ديدگاه تاريخى هم فلسفه اسلامى يك سنت واحد است، سنتى كه در معرض انتقاد مخالفان قرار نگرفته است تا نقاط قوت و ضعف آن ارزيابى شود. از اينجا بر مى‏آيد كه فلسفه اسلامى يك نظام فكرى واحد و داراى وحدت كامل است. در اين سنت‏يا بايد فلسفه نخوانى يا در محدوده انديشه‏هاى سينوى و صدرايى باقى بمانى. تحصيل فلسفه در اينجا به معنى حفظ سنت است. در تفكر غربى تمام سعى و جهد محصلان فلسفه اين است كه به نحوى از آنچه پيشينيان گفته‏اند در گذرد و به خلق و ابداع مفاهيم نو بپردازد. در فلسفه اسلامى نه فقط سعى و كوشش بلكه تكليف محصل فلسفه نيز اقتضا مى‏كند كه خلاف اسلاف خود چيزى نگويد. ملا صدرا با تمام عظمتى كه دارد همواره مى‏كوشد آراء خود را به اقوال قدما مستند كند و حتى اگر نظرى ابتكارى در موضوعى داشته باشد براى اثبات آن از قول قدما دليل مى‏تراشد، چنانكه در اثبات معاد جسمانى به اقوال ارسطو متوسل مى‏شود در حالى كه در فلسفه ارسطو چيزى به نام معاد مطرح نيست‏حتى معاد روحانى يا خلود نفس تا چه رسد به معاد جسمانى.**

**اين نگرش توحيدى يا وحدت نگرى يا فقدان تشعب در فلسفه اسلامى عامل اصلى توقف و تعطيل و حالت‏خنثى و عدم خلاقيت و آفرينندگى و ناهماهنگى آن با شرايط و مقتضيات تاريخى زندگى شده است. در حالى كه در تفكر غربى فنون و صنايع جديد از بطن فلسفه استخراج مى‏شود و جهان را تسخير مى‏كند. در اينجا همچنان سخن از نحوه عليت و اعليت‏خداوند است كه آيا عليت او بالتجلى است‏يا بالرضا يا بالعنايه. در حالى كه فلسفه غرب به آينده مى‏انديشد فلسفه اسلامى به گذشته مى‏انديشد. اين مطلب را حتى با يك نگاه اجمالى به شيوه تدريس در اين دو حوزه و مقايسه آنها با يكديگر مى‏توان دريافت. بنابر آنچه در شرح احوال و شيوه تدريس و كار مدرسان فلسفه غرب گفته‏اند، در آنجا كمتر متداول است كه استاد فلسفه متنى از فيلسوفان قديم را در كلاس درس براى شاگردان قرائت كند مگر به عنوان بيان نمونه مطلب، اما در سنت فلسفى ما «درس شفا» و «درس اسفار» و... روش متداول و رايج مدرسان است و تمام افتخار و هنر مدرس اين است كه عبارات فلان متن را قرائت كند و تفسير و شرح و توضيح دهد و اگر با روش فلسفى غرب بسنجم روش ما قصه‏پردازى است نه تدريس فلسفه. هر گاه در روش تدريس فلسفه اسلامى كار به جايى رسيد كه مدرس با قطع نظر از آنچه شيخ و خواجه و آخوند گفته‏اند و با چشم پوشى از نوشته‏هاى اين بزرگان، براى خود سخنى داشته باشد، فلسفه اسلامى از حالت قصه‏پردازى به مرحله تفكر فلسفى رسيده است.**

**نتيجه آنچه تا كنون گفته‏ايم اين است كه سنت فلسفى ما از يك حالت‏يكنواختى و عدم تنوع رنج مى‏برد. آيا اين عدم تنوع يا به تعبير فريبنده‏تر اين وحدت نگرى و عدم تشعب حسن فلسفه است‏يا عيب آن؟ آيا تكليف حرفه‏اى و رسالت محصل فلسفه اين است كه تفكر فلسفى را از پراكندگى به يكپارچگى بكشاند يا برعكس از وحدت و يكپارچگى به تنوع و كثرت و تشعب هدايت كند؟ جواب اين پرسشها را به نحو زير مى‏توان پيدا كرد:**

**فلسفه مانند ساير شعب فرهنگ (علم، هنر، اخلاق، دين، صنعت، عرفان، اقتصاد و...) يك پديده بشرى است. به عبارت ديگر فرهنگ محصول كار انسان است و به شعبه‏هاى گوناگون تقسيم مى‏شود كه يكى از آنها (و شايد عاليترين آنها) فلسفه است. پس وحدت و كثرت فلسفه (و اصولا فرهنگ كه جنس آن است) وابسته به و نشات كرده از وحدت و كثرت ذات انسان است. جواب اين سؤال كه: آيا فلسفه ذاتا واحد است‏يا متكثر؟، وابسته به جواب اين سؤال است كه: آيا انسان ذاتا واحد است‏يا متكثر؟ وجه امتياز انسان از ساير موجودات طبيعى عقل يا قوه تفكر اوست، اما عقل كه جهت وحدت و عامل امتياز انسان از ساير موجودات است‏خوددارى تنوع و مراتب و جهات تاريخى است. فصل مميز يا جهت وحدت به معناى عدم تنوع نيست. اگر در ميان ميوه‏ها خربزه غير از هندوانه باشد و به فرض كه فصل مميز خربزه را يافتيم بدان معنا نيست كه خربزه ميوه‏اى است فاقد تنوع. جهت وحدت انسان را نبايد به معنى فقدان تنوع در نوع آن گرفت. انسان مانند هر موجود طبيعى ديگرى بر خوردار از تنوع احوال، مقدرات، مقتضيات، خواستها و تمايلات گوناگون است. اگر ساير شعب فرهنگى مثلا هنر بتواند فاقد تنوع و داراى وحدت كامل باشد، فلسفه هم مى‏تواند. اما هنر و فلسفه و علم و... ذاتا متنوع‏اند. پس وحدت تفكر فلسفى در هر نظام فكرى و فرهنگى جعلى و تصنعى است و لازمه ذات فلسفه نيست. لذا اين وحدت هر گاه نتايج فاسد به بار آورد، عامل توقف و تعطيل گردد، قواى انسان را از خلاقيت و آفرينش منع كند و جوابگوى نيازها و مقتضيات روز نباشد، مى‏توان و حتى بايد از آن چشم پوشيد و تنوع و تشعب را جايگزين آن كرد.**

**ريشه اين وحدت افسرده و عدم تنوع و شادابى در كجاست؟ در حاشيه صفحه اول اشاره كردم كه فلسفه اسلامى را در هاله‏اى از قداست پوشانده‏اند. امر مقدس هيچ‏گاه قابل انتقاد نيست. زيرا انتقاد از لوازم شناخت است و عمده‏ترين عنصر آن محسوب مى‏شود. شناخت، خود حاصل مجاهدت عقل و كوشش انسان در كشف و درك حقيقت است. اما ناخت‏حاصل نمى‏شود مگر اينكه متعلق آن مورد تحليل، موشكافى، ارزيابى، سنجش و نقادى قرار گيرد. هر گاه متعلق شناخت از صافى تحليل و سنجش عبور كند و پيروز از آب درآيد مى‏توان آن را به عنوان حقيقت پذيرفت و اگر تاب تحليل نياورد بايد به عنوان خرافه از آن درگذشت و براى هميشه آن را رها كرد. اما امر مقدس از آغاز به قول كانت‏به نحو پيشينى فراتر از تحليل و سنجش قرار دارد; حقانيت آن مفروض است، توهم بطلان درآن نمى‏رود و حقانيت آن نيازى به سنجش و نقد ندارد. لذا امر مقدس قابل نقادى نيست و اگر چنين است‏شناختنى نيست. شناخت‏حاصل مجاهدت عقل است اما امر مقدس بى‏چون و چرا مورد تاييد قلبى انسان است پس قبول آن خارج از حوزه شناخت است. با اين وصف اگر فلسفه امرى مقدس تلقى شود پيداست كه كار آن به كجا خواهد كشيد. اولين نتيجه «فلسفه مقدس‏» اين است كه معتقدان به آن، فلسفه را به حق و باطل تقسيم مى‏كنند و اين تقسيم آغاز انحراف در تفكر فلسفى است. فلسفه را به اعتبار اينكه جزيى (عمده‏ترين جزء) از شناخت است مى‏توان به حقيقت و خطا تقسيم كرد، اما به حق و باطل نمى‏توان تقسيم كرد. اگر مقصود از «فلسفه باطل‏» خطاى شناخت‏باشد بايد اصطلاح «خطا» به كار برد و اگر معناى ديگرى داشته باشد (كه البته نمى‏توان معناى ديگرى براى آن آورد) بايد آن معنا را تعريف كرد. بحث در مورد تميز حقيقت از خطا و تعيين ملاك حقيقت در حوزه شناخت از موضوع بحث كنونى ما خارج است و در جاى خود بايد بدان پرداخت. فقط مقصود تذكر به اين نكته بود كه اگر فلسفه امرى مقدس تلقى شود از حوزه شناخت‏خارج مى‏گردد و آن چيزى است كه نبايد لفظ «فلسفه‏» به آن اطلاق گردد.**

**«قداست فلسفه‏» نتيجه «وحدت دين و فلسفه‏» است. قداست گوهر دين است و هر امرى كه به دين اضافه شود از قداست آن برخوردار خواهد شد. تعبير «هنر مقدس‏» تعبيرى آشناست. نه تنها هنر، كه اخلاق و سياست و حقوق و اقتصاد و... نيز مى‏توانند مقدس باشند. اما هر كجا «قداست‏» راه يافت جايى براى «شناخت‏» باقى نمى‏ماند; زيرا امر مقدس، چنانكه گفتيم، قابل نقد نيست و نقادى ذات شناسايى است. نظر به اينكه دين مقدس اسلام دين توحيد (و آن هم عاليترين مرحله توحيد) است، اگر فلسفه با دين متحد شود «فلسفه توحيد» مى‏شود و اين آغاز انحراف در تفكر فلسفى و مبدا تمام نارساييهاى آن است. فلسفه توحيد از نعمت نقد محروم است، زيرا مقدس است و به اين دليل از حوزه شناخت‏خارج مى‏شود. اكنون مى‏توان فهميد كه چرا ابن سينا در تقسيم فلسفه از يك طرف فلسفه توليدى را كه مبدا فنون و صنايع است‏بكلى فراموش مى‏كند و از طرف ديگر الهيات را «افضل علم با فضل معلوم‏» مى‏نامد. فلسفه ابن سينا فلسفه مقدس است. در اين فلسفه هر چه متعلقات از وحدت به كثرت مى‏گرايند شان وجودى آنها تنزل مى‏يابد به طورى كه وقتى در شناخت مراتب هستى نوبت‏به كثرات محسوس مادى مى‏رسد آنچه از اين كثرات در مرتبه جزئى‏تر قرار مى‏گيرد (مصنوعات بشرى) بكلى از حوزه فلسفه حذف مى‏شود و برعكس عاليترين مرحله هستى كه داراى وحدت محض حقيقى است (ذات بارى تعالى) «افضل معلوم‏» است. در واقع صنايع بشرى يعنى موضوع فلسفه توليدى به تعبير ارسطو جزيى‏ترين و نازل‏ترين و لذا متكثرترين بخش موجودات است و از اينجا معلوم مى‏شود كه چرا در نظر ملاصدرا عاليترين مرحله وجود كه غنى‏ترين مرحله آن است وجودى است كه فاقد هر حدى باشد (چيزى كه هگل آن را مساوى عدم دانسته است. زيرا در نظر هگل آنچه هيچ حدى ندارد هيچ است.) اتحاد دين و فلسفه هر دو را از مسير خاصشان خارج كرده و به انحراف كشاند. دين كه گوهر آن، لطيفه قلبى و اثر آن، آرامش روحى است‏به نظامى استدلالى مبدل شده و چون استدلال عقلى در دين، خارج از جايگاه خود به كار مى‏رود هيچ آثار ايجابى بر آن مترتب نيست. لذا كشاندن لطايف دينى به حوزه استدلال عملا چيزى جز عقيم كردن اين لطايف نيست. از طرف ديگر فلسفه كه كار آن شناخت‏حقايق است و شناخت الزاما از احساس آغاز مى‏شود و به تعقل مى‏انجامد، در نتيجه اتحاد با دين به راهى افتاد كه جز حيرانى و سرگردانى چيزى به بار نياورد.**

**نتيجه اتحاد نامبارك دين و فلسفه كه به تخريب و انحراف هر دو انجاميد، پيدايش مولود ناخلف و عقيمى به نام «علم كلام‏» بود. اتحاد دين و فلسفه يا تاسيس علم كلام تجربه تلخى بود كه پيش از اسلام ابتدا مسيحيت را به دام انداخت و خدا كند كه تقدير تاريخى ما تابعى از مسيحيت نباشد، زيرا مسيحيت‏بعد از حدود 15 قرن توانست از اسارت آن برهد; اگر چه ما هم با معيار تاريخ هجرى قمرى به قرن پانزدهم رسيده‏ايم. در هر حال شكوفايى فلسفه اسلامى مستلزم جدايى آن از قداست دينى است. حاصل قيل و قالهاى كلامى، به گواهى تاريخ طولانى آن، جز اتلاف عمر و هدر رفتن قواى ذهنى و ايجاد ترديد در اعتقادات دينى و به بيراهه كشاندن تفكر فلسفى چيز ديگرى نبوده است. فلسفه به عنوان مجاهدت عقلى يا فعاليت عقل، تا هنگامى كه اين فعاليت در حوزه عملكرد خود انجام گيرد يعنى از حدود طبيعت پا فراتر ننهد، كاملا موفق است. رشد انسان در حوزه‏هاى هنر و سياست و اقتصاد و صنعت و در يك كلام در تاسيس تمدن گواه اين ادعاست كه عقل هرگاه در جاى خود، كه عبارت است از شناخت طبيعت و قواى آن، به كار رود، نتايج مثبت‏به بار مى‏آورد، اما هر گاه در نتيجه اتحاد با دين به مباحث‏خارج از قلمرو خود مى‏پردازد نه فقط نتيجه مثبتى حاصل نمى‏شود و تمام نيروى آن هدر مى‏رود بلكه آرامش قلبى دين را نيز بر هم مى‏زند و از يك پديده ذاتا غير عقلى نتايج معقول مى‏طلبد.**

**جريان دينى كردن فلسفه در تمام تاريخ اسلام از ابن سينا تا ملاصدرا يك جريان تدريجى و رو به افزايش بوده است. ابن سينا گرچه پايه گذار الهيات به معنى دينى لفظ است، اما در نظر و عمل چندان متشرع نيست، علاوه بر آنچه بعضى شاگردانش در شرح احوال و اعمال او نوشته‏اند و آنچه مورخان از خلق و خوى او ياد كرده‏اند كه همه حاكى از عدم تقيد عملى او به شريعت است، در عالم نظر هم نگران اين نيست كه مفاهيم كلامى را مطابق درك خود بيان كند نه بر اساس نص كتاب مقدس: در بحث‏خلقت‏به قدم عالم معتقد است و در مورد شمول علم خداوند، بر خلاف نص صريح قرآن كه «هو بكل شى‏ء عليم‏»، علم خدا را مستقيما شامل كليات و فقط از طريق كليات شامل امور جزيى مى‏داند. روح بيان ابن سينا در اين مورد اين است كه خداوند به امور جزئى علم ندارد و قاعده «جزيى نه كاسب است نه مكتسب‏» كه مورد قبول ابن سينا و تقريبا تمام متفكران اسلامى است، حاكى از بى‏اعتقادى او و ساير معتقدان به اين قاعده به «عليم بودن‏» خداوند است و بر عدم تقيد آنها به شريعت دلالت مى‏كند. اما چون اساس دينى شدن فلسفه يا فلسفى شدن دين نهاده شده است اين بظاهر نيمه استقلال نگرى هم در سده‏هاى بعد از ابن سينا تدريجا رنگ مى‏بازد به طورى كه در آثار ملاصدرا قرآن به عنوان عاليترين منبع تفكر فلسفى معرفى شده است. نتيجه تعاليم ملاصدرا به عنوان اصلى كه در تمام نوشته‏هاى او به چشم مى‏خورد و حاكى از اين است كه او خود به آن اعتقاد راسخ داشته است، اين است كه درك و كشف حقيقت در هر موردى متوقف و مشروط به الهام و عنايت‏خداوند است نه حاصل سعى و كوشش انسان. از نظر ملاصدرا فيزيك دان براى موفقيت در كار خود بايد به محراب دعا برود نه به آزمايشگاه فيزيك و به جاى مشاهده و آزمايش و تجربه و محاسبه و سنجش (كه همه كار عقل است). بايد به تضرع و استغاثه و مناجات بپردازد (كه هيچ كدام كار عقل نيست) لازم به توضيح بيشتر نيست كه چنين فلسفه‏اى كار انسان را در شناخت قوانين طبيعت و استفاده از آنها به كجا مى‏كشاند بخصوص كه فرهنگ ما قرنهاست نتايج اين فلسفه را با گوشت و پوست‏خود لمس كرده است.**

**دينى شدن فلسفه در فرهنگ ما فقط به عقيم ماندن عقل و ترديد در لطايف دينى منتهى نشد بلكه نتايج تلخ ديگرى هم به بار آورد از جمله:**

**1- ارسطوى يونانى محقق در علوم طبيعى و عالم زيست‏شناسى بى‏اعتنا به توحيد را به عنوان «حكيم الهى‏» معرفى كردند و الهيات او را كه به تصريح خودش بحث در مورد جواهر خدا گونه است‏به معناى خداشناسى گرفتند; مسكويه در تهذيب الاخلاق اعتقاد به معاد را به او نسبت مى‏دهد و ملاصدرا در جلد نهم اسفار در بحث از معاد جسمانى به ارسطو استناد مى‏كند. به اين ترتيب بسيارى از واقعيتهاى تاريخى را مخدوش كردند. چنانكه شهرستانى در ملل و نحل تمام قدماى يونان را به عنوان متالهان موحد معرفى مى‏كند كه جهان را مخلوق خداى واحد مى‏دانستند و مثلا مى‏گويد طالس آب را اولين مخلوق خدا مى‏داند.**

**2- تبليغ افكار صوفيانه (حاكى از بى ارزشى زندگى و جهان طبيعت) و زهد ( ترك دنيا) و تشويق به انزوا ( اعتكاف) و گوشه نشينى و از همه تلختر و بدتر تشويق مردم به گدايى و تكدى. (2) جريان صوفيانه شدن فلسفه در كنار دينى شدن آن موضوع بحث ما نيست و به مقاله‏اى ديگر و بحثى جداگانه محتاج است. در اينجا فقط اين نكته قابل ذكر است كه اين جريان در آثار قبل از ملاصدرا (از قبيل ابن عربى و ديگران) در تكميل دينى شدن فلسفه به دست ملاصدرا مؤثر بوده است. زادگاه تصوف قطعا عقل و فلسفه نيست، اما اينكه آيا اين انحراف فكرى از بطن دين برخاست‏يا زادگاه ديگرى دارد اولا، بسيار محل نزاع و اختلاف است. ثانيا، مستلزم مطالعه تاريخى دقيق در چگونگى رشد و نمو آن. خود آنها بر اين باور و مدعى‏اند كه تصوف نه تنها از عمق نگرش دينى برخاسته، بلكه باطن دين و به قول مولوى مغز مغز مغز دين است. آنچه ما در اينجا بر سر آن پاى مى‏فشاريم اين است كه دين ذاتا و الزاما مضر نيست اما تصوف ذاتا و الزاما و قطعا مضر به فرهنگ بشرى است و اگر احتمالا اندك نفعى در آن براى انسان باشد زيان آن چندين برابر است. زيرا ملاك انسانيت‏به حدود دخالت او در امور اجتماعى است و دخالت در امور اجتماعى اصولا از طريق «كار» صورت مى‏گيرد و هر كس و هر گروهى كه مردم را به بيكارى و كم كارى (اعتكاف، زهد، ترك دنيا و...) دعوت كند انسانيت انسان را به انحراف مى‏كشاند.**

**گفتيم كه فلسفه اسلامى از نقص روش رنج مى‏برد و اين اشكال را در وحدت نگرى و عدم تشعب و فقدان روش انتقادى در آن، دانستيم. فقدان روش انتقاد در فلسفه اسلامى (در نتيجه پيوند آن با قداست دينى) به عقب افتادگى و نابارورى و حذف آن از مقتضيات زندگى انجاميد. اكنون براى اثبات اين ادعا به بعضى از فصول يكى از متون معتبر فلسفه اسلامى و بعضى ديگر از نوشته‏هاى صاحب آن نگاهى مى‏افكنيم تا عمق اين عقب‏افتادگى بر ملا شود:**

**حاجى سبزوارى (متوفاى 1289 ه. ق) حدود 130 سال پيش از دنيا رفته است‏يعنى زندگى او در قرن نوزدهم ميلادى است. قرن نوزدهم يعنى زمان حاجى سبزوارى، زمانى است كه فلسفه‏هاى دكارتى، انگليسى و كانتى به بار نشسته، تحقيقات كپرنيك و گاليله به فيزيك نيوتن منتهى شده و ديدگاه جهان‏شناسى عصر باستان را دگرگون كرده، علوم انسانى از قبيل روان‏شناسى و جامعه‏شناسى و حقوق و سياست‏بر مبناى جهان‏شناسى جديد منتشر شده، نظامهاى سياسى صالح به همت امثال لاك و منتسكيو تعريف و از نظامهاى فاسد متمايز شده، صنايع جديد به بركت جهان‏شناسى نيوتنى يكى پس از ديگرى اختراع و نتايج مثبت (و يا منفى) آن وارد زندگى انسان گرديده; حقوق اجتماعى گروههاى مختلف اجتماعى از قبيل حقوق زنان، حقوق زندانيان، حقوق اسرا، حقوق كودكان، حقوق كارگران، حقوق اقليت‏ها و ساير مباحث‏حقوقى يا تدوين شده يا در شرف تعريف و تدوين بوده است و جامعه بشرى را براى زندگى امروزى مهيا كرده است.**

**اين نتايج فرهنگى كه در نگاه اول حاصل كار مخترعان و مكتشفان است، ريشه در تحقيقات فلسفى متفكران اروپايى از قرن هفدهم به بعد دارد (و البته بنياد يونايى قبل از مسيحيت آن را نبايد ناديده گرفت) متفكرانى چون دكارت، لايب نيتس، اسپينوزا، بيكن، هابز، لاك، هيوم، كانت، هگل، ماركس، فرويد، نيچه، ميل، داروين، اسپنسر و... كه هر كدام بخشى از سفره تمدن جديد را گسترده‏اند. اكنون ببينيم آنچه ابن سينا در فلسفه اسلامى بنا كرد و به فلسفه حاجى سبزوارى در قرن نوزدهم ميلادى منتهى شد در مقايسه با معاصران اروپايى حاجى، براى ما چه دستاوردى داشت. تفكر حاجى سبزوارى نتيجه نظامى است كه توسط ابن سينا بنا شد. اگر چه بعضى، فارابى را مؤسس فلسفه اسلامى دانسته‏اند اما ابن سينا اگر مؤسس منحصر به فرد فلسفه اسلامى نباشد دست كم يكى از مؤسسان آن است. خواننده بايد توجه داشته باشد كه نزاع ما در مورد اين مساله نيست كه مؤسس فلسفه اسلامى كيست؟ بلكه مى‏خواهيم بگوييم آنچه توسط امثال ابن سينا بنا شد به پيدايش تفكر صدرايى حاجى منتهى گرديد. هدف ريشه يابى عقب افتادگيهاى اجتماعى ماست. مى‏خواهيم ببينيم چرا تمدن جديد اروپايى كه قطعا نتيجه استقرار تفكر يونانى قبل از مسيحيت است در كشور و فرهنگ ما تاسيس نشد; با آنكه در آشنايى با تفكر يونانى اگر ما از ساكنان شمال اروپا جلوتر نباشيم عقبتر نيستيم. فلسفه ابن سينا در قرن دهم ميلادى پديدار شد. در اين قرن اگر چه در اروپا از زمان پيدايش متفكرانى چون قديس اگوستين حدود پانصد سال گذشته بود اما اشتغالات كلامى مانع رشد تفكر غربى بود. در هر حال آشنايى امثال ابن سينا با تفكر يونانى كه زمينه ساز تمدن امروز غرب است مى‏توانست‏سبقت تاسيس تمدن جديد را نصيب ما كند. اما چرا چنين نشد؟ جواب سؤال در جريان دينى شدن فلسفه است كه پيش از اين بدان اشاره كرديم. حاصل تاريخى اين فلسفه اين بود كه حاجى سبزوارى متفكر قرن نوزدهم وقتى از صناعت عكاسى با او سخن بگويند آن را خلاف عقل اعلام كند. داستان عكاسى و اظهار نظر حاجى در اين مورد چيزى است كه بر زبان محصلان تاريخ فلسفه جارى است، اما مساله به اينجا ختم نمى‏شود. حاجى در پاسخ سؤالى به اين مضمون كه: چرا در مواقعى قسمتى از كره ماه كدر و قسمت ديگر آن روشن است، مى‏گويد:**

**«علت آن اين است كه ماده ماه (و تمام فلكيات) غير از ماده عنصريات [يعنى عناصر كره زمين] است (3) ».**

**اين جواب فيلسوف اسلامى در قرن نوزدهم به اين مساله است‏يعنى زمانى كه در پرتو تحقيقات امثال نيوتن در اروپا كه متكى بر تحقيقات فلسفى امثال دكارت و بيكن است، پاسخ درست اين مساله در حد اطلاعات عمومى يك كودك دبستانى است. اين يك نمونه از جوابهايى است كه حاجى به سؤالى در مورد يكى از مسايل حكمت طبيعى داده است و در مجموع رسايل او از اين سؤال و جوابها بسيار است.**

**اما در حكمت نظرى و دقيقتر بگوييم در «امور عامه‏» هم وضع فيلسوف قرن نوزدهم ما از اين بهتر نيست، براى مثال به فصلى از شرح منظومه او رجوع مى‏كنيم. حاجى در فريده سابعه غررالفرائد از علت فاعلى و اقسام فاعل سخن گفته و هشت قسم فاعل ذكر كرده است. مبدا تقسيم يا به قول حاجى وجه ضبط اقسام هشت گانه از اين قرار است:**

**فاعل يا به عمل خود عالم است‏يا عالم نيست. فاعل غير عالم يا عمل موافق طبع خود انجام مى‏دهد يا مغاير طبع خود. آنكه عمل موافق طبع انجام مى‏دهد فاعل بالطبع است و آنكه عمل مغاير طبع خود انجام مى‏دهد فاعل بالقسر. اما فاعل عالم يا با اراده عمل مى‏كند يا بى اراده. آنكه بى اراده عمل مى‏كند فاعل بالجبر است و آنكه با اراده عمل مى‏كند يا عمل او عين فعل اوست‏يا سابق بر فعل او. اگر علم به فعل عين فعل باشد و علم به ذات اجمالا علم به فعل باشد فاعل بالرضا است و اگر علم به فعل سابق بر فعل باشد يا اضافه به داعى زائد بر ذات است‏يا نيست. آنكه اضافه به داعى زائد است فاعل بالقصد است و آنكه داعى زائد بر ذات ندارد يا علم به فعل زائد بر ذات است‏يا عين ذات. آنكه عين ذات است فاعل بالتجلى است و آنكه زائد بر ذات است فاعل بالعنايه است و فاعل بالقصد هر گاه با احاطه خداوند بر او لحاظ شود فاعل بالتسخير است.**

**پيش از آنكه به تحليل چگونگى اين تقسيم بپردازيم، بهتر است اول صحت و سقم نتايج و ماحصل آن را از نظر بگذرانيم: طبق نظر حاجى، كه بر اساس مفهوم «طبع‏» در حكمت قديم سخن مى‏گويد، بايد حركت موشك از سطح زمين به طرف جو، حركت قسرى و حركت‏باران از جو به طرف سطح زمين حركت طبعى باشد. اما بر اساس طبيعيات جديد در فيزيك نيوتن اين دو نوع حركت تابع قوانين يكسان است كه مى‏توان هر دو را به اعتبارى قسرى و به اعتبار ديگرى طبعى ناميد. مفهوم «طبع‏» در ذهن حاجى متناسب با طبيعيات ارسطوست كه يكى از لوازم آن «مكان طبيعى‏» است و اعتبار «حركت طبيعى‏» چيزى بيشتر از مكان طبيعى نيست. در مورد اقسام فاعليت فاعل عالم نيز همين ملاحظات قابل تامل است: فاعل بالجبر و فاعل بالتسخير را نمى‏توان از هم تفكيك كرد، زيرا وجه مشترك هر دو اين است كه فاعل به اراده خود عمل نكند. در مورد سه نوع فاعل بالرضا و بالتجلى و بالعنايه كه حاجى دو مصداق براى هر كدام ذكر مى‏كند: ذات بارى تعالى و نفوس بشرى، در مورد ذات خداوند قول به فاعليت‏به هر يك از اقسام سه گانه را به نحله‏هاى مشايى و اشراقى و عرفانى نسبت داده است. در اينجا مساله اين نيست كه اين مطالب را حاجى سبزوارى نقل كرده يا فلان فيلسوف ديگر. اصل اشكال بر روش فلسفه اسلامى وارد است. در مورد اقسام اخير الذكر، هيچ كدام را در هيچ مورد نمى‏توان بدون مناقشه پذيرفت. به اين ترتيب فصلى از كتاب غرر الفرائد (يعنى فريده سابعه آن) كتابى كه در قرن نوزدهم ميلادى تحرير شده و هنوز از متون معتبر (و حتى محترم و مقدس) فلسفه اسلامى به حساب مى‏آيد و كتابى كه براى فهم منظور نويسنده آن گاهى در يك پاراگراف بايد بيش از يك ساعت وقت صرف كرد، در نهايت چيز محصلى نصيب خواننده نمى‏شود و حتى در چهارچوب «حكمت قديم‏» بحث عليت را در نوشته‏هاى ارسطو بهتر از آنچه حاجى در شرح منظومه آورده است مى‏توان به دست آورد. اشكال كار در كجاست؟**

**پيش از اين اشاره كرديم كه تشعب و تنوع ديدگاه در فلسفه غرب موجب پيدايش نحله‏هاى گوناگون در آن شده، هر يك از اين نحله‏ها چون به طرف رقيب به چشم انتقاد مى‏نگرد، نواقص آن را برطرف مى‏كند و نحله‏هاى رقيب در مجموع موجب رشد تفكر فلسفى غرب شده‏اند. چنانچه معتقدان به اصالت تجربه از افراط كاريهاى معتقدان به اصالت عقل در اعتقاد به علم فطرى ممانعت كرده و اين طايفه افراط كاريهاى آن گروه را خنثى كرده است. اما در نمونه تحقيقى كه از شرح منظومه در اقسام فاعل نقل كرديم وجه ضبط حاجى نه بر اساس اصالت عقل است و نه بر اساس اصالت تجربه، بلكه با روشى خالى از انسجام منطقى انواع فاعل گردآورى شده است. تقسيم فاعل فاقد علم به قسرى و طبعى منشا تجربى دارد. اما اگر حاجى عنايت‏به اين نكته داشت وقتى با توجه به تحولات علمى مبادى معارف تجربى در حكمت قديم تغيير كرد، او هم در اين تقسيم بندى تجديد نظر مى‏كرد، اما حاجى نه از تحولات علمى جديد خبر دارد و نه از تجربى بودن اين تقسيم. در حالى كه قول به اقسام فاعل به تجلى و به رضا و به عنايت منشا تجربى ندارد و هر نحله‏اى از باب خاصى و بر مبناى معينى به يكى از اين اقسام براى فاعليت‏خداوند معتقد است. در واقع عرفا و اشراقيان و مشائيان كه بنا به قول حاجى هر يك به يكى از اين انواع فاعليت‏براى ذات خداوند قايل‏اند، هيچ كدام بر مبناى عقل محض يا تجربه محض قايل به راى مختار خود نشده‏اند. به اعتقاد ما اين بى انسجامى حاكى از فقدان يك روش منطقى معين است و اين فقدان روش معلول فقدان عنصر انتقاد است كه آن خود ناشى از قداست فلسفه به موجب اتحاد آن با دين است.**

**اما اتحاد فلسفه و دين فقط به درك واقعيت و كشف حقيقت و نظام شناسايى در حوزه فلسفه صدمه نزده است، بلكه نظام دينى و گوهر دين را هم به همين اندازه و شايد بيشتر از آن مخدوش مى‏كند. حاصل اتحاد دين و فلسفه دو چيز بوده است: پيدايش «فلسفه مقدس‏» كه نمونه آن را مشاهده كرديم و «دين معقول‏».**

**اكنون بايد مختصرى به اين معنى بپردازيم: اصطلاح دين معقول دست كم به دو معنى به كار مى‏رود: اول، اينكه كل اعتقادات پذيرفته شده در اديان معقول است. دوم، اينكه در نظامهاى دينى «عناصر عقلانى‏» يافت مى‏شود. معناى اول مردود و معناى دوم مقبول است. معناى دوم از آن كانت است و از زمان او وارد دين‏شناسى فلسفى شده است و در اين مقال جاى بحث آن نيست. معناى اول در اروپا سابقه آن به صدر مسيحيت مى‏رسد و در قرن هفدهم لايب نيتس آن را به كمال رساند و امروزه مبانى آن متزلزل و غير قابل دفاع است. عقلانى كردن دين در جهان اسلام توسط متكلمان معتزلى آغاز شد، مشائيان از آن دفاع كردند، ملا صدرا آن را به كمال رساند و حاجى سبزوارى آن را ادامه داد. به موجب اين ديدگاه غير قابل دفاع «كلما حكم به الشرع حكم به العقل‏». براى اينكه ببينيم چنين ديدگاهى كار اعتقادات دينى را به كجا مى‏كشاند، بهتر است كه باز هم از نوشته‏هاى حاجى سبزوارى نمونه‏اى بياوريم. حاجى مى‏گويد:**

**«علت اينكه نمازهاى يوميه 17 ركعت است اين است كه عدد 17 عدد مقدسى است و علت قداست آن اين است كه جمع افلاك تسعه و امهات اربعه و مواليد ثلاثه به علاوه بر عالم معنا 17 تاست‏» (4) .**

**انسان متحير مى‏ماند كه اولا تعداد ركعت‏هاى نماز را با افلاك و عناصر چه كار! ثانيا اگر عقلانيت و حقانيت و به قول حاجى، قداست عدد 17 به نسبتى است كه حاجى بين اين عدد و تعداد افلاك و عناصر يافته است، امروز مى‏دانيم كه امهات اربعه يعنى عناصر طبيعى بيش از يكصد و اندى است: مواليد ثلاث هم بيشتر از ثلاث است و اباء تسعه يا به قول حاجى افلاك تسعه هم بيش از تسعه است. حال با اين وصف تكليف 17 ركعت نماز يوميه چه مى‏شود (و خدا را شكر كه تمام اين ارقام رو به افزايش بوده است و اگر چه بنابر تفسير حاجى كار مؤمنين دشوارتر مى‏شود اما اشتغال دينى متوقف نمى‏گردد، اما اگر اين ارقام رو به كاهش بود و فرضا تعداد آنها به صفر مى‏رسيد! نعوذ بالله من الشيطان الرجيم) اين نمونه ايست از فكر عقلانى كردن دين بتمامها. خوب است‏شاگردان امروزى حاجى يعنى معتقدان به دين معقول بدانند كه عقل فرزند تجربه است و شان آن شان تاريخى است. عقل «بسته ثابتى‏» نيست كه يك بار و براى هميشه از آسمان فرو افتاده باشد، بلكه ذات و اصل آن تبلور و تراكم تجربه‏هاى تاريخى موجودات عاقل يعنى نوع انسان است.**

**شان تاريخى عقل را مى‏توان با يك مثال «علمى‏» نشان داد: در مورد پديده‏هاى نجومى، مثلا تغيير وضع زمين نسبت‏به خورشيد ابن سينا (طبق اصول نجوم قديم يا نجوم بطلميوسى) به حركت‏خوشيد معتقد است و بر اثبات آن دليل هندسى اقامه مى‏كند كه خورشيد گرد زمين مى‏گردد; كپرنيك با همان قاطعيت ابن سينا معتقد است كه زمين گرد خورشيد مى‏گردد و برتراند راسل (طبق اصول نسبيت انيشتين) مى‏گويد نمى‏توان گفت كدام دور كدام مى‏گردد: زمين دور خورشيد يا خورشيد دور زمين. حال اگر براى عقل شان تجربى و تاريخى قائل نشويم يعنى در نظر كسانى كه عقل را امرى ثابت الذات و مستقل از تجربه و تحولات تاريخى تلقى مى‏كنند، از اين سه بزرگوار بايد يكى عاقل و دو تاى ديگر ديوانه يا احمق باشند. اما اگر براى عقل شان تاريخى قائل شويم، كه به اعتقاد ما البته چنين است، هر سه بزرگوار عاقل‏اند اما ابن سينا عاقل است‏به عقل ابن سينا (شان تاريخى عقل در مثلا قرن دهم ميلادى)، كپرنيك عاقل است‏به عقل كپرنيك (عقل جديد) و راسل هم عاقل است‏به عقل راسل يعنى عقلى كه معناى نسبيت عام انيشتين را مى‏فهمد. اگر عقل شان تاريخى داشته باشد، كه كل محصولات آن يعنى مجموعه فرهنگ بشرى حاكى از صدق اين قضيه است، در اين صورت كوشش براى عقلانى كردن كل نظام دينى كوششى نا موفق خواهد بود زيرا كسانى كه در جهت عقلانى كردن دين مى‏كوشيد بايد به اين سؤال جواب دهند كه: كدام عقل؟**

**به اعتقاد ما شرط پويا شدن فلسفه اسلامى و رهايى آن از هماهنگ كردن ركعت‏هاى نماز با تعداد افلاك و عناصر و ابتذالات ديگر و پرداختن به مسايل اصلى زندگى و حل معضلات سياسى، اقتصادى، اخلاقى، اجتماعى و علمى (كه كار اصلى فلسفه است) اين است كه مدرسان و محصلان آن نكات زير را جدا مراعات كنند:**

**1 - تفكيك فلسفه از دين و تعيين حوزه هر كدام**

**گوهر ديانت رابطه‏اى است‏سرى و رازناك بين عابد و معبود يا خالق و مخلوق. اين رابطه از سن و جنس و مليت و شرايط جغرافيايى انسانها مستقل است. افراد انسان در هر سن و سالى، از هر جنسى (زن و مرد) و متعلق به هر ملت و قومى كه باشند بنابر شواهد تاريخى، در خود چنين احساسى دارند: احساس وابستگى و تعلق به يك نيروى غيبى، نيرويى كه به عنوان مبدا هستى آنها نه در مقولات منطقى مى‏گنجد نه قابل توصيف علمى است، اما از طرف ديگر دست‏برداشتنى و رها كردنى هم نيست و انسان از درون، خود را به آن وابسته مى‏بيند. اما تفكر فلسفى اولا در دوران بلوغ و پس از تحصيل مقدمات علمى بروز مى‏كند (نوجوان فيلسوف وجود ندارد اما نوجوان متدين بسيار فراوان است). ثانيا، در اجناس زن و مرد متفاوت است. ثالثا، استعداد ملتها در دست‏يافتن به آن بسيار گوناگون است (چنانچه مثلا در ميان اعراب يا اقوام آفريقايى در سرتاسر تاريخ يك فيلسوف نام آور طراز اول تاكنون وجود نداشته است). اين ملاحظات نشان مى‏دهد كه گوهر فلسفه غير از دين است. فلسفه در راس قلمرو شناخت قرار دارد. فلسفه علم، دانايى، فرزانگى، خردمندى، تخصص و مهارت است. در حالى كه دين، احساس وابستگى و خلاء ذاتى است. اين احساس متناسب با موفقيتها متفاوت است، اما فلسفه اولا و بالذات (به لحاظ اينكه درك حقيقت است) يكى بيشتر نيست و تنوع آن به لحاظ سيلان آن در تاريخ در پويايى آن است.**

**فلسفه پهلو به پهلوى علم قرار دارد وبا آن همقدم و همگام است. بنابراين، مقولات آن در طول تاريخ متناسب با درك علمى زمانه، متغير است، اما دگرگونى در مفاهيم دينى الزاما دگرگونى تاريخى نيست. اختلاف اديان (مثلا اسلام و مسيحيت) از نوع اختلاف نحله‏هاى فلسفى نيست. اختلاف فيلسوف معتقد به اصالت ماده با فيلسوف معتقد به اصالت معنا غير از اختلاف بين پيروان دو دين است. در يك كلام، فلسفه امرى عقلى است و دين امرى قلبى. اگر بنابر دلايلى تاريخى بين آنها اتحاد بر قرار شود از اتحاد آنها مشكلاتى بروز مى‏كند كه به نمونه‏هايى از آن اشاره كرديم.**

**2 - برداشتن مرز بين علوم قديم و جديد**

**يكى از عواملى كه فلسفه اسلامى از آن رنج مى‏برد و موجب عقب افتادگى آن شده است، تعيين مرز بين «علوم قديمه‏» و علوم جديد و رواج اين دو اصطلاح جعلى است. علم قديم و جديد ندارد. براى مثال علم پزشكى را در نظر بگيريد: اعتقاد به طبايع چهارگانه (دموى، بلغمى، سودايى، صفرايى) مربوط به طب قديم است و مفاهيم ميكروب و ويروس مربوط به طب جديد. اما امروز نه در مدارس طب و دانشكده‏هاى پزشكى طبايع چهارگانه تدريس مى‏شودو نه پزشك به اين طبايع باور دارد و نه داروساز بر اساس اين طبايع دارو مى‏سازد. مساله طبايع چهارگانه امروز مربوط به «تاريخ پزشكى‏» است نه «علم پزشكى‏». از نظر پزشك امروز اگر گفته شود فلان بيمار گرفتار غلبه طبيعت‏بلغمى است، سخنى بى معناست. اما اگر در تاريخ پزشكى گفته شود روزى بودكه پزشكان به طبيعت‏بلغمى باور داشتند اين سخن، علم و حقيقت است البته حقيقتى مربوط به تاريخ پزشكى نه علم پزشكى. از علوم ديگر نيز مى‏توان مثالهاى معروف آورد: عناصر اربعه در شيمى، نظريه افلاك در نجوم، مكان طبيعى در فيزيك، اصل موضوع كل و جزء (كل از جزء خود بزرگتر است) در رياضيات، اشكال و ضروب قياس در منطق، جوهر و عرض در فلسفه و دهها مثال ديگر (نگارنده در صلاحيت‏خود نمى‏بيند كه از مباحث فقهى نيز مثالى بياورد اما شايد احكام مربوط به حله يمانى در بحث ديه از اين قبيل باشد - زيرا امروز چيزى به نام حله يمانى وجود خارجى ندارد -). بنابر شواهدى كه ذكر كرديم علم عبارت است از مجموعه قضايايى كه (علاوه بر شرايطى كه در كتب منطق و روش شناسى براى آن ذكر كرده‏اند) موضوع آن نقدا و در حال حاضر موجود باشد. درعلم شيمى بعد از لاوازيه بحث در باب عناصر اربعه، علم نيست‏بلكه اتلاف عمر است. در مورد مكان طبيعى و حله يمانى و... نيز موضوع از اين قرار است. به اين ترتيب شمول بحث در موضوعات علمى فقط از لحاظ تاريخى معتبر ست‏يعنى بحث از عناصر اربعه مربوط به تاريخ علم شيمى و بحث از حله يمانى مربوط به تاريخ علم فقه است. اگر براى شيميدان امروزى بحث در باب عناصر اربعه علم محسوب نمى‏شود، براى فقيه هم بحث از حله يمانى مشمول چنين حكمى است. نتيجه‏اى كه از اين بحث كوتاه به دست مى‏آيد اين است كه علم به قديم و جديد تقسيم نمى‏شود. بحث علمى فقط به موضوعاتى تعلق مى‏گيرد كه در حال حاضر موجود، در زندگى انسان مؤثر و پرداختن به آنها مفيد فوايد عملى باشد.**

**از اين ديدگاه در «حوزه‏هاى علميه‏» يا مدارس علوم دينى، بايد به دو نكته توجه گردد:**

**اول اينكه مبانى «فقه جديد» مانند فلسفه جديد تدوين گردد و مباحث فقه سنتى به «تاريخ فقه‏» سپرده شود و مدرسان و محصلان اين صناعت‏به مسايل مربوط به زندگى امروز بپردازند (5) و مباحث تاريخى را با آنچه مى‏توان «علم‏» ناميد خلط نكند.**

**دوم اينكه، چنانكه در فرهنگ ما سابقه داشته است، بايد مبانى طبيعيات جديد و علوم انسانى جديد وارد مدارس علوم دينى ما گردد. طلاب علوم دينى امروز بايد مقدماتى از فيزيك، نجوم، رياضيات، زيست‏شناسى، جامعه‏شناسى، روان‏شناسى و علوم و حقوق سياسى بخوانند. اگر اين دو نكته رعايت‏شود خرافه تقسيم علم به قديم و جديد از ميان خواهد رفت و فيلسوفان اسلامى ما به موضوعاتى كه ذهن حاجى سبزوارى را مشغول كرده بود نخواهند پرداخت.**

**اگر مدرسان و محصلان فقه به جاى تاريخ فقه يا حداقل در كنار آن به «علم فقه‏» بپردازند مى‏توان نويد داد كه فلسفه اسلامى هم در كنار اين تحول از ابتذال موجود رها شود و در آن به جاى طرح مباحث تاريخ فلسفه (زيرا كه فلسفه اسلامى در مجموع چيزى جز بحث در باب بعضى مباحث تاريخ فلسفه نيست) به بحث در مسايل فلسفه امروز بپردازند، زيرا كه در هر حال نحوه مطالعات فقهى (مانند مطالعه در فيزيك و نجوم و رياضيات و...) در طرح مسايل فلسفى در ذهن محصلان فقه و فلسفه اسلامى مؤثر است.**

**3 - پويا كردن و بروز كردن دين**

**از آنچه در مبحث گذشته (شماره 2) گفته شد بر مى‏آيد كه ذات دين را نمى‏توان «يك بسته ثابت فرو افتاده از آسمان‏» تلقى كرد مگر اينكه در دين هم به جوهر و عرض يا ذات و پديدار قائل باشيم و در اين صورت ذات يا جوهر آن را ثابت و اعراض يا پديدارهاى آن را متحول لحاظ كنيم. اما در اين صورت «ذات ثابت دين‏» فرضيه‏اى است كه بود و نبود آن يكسان است. زيرا آن بخش دين كه عملا آميخته به زندگى مردم است همين بخش پويا و متحول آن است و در واقع ثابت و غير متحول بودن آن عملا به معنى متمايز بودن آن از شرايط زندگى است و دين متمايز از زندگى، دينى كه با امور روزمره زندگى آميزش نداشته باشد «ساكن و خاموش‏» است; به چراغى مى‏ماند كه هرگز روشن نشود و مطرح كردن آن در مباحث نظرى فقط به كار سرگرمى متكلمان و متالهان و دين باوران مى‏آيد. دين آميخته به زندگى مردم دين پويا و متحول است. از ديدگاه دين ثابت است كه بحث در مورد حله يمانى همواره مطرح است‏خواه حله يمانى وجود داشته باشد يا نه، اما از ديدگاه دين آميخته به زندگى يعنى دين پويا بحث در مورد حله يمانى هنگامى يك بحث علمى و فقهى است كه چيزى در زندگى مردم به نام حله يمانى حضور داشته و منشا اثر باشد. از ديدگاه دين پويا بر فقيهان امروز است كه در اين مورد بحث و اظهار نظر كنند كه آيا مثلا سيگار حلال است‏يا حرام (متناسب با طب امروز) آيا ترياك حلال است‏يا حرام (متناسب با شرايط اجتماعى امروز و تاثير ترياك در اين شرايط).**

**دين مانند فلسفه، علم، هنر، اقتصاد، سياست، حقوق و... پديده‏اى است‏بشرى و جزيى از فرهنگ انسانى به شمار مى‏رود. به عبارت ديگر دين مانند ساير اجزاء فرهنگ (و اصولا كل فرهنگ) نتيجه وجود انسان در طبيعت است و از اينجا مى‏توان گفت دين براى انسان است نه انسان براى دين; دين در خدمت انسان است نه انسان در خدمت دين; دين قايم به انسان است نه انسان قايم به دين; دين تابع انسان است نه انسان تابع دين (واژه «تابع‏» را در اينجا به معناى دقيق آن در علوم رياضى ( فونكسيون) به كار برده‏ايم) اما نظر به اينكه انسان موجودى است پويا و متحول (و اين قضيه ريشه در علوم جديد دارد) بناچار توابع فرهنگى آن نيز پوياست. پس حقيقت دين مانند ساير بخشهاى فرهنگى متحول است. از اينجا بر مى‏آيد كه تقسيم به جوهر و عرض يا ذات و پديدار در دين به اين عنوان كه جوهر يا ذات آن ثابت و جنبه عرضى يا پديدارى آن متحول باشد، تقسيمى است‏بى مورد. چنانكه در فلسفه و علم و هنر و... نيز بى معناست اگر بخواهيم ذات ثابتى فرض كنيم. حكايت «ذات ثابت‏» خواه در دين باشد خواه در فلسفه يا علم يا...; از اسطوره‏هاى تفكر در عصر باستان است. مگر اينكه ذات ثابت فرضى را از حوزه شناخت‏بيرون كنيم (كه در اين صورت همان حكايت چراغ هميشه خاموش است) زيرا كه متعلق شناخت چيزى جز مجموعه «پديدارها» (چه طبيعى چه فرهنگى) نيست و پديدارها دائما در حال تغييراند. مفهوم «پديدار ثابت‏» مانند مفهوم «دايره مربع‏» است. سيلان و تحول و تغيير در ذات پديدارهاست. ساخت وجودى هر پديدارى چنان است كه جز به نحو متغير و متحول نمى‏تواند موجود باشد.**

**نكته ديگرى كه در مورد ارتباط دين و فلسفه بايد مورد توجه قرار داد اين است كه فرهنگ بشرى (يعنى مجموعه دين و فلسفه و علم و هنر و...) پديده‏اى است متشابه الاجزا و متجانس الماهية. به اين معنا كه نحوه هستى پديده‏هاى فرهنگى با يكديگر متناسب است. مثلا از ديدگاه ارزش‏گذارى اخلاقى در هيچ واحد فرهنگى (يك ملت‏يا يك كشور يا يك حكومت) سياست صالح با اقتصاد فاسد و سياست فاسد با اقتصاد صالح جمع نمى‏شود; رشد فضايل اخلاقى (در معيارهاى عقلى از ديدگاه فلسفه اخلاق) با عقب افتادگيهاى علمى و صنعتى قابل جمع نيست و خلاصه هر «حالت وجودى‏» كه در بخشى از فرهنگ (مثلا دين يا علم) بروز كند ساير بخش‏ها را فرا خواهد گرفت. امثال و شواهد بسيار مى‏توان آورد كه فساد اقتصادى هميشه با بروز رذايل اخلاقى همراه است (مجانست اخلاق و اقتصاد); رونق هنر با نظم رفتارى همراه است (مجانست هنر و رفتار اجتماعى); سرزندگى و شادابى در تفكر فلسفى با اختراع و ابتكار صنعتى همراه است (وحدت فلسفه و صنعت) و... پس همچنانكه فلسفه در هر حال از علم و هنر متاثر و در آنها مؤثر است، بين فلسفه و دين هم چنين نسبتى برقرار است، پويايى در تفكر فلسفى، دين پويا مى‏طلبد.**

**ما در اين مقاله از نظريه جدايى دين از فلسفه دفاع كرديم. اما اين بدان معنا نيست كه نگرش دينى تاثيرى در تفكر فلسفى نداشته باشد. آن جدايى بين دين و فلسفه كه مورد دفاع اين قلم است‏بين فلسفه و علم، فلسفه و صنعت، فلسفه و هنر و... نيز برقرار است. نه مقصود از جدايى دين و فلسفه اين است كه آنها در يكديگر مؤثر و از يكديگر متاثر نيستند و نه مقصود از مجانست دين و فلسفه (به عنوان مجانست اجزاء فرهنگ) اين است كه دين فلسفى و فلسفه دينى باشد. تمايز اجزاء فرهنگى در عين تشابه و مجانست، در عين مغايرت در جاى خود محفوظ است.**

**پى‏نوشتها:**

**1) اين خشم چنان شديد بود كه مميزان وزارت ارشاد آن روز (قبل از دولت آقاى خاتمى) حكم به «خمير كردن‏» كل كتاب داده بودند و بنابر اظهار ناشر دليلشان بر حقانيت اين حكم اين بود كه «اين مقدمه كل فلسفه اسلامى را متزلزل كرده است‏» اما خوشبختانه و بر خلاف نظر آن مميزان كه از موضع دفاع از فلسفه اسلامى! چنين حكمى صادر كرده بودند، پايه‏هاى فلسفه اسلامى مستحكم‏تر از آن است كه با يك نوشته هشت صفحه‏اى فرو بريزد. البته از باب همدردى با اين دوستان بايد اعتراف كرد كه خطر فرو ريختن اركان فلسفه اسلامى وجود دارد و اين خطر چيزى نيست جز هاله تقدسى كه اين مدافعان، فلسفه اسلامى را در آن محصور كرده‏اند و از اين طريق سعى دارند راه هر گونه انتقادى را سد كنند. زيرا هر نظام فكرى و فلسفى و فرهنگى كه مورد معرفى، نقد و بررسى قرار نگيرد معايب و نواقص و كاستيهاى آن شناخته نخواهد شد. بنابراين كسى در رفع اين نواقص اقدام نخواهد كرد. همين نواقص ناشناخته نهاية موجب تخريب و انهدام آن نظام خواهد شد و اين خطرى است كه امروز از جانب اين بظاهر دوستان فلسفه اسلامى متوجه اين فلسفه است. اگر تفكر غربى كه از يونان برخاست و در شمال اروپا رشد كرد به تاسيس تمدن امروز غرب منتهى شد و اين چنين بارور و شاداب باقى ماند، به اين دليل بود كه دوستان و مدافعانش پيوسته از ديدگاه انتقادى به آن نگريستند و هرگز آن را به عنوان يك امر مقدس غير قابل انتقاد تلقى نكردند (جز در قرون وسطى كه فلسفه امر مقدس تلقى مى‏شد و همان تقدس موجب توقف آن گرديد). امثال دكارت و كانت چنان با اصول و مبانى تفكر فلسفى برخورد مى‏كنند كه گويى كسى به نام افلاطون يا ارسطو وجود نداشته است و اگر وجود داشته است وجود آنها چيزى نيست كه قابل اعتنا باشد در حالى كه مدافعان امروزى فلسفه اسلامى، از نوع آن برادران مميز، با مباحث فلسفه اسلامى چنان برخورد مى‏كنند كه مبادا چيزى خلاف راى ابن سينا يا ملاصدرا گفته شود; و اين نگرش موجب تخريب فلسفه اسلامى است. فيلسوف پيامبر نيست كه سخنان او همچون وحى منزل مصون از خطا باشد بلكه محققى است كه همواره امكان نقص در تحقيق او مانند هر محقق ديگرى وجود دارد و اگر نگرش انتقادى بر نظامهاى فلسفى حاكم نباشد، همين نواقص بنابر مقتضيات تاريخى موجب حذف آنها خواهد شد.**

**2) شيخ شهاب الدين عمر سهروردى عارف (كه نبايد او را با سهروردى فيلسوف يا شيخ اشراق اشتباه كرد) در كتاب عوارف المعارف رسما و با صراحت مردم را به گدايى دعوت مى‏كند. به اين عنوان كه سالك الى الله براى اينكه از ياد خدا غافل نماند مى‏تواند معاش اندك خود را به جاى پرداختن به حرفه و اشتغالات متداول از طريق گدايى تامين كند. شرح حال اين طايفه حاكى از اين است كه خود از گدايى و به اصطلاح امروز از زندگى انگلى پرهيز نداشته‏اند.**

**3) مجموع رسايل حاجى سبزوارى، چاپ انجمن فلسفه. سال 1360، ص 607.**

**4) اسرار الحكم، به كوشش ح. م. فرزاد، انتشارات مولى، ص 475.**

**5) امروزه در بسيارى از نقاط كره زمين كاشت و برداشت گندم، جو، خرما و مويز يا اصولا رايج نبوده يا منسوخ شده و يا در حال منسوخ شدن است. در عوض كاشت‏سيب زمينى و زعفران و پنبه متداول شده است; همچنين به جاى پرورش گاو، گوسفند و شتر در بسيارى از مناطق پرورش زنبور عسل، پيله ابريشم و مرغ و جوجه متداول گرديده است. حال اگر علم فقه بخواهد علم روز باشد و به تاريخ فقه مبدل نشود يا علاوه بر تاريخ فقه (داستان حله يمانى) چيزى در كنار آن به نام علم فقه وجود داشته باشد، آيا برعهده فقيهان نيست كه در باب زكات به اين مسايل بينديشد؟ تحولات زندگى جديد فقط تجديد نظر در احكام زكات را نمى‏طلبد بلكه در مباحث مربوط به طهارت، نجاست، ازدواج، طلاق، نماز، روزه، مؤمن، كافر، مسلمان، اهل كتاب و... نيز «مسايل‏» متعدد وجود دارد اما العاقل يكفيه الاشاره.**